



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

ANDRÉ CARVALHO DE MOURA

EFÍGIES: a relação entre sacrifício e imagem à luz de René Girard e Giorgio Agamben

Recife
2019

ANDRÉ CARVALHO DE MOURA

EFÍGIES: a relação entre sacrifício e imagem à luz de René Girard e Giorgio Agamben

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação Social.

Área de concentração: Comunicação

Orientador: Prof. Dr. José Afonso da Silva Júnior.

Recife

2019

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira, CRB-4/2223

M929e Moura, André Carvalho de
Effigies: a relação entre sacrifício e imagem à luz de René Girard e Giorgio Agamben / André Carvalho de Moura. – Recife, 2019.
144f.: il.

Orientador: José Afonso da Silva Júnior.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2019.

Inclui referências.

1. Sacrifício. 2. Imagem. 3. Efégie. 4. Agamben. 5. Girard. I. Silva Júnior, José Afonso da (Orientador). II. Título.

302.23 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2019-242)

ANDRÉ CARVALHO DE MOURA

EFÍGIES: a relação entre sacrifício e imagem à luz de René Girard e Giorgio Agamben

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação Social.

Aprovada em: 29/04/2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Afonso da Silva Júnior (orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Thiago Soares (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profa. Dra. Cristina Teixeira (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Maurício Lissovsky (Examinador Externo)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Francisco Sá Barreto dos Santos (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Primeiro agradeço ao meu orientador, estamos juntos há 8 anos, desde a minha iniciação científica até o desenvolvimento de minha tese doutoral. Para além de minha vida acadêmica, agradeço-o também como amigo, conselheiro, nessa jornada chamada vida. Mais uma vez: obrigado.

Aos meus professores, da graduação e da pós-graduação, que despertaram em mim a curiosidade acadêmica e o valor da universidade pública. Também aos professores componentes da banca de qualificação e defesa. Foram só algumas horas de orientação, mas curiosamente um tempo suficiente para me lembrar do significado e do valor da docência. Ao meu orientador em Barcelona, professor doutor José María Perceval, um excelente contador de histórias que, além de toda contribuição acadêmica, mostrou-me um pouco da cultura catalã. Ao meu amigo Hítalo Nogueira, que me apresentou os textos de Giorgio Agamben e que orientou meus primeiros passos na leitura de seus livros.

Às instituições que possibilitaram esta pesquisa: a Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco, sem a qual eu não teria condições de desenvolver minha vida acadêmica; à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que pôde viabilizar um estágio doutoral na Universidad Autónoma de Barcelona. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Essas duas instituições foram muito significativas para minha vida e tenho em mente o propósito de dar a minha contrapartida social.

Aos meus amigos. Se for verdade o que dizem sobre a profunda relação entre a amizade e a filosofia, então sem os meus também não seria possível este projeto. Obrigado por compartilharem comigo a vida.

À minha família. Sempre ao meu lado, sempre em orações, sempre a me fazer rir, celebrar e a me recordar do limite inefável da linguagem. Toda palavra de gratidão, dirigida à minha família, nasce injusta.

E à Maria Célia, minha mãe.

RESUMO

Essa tese investiga a relação entre sacrifício e imagem a partir das perspectivas teóricas de René Girard e Giorgio Agamben – o primeiro trata da gênese das instituições sacrificiais e o segundo cuida de sua expressão em nossas democracias contemporâneas, segundo a noção *homo sacer*. Queremos entender por que sacrificamos imagens e quais suas consequências para as relações de poder e soberania em nossas democracias espetaculares. Nosso problema de investigação, portanto, localiza-se nos confins da estética, no campo teórico das imagens – veiculadas em meios visuais, massivos e pós-massivos. Verificamos que as imagens podem ser feitas de bode expiatório, seguindo os termos de um fenômeno que é originário de antigos ritos primitivos, mas particularmente evidente nos funerais das *efígies* de reis medievais. Nosso *corpus* é a figura epistemológica da *efígie*, a expressão imagética de um bode expiatório, conforme buscamos evidenciar a partir de diversas representações persecutórias, genealogias de dispositivos de segurança e imagens, que exibem elementos de um mecanismo expiatório. A perspectiva sacrificial da imagem pode lançar nova luz sobre as recentes polarizações no cenário político nacional, considerando tanto o contexto de nossas democracias espetaculares, quanto aquilo que Agamben diagnosticou como eclipse da política.

Palavras-chave: Sacrifício. Imagem. Efígie. Agamben. Girard.

ABSTRACT

This thesis investigates the relation between sacrifice and image from the theoretical perspectives of René Girard and Giorgio Agamben - the first deals with the genesis of sacrificial institutions and the second deals with its expression in our contemporary democracies, according to the notion *homo sacer*. We want to understand why we sacrifice images and what their consequences for the relations of power and sovereignty in our spectacular democracies. Our problem of investigation, therefore, is located in the confines of aesthetics, in the theoretical field of images - transmitted in visual, massive and post-massive media. We have seen that the images can be made scapegoat, following the terms of a phenomenon that originates from ancient primitive rites, but particularly evident in the funerals of the effigies of medieval kings. Our corpus is the epistemological figure of the effigy, the imaginary expression of a scapegoat, as we seek to evidence from several persecutory representations, genealogies of security devices and images, which exhibit elements of an expiatory mechanism. The sacrificial perspective of the image may shed new light on the recent polarizations in the national political scene, considering both the context of our spectacular democracies and what Agamben diagnosed as an eclipse of politics.

Keywords: Sacrifice. Image. Effigy. Agamben. Girard.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mais antigo fóssil humano já encontrado em Portugal.	19
Figura 2 – Zeus transformando o rei grego Licaão em lobo	36
Figura 3 – Menandro, autor de teatro, com 3 máscaras.	42
Figura 4 – Fichas criminais de Alphonse Bertillon.	49
Figura 5 – Atlas Mnemosyne	70
Figura 6 – Bosquímanos da África do Sul	83
Figura 7 – Manifestações de junho de 2013.....	83
Figura 8 – Jornadas de junho de 2013.....	86
Figura 9 – O combate entre o carnaval e a quaresma.	86
Figura 10 – Dilma apunhalada.....	89
Figura 11 – Pintura pré-histórica de uma caça.	90
Figura 12 – Apresentação que mostra Lula como centro do esquema de corrupção.....	90
Figura 13 – Tribunais de exceção	106
Figura 14 – Prisão de Lula	106
Figura 15 – Funeral de Luís XII	106
Figura 16 – Sacrifício Asteca	107
Figura 17 – Sérgio Cabral algemado, prática de <i>perp walk</i>	112
Figura 18 – Atentado contra Bolsonaro	117
Figura 19 – El Duelo.....	117
Figura 20 – Eduardo Cunha (PMDB) recebendo lideranças favoráveis ao impeachment.....	123
Figura 21 – Bolsonaro lavando roupas	132
Figura 22 – Lula carrega caixa térmica.....	132

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	9
2	SACER	16
2.1	A função da religião	16
2.2	A pressão da violência sobre a vida	19
2.3	A crise trágica e o estado de exceção.....	25
2.4	Homo sacer	32
3	IMAGO.....	41
3.1	Imago e persona	41
3.2	Identidade sem pessoa.....	46
3.3	Imagens na sociedade do espetáculo.....	51
3.4	Imagem e história: considerações filosóficas sobre a recordação	59
4	MÉTODO E METODOLOGIA	67
4.1	Entre a hermenêutica figural e a arqueologia paradigmática	68
4.2	Representações persecutórias	75
5	EFÍGIES.....	77
5.1	Carnaval fora de época, junho de 2013	83
5.2	Cleptocracia: governo de ladrões.....	90
5.3	O rei está morto, vida longa ao rei.....	106
5.4	A eleição da vingança	117
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
	REFERÊNCIAS.....	138

1 INTRODUÇÃO

Em 1327 morreu o rei da Inglaterra Eduardo II, seu corpo foi embalsamado no Castelo de Berkley e depois levado à Abadia de Gloucester para ser finalmente enterrado. Tratou-se de um funeral grandioso, com leões dourados, estandartes pintados com folhas de ouro, barreiras feitas em carvalho para impedir o avanço da multidão e, de maneira inédita, uma *efígie* de madeira com uma coroa de cobre foi enterrada junto à mortalha real. Seu sepulcro marca o primeiro registro de um antigo costume de colocar sobre o tampo do caixão uma representação do monarca, a ser enterrada adornada em pomposas insígnias da soberania – coroa, máscaras mortuárias e mãos artificiais.

Essa tradição vai ser mais tarde transplantada para França, a partir da morte de Carlos VI em 1422, e depois vai ganhar maior importância ritual que os próprios restos mortais dos reis. Embora a *efígie* real tenha, naquela altura, participação ativa do clero, há razões para acreditar que esse costume de sacrificar ritualmente uma imagem não tem origem eclesiástica, pois encontramos registros semelhantes em suas mais variadas formas, sobretudo pagãs: na Roma Antiga, na cidade do Sol no Egito antigo, no enterro do Carnaval em Lérida-Catalunha, na região da Boêmia, no festival da Compitália, em tradições judaicas, no folclore camponês norte-europeu, etc.¹ Todos esses dados têm em comum esse estranho comportamento de fazer uma imagem encarnar uma pessoa viva, eventualmente divina ou monárquica, para depois ritualmente executá-la.

Por que sacrificamos imagens e que papel cumpriu a imagem nesses rituais de soberania? Essas são perguntas preliminares de nossa tese, que nos remetem a um conjunto problemático mais estrito: ainda produzimos hoje *efígies* da soberania²? Haveria uma dimensão sacrificial nas imagens de nossas elites políticas brasileiras? E se assim constatado, quais as consequências de um sacrifício das imagens dos soberanos em nossas democracias espetaculares³?

Todas essas perguntas dizem respeito à íntima relação entre imagem e sacrifício, objeto de nossa tese. Nessa jornada, dois autores nos socorrem: René Girard, antropólogo que nos permitiu compreender aspectos originários do bode expiatório; e Giorgio Agamben, filósofo

¹ Há uma farta documentação realizada pelo Antropólogo James Frazer, no livro *O Ramo de Ouro*, conforme veremos melhor durante a tese.

² O soberano não é exatamente um monarca, pois pode exercer, principalmente nos dias atuais, desde uma função executiva e judiciária, até uma mera atividade policial. Pois o que vai defini-lo é sua faculdade de decidir sobre a aplicação arbitrária de uma lei, o exercício da pura violência estatal.

³ Conceito de Guy Debord, que detalharemos mais tarde.

que alçou a noção de *homo sacer* à condição de paradigma em nossas democracias ocidentais. De partida, já teríamos uma contribuição inaugural para academia, tendo em vista que não há muitos estudos articulando esses autores, e absolutamente nenhum ligado ao nosso campo de pesquisa: *estética e campo teórico das imagens, veiculadas em meios visuais, massivos e pós-massivos*. Note-se que tal contribuição não é trivial, pois ambos são fundamentais para compreensão de aspectos diferentes de um mesmo fenômeno, a saber, o sacrifício no nosso processo civilizatório. Sendo assim, reservo parte destas notas introdutórias para uma descrição preliminar de suas teorias.

René Girard nasceu em 1923 e morreu em 2015, foi professor emérito em Stanford e membro da Academia Francesa. Suas primeiras obras tratam do que ele considerava como a triangulação do desejo, teoria desenvolvida a partir de uma leitura comparada de clássicos, como Dostoiévski, Shakespeare, Cervantes, Stendhal, Flaubert e Proust – embora também tenha produzido inicialmente uma obra de caráter mais antropológico, *A violência e o sagrado*, que trata mais propriamente de mitologias, das religiões pagãs, do sacrifício e de nossa gênese civilizatória. O autor se considerava epistemologicamente um realista, que acredita no mundo externo e na capacidade humana de conhecê-lo e interpretá-lo a partir de teorias científicas ancoradas, sobretudo, no senso comum.

Talvez René Girard tenha sido para as ciências humanas aquilo que foi Darwin para as ciências da natureza, ou seja, um antropólogo que teorizou com precisão a dinâmica de nossa evolução social. Uma chave de leitura de seu trabalho talvez esteja na compreensão de como se articulam duas ideias centrais: a primeira trata daquilo que motiva grande parte da violência humana, a saber, o desejo mimético; e a segunda explica a criação da primeira instituição a superar a violência – e que foi nosso principal obstáculo civilizatório: o bode expiatório. Desvendando tanto as raízes miméticas dessa violência quanto a primeira instituição que a obstou, Girard acreditou estar em face do fenômeno que nos permitiu passar da animalidade para humanidade e fez emergir a cultura.

A teoria do desejo mimético, que não será preocupação de nossa tese, serve-nos para elucidar de uma maneira mais ampla o trabalho de Girard. A problemática da *mimesis* é uma questão cultural antiga, todavia Platão, seu principal precursor, parece ter negligenciado a sua função de apropriação. Acontece que certos mamíferos superiores, particularmente os homínídeos, tendem a aprender ao imitar seu semelhante. E esse processo ocorre de maneira tão profunda que somos capazes de imitar não só os gestos de nossos semelhantes – sorrisos, afagos, linguagens –, mas também os seus desejos. Esse fato é suscetível de simples verificações experimentais: basta entregar brinquedos idênticos para certo número de crianças

em um cômodo e elas tenderão a entrar em conflito pelos mesmos objetos. Os adultos, por seu turno, não são menos miméticos que as crianças, eles apenas disfarçam melhor, pois aprenderam a desconfiar e a reconhecer os potenciais conflitos gerados pela *mimesis*.

Dessa maneira, o desejo mimético ensina que não desejamos algo porque aquele objeto nos seduz, mas porque aquele objeto já é querido por outra pessoa. Portanto, há sempre uma alteridade nas nossas relações, porquanto desejar é tomar alguém como um modelo a ser imitado. Nesse sentido, Girard tem uma compreensão mais distante da psicanálise e mais próxima da etologia⁴, pois ao observar no comportamento de vários mamíferos o mesmo conflito mimético, não desloca tal problemática para uma repressão inconsciente do desejo, mas o explica de uma maneira mais simples: a imitação desencadeia violência, e a violência nos causa temor.

Sendo assim, se todo desejo é mimético, então desejar é estabelecer um certo grau de rivalidade entre o sujeito e o seu modelo, que pode, em última consequência, escalar os rivais para os extremos deflagrando uma crise social. É o caso de imaginarmos um conflito de tal modo intestino, que já não sabemos o que é apetite e o que é desejo, nem distinguimos a identidade do sujeito e do modelo. Ora, quando essas diferenças se dissolvem não importa se guerreemos por causa da fome ou por causa de um iPhone⁵, pois o objeto do desejo desaparece e a comunidade se afoga em um contagiante ciclo de vinganças. Girard chama isso de crise mimética – um fenômeno fartamente documentado nas tragédias gregas⁶.

Enfim, a imitação ameaça a coesão social e as primeiras sociedades parecem ter intuído isso desde sempre, de modo que comumente reprimiam comportamentos que pudessem deflagrar uma rivalidade mimética. Alguns tabus são bastante ilustrativos disso, como os temores por espelhos, a proibição das imagens em várias religiões, ou a mitologia dos gêmeos, presente tanto na fundação de Roma quanto nos textos bíblicos. Na verdade, Girard vai além e esclarece que não somente todos interditos possuem o mesmo denominador, mas também as tragédias literárias versam sobre essas rivalidades potencialmente destrutivas, variados ritos aborígenes reencenam essa estranha fase de desorganização social, e há também diversas verossimilhanças nas mais variadas festas populares, nas mitologias, nas religiões e nos

⁴ Estudo do comportamento dos animais.

⁵ Embora pareça absurdo, uma briga por causa de um Iphone falso levou uma pessoa à morte na China. Disponível em <<https://www.techtudo.com.br/noticias/noticia/2012/03/chines-descobre-que-iphone-era-falso-e-esfaqueia-vendedor.html>>, consultado em 17 dez. 2018.

⁶ Girard identifica o fenômeno das crises miméticas em autores como Sófocles e Eurípides, mas também em autores mais recentes, como Shakespeare e Dostoiévsky.

folclores. Enfim, todas essas manifestações culturais trazem extenuantes evidências de uma origem comum: o vínculo entre o mimético e o violento.

Se todos ritos, tragédias e interditos remetem constantemente a uma crise mimética, é porque deve ter havido de fato um traumático colapso social que precedeu a cultura. E essa crise, por seu turno, nos fez desenvolver um outro comportamento: o de canalizar toda violência contra um único indivíduo, um bode expiatório, pacificador de todos conflitos. Esse trauma fundador impediu que várias organizações humanas se autodestruíssem, tornando-se posteriormente uma instituição elaborada e ritualizada, a que chamamos sacrifício. E se esta é nossa instituição original, é justamente porque a prevenção da violência está no coração de todos sistemas impeditivos e punitivos.

Assim, a violência generalizada figura em todos mitos, ritos e tragédias, e remete a uma mesma origem pacificadora: a imolação de uma vítima, ainda que simbólica, animal ou humana. E aqui voltamos à segunda ideia central na teoria girardiana, que será melhor detalhada no decorrer da tese. Digamos por agora que Girard serviu-se do método comparativo para compreender o coração dos sacrifícios, lendo de maneira complementar textos bíblicos, trágicos, mitologias e folclores, que remetessem à estrutura do bode expiatório. E a partir desses estudos pôde inferir que as primeiras sociedades, teocracias de possível gênese no paleolítico, chamavam de sagrado tudo aquilo que era no fundo uma violência mimética: ora boa – pois rememora ritualmente essa violência fundadora e pacificadora –, ora má – quando pressagia a crise de uma violência de todos contra todos.

Aquela figura capaz de controlar o sagrado, ou seja, os dois tipos de violência que ele agencia, era tida como um deus. E sempre que os conflitos ilegítimos e desagregadores predominaram, foi preciso evocar a boa violência, consagrar vítimas ao sacrifício ou imolar o próprio deus que deixou de cumprir o seu papel de estabilização social. É desse fenômeno originário que emerge a cultura, nossas instituições, os Estados modernos, o Direito antigo e moderno, a soberania, as democracias, os jogos e as festas populares.

E aqui já podemos nos dirigir à explanação daquele segundo autor central para nossa tese: Giorgio Agamben, filósofo italiano nascido em 1942, cujos primeiros trabalhos trataram de compreender a relação entre estética e a obra de arte. Somente a partir dos anos 90 suas pesquisas passaram a dar maior ênfase às questões políticas, o que culminou na sua investigação mais bem acabada: *homo sacer*, um projeto com 9 volumes⁷ que rediscutiu todas categorias da tradição política.

⁷ Parte I: *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua/ parte II: 1. Estado de Exceção; 2.1 O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo; 2.2. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico*; 3.

O primeiro título do seu projeto, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, se dirige a um campo de investigação aberto por Michel Foucault e Hannah Arendt: enquanto o primeiro detalhou os dispositivos de poder sem discutir importantes conceitos jurídico-institucionais, como o de soberania; a segunda, por sua vez, não vinculou as análises do totalitarismo do século XX a alguns campos biopolíticos essenciais, como os campos de concentração e o extermínio.

Homo sacer é na verdade um verbete do antigo Direito romano, uma punição que transformava certos tipos de criminosos em proscritos, que autorizava assassinatos sem que se configurasse um homicídio. Essa figura insuscetível, como diria o filósofo, já surge sem a capacidade conciliadora dos antigos ritos sacrificais, pois seu castigo é muito mais próximo de um linchamento profano. Foi justamente esse aspecto que nos levou a tentar articular Girard e Agamben, pois se o primeiro é responsável por iluminar a função essencial do sagrado na aurora da humanidade – um fenômeno com mais de 30 mil anos –; o segundo pôde pensar o *sacer* como o próprio paradigma de nossas democracias contemporâneas.

No segundo capítulo, onde estudamos o sacrifício, também buscamos iluminar as noções de *homo sacer* e de *estado de exceção*, discutidas em Agamben. Embora não tenhamos encontrado tais concepções na obra de René Girard, nossa conclusão é que o *sacer* é o sintoma da erosão das antigas instituições sacrificiais, uma vez que passaram a perder sua capacidade de pacificar conflitos. Tal punição nasce, portanto, da perda de legitimidade das violências sagradas e da emergência de um aparelho impeditivo da violência mais eficiente, o direito penal. Que nossas sociedades se organizem hoje em torno do Estado Democrático de Direito, revela, sobretudo, que tal dispositivo está no coração das nossas democracias. Por outro lado, aquilo que Agamben declarou como vida matável é na verdade o que sempre marcou a carne dos primitivos, em cujos corpos edificaram-se as primeiras teocracias.

É nesse sentido que aquela guerra de todos contra todos, premonitória em Thomas Hobbes, presente tanto nas antigas teocracias quanto nas democracias contemporâneas, estará sempre a se insinuar, pois ela é consequência de toda crise institucional. É aterrador que, conforme explica Agamben, os governos tenham a capacidade de reproduzir, ainda que ficcionalmente, essas crises generalizadas com o propósito de fortalecer sua própria soberania. A esse fenômeno o filósofo chamou de *estado de exceção*: a suspensão da norma sob a justificativa de se fazer efetivar a lei.

O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento; 4. (?) ainda vai ser publicado; 5. *Opus dei*: arqueologia do ofício/ parte III: O que resta de Auschwitz/ Parte IV: Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida; 2. O uso dos corpos.

No capítulo 3 estudaremos a *imago*. Embora Girard discuta a plasticidade do bode expiatório – particularmente nos seus estudos sobre as tragédias literárias –, não há uma questão da imagem propriamente dita no seu trabalho. Giorgio Agamben, por outro lado, revela o seu estatuto na formação de nossa personalidade – que se dissolveu com a emergência das técnicas biopolíticas –, no contexto daquilo que Guy Debord consagrou como sociedade do espetáculo e no âmbito da filosofia da história, a partir da noção benjaminiana de recordação.

No capítulo 4 discutiremos nosso método, que parte de um impasse, a saber, o da inviabilidade epistemológica de se realizar verificações empíricas de um fenômeno que já não temos acesso direto – como, por exemplo, os sacrifícios nas primeiras civilizações humanas. Nesse sentido, tanto Agamben quanto Girard propõem vias diferentes para aceder fenômenos originários: o primeiro elabora uma arqueologia paradigmática⁸, que é um tipo de genealogia onde se propõe não o desenvolvimento de hipóteses explicativas, mas a construção de figuras epistemológicas; e o segundo faz uma leitura comparada de vários textos persecutórios, como mitologias, folclores e tragédias, e realiza em cada um deles uma interpretação figural.

Buscaremos demonstrar que ambos os métodos são, no entanto, complementares, e por isso no capítulo de análise ora nos serviremos da hermenêutica figural e das representações persecutórias, ora realizaremos uma tarefa genealógica. Todavia, tanto os ensaios quanto as imagens aqui elencadas colaboram para a formação de uma mesma figura emblemática: o sacrifício das *efígies*. Claro que não podemos falar no Brasil de sacrifício em sentido objetivo, no entanto sua mecânica expiatória está sempre a se insinuar em vários dispositivos e instituições.

No capítulo 5 trataremos da nossa figura epistemológica em investigação, as *efígies*, cruzando nosso objeto com nosso cenário político nacional atual. Trata-se de ensaios que buscam: estabelecer uma analogia entre as folclores e festas populares e as jornadas de junho de 2013 no Brasil; analisar textos de protagonistas da operação Lava Jato, segundo a ótica de uma representação persecutória; traçar uma genealogia dos dispositivos de segurança verificados no despacho de prisão de Lula; e, finalmente, refletir sobre as eleições polarizadas de 2018, a partir da categoria de vingança e no contexto das guerras culturais.

Todos esses ensaios convergem para a compreensão de um mecanismo vitimário – nossas elites políticas transformadas em bode expiatório – e sua plasticidade no interior das

⁸ Segundo Agamben, conforme a obra *Signatura Rerum*, a tarefa arqueológica de Foucault e a genealogia de Nietzsche não buscam encontrar uma origem que explique em termos ideais e teológicos o desenvolvimento da história, não busca explicar o que já passou; ao contrário, busca descrever como realidades históricas emergem a partir de outras realidades históricas heterogêneas. Sendo assim, a arqueologia paradigmática não trata da origem, mas do originário, de um modelo cuja função é deixar inteligível um contexto histórico problemático.

imagens. Nessa tese, a *efígie* de nossas elites políticas expiam, ora convergindo para a exibição de um soberano dignitário, ora para figura de um *homo sacer*.

Nas considerações finais, capítulo 6, coloco brevemente minha experiência pessoal e eleitoral em perspectiva, de modo a atestar a ideia central desse trabalho: ainda produzimos *efígies* de soberania, não mais calcadas em cortejos fúnebres, mas em imagens sacrificiais produzidas na opinião pública e sujeitas ao clamor popular. Toda liderança política e notoriamente pública, que se entrelaça em uma conjuntura de polarização, deve se confrontar com sua *efígie*: ou para com ela medir-se, pois é ela mesma um dispositivo que produz a própria subjetividade daquela liderança e condiciona seu comportamento; ou para com ela redimir-se, caso consideramos que a nossa democracia espetacular é um aparato sacrificial, que teatraliza, pelo rito eleitoral, aqueles mesmos rituais ancestrais – que sempre buscaram intuitivamente o impedimento de uma violência desagregadora.

2 SACER

O sacrifício é, segundo Girard, a nossa instituição original, capaz de conter a violência entre humanos e a desagregação das comunidades. A partir dela surgiram as primeiras religiões e todas as demais instituições sociais. Complementamos aqui os estudos de Girard com os do filósofo Giorgio Agamben, segundo o qual certo verbete que nasce no direito romano, *homo sacer*, constitui uma vida nua, que tanto pode ser assassinada por qualquer um – sem que se configure homicídio – quanto perde a capacidade sacrificial própria do antigo bode expiatório. Esse dispositivo é a pedra angular dos governos em nossas democracias ocidentais, e o centro de uma máquina biopolítica, chamada por Agamben de *estado de exceção*: uma ficção, criada pelos governos, que produz e reproduz a vida nua no interior dos Estados com o propósito de fortalecer a soberania. A articulação entre o *homo sacer* e o *estado de exceção* com a noção de bode expiatório, discutida em Girard, é o que pretendemos nesse capítulo.

2.1 A função da religião

Quem não acredita em rituais sagrados pode eventualmente não ver neles mais que ilusões, imagens místicas, mesmo diante da perturbadora evidência de que por milhares de anos “a humanidade tenha se obstinado em dissipar suas forças em favor de deuses fantasmagóricos” (MAUSS; HUBERT, 2005, pág. 107). Ora, as coisas espirituais e religiosas acompanham a sociedade tanto quanto acompanham os homens, de tal forma que foi na dimensão religiosa que as pessoas encontraram as condições de sua existência – na medida em que, de outro lado, os deuses também necessitaram do profano, pois também teriam sua própria existência ameaçada caso não tomassem parte da colheita, das oferendas, das dádivas e etc. Tantos séculos de uma mesma experiência unanimemente religiosa em todas as sociedades e crenças, não teriam também valor científico – para além da redução simplória, realizada pela *racionalidade moderna*, que reduz o religioso ao extraordinário, incognoscível, sobrenatural ou imprevisível?

Vê-se que a oposição entre ciência e religião é falsa na medida em que a religião é uma realidade e a ciência não pode negá-la em princípio. Acontece que não é a sua existência que a ciência procura deslegitimar, mas sua função especulativa, seus dogmas sobre o homem e o mundo – em parte porque a ciência jamais atribuiu em definitivo um objeto à religião. Todavia, defendemos aqui que a religião é uma maneira de sobrevivência, uma instituição que ensinou o homem a agir bem ali onde a vida não pôde esperar.

Destarte, para entender o religioso é preciso compreender antes de tudo que esse fenômeno inicia com as sociedades humanas. Mais, todas instituições sociais surgiram das

religiões, de maneira tal que, até determinado momento da história, a moral e o direito eram indissolúveis das prescrições rituais: “As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais” (DURKHEIM, 1996, pág. 462). De tal modo que os estudos de Émile Durkheim, bem como do antropólogo René Girard, repousam no fato de que a intuição de milhões de crentes teria muito mais a acrescentar do que meramente presumem alguns estudos antropológicos a respeito do sagrado. Para além da mera intuição vulgar, o que esteve sempre em questão foi a manutenção do curso normal da vida, pois o que é própria da ideia de sociedade também é próprio da ideia de religião.

Observando o fenômeno por esse ângulo, logo distinguimos os ritos religiosos de uma mecânica mística vulgar, já que ali estão dissimuladas operações mentais para atingir as múltiplas consciências. Pois mesmo as religiões mais grosseiras⁹ põem em jogo a vida moral, portanto, são realistas à sua maneira: “a religião, portanto, longe de ignorar a sociedade real e de não levá-la em conta, é a imagem dela, reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repulsivos” (DURKHEIM, 1996, pág. 464).

Vejamos, por exemplo, os estudos de Marcel Mauss sobre o direito contratual e o sistema de prestações econômicas nas ditas sociedades primitivas, particularmente figuradas no interior daquele gesto aparentemente voluntarioso, generoso e livre: a dádiva. Todo gesto de dádiva é também contratual, no sentido que constrange moral e religiosamente a uma retribuição: dar obriga a receber porque põe em dívida o donatário.

Nesses termos, a dádiva pode ser individual, coletiva, ou ambos, pode ser ou não solicitada – considerando que a cultura ocidental valoriza os regalos não pedidos, embora não seja um dado universal –, entre outros. Quer dizer, há no mesmo gesto uma ambivalência entre partilha e dívida, em que se institui um campo extenso de manobras que podem unir apetites, conciliar forças contrárias e pacificar relações, ou até mesmo negociar a violência. Enfim, a dádiva não é um ato puramente desinteressado.

Recusar dar, negligenciar o convite, assim como recusar receber, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão. A seguir, dá-se porque se é forçado a isso, porque o donatário tem uma espécie de direito sobre tudo o que pertence ao doador. Essa propriedade exprime-se e concebe-se como um vínculo espiritual (MAUSS, 2003, pág. 201-202).

Tal generosidade também esconde, portanto, conflitos. E foi este um dos principais fatores que permitiram a organização histórica das rivalidades em torno do acesso à riqueza, poder, serviços, ofícios sacerdotais, talismãs, bens, solo, trabalho e etc. – particularmente em virtude de sua vocação de dívida, mais do que de partilha.

⁹ Para Girard, são mais *grosseiras* as civilizações não tão eficientes na contenção de uma violência desagregadora.

Mauss está interessado na verdade em traçar uma gênese do direito e da economia, partindo do sistema de dádivas contratuais nas sociedades primitivas. Todavia, todo esse sistema é próprio das negociações feitas no interior da vida religiosa, cujas trocas entre o sagrado e o profano desempenharam um papel fundamental na economia moral.

[...] as sociedades do nordeste siberiano e entre os Esquimós do oeste do Alasca, assim como entre os da costa asiática do estreito de Behring, o potlatch produz um efeito não apenas sobre os homens que rivalizam em generosidade, não apenas sobre as coisas que eles se transmitem ou consomem, sobre as almas dos mortos que assistem e participam da cerimônia, e das quais os homens carregam o nome, mas também sobre a natureza. As trocas de presentes entre os homens, “*name-sakes*”, homônimos dos espíritos, incitam os espíritos dos mortos, os deuses, as coisas, os animais, a natureza, a serem “generosos para com eles” (MAUSS, 2003, pág. 203-204).

As trocas no interior dos ritos sagrados concretizam a instituição da dádiva em seu grau mais sensível, pois se a dimensão espiritual e religiosa é a real portadora dos bens profanos, tal compromisso de câmbio entre deuses e homens é não só necessário quanto absolutamente insalubre: “as forças religiosas são em si mesmas o princípio das forças vitais, são de uma tal natureza que seu contato é perigoso para o vulgo [...], não podem se concentrar num objeto profano sem destruí-lo” (MAUSS; HUBERT, 2005, pág. 104). Vê-se que a noção moral da dádiva é indissolúvel das relações sagradas, porque os deuses, assim como os homens, necessitam da gestão de seus apetites, da pacificação de seus conflitos, em prol de salvaguardar a comunidade. Dar ao sagrado era uma maneira, portanto, de pôr uma divindade em dívida, prevenindo forças que o humano intuía sabiamente sua ameaça.

Estamos em face de uma hipótese aterradora, e discutida pelo antropólogo René Girard, de que o mal presente nas comunidades primitivas teria sido insistentemente expurgado, sacralizado, a partir de trocas e ritos. Ou, de outro modo, de que haveria no religioso algo de essencial, que arranca do homem sua violência para separá-la em uma outra entidade, desumanizada, transcendente.

A ideia de um instinto – ou se quisermos, de uma pulsão – que arrastaria o homem para a violência ou para a morte – o famoso instinto, ou pulsão, de morte, de Freud – não passa de uma posição mítica de recuo, um combate de retaguarda da ilusão ancestral que impulsiona os homens a colocar sua violência fora deles mesmos, transformando-a em um deus, um destino, ou um *instinto*, pelo qual eles não são responsáveis e que os governa de fora (GIRARD, 1990, pág. 183).

De fato, embora não compreendamos exatamente como o homem consegue pôr sua própria violência para fora – ao ponto de convertê-la em *substância* –, essa hipótese de que há uma *reificação* da violência, um *puro sagrado*, é iluminadora de nosso processo civilizatório. Como podemos observar, diferente do que ensinou amplamente a ciência, a religião possui sim um objeto, que é reafirmado na exata medida em que reserva para si uma ignorância sobre esse mesmo objeto, a saber: sua função de manter a violência desagregadora fora da comunidade.

2.2 A pressão da violência sobre a vida

Se a violência indiscriminada fosse tolerada, é bem possível que a espécie humana já tivesse se destruído – e o avanço das tecnologias bélicas tornam esse dado cada vez mais evidente. Ora, se a humanidade persiste é porque instituiu em seu processo civilizatório um conjunto de procedimentos impeditivos. Nesse sentido, os métodos que permitem ao homem a pacificação da violência sempre foram historicamente análogos a ela. Algumas de suas formas, porém, são legítimas, tais quais aquelas concentradas por Estados e instituições, outras, ao contrário, são duramente combatidas, uma vez que põem em risco a própria existência da comunidade. Esse é um dado absolutamente aterrorizante e está longe de ser suficientemente compreendido em nosso tempo.

Figura 1 – Mais antigo fóssil humano já encontrado em Portugal.



Fonte: PNAS/Divulgação.

Os mecanismos de segurança, os disciplinares e o sistema judiciário moderno são alguns dos dispositivos que o Estado moderno encontrou para o controle eficaz da violência. Apesar de não termos elementos suficientes para compreender o impacto das agressões letais entre os humanos das primeiras sociedades – já que dispomos não muito mais que vestígios encontrados em corpos acidentalmente fossilizados ou embalsamados pelo tempo, como pântanos, geleiras e etc. –, é possível algumas especulações.

É o caso, por exemplo, dos levantamentos de Steven Pinker sobre o declínio da violência na história, conforme o livro *Os anjos bons da nossa natureza*. A partir de pesquisas de primatólogos, etnólogos e arqueólogos forenses – estes que tomam como campo de estudo os cemitérios antigos e as coleções em museus –, Pinker estimou que a probabilidade de morte por razões naturais entre os povos *pré-estatais* era bem baixa se comparada à nossa história recente. Em números relativos, a taxa de vítimas de agressões letais entre nossos ancestrais poderia ter atingido cerca de 15% das populações; por outro lado, as mortes por guerra no século XVII –

contexto em que as taxas de mortalidade são em geral superiores aos períodos de normalidade – variaram em torno de 2%.¹⁰

O comparativo entre esses números é controverso devido à clara ausência de dados confiáveis e precisos para estimar homicídios entre povos que deixaram de existir há centenas de milhares de anos. No entanto, trata-se de um conjunto de informações que se não nos fornece uma dimensão precisa do impacto das agressões letais no interior das primeiras comunidades, pode, por outro lado, nos indicar que o risco de um espiral de violência generalizada era uma realidade. Ora, estamos tratando de um universo onde o menor conflito poderia fazer convergir as tendências mais agressivas da sociedade¹¹, produzindo inumeráveis vítimas numa escalada de vinganças recíprocas.

Acontece que a vingança tem qualquer coisa de transcendente, que ultrapassa seus agentes e pode instigar amigos e parentes a retomá-la, em uma escala crescente que naufragaria a comunidade em desforras. Vejam como a fisiologia de um ser humano colérico produz mudanças corporais que não variam muito de uma cultura para outra e, além disso, quando manifesta, algumas pessoas se entregam enquanto outras tendem a evitar seu progresso. De qualquer maneira, a violência possui algo de essencialmente contagioso diante do qual todas as tentativas de impedimento podem tanto ajudar na sua contenção quanto, a depender do contexto, alimentar sua combustão – assim como numa zona de contaminação nuclear, cuja melhor maneira de se precaver é evitar o contato.

Em parte, isso explicaria porque as relações humanas já foram muito mais marcadas pela prudência. Aos nossos olhos modernos, por exemplo, algumas sociedades antigas parecem ter cortesias em excesso e precauções sem sentido: “Daí as longas confabulações que precedem qualquer procedimento não previsto pelos costumes, ou a recusa de participar de certas formas de jogos ou competições que consideramos anódinos” (GIRARD, 1990, pág. 33). De outro lado, certos gestos, ou limites comportamentais que ultrapassamos, inclusive entre estranhos, poderiam ser considerados terrivelmente audaciosos pelos nossos ancestrais.

O fato é que a iminência de uma violência irremediável cercava os homens, que não possuíam o benefício do poder coercitivo das instituições onipotentes de nosso tempo. Ainda assim não podemos dizer, das sociedades sem sistema judiciário, que os antigos estiveram entregues à barbárie, pois ali a violência simplesmente não se manifestava da mesma maneira

¹⁰Também conforme o livro *Os anjos bons da nossa natureza*, as mortes por guerra nas Américas, no século XX, atingiram uma média de 1%.

¹¹Em analogia a outros primatas, Pinker conta sobre como os primatólogos obtiveram um consenso em tornos do fenômeno do chipanzécídio, que inicialmente foi visto como uma patologia, tamanha a agressividade letal entre os da mesma espécie, mas que décadas depois foi considerado um comportamento típico.

e nos mesmos lugares que hoje. Acima de tudo devemos notar que se a humanidade não se aniquilou, mesmo tendo sido potencialmente autodestrutiva – uma evidência que em si já contraria a noção de que os antigos eram selvagens –, é porque o sistema impeditivo da violência entre os nossos ancestrais era a seu modo também eficiente.

Então, se o risco de uma vingança generalizada era uma realidade, o que poderia ter impedido o ser humano de aniquilar-se? O que aconteceu na história humana para que, ao invés de um processo desagregador, fosse possível a formação da civilização? Para responder tais questões, Girard buscou vias de acesso indiretas fornecidas pela literatura trágica. Diante desse pressuposto, devemos considerar, conforme o antropólogo aponta na obra *A Violência e o Sagrado*, certo consenso historiográfico que situa a tragédia grega na transição entre as teocracias e a ordem estatal e judiciária que às sucedem. Sendo o caso, é possível que mecanismos operatórios das religiões primitivas tenham se enraizado na literatura trágica e, portanto, tais textos podem refletir eventos genuínos das sociedades pré-históricas.¹²

Se isso é preciso, temos aqui uma hipótese cientificamente fecunda de acesso ao dispositivo impeditivo da violência em discussão:

Assim, pode-se afirmar que a tragédia fornece um privilegiado via de acesso aos grandes problemas da etnologia religiosa. É claro que fazendo tal afirmação corremos o risco de sermos rejeitados tanto pelos pesquisadores com pretensões científicas como pelos entusiastas da Grécia antiga, dos defensores tradicionais do humanismo aos discípulos de Nietzsche e Heidegger. Os cientistas têm uma tendência ainda maior para considerar a obra literária como uma “má companhia”, pois sua vontade de rigor é mais teórica. Os helenistas estão sempre prontos a condenar por blasfêmia, desde que seja sugerido o menor ponto de contato entre a Grécia clássica e as sociedades primitivas. [...] É preciso dissipar de uma vez por todas a ideia de que recorrer à tragédia grega representa um prejuízo para a pesquisa, uma maneira “estética” de ver as coisas. E, reciprocamente, é preciso dissipar o preconceito dos literatos segundo o qual relacionar uma obra literária e uma disciplina científica, qualquer que ela seja, leva necessariamente a uma “redução” fácil, a uma escamoteação daquilo que constitui o interesse da obra. O pretense conflito entre a literatura e a ciência da cultura repousa sobre um mesmo fracasso e sobre uma mesma cumplicidade negativa, tanto dos críticos literários quanto dos especialistas em ciências religiosas. Nenhum deles consegue identificar o princípio sobre o qual se baseiam seus objetos respectivos (GIRARD, 1990, pág. 75-76).

Estamos em face de uma releitura antropológica das tragédias, das mitologias sacrificais e das religiões, pois tratamo-las como se constituíssem um mesmo edifício mítico – cujos textos são metodologicamente análogos àquilo que foram os fósseis vivos para a teoria da evolução. Apesar da diversidade que se pode esperar de documentos tão heterogêneos, divididos por séculos e até por culturas eventualmente opostas, René Girard está convencido de ter encontrado formalmente um mesmo padrão subjacente: a recorrente história de um homem morto, vítima de um linchamento unânime, que reconcilia a comunidade. Esse é um dos

¹² E posteriormente em meios visuais, sob a tutela da opinião pública, conforme veremos no capítulo 5.

axiomas da teoria girardiana, cuja explanação teórica, que parte do método comparativo, é de tal modo abrangente que poderia explicar a própria fundação das teocracias.

Um influente etnólogo religioso, James Frazer, em *O ramo de ouro*, buscou certa unidade no pensamento religioso catalogando desde cultos primitivos dos arianos – típicos dos bosques de carvalho da Gália, Prússia e Escandinávia – aos ritos do bosque sagrado de *Nemi*, um culto à Deusa Diana originado na atual Itália. É evidente nesse catálogo a recorrente narrativa da imolação dos antigos reis.

[...] era comum considerar que o rei ou o sacerdote fossem dotados de poderes sobrenaturais ou que fossem a encarnação de uma divindade e, de acordo com essa crença, supunha-se que o curso da natureza estivesse mais ou menos sob o seu controle, razão pela qual eram considerados responsáveis pelo mau tempo, pelas más colheitas e calamidades semelhantes. Parece que, até certo ponto, existia a suposição de que os poderes do rei sobre a natureza, como o poder sobre seus súditos e escravos, se exercia através de atos claros de sua vontade e, portanto, se havia seca, escassez, peste ou tempestade, o povo atribuía o infortúnio à negligência ou culpa do seu rei, e o castigava devidamente, açoitando-o e amarrando-o, caso ele permanecesse insensível - depondo-o e matando-o (FRAZER, 1982, pág. 79).

Os reis antigos possuíam qualidades sagradas e sua soberania existia necessariamente em função do ordenamento da comunidade. Uma vez incapazes de cumprir tal encargo, todo zelo, devoção e homenagens religiosas dissipavam-se e transformavam-se em desprezo; e o rei, venerado “como deus num dia, é abatido como um criminoso no dia seguinte” (FRAZER, 1982, pág. 80). Trata-se, vale salientar, de um comportamento coerente, no sentido que, se ao rei divino cumpre a função de realizar a manutenção daquela sociedade, qualquer catástrofe natural deveria ser imputada ao soberano, cuja expiação celebrava o retorno da ordem.

Mais importante ainda é observar que a produção de ritos, tabus, prescrições e toda sorte de etiquetas cerimoniais não derivavam de uma atenção à dignidade e ao conforto real, mas de uma necessidade de impedir as perturbações naturais¹³. Assim, a função dos tabus era salvar a vida daquele homem-deus, mantê-lo distante de todas supostas fontes de perigo, forçá-lo a uma reclusão absoluta, dada a infinidade de prescrições. Todavia, com o mesmo rigor ritual se realizava o seu sacrifício, seja por estar velho e, portanto, incapaz, ou por alguma catástrofe que punha a comunidade sob ameaça.

¹³ Para exemplificar tais prescrições: “Dos tabus impostos aos sacerdotes, podemos encontrar um exemplo notável nas regras de vida determinadas par ao *flamen dialis*, um dos flâmines de Roma, que tem sido interpretado como a imagem viva de Júpiter ou uma materialização humana do espírito do céu [...] o *flamen dialis* não podia montar ou tocar um cavalo, nem ver um exército em armas, nem usar um anel que não estivesse quebrado; não podia haver nó em qualquer parte de suas vestes; nenhum fogo, exceto o fogo sagrado, podia ser retirado de sua casa; não podia tocar farinha de trigo [...]” (FRAZER, 1982, pág. 80).

Essa hipótese, que se estende desde o rei do bosque de carvalho até o sacerdote de Nemi, é reforçada pela reprodução de um costume de imolar periodicamente figuras equivalentes à divina, segundo uma grande variedade de folclores e festas rurais europeias.

Em certos lugares do distrito de Pilsen, na segunda-feira da semana de Pentecostes, o rei de maio é vestido de cascas de árvore, ornamentado com flores e fitas; usa uma coroa de papel dourado e monta um cavalo, também enfeitado de flores. Acompanhado de um juiz, de um carrasco e de outras personagens, e seguido por uma tropa de soldados, todos montados, [...] a cavalgada se dirige a um lugar determinado numa rua larga e reta, onde os cavaleiros se alinham em fila dupla, e o rei foge. Dão-lhe uma pequena vantagem, e ele sai a todo galope perseguido pelos soldados. Se não o conseguem alcançar, ele continua sendo rei por mais um ano, e seus companheiros devem pagar-lhes a despesa na cervejaria à noite. Se, porém, o alcançam, é açoitado com varas de aveleira ou espancado com espadas de pau e obrigado a desmontar. O carrasco, então, pergunta: “Devo decapitar este rei?” A resposta é: “sim”. Ele brande o machado e, com as palavras “um, dois, três, vamos cortar a cabeça do rei!”, derruba-lhe a coroa. Em meio aos gritos dos espectadores, o rei cai ao chão, é posto numa carreta fúnebre e levado para a fazenda mais próxima (FRAZER, 1982, pág. 115-116).

Pode-se perceber aí uma analogia com a mitologia fenícia e grega a respeito Adônis, sobre a qual se afirmava que, entre os povos semitas antigos, o ritual de chorar anualmente pela morte do *divino senhor da cidade* reflete esse antigo costume de condenação do rei-sacerdote. As festas de Adônis eram comemoradas tanto na Ásia Ocidental como na Grécia antiga. Outro exemplo é a celebração da morte anual de Perséfone e o luto de sua mãe, Deméter: ambas encarnam um cereal, o pão, devorado cerimonialmente – tal sacramento, por sua vez, guarda impressionante analogia com alguns costumes em torno das colheitas encontrados pelo mundo.¹⁴ Enfim, como todos os simulacros de ritos sacrificais – encontrados, inclusive, em alguns costumes ancestrais celtas, teutões e eslavos –, tal folclore norte-europeu se reporta a uma substituição sacrificial do mesmo tipo.¹⁵

A imolação do deus-rei de que fala Frazer, portanto, cumpre o mecanismo ritual do sacrifício de um bode expiatório. E, apesar da variedade de práticas e prescrições, há analogamente a mesma recorrência: pessoas que buscam transferir seus males, ou da comunidade, para um objeto, alimento, animal ou outro ser humano, a ser destruído. Quer dizer, se Frazer está correto, se há essa unidade entre os ritos do pensamento religioso arcaico, então

14 No Brasil, os índios Bororós acreditavam que seriam mortos se comessem o milho novo sem a benção do pajé: a espiga é colocada ritualmente diante do pajé e este, dançando, cantando e fumando, atinge um estágio de êxtase e morde o milho.

15 O rol de exemplos de Frazer (1982) é extenso: ritual de Artemis, em Halae, na Ática, onde era cortada a garganta de um homem, para que o sangue corresse sem que ele fosse morto; índios do Arizona, com os sacrifícios humanos na Festa do fogo; em Minahassa, distrito de Celebes, vítimas humanas eram sacrificadas regularmente em festas, entretanto a Holanda pressionou pela abolição desse rito, surgindo em seu lugar um simulacro; na Cidade do Sol, Egito antigo, três homens eram sacrificados diariamente, mas o Faraó Amosis ordenou que fossem substituídos por imagens de Cera; um livro indiano das leis, *Calica Puran*, determina que no sacrifício de leões, tigres ou homens, é necessária sua substituição por uma imagem em manteiga, pasta de farinha ou cevada; e etc.

temos elementos para pensar, como propõe Girard, que todo sacrifício é em último sentido a repetição de um primeiro linchamento original e espontâneo.

Tudo se passa como se, na passagem histórica da animalidade para a humanidade, as primeiras comunidades, imersas numa *violência essencial*, tenham se constituído a partir da oposição contra um inimigo comum, uma vítima expiatória que fora assassinada coletivamente possibilitando a pacificação das relações. Trata-se, assim, de um fenômeno antropológico, mas também fisiológico, pois da mesma maneira que normalmente descontamos em outra pessoa uma violência insatisfeita, substituindo o objeto que excitava os nossos apetites, também o sacrifício ritual respeita uma substituição equivalente: “A sociedade procura desviar para uma vítima relativamente indiferente, uma vítima ‘sacrificável’, uma violência que talvez golpeasse seus próprios membros, que ela pretende proteger a qualquer custo” (GIRARD, 1990, pág. 14).

Que esse inimigo tenha sido sacralizado e se tornado um deus-rei, celebrado e rememorado, não é um dado contraditório, mas absolutamente revelador do fenômeno em questão: uma vez ameaçada por uma violência irremediável, a comunidade passa a reconhecer postumamente a qualidade sagrada do bode expiatório, que, ao ser culpado por todos os males sociais e naturais, é também o responsável pelo regresso da paz.

Corroborando com tal perspectiva certa passagem emblemática de *O sacrifício*, onde Mauss e Hubert colocam tais ritos na origem de todo o fenômeno religioso:

A repetição destas cerimônias, nas quais em virtude de um hábito ou por alguma outra razão uma mesma vítima reaparecia a intervalos regulares, criou uma espécie de personalidade contínua. Conservando o sacrifício seus efeitos secundários, a criação da divindade é obra dos sacrifícios anteriores. E isso não é um fato acidental e sem importância, haja vista que numa religião tão abstrata quanto o cristianismo a figura do cordeiro pascal, vítima habitual de um sacrifício agrário ou pastoril, persistiu e serve ainda hoje para designar Cristo, isto é, Deus. O sacrifício forneceu os elementos da simbólica divina (MAUSS; HUBERT, 2005, pág. 87).

É surpreendente que a identificação entre um sacrifício sagrado e um linchamento mundano exiba aquilo que é próprio de cada um: tratam, em última análise, de um mesmo ato de violência pública. Desta feita, todo sacrifício é, por assim dizer, a imitação religiosa de uma violência visceral; assim como todo fenômeno religioso, de outro lado, se enraíza na comemoração e rememoração do assassinato unânime de uma vítima expiatória.

As primeiras civilizações, acreditando emergir do sagrado, acreditando seguir as regras que esse às impõe, acharam uma maneira de pôr a violência para fora, como um objeto estranho e desumanizado, eventualmente personificado na figura de um estrangeiro, de um bandido ou até de um soberano. Eis, enfim, a tese de girardiana: somos produtos do sacrifício, filhos da religião. Sendo assim, esse assassinato fundador, milenarmente reencenado pelos ritos, está na origem de nossas instituições, na medida que dá substância ao primeiro eficiente dispositivo

contra a violência: “Assim, milhões de vítimas inocentes foram imoladas desde a aurora da humanidade para permitir que outros seres humanos vivessem em comunidade, ou para que pelo menos não matassem uns aos outros” (GIRARD, 2011d, pág. 21-22). Aí está o círculo vicioso que ensejou a totalidade de nossa cultura.

2.3 A crise trágica e o estado de exceção

Uma sociedade *primitiva*, uma sociedade sem sistema judiciário, está, como já dissemos, exposta à escalada da vingança, a um puro e simples aniquilamento, que denominaremos, a partir daqui, *violência essencial*. Ela é obrigada a adotar contra esta violência em algumas atitudes que nos parecem incompreensíveis. Essa nossa incompreensão deve-se sempre a duas razões: a primeira é que não sabemos realmente nada sobre a violência essencial, nem mesmo que ela existe; a segunda é que os próprios povos primitivos só conhecem esta violência sob uma forma quase inteiramente desumanizada, ou seja, sob a as aparências parcialmente enganosas do *sagrado* (GIRARD, 1990, pág. 44).

Os primeiros homens viviam no *sagrado*, a este temia e a este tudo devia. Se era impossível viver numa realidade iminentemente sangrenta, também não podiam desta esquecer, de modo que jamais negligenciavam as prescrições rituais – feitas para conter os ciclos de vingança e autodestruição humanos. Todo rito visava no fundo a adoração da não-violência – ou a expurgação dela – ao preço de idolatrá-la assim mesmo, pois ao transferir o mal para o exterior da comunidade o homem experimenta a paz.

Há aí uma importante distinção intuitiva dos primitivos ao dividirem duas categorias de violência: uma primeira, desagregadora e generalizável, que punha sob ameaça toda a existência da comunidade; e uma segunda, instituída a partir do mecanismo do bode expiatório, que recobra a paz. Ambas são as faces do sagrado, e por isso todo fenômeno religioso é ambivalente: igualmente bom, uma vez que mora na violência unânime – aquela que é a gênese dos deuses antigos e das primeiras teocracias; e igualmente mau, já que também reside na vingança recíproca e pode encarnar cada indivíduo, suscitando rivalidades.

Isso esclareceria o porquê das divindades antigas, dos mais heterogêneos ritos e textos trágicos, remeterem variavelmente à dupla face entre um deus terrível e um generoso, à união entre o maléfico e o benéfico: *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, o primeiro encarna uma violência maléfica, culpado pelo parricídio e incesto, o segundo a própria redenção; no mito *As Bacantes*, Dionísio tem uma personalidade dupla entre o mau e bom, entre o sacrificador e a vítima que é despedaçada viva pela fúria dos Titãs que se unem para matá-lo; nos ritos do *Incwala*¹⁶, o rei dos *Swazi* assume ao mesmo tempo o papel da vítima e do sacrificador; o deus asteca *Xipe-Totec*, senhor esfolado, que ao ser morto encarnava tanto o sacrificador quanto a vítima; *Zeus*,

¹⁶*Incwala* é um ritual da realeza, Reino da Suazilândia, sul da África.

que ora representava a suavidade do mel, ora um deus fulminante; *Janus* romano, que tinha também a dupla face alternativa entre o pacífico e o belicoso.

Essa ambivalência era igualmente perceptível nos ritos sacrificais, que se valiam de um *duplo*, legítimo e ilegítimo, público e furtivo, sagrado e criminoso: “É criminoso matar a vítima... Mas a vítima não seria sagrada se não fosse morta” (GIRARD, 1990, pág. 11). Ora, é importante retomar, para ludibriar a *violência essencial*, recíproca, é preciso um jogo de substituições, é preciso produzir um *duplo* a partir daquela violência unânime, que encontra sempre um inimigo comum.

Todas as qualidades que tornam a violência terrificante – sua brutalidade cega, o absurdo de seus rompantes – não existem sem contrapartida: elas são inseparáveis de sua estranha tendência para arremessar-se sobre vítimas substitutas, o que permite ludibriar esta inimiga e lançar-lhe, no momento oportuno, a presa derrisória que irá satisfazê-la (GIRARD, 1990, pág. 15).

Assim é que esse curioso jogo nos aponta que sem certa ignorância não é possível produzir tal substituição sacrificial. É, portanto, imprescindível uma similaridade entre a vítima e a comunidade para que as forças aniquiladoras percam de vista o objeto inicial, mas jamais pode haver uma identificação integral, pois a distinção entre a violência legítima e a ilegítima é tênue, e a partir do momento que a comunidade percebe que todo sacrifício trata-se de um assassinato, o mecanismo expiatório tende a falhar. Nesse sentido, a literatura, a mitologia grega e até os textos bíblicos revelam essa mesma verdade encoberta: Ulisses, que escapa do Ciclope ao fingir ser um dos carneiros de Polifemo; ou no antigo testamento, quando Jacó faz um cabrito passar por seu próprio corpo, confundindo o seu pai já senil, Isaa; e uma variedade grande de mitos e contos sobre dragões, lobos, leões ou alguma besta, que engole uma pedra no lugar da vítima. Em todo caso, há sempre um objeto interposto entre a violência e o ser em perigo.

A questão de fundo aqui é, portanto, o quanto a instituição sacrificial seria catártica em relação à violência e não catalizadora; ou, de outro modo, o quanto seria possível abater a vítima sem o perigo de tal rito ser caracterizado como um homicídio mundano, potencialmente disseminador da barbárie.

Todos os seres sacrificáveis – quer se trate de categorias humanas que enumeramos acima, ou com mais razão, dos animais – distinguem-se dos não sacrificáveis por uma qualidade essencial, e isso sem exceção, em qualquer sociedade sacrificial. Entre a comunidade e as vítimas rituais um certo tipo de relação social encontra-se ausente: aquela que faz que seja impossível recorrer à violência contra um indivíduo sem expor-se a represálias de outros indivíduos, seus próximos, que considerariam seu dever vingá-lo (GIRARD, 1990, pág. 25).

Sendo assim, o sacrifício em hipótese alguma poderia ser confundido com aquilo que desejava recalcar. Essa linha tênue se estende não só entre a violência e o sagrado, mas entre os meios que o homem inventou para proteger-se da violência. Girard divide-os, inclusive, entre

aqueles em que a prevenção da violência é predominante, tais quais os ritos sacrificiais; daqueles de precária eficácia curativa, configurados na paisagem dos duelos e dos espetáculos públicos sangrentos; e, enfim, daquela solidez institucional do sistema judiciário, que já possui um caráter curativo. Descreve, portanto, um percurso crescente de eficácia no confronto com a violência, que vai da passagem dos sistemas preventivos aos curativos.

De todo modo, se é possível estabelecer uma identidade positiva entre a vingança, o sacrifício e a penalidade judiciária, então todas as crises institucionais tendem a fazer a sociedade recair na mesma violência indiferenciada¹⁷. É que a força dos mecanismos impeditivos reside na transcendência do sistema, que se mantém em potência apesar das instituições que o concretizam. Ou seja, seu poder vigora na medida que todo homem reconhece ali um poder que os ultrapassa e temem-no o suficiente para não o desobedecer.

O religioso instrui realmente aos homens *o que deve ser feito e não ser feito* para evitar o retorno da violência destruidora. Quando os homens negligenciam os ritos e transgridem as interdições, estão literalmente provocando a violência transcendente para que desça novamente entre eles, tornando-se mais uma vez a tentação demoníaca, o algo formidável e nulo em torno do qual se destroem uns aos outros, física e espiritualmente, até o aniquilamento total, a menos que o mecanismo da vítima expiatória, uma vez mais, venha salvá-los, a menos que a violência soberana, em outros termos, julgando os “culpados” suficientemente “punidos” aceite ganhar novamente sua transcendência, afastando-se exatamente o necessário para vigiar os homens de fora, inspirando-lhes a veneração temerosa que lhes concede a salvação (GIRARD, 1990, pág. 324).

Com relação ao caráter transcendente dos sistemas impeditivos da violência, não é trivial que, em um emblemático ensaio sobre *Teologia Política*, Carl Schmitt tenha assinalado que “todos conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2009, pág. 37. Tradução nossa). A soberania guardaria, nessa perspectiva, um paradoxo: a condição de possibilidade de validação de toda norma jurídica reside em última instância na autoridade estatal, soberana, ao decidir se a ordem vigente é legítima ou não.

Imaginemos um tal estado de desordem, uma verdadeira crise institucional, em que o Direito, do qual se supõe um transcendental que regula e orienta as relações privadas, não seria mais capaz de estabilizar a sociedade. Nesse estágio de recuo do Direito, o Estado recuaria também? Notemos que não se trata de um caos absoluto, mas de um estágio em que há a presunção de uma ordem legal, contudo ela não se efetiva. É nesse sentido que para Schmitt há uma precedência do direito de autopreservação da soberania estatal, que é exercido a partir da suspensão da norma, ratificando o seu poder.

¹⁷Em outras palavras, se Girard está correto e a origem da cultura e de nossas instituições mantém em comum a função de impedir a violência ilegítima e desagregadora, então toda crise institucional tende a fazer toda comunidade retornar à barbárie.

Esse caso emergencial é difícil caracterizar com clareza. As constituições em geral exprimem a quem compete tratar da questão e tentam conferir algum grau de estabilidade jurídica – é o caso do estado de sítio da nossa Carta Magna de 1988, que não deve ser identificado integralmente ao estado de exceção em Schmitt, e que confere ao poder executivo, com autorização do Congresso, o poder de delimitar quais parâmetros e por quanto tempo deve se configurar o período de exceção. O soberano, essa autoridade última, decidiria não somente sobre a existência ou não de um estágio emergencial extremo, mas também o que deve ser feito para o regresso da normalidade: “Ele [soberano] se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição” (SCHMITT, 1996a, pág. 88. Grifo nosso).

Em todo caso, o pressuposto da exceção implica a suspensão de qualquer prescrição ou determinação jurídica. Vê-se que o jurista divergia profundamente de Hans Kelsen, consagrado pela *teoria pura do direito*, para quem a validade da norma é completamente independente da sua legitimação pelo sistema de valores sociais, políticos e culturais. Nessa perspectiva, o Estado seria algo puramente jurídico, cuja origem coincidiria com a gênese da Constituição. Entretanto, Schmitt alertou que na *teoria pura do direito* toda norma geral exige uma condição normal efetiva das relações de vida e, por isso, a base legal de uma norma é sempre outra – uma cadeia de imputações que deságua em uma lei maior. Ora, mas qual norma pode ser aplicável ao caos? A quem compete imputar por último, quando o sistema já não se sustenta mais?

A finalidade de Schmitt é, nesse sentido, inscrever o *estado de natureza* na ordem jurídica, por intermédio de um conceito limite, *exceção*, em que o mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação da força. Para iluminar tal paradoxo, Giorgio Agamben propõe recordar-nos de um conceito paradigmático do direito romano: *iustitium*, que significa suspensão do direito, interrupção.

Quando tinha notícia de alguma situação que punha perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules (ou a seus substitutos em Roma, *interrex* ou pró-cônsules) e, em alguns casos também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomassem qualquer medida considerada necessária para salvação do Estado [...]. Esse senatus-consulta tinha por base um decreto que declarava o *tumultus* (isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil) e dava lugar, habitualmente, à proclamação de um *iustitium* (AGAMBEN, 2004, pág. 67).

Tumultus pode designar tanto uma guerra quanto um estado de desordem, mas não se confunde com tais conceitos, pois, mais precisamente, trata do efeito de crise que tais eventos provocavam em Roma, possibilitando a execução de medidas excepcionais. Portanto, ambas

concepções acham-se interligadas, na medida que o direito não conseguira cumprir sua tarefa última de garantir a ordem legal, justificando o *senatus-consulto*.

É ainda mais impressionante que o *iustitium* tenha um outro significado tardio, com o fim da República, ao designar um luto público pela morte do soberano – ou de algum parente. Acontece, explica Augusto Frachetti em monografia sobre *Augusto*, que o luto também aí possuía um significado político, uma vez que o *tumultus* causado pela morte de um soberano obrigava a suspensão da ordem legal.

Com um certo alívio Octavio [filho de Cesar] se inteirou, através de seus informantes, que o frágil compromisso entre os partidários de César e seus assassinos, se havia rompido no mesmo dia de seu funeral, quando a plebe urbana e os veteranos, instigados por Antonio, começaram a criar tumultos e a pedir vingança. Bruto e Casio haviam sido obrigados a fugir de Roma, pelas mãos do então cônsul Antonio. Por sua parte, Antonio se viu diante da necessidade de fazer frente à plebe urbana guiada de novo por Amacio [...]. Também Amacio pedia vingança pela morte do ditador, pois igualmente considerava, assim como a plebe urbana e os veteranos de César também consideravam, que a anistia aos cesaricidas tinha sido uma resolução iníqua e profundamente injusta. No Foro, onde César havia sido cremado [...], os seguidores de Amacio começaram a adorar o ditador em um altar, aos pés de uma coluna, onde se havia colocado a dedicatória: “ao pai da pátria”: pretendiam que César, por conta de seu assassinato, fosse publicamente venerado como um deus. [...] Aquela república havia sido superada para sempre, ferida pela política de seus próprios promotores. [...] foram os “optimates”, quer dizer, os representantes no senado dos grupos mais conservadores, que forçaram até os limites da legalidade dos mecanismos de funcionamento das instituições republicanas. Deste modo, para reprimir as aclamações populares, os “optimates” recorreram com frequência à proclamação do estado de emergência e, portanto, nesses momentos de gravíssimo perigo [...] o Senado também proclamava o estado de exceção, durante o qual ficava abolida toda garantia constitucional, permitindo a vigília dos cônsules, segundo a fórmula celebre: “que a república não sofresse nenhum dano” (FRACHESTTI, 1999, pág. 28-34. Tradução e grifo nossos).

Também quando morreram posteriormente Caio e Lucio, filhos de Júlio César, fora proclamado um luto público. Os conselheiros e colonos de Pisa, à época da morte de Lúcio, redigiram um decreto no qual se dizia: “todos os anos neste mesmo dia se realizem publicamente sacrifícios fúnebres em honra de suas almas [...] com direito a transmitir justiça, no mesmo lugar e de igual modo que se desenvolvem os sacrifícios fúnebres em honra de Lucio César” (FRASCHETTI, 1999, pág. 111). E naquela Pisa enlutada, todas as atividades foram suspensas até o término do funeral de Lúcio, enquanto, na redação do decreto, os conselheiros pediam desculpas à colônia pelo *estado de exceção* em que se encontrava.

Fraschetti mostra, por fim, que cada abertura do mausoléu da família implicava, para Augusto, a proclamação do *Estado de exceção*. A correspondência entre luto e *iustitium* torna-se compreensível, portanto, somente à luz do vínculo entre o tumulto e a morte real, quando a suspensão do direito integrava as cerimônias fúnebres. “É como se o soberano, que havia concentrado em sua “augusta” pessoa todos os poderes excepcionais [...], um *iustitium* vivo,

mostrasse, no instante da morte, seu íntimo caráter anômico e visse tumulto e anomia libertarem-se fora dele na cidade” (AGAMBEN, 2004, pág. 105-106).

Embora Agamben não se ocupe desse dado, o luto pelo soberano, seguido de um status de desordem, é absolutamente semelhante ao que Frazer retratou de maneira mais ou menos variada em um grande número de mitos e folclores antigos:

Um autor árabe conta que, no ano de 1063 ou 1064 da era cristã, durante o reinado do califa Caiem, circulou em Bagdá um boato, que logo se espalhou por toda província do Iraque, de que alguns turcos que caçavam no deserto haviam visto uma tenda negra onde muitos homens e mulheres batiam no próprio rosto e lançavam gritos terríveis, como é hábito no Oriente quando morre alguém. Entre os gritos distinguiram as seguintes palavras: “O grande rei dos *djins* está morto, a desgraça caiu sobre este país!” Em consequência disso, uma misteriosa ameaça circulou da Armênia ao Cuzistão, segundo a qual toda cidade que não lamentasse o falecido rei dos *djins* estaria fadada a perecer (FRAZER, 1982, pág.101).

Também nas religiões e ritos africanos há algo análogo ao *iustitium*: no reino do Congo o sumo pontífice *chitomé* encarnava o deus na terra, e caso este rei morresse naturalmente, toda a terra pereceria, acreditavam seus súditos. E uma famosa história, escrita por Plutarco, conta que ao aproximar-se da ilha de Paxos, Tâmus anuncia que o *Grande Pã*¹⁸ está morto: “Mal as palavras lhe deixam os lábios, grandes lamentos em elevado tom de voz prorromperam pelos ares, como se uma multidão estivesse chorando” (FRAZER, 1982, pág. 101).

Sendo assim, é absolutamente revelador que tais momentos fúnebres correspondessem à própria sorte dos súditos. Ameaçar o soberano era precipitar a degeneração social. E aqui propomos que a literatura nos forneça uma leitura complementar do fenômeno, de modo a concluirmos que o *tumultus* nada mais é do que aquela crise sacrificial, ou crise trágica, presente na literatura e nas mitologias, em que “não há mais diferença entre o sangue derramado ritualmente [das prescrições sacrificiais] e o sangue derramado criminosamente [estando suspenso o direito]” (GIRARD, 1990, pág. 60. Grifo nosso).

Nessa perspectiva, os monstros sedentos de sangue humano, epidemias, pestes, guerras civis e estrangeiras – elementos profundamente análogos ao *tumultus* –, nada mais são que o fundo poético no qual se desenrola a tragédia literária. Como exemplifica Girard, toda vez que “o palácio real desmorona nas obras de Eurípedes – em *A loucura de Hércules*, em *Ifigênia na Táurida*, em *As Bacantes* –, o poeta sugere, como é fácil perceber, que o drama dos protagonistas é apenas a ponta do *iceberg*; o que está em jogo é a sorte de toda comunidade.” (GIRARD, 1990, pág. 61). O mesmo acontece nos mais variados diálogos das tragédias shakespearianas, em que as palavras tomam o lugar das espadas e o suspense pressagia a violência desordenada, quer física ou verbal. Trata-se sempre de uma violência adiada, regada a debates intermináveis

¹⁸ Um dos filhos de Zeus.

e irresolutos; e só é assim porque quanto mais a destruição é protelada, mais as rivalidades se inflamam e a desordem se alastra.

Ora, se os tabus serviam à preservação da vida do rei – e, portanto, também da comunidade –, então sua morte, como o seu luto, só poderia assinalar uma situação de emergência, caso em que as prescrições são suspensas. Fica ainda mais evidente essa relação, se pensarmos, como já fora mencionado, que os menores sinais de debilidade poderiam precipitar a sua morte – evitando que a má-sorte se alastre. Resquícios dessa prática são observáveis, por exemplo, nas regras do sacerdócio de Nemi, costume que permaneceu até o declínio de Roma:

Havia no bosque sagrado uma certa árvore, em torno da qual, a qualquer hora do dia e provavelmente até tarde da noite, uma figura sombria podia ser vista rondando de guarda. Levava na mão uma espada nua e todo o tempo olhava cautelosamente à volta, como se esperasse ser atacado a qualquer momento por um inimigo. Era sacerdote e assassino, e o homem a quem espreitava iria mata-lo, mais cedo ou mais tarde, para ocupar seu lugar como sacerdote. Era essa a regra do santuário. O candidato ao ofício sacerdotal só poderia ascender a ele matando o sacerdote e, concluído o assassinato, ocupava o posto até chegar a sua vez de ser morto por alguém mais forte ou mais hábil. É verdade que esse posto, em que ele se instalava tão precariamente, conferia o título de rei: mas certamente nenhuma cabeça coroada jamais esteve tão pouco segura sobre os ombros, ou foi visitada por piores sonhos, do que a sua. Ano após ano, no verão ou no inverno, com bom ou mau tempo, o rei do bosque tinha de manter sua solitária vigilância e, toda vez que se arriscava a um cochilo agitado, fazia-o com perigo de vida (FRAZER, 1982, pág. 22).

A estrutura desse costume é reproduzida de maneira universal em variadas sociedades, contudo em circunstâncias diferentes: os reis místicos do Camboja, que não podiam morrer de morte natural, quando adoeciam seriamente eram assassinados a punhaladas; o povo do Congo, já mencionado, matava *Chitomé* quando sua morte natural se anunciava, e depois escolhia um sucessor; os reis etíopes de Méroe eram sacrificados sempre que os sacerdotes desejavam, sendo previamente anunciado ao soberano, por intermédio de um mensageiro, quando chegava a sua hora; os *Chiluks*, da região do Nilo Branco, embora tivessem alta estima por seu soberano, partilhavam a convicção de que um rei jamais poderia morrer de velhice, comprometendo as plantações e animais, e, por isso, frequentemente eliminavam-no quando debilitado.

E aqui as proposições de Schmitt ganham toda sua clareza: se o *estado de exceção* é um direito de autopreservação do Estado, que precede o próprio Estado de Direito, é porque no fundamento da soberania há tanto o direito do rei de defender-se quanto o direito dos seus súditos de eliminá-lo: “Antes de assumir a forma moderna de uma decisão sobre a emergência, a relação entre a soberania e estado de exceção apresenta-se sob a identidade entre soberano e anomia” (AGAMBEN, 2004, pág. 107). Por isso a morte do rei implica igualmente o *tumultus*, o estado de emergência e o nascimento de uma nova ordem, conforme ensinam,

complementarmente, as tragédias, sacrifícios e o *iustitium* romano. Aquela antiga assertiva de Schmitt não poderia ser mais verdadeira: “Para a jurisprudência, o Estado de exceção possui um significado análogo ao do milagre para a teologia” (SCHMITT, 1996a, pág. 109).

Em último caso, o fundamento da concepção de soberania é totalmente livre das leis, ou, em outras palavras, é ele mesmo uma lei viva, em detrimento da lei escrita, morta. E se isso ocorre é porque o ritual funerário dos imperadores romanos corresponde à rememoração ritual daquilo que deve ter ocorrido verdadeiramente nas primeiras teocracias: o linchamento do rei – que assinala a nossa passagem da animalidade para a humanidade. Nesse sentido, o luto, que representa a anarquia própria de sua morte e que ameaça espalhar-se pela cidade, deve ser ritualizado e controlado, à maneira do *iustitium*.

Propomos enfim: a relação entre *iustitium* e sacrifício não só marca a própria fundação da nossa civilização, como sobrevive no nosso sistema jurídico. As aproximações entre o que Girard designa por *sacrifício* – considerando a identificação positiva entre vingança, sacrifício e sistema jurídico – e o que Agamben e Schmitt tratam por *exceção* são surpreendentes.

E é nesse sentido que se abre o espaço para anunciar uma analogia, não considerada nem por Agamben e nem por Girard, que prenuncia nossa tese: diante de uma crise/*tumultus* os primitivos respondiam com sacrifícios, assim como os Estados Modernos respondem com o estado de exceção, forjando crises com o propósito de exigir o sacrifício dos seus cidadãos. Ambos, os antigos e contemporâneos, possuem mesmo núcleo de interesse: impedir a barbárie – caso em que a violência transcendente e legítima se desintegra, ameaçando não somente a segurança física dos cidadãos, mas a própria ordem cultural.

Na violência generalizada as “instituições perdem a vitalidade; a armação da sociedade desmorona e se dissolve; inicialmente lenta, a erosão de todos os valores precipita-se; toda a cultura ameaça desabar e um dia inevitavelmente desmorona como um castelo de cartas” (GIRARD, 1990, pág. 67). De igual modo, em nossas democracias ocidentais, a “novidade constitucional do principado pode ser vista, então, como uma incorporação direta do estado de exceção e da anomia diretamente na pessoa do soberano, que começa a libertar-se de toda subordinação ao direito” (AGAMBEN, 2004, pág. 106).

2.4 Homo sacer

É possível que nossas regras comportamentais, com vistas a constituir uma vida decente e fundamentar nossos preceitos éticos e sociais, tenham sobrevivido de antigos tabus primitivos. Por exemplo, boa parte do horror que suscitava um assassinato nas primeiras sociedades decorria da possibilidade de o espírito do morto contaminar outros indivíduos e se vingar.

Conforme James Frazer coloca, a legislação de Pentateuco e algumas velhas leis de Israel são muito semelhantes às prescrições selvagens.

Assim, os guerreiros que tiraram a vida de um inimigo em combate são temporariamente isolados do livre contato com seus companheiros, e particularmente do contato com suas mulheres, e devem submeter-se a certos ritos de purificação antes de ser readmitidos na sociedade. Ora, se o objetivo de seu isolamento e dos ritos expiatórios é, como fomos levados a crer, apenas o de afastar, atemorizar ou apaziguar o espírito irritado do homem que mataram, podemos conjecturar com segurança que a purificação semelhante dos homicidas e assassinos que sujaram suas mãos com sangue dos seus companheiros de tribo tinha, a princípio, a mesma significação, e que a ideia de uma regeneração moral ou espiritual, simbolizada pelo banho ou ablução, pelo jejum, etc., foi simplesmente uma interpretação posterior do velho costume, por homens que haviam superado os modos primitivos de pensar nos quais esse costume teve origem (FRAZER, 1982, pág. 93).

As prescrições rituais, portanto, cumpriam a função de prevenir a monstruosidade física e moral a que poderia estar exposto o homicida ou criminoso, diante ainda do temor de que aquele mal contaminasse toda comunidade. Esta, por sua vez, impunha um banimento às pessoas que são tabu, não as excluindo simplesmente, mas colocando-as em contenção – uma espécie de exclusão inclusiva. Mas quando os homens negligenciavam ou transgrediam tais interdições, literalmente provocavam uma violência transcendente, sofrendo o risco de amaldiçoar o seu próprio povo.

Esse fenômeno descrito por Frazer ainda é perceptível nos dispositivos jurídicos da Roma antiga. Rudolf Von Jhering dizia que, onde quer que o direito apareça na história, deve estar em relação com o poder religioso.

Os mandamentos do direito erigem-se em mandamentos de Deus, quer isoladamente, quando têm especial importância e gravidade moral, quer em conjunto. Nem a intenção, nem o interesse, nem mesmo o piedoso engano, são disso a causa, mas nasce do instinto da natureza moral do direito, que, como a voz de Deus, é subjetivamente perceptível em a natureza humana, dotada de sentimentos religiosos, e que objetivamente impõe suas aspirações e desígnios como revelações divinas (JHERING, 1943, pág. 192).

Assim, o povo romano temia cada negligência e ultraje individual, uma vez que a ira divina poderia recair sobre todos. De modo que o sagrado não era somente uma instituição pública, mas regulava também a *sacra privata*, inserindo-se no seio familiar. Os pontífices, por sua vez, é que velavam pelas prescrições gerais e privadas – com particular atenção aos direitos de sucessão soberana, que tinham um peso maior sobre o sagrado.

Também no Estado a relação com o sagrado se mostrava emblemática, pois nenhuma reforma, nenhuma divisão, nenhuma união política, nenhuma cúria, *gens* ou tribo, poderia ser concebida sem o vínculo religioso. Roma acolhia os deuses de todos os povos aliados, mas abria em cada lugar o culto a Júpiter Capitolino, protetor de Roma.

Tão logo Roma enfrentava um infortúnio ou uma catástrofe, os sacerdotes investigavam a causa, o povo e as autoridades multiplicavam seus votos, as dádivas, os sacrifícios e as

orações. Essa dívida dos homens com o sagrado era tamanha que as oferendas para jogos, festas e sacrifícios oneravam muito mais do que todas as contribuições orçamentárias juntas. Curiosamente, quando mais tarde diminuíram a renda dos deuses em detrimento dos investimentos público – com a secularização das práticas e costumes –, essa nova parcela foi dedicada aos “gastos da justiça, nas *legis actiones sacramento*” (JHERING, 1943, pág. 195). Os processos civis, por sua vez, tinham suas multas sobre parcelas vencidas entregues ao poder religioso, assim como também ocorria com os crimes graves, em que a fortuna do culpado era usada para indenizar a divindade ofendida. Em suma, os delitos cometidos eram castigados como uma expiação, tendo o sagrado, por seu turno, que receber seu quinhão.

Todavia, a parte da legislação em que a religião exibia sua maior influência era o direito penal – não coincidentemente, onde a violência se apresenta de maneira mais temível. É, sobretudo, iluminador, em relação às questões discutidas até aqui, que as duas ideias fundamentais do direito de castigar, o delito e a pena, mostrassem-se na Roma antiga em sua dimensão profundamente religiosa: “o delito é uma ofensa à divindade e a pena um meio expiatório” (JHERING, 1943, pág. 199).

Tais eram as ideias da antiguidade sobre os delitos e as penas, segundo claramente resulta de inúmeros dados, que até nós chegaram – A palavra *Poenas* [...] contém, etimologicamente, a ideia do respeito, a pureza, como *castigatio* (*castum agere*), o *incastus*, *incestus*, o homem maculado, que se purifica por *luere*, expiar (donde provém *poenas luere*), isto é, *lavare*, lavar. O *supplicium*, ou pena de morte, conduz, etimologicamente, à ideia de serenar a ira dos deuses (*subplacare*, *supplex*), relação religiosa que se mostra, também, nas próprias penas. Relativamente à pena de morte, em geral, recordaremos as *supplicationes* usadas nos *supplicium* (é sabido que os bens do réu se destinavam a aplacar a cólera dos deuses); quanto à execução da pena de morte na forca, não esqueçamos a *arbor infelix*, consagradas, às divindades subterrâneas, e acerca da decapitação, o véu colocado sobre a cabeça do justicado, recorda-nos a analogia da acha sagrada, e, ao mesmo tempo, estabelece certa semelhança com os sacrifícios humanos dos tempos primitivos (JHERING, 1943, pág. 200-201).

Porém, nenhuma punição na antiguidade era mais significativa, para compreender aquela concepção originária do delito, do que o *sacer este*. Tratava-se de uma proscrição religiosa para bandidos que cometiam os crimes mais ultrajantes. O castigo marcava o interdito como um facínora, exposto à ira dos deuses e dos homens, excluído da comunidade, tendo todos os seus bens doados aos deuses, além de poder ser morto por qualquer um.

O que agravava tal castigo era, portanto, uma absoluta exposição à violência física e, sobretudo, psicológica, pois não era menos que um amaldiçoado: “tornar-se *homo sacer* era a pena mais grave que imaginar se pode, porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela, de fato, constituía o último grau da perseguição e da humilhação” (JHERING, 1943, pág. 201). Ora, se toda pena visa à purificação do indivíduo, tornar-se *sacer*, por outro lado, significava jamais ter o seu mal expurgado, podendo perdurar nessa situação por toda vida, sem

que seu sangue maculasse a espada da justiça ou o solo sagrado dos sacrifícios. Enfim, um irreconciliado eterno, vagando ante uma iminente brutalidade humana e divina.

Embora todo delito aticasse a ira dos deuses, apenas alguns poderiam ser castigados como *sacer este*. Eram basicamente aqueles decorrentes de costumes antigos: como a *sevícia* dos filhos contra os pais, ou parricídio, um crime considerado absolutamente cruel; outro tipo era o *lindes*, limites das terras romanas, as quais Remo, por escárnio, saltou, sendo de pronto assassinado por Rômulo, uma vez que as fronteiras da cidade eram sagradas. Nesse último caso, se a lenda fez perecer primeiro *homo sacer* romano, nas mãos de seu próprio irmão, “não foi para macular o herói que fundara Roma, mas, ao contrário, para glorificá-lo, em virtude de não haver poupado, nem mesmo o seu próprio irmão, ao tratar-se de salvaguardar a ordem divina” (JHERING, 1943, pág. 207).

Tal castigo, portanto, não pode ter sido originado das mãos dos legisladores romanos – seria impensável uma punição como *sacer este*, fora do juízo do estado. A bem da verdade, é mais provável que a sabedoria legislativa tenha tratado de salvaguardar uma parte importante da justiça popular, que ainda estava profundamente arraigada na cultura da plebe – esta que somente dispunha de algumas raras reservas legais contra abusos, mantidas por costumes e aparatos religiosos. De modo que, o *homo sacer*, uma vez sendo a expressão direta do sentimento moral do povo, deveria ter sua condenação pronunciada e executada sumariamente pelo próprio povo – análogo ao que veremos, séculos depois, na *Lynch law*, de onde advém a expressão linchamento.

Nesse sentido, Von Jhering relaciona o *sacer este* com a vida pré-social dos povos indo-germânicos – e, portanto, exterior à ordem jurídica romana –, onde o bandido ou forasteiro poderia ser infamado como um lobo sagrado. Dessa semântica teremos nota, alguns séculos depois, a partir do folclore do lobisomem.

Um dos *Lais* de *Maria de França*, registros das sociedades aristocráticas medievais, conta a história de um barão que se transformava num *bisclavret*, lobisomem, e por três dias da semana era obrigado a viver em um bosque. Sua mulher acabou descobrindo esse segredo e pediu ao barão que revelasse onde escondia suas roupas – considerando que, se alguém o visse despido, viraria lobo para sempre. Sabendo a localização das vestes do barão, sua mulher recolheu-as, condenando-o a ser lobo para sempre. Um dia, entretanto, o rei foi caçar no tal bosque quando seus cães descobriram o amaldiçoado, que por sua vez lambeu a perna do soberano em clemência. O rei, maravilhado com a humanidade do lobo, levou o barão para viver na corte e ambos tornaram-se inseparáveis – já a mulher do barão, por seu turno, foi condenada e castigada.

Muitos séculos antes, Sócrates, em diálogo com Adimanto no livro *A República*, mencionou um mito semelhante:

Qual é pois o começo da transformação do protetor em tirano? Não é evidente que é depois que o protetor começa a fazer o mesmo que no mito que se conta acerca do templo de Zeus Liceio na Arcádia? [...] Que quem provar vísceras humanas, cortadas aos bocados no meio das de outras vítimas, é forçoso que se transforme em lobo (PLATÃO, 1949, pág. 399-400)

Tal mito é contado pelo geógrafo Pausânias, a respeito de Licaão, homem que teria abandonado a vida selvagem e se tornado um religioso, fundando a cidade de Licosura – uma das mais antigas da Grécia. Todavia, sua fé o levou a sacrificar muitos homens, inclusive todos os estrangeiros que por ali passaram, violando as leis sagradas da hospitalidade. Zeus, em resposta, passou-se por peregrino e se hospedou no palácio; mas quando Licaão, desconfiado de estar diante da divindade, mandou servir-lhe carne de um escravo, foi amaldiçoado e transformado em lobo, sendo ainda obrigado a testemunhar a destruição do próprio palácio – tempos depois o mesmo destino acomete seus filhos cruéis.

Figura 2 – Zeus transformando o rei grego Licaão em lobo



Fonte: Gravura de Hendrik Goltzius.

Tais mitologias ajudam a esclarecer, portanto, o que já era profundamente enraizado no direito tribal germânico, conforme o instituto jurídico *Friedlosigkeit*, segundo o qual o condenado, após praticar uma infração penal, perderia sua paz – um *friedlos*, sem paz, que podia ser morto sem que se configurasse crime de homicídio. É decisivo, nesse sentido, que o sem paz, ou o *homo sacer*, conserve sua relação com o direito e a *polis*, porém, mantendo vivo aquilo que é tão somente a cifra de sua passagem da animalidade para a civilidade: “Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade” (AGAMBEN, 2002, pág. 112).

Estamos tão habituados a pensar o ser humano enquanto um animal político, com garantias constitucionais e cidadania, que sequer consideramos a possibilidade de uma conservação do estado de animalidade no interior do Estado de Direito. É ainda mais aterrador, caso concordemos com Agamben, que a figura do lobisomem seja propriamente o paradigma de fundação da soberania.

E aqui, conforme explica Agamben, o mitologema hobbesiano ganha toda sua clareza: o que Hobbes considerava enquanto um *estado de natureza* não era tanto um evento cronologicamente real, mas um princípio interno ao Estado, que é evocado quando a cidade torna-se *tanquam dissoluta* – conceito semelhante ao *estado de exceção*. Sendo assim, a guerra de todos contra todos não é uma condição pré-jurídica, mas a compreensão de que cada um é para o outro uma vida matável.

Assim como o *bisclavet*, que ganha a clemência do rei ao lhe lambe os pés, ou o *Zeus* que amaldiçoa Licaão, tornando-o um lobo, o estado hobbesiano demonstra que há uma relação íntima entre o soberano e o *homo sacer*. Em outras palavras, o Estado se funda não na liberdade e garantias de seus cidadãos, mas na conservação do direito natural do soberano de punir qualquer um.

Fica assim manifesto que o direito de punir que pertence à república (isto é, àquele ou àqueles que a representam) não tem o seu fundamento em nenhuma concessão ou dádiva dos súditos. Mas também já mostrei que, antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E este é o fundamento daquele direito de punir que é exercício em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão pleno (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou da guerra de cada um contra o seu próximo (HOBBS, 2003, pág. 263)

Nessa perspectiva, a exibição do poder soberano, sua face negativa, é a vida matável e não sacrificável do *sacer*, pois longe de ver eliminada a animalidade no processo civilizatório do *contrato social*, nossos Estados Modernos edificaram-se sobre ela: “o homem lobo do homem, habita estavelmente a cidade” (AGAMBEN, 2002, pág. 113). É nesse sentido que, para Agamben, a dimensão na qual o *homo sacer* tem lugar não é a religião e nem o direito, mas a biopolítica.¹⁹ De modo que, o assassinato do homem sacro não poderia constituir uma execução capital e nem um sacrifício, mas uma mera matabilidade sem véus sacrificiais: “Na

¹⁹Em outras palavras, para Agamben, aquela figura do direito romano, o crime *sacer est*, aponta para uma progressiva inclusão da vida nua nos cálculos do governo. E se o *sacer* surge sem véus sacrificiais é porque, utilizando uma expressão girardiana, é ele um bode expiatório que já não redime, não expia a comunidade, pois sua morte não é mais que um linchamento mundano que não pacifica a violência, apenas exhibe e constitui o poder soberano.

modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial” (AGAMBEN, 2002, pág. 121).

Todavia, Agamben parece não perceber aquilo que a ciência girardiana ensina: o fundamento do sagrado é a violência humana, e todo sacrifício conserva uma verdade ocultada por um conjunto de interdições, cuja função é conter a estupidez de uma multidão violenta que sempre produz bodes expiatórios: “em numerosas sociedades, a fabricação do criminoso real é acompanhada de movimentos de massa dirigidos contra ele, manifestações hostis, requerida pelo rito” (GIRARD, 2008, pág. 74). E se “o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício” (AGAMBEN, 2002, pág. 121), é porque sua função real foi sendo ocupada pelo sistema jurídico.

Assim como, as vítimas são oferecidas às divindades e por ela aceitas, o sistema judiciário também refere-se a uma teologia que garante a verdade de sua justiça. Mesmo que essa teologia desapareça, como desapareceu em nosso mundo, a transcendência do sistema mantém-se intacta. Passam séculos antes que os homens percebam que não existe diferença entre seu princípio de justiça e o princípio de vingança [...]. Somente a transcendência do sistema efetivamente reconhecida por todos, independentemente das instituições que a concretizam, pode garantir sua eficácia preventiva ou curativa, distinguindo a violência santa, legítima, e impedindo que ela se torne alvo de recriminações ou de contestações, ou seja, que recaia no círculo vicioso da vingança (GIRARD, 1990, pág. 37).

Não deixa de ser surpreendente que os antigos ritos de imolação enfraqueceram no ocidente no mesmo ponto em que se confundiram com o mundano linchamento de um criminoso qualquer. De modo que o *homo sacer* é justamente essa figura emblemática que assinala uma transição, a salvaguarda jurídica de um arcano, cuja relação íntima com a soberania não só demarca o campo biopolítico, mas também, e ao contrário do que supõe Agamben, conserva a mecânica vitimaria dos ritos sacrificais.

Os reis nas primeiras teocracias não passavam de bodes expiatórios em *sursis* de imolação – assim como é a natureza do *homo sacer* –, sendo que seu assassinato ritual demarca não somente uma culpa, mas também o regresso da paz. Aqui temos um deus, a qualquer tempo imolado, que é pacífico em relação aos infortúnios que seu povo, mas o fato de encarnar também todo o mal, por transferência coletiva, conferia-lhe certa onipotência: “A realeza coloca em cena essa ilusão propriamente metafísica e religiosa a respeito da vítima expiatória e de seu mecanismo” (GIRARD, 2008, pág. 74). Todas as instituições que daí decorrem parecem reproduzir esse mesmo linchamento reconciliador, de modo que as novas vítimas, que reencenam e rememoram o assassinato original, desfrutam daquele mesmo prestígio sobrenatural. E é nesse prestígio que reside o princípio da soberania política.

Mas há uma diferença sociológica essencial entre essas primeiras teocracias e as monarquias modernas, pois nessas últimas os soberanos têm poder real, editam leis e coíbem.

Ora, para que o ritual expiatório pudesse se servir de sacrifícios ordinários ao invés de assassinar o deus-rei, foi fundamental que os antigos monarcas utilizassem a seu favor o intervalo entre a seleção das vítimas e sua própria imolação, ampliando-o e transformando-o em poder efetivo: algo rigorosamente análogo ao *estado de exceção*, acompanhado da habitual veneração aterrorizada dos súditos – derivemos disso, em rigorosa analogia, os decretos de exceção utilizados hoje em virtude de uma ameaça à segurança nacional. A história da monarquia é também a história da ampliação desse intervalo, de modo que os reis passaram a ter um domínio tão efetivo sobre a comunidade – e esta, por sua vez, tão mais servil – que o sacrifício do monarca se tornou impensável: “O sacrifício, de qualquer maneira, é empurrado cada vez mais para as margens da instituição. Finalmente, ele desaparece. A evolução da monarquia moderna, a monarquia ‘propriamente dita’, está concluída” (GIRARD, 2008, pág. 76).

De modo inverso, a imolação de vítimas ordinárias, em geral figuradas por escórias sociais, vai pouco a pouco perdendo sua potência religiosa, avolumando os sacrifícios e reduzindo seus interstícios. E aqueles poucos cuidados com as vítimas, bastante marcante nos ritos que precediam todo sacrifício, vão se tornando irrelevantes, até que pareçam “simples preocupação humanitária, como o cigarro e o copo de rum do condenado à morte no ritual francês da pena capital” (GIRARD, 2008, pág. 76). Em suma, o poder efetivo dos monarcas modernos se consolida na mesma proporção em que os ritos sacrificiais ordinários se proliferam e que os períodos de exceção e suspensão das prescrições se tornam um paradigma de governo.

E na medida em que a humanidade se conscientizou do mecanismo expiatório, na medida em que uma nação se tornava *civilizada* e que os deuses antigos foram sendo esquecidos, os mitos se tornaram cada vez menos dissimulados. O poder real dos estados modernos, decorrentes das monarquias sagradas, se tornou cada vez mais desritualizado, porém, em seu coração, funcionam semelhantes aparatos impeditivos, com vistas à contenção da nossa velha violência:

Ele [poder central do estado moderno] faz observar as regras mais fundamentais; vigia as operações mais secretas da existência humana, a vida sexual e familiar; insinua-se no mais íntimo de nós mesmos e, no entanto, sob vários aspectos, ele próprio escapa às regras que encarna. Como o deus de Santo Agostinho, ele é ao mesmo tempo mais íntimo que nossa intimidade, e mais exterior que a mais extrema exterioridade (GIRARD, 2008, pág. 77. Grifo nosso);

A tese de Schmitt, de que o soberano é quem decide sobre o *estado de exceção*, só faz sentido na perspectiva de que o sagrado precede o próprio poder central do monarca. Embora por todos os lados haja elementos de um vínculo simbólico entre soberania e sacrifício, o poder não é mistificador. Ou seja, não é que os indivíduos não possam se apropriar de artifícios sagrados e intencionalmente mover as peças do xadrez político em benefício próprio; mas para

que a pessoa do soberano possua efetividade tanto transcendente quanto imanente, é necessário que o sagrado, e os pressupostos que carrega, estejam profundamente assentados na cultura humana. Só assim podemos falar de uma teologia política.

Os Estados nações modernos podem ser assim considerados como o local onde se efetua a passagem da soberania que nasce do divino para a soberania nacional, onde o súdito é transformado em cidadão e o seu nascimento – que lhe confere soberania via *ius soli* e *ius sanguini* – se vincula ao Estado. Não é trivial que quando as convulsões sociais do sistema geopolítico europeu puseram em crise tais Estados, os movimentos políticos que se insinuaram, ligados à ideologia nacional socialista, partiram justamente da convicção de que o solo e o sangue constituem a essência da eugenia germânica.

Quer dizer, a noção de cidadania no pensamento político e jurídico moderno carrega fundamentalmente um vínculo entre o cidadão e a dimensão soberana dos Estados nações. É nesse sentido que podemos inferir que os refugiados, que são por excelência estrangeiros sem vínculo sanguíneo com o estado, já são desde sempre *sacer*.

Tudo ocorre como se, no mesmo passo que o processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político [...] sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” – que indicava a sua submissão” (AGAMBEN, 2002, pág. 17).

Há, portanto, uma emergência gradual do mecanismo do bode expiatório, que se acelera em nosso tempo e domina a marcha da história. A vida humana, que se acha cada vez mais vinculada aos Estados nações, hoje é exposta a uma violência sem precedentes, contudo nas formas mais profanas e banais. “Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida.” (BENJAMIN, 2013, pág. 154). No fundo todo *sacer* é uma oferenda profana, consagrada aos nossos Estados modernos, na busca de contenção de uma violência que não pacifica, na verdade só retroalimenta a violência legítima do aparelho estatal.

3 IMAGO

A imagem, segundo tratamos nessa tese e conforme os estudos de Agamben, é entendida aqui como um dispositivo, que originalmente conferia personalidade e reputação aos indivíduos – assim como as máscaras, *imagos*, que as famílias patrícias colocavam no átrio de suas casas, para designar as famílias, sobrenomes e ancestralidades –, mas que foi perdendo essa condição a partir do ingresso das técnicas de segurança nas sociedades burguesas do século XIX. Sendo assim, a noção de pessoa, que antes permitia ao homem estabelecer um relação política consigo, quando estava em jogo o seu próprio reconhecimento social, agora não é mais que um aparato biopolítico, uma vez que a noção de identidade nas democracias contemporâneas se reduziu a uma mera identificação com nossos dados biológicos.

Já as imagens relacionadas às nossas democracias espetaculares, ao contrário do que estabelecia Foucault e ratificando o que foi enunciado por Jonathan Crary, cumpre semelhante função biopolítica: docilizam a atenção e a imaginação dos cidadãos. Ora, se antes as imagens possuíam vitalidade, como nas sociedades míticas tradicionais – que a fotografia, o cinema e as artes plásticas ainda conservam em seu estatuto –, capazes de dar ao homem um critério de escolha sobre o passado; agora, enquanto técnicas de governo nas nossas sociedades do espetáculo, são a própria falsificação da realidade, capazes de produzir bodes expiatórios em escala planetária – como as Fake News, o jornalismo corporativo, ou as propagandas.

Neste sentido, como podemos acessar as imagens da história produzidas pelo espetáculo, que, enquanto dispositivos, determinam nossas decisões? Talvez uma alternativa possível, tal qual a leitura de Agamben sobre os escritos de Benjamin, esteja na possibilidade de recordá-las, potencializá-las para que encontrem o seu momento histórico e possam finalmente ter vitalidade. Essa questão passa inevitavelmente pela discussão filosófica da contingência, modo de ser daquilo que não é necessário e nem impossível. Entretanto, é incomum discutir tal noção a partir das reflexões sobre o passado. Ora, como pode aquilo que já aconteceu ser fortuito? Como resolução, Agamben sugere a recordação como *locus* de articulação entre a contingência e a história.

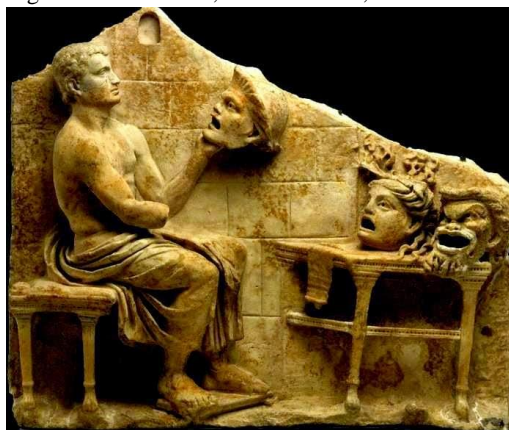
3.1 Imago e persona

Um ensaio de Marcel Mauss sobre a noção de pessoa nos esclarece como a identificação entre uma consciência psicológica e sua dimensão jurídico-moral não é um dado perfeitamente natural, como estamos habituados a compreender. Ao contrário, devemos lembrar o quanto a constituição do sujeito, enquanto substância racional e individual, precisou de um nexos que

ligasse intimamente pessoa jurídica e a máscara teológica do indivíduo moderno²⁰. Nesse sentido, a crítica dessa categoria seria um questionamento de todo um sistema antropológico, enquanto cerne normatizador das formas humanas de vida.

A ética estoica²¹ foi que enriqueceu a noção latina de pessoa²². A palavra grega *πρόσωπο*, *perso*, poderia se referir na antiguidade tanto a um personagem quanto compreender a noção de caráter, personalidade humana ou divina. A filosofia estoica, que assentou sua ética na relação entre o ator e sua *πρόσωπο*, nos mostra que o lugar onde a noção de máscara primeiramente favoreceu uma formação moral foi o teatro. É precisamente no *Manual de Epicteto* poderemos perceber essa dupla intensidade na relação entre o ator e seu personagem, que se por um lado com este identificava-se, por outro distanciava-se. Na iconografia do teatro romano ainda encontramos este gesto ambivalente:

Figura 3 – Menandro, autor de teatro, com 3



Fonte: Cópia romana do séc. I ou II d. Princeton University.

O ator aí está diante da máscara, absorto, exibindo uma relação íntima de recuo e incorporação. E é nesse sentido que devemos iluminar a expressão latina *persona*, cuja sintaxe vem da etimologia antiga *per/sonare*, a máscara por onde passa a voz do ator.

Já na Roma antiga cada indivíduo era identificado por uma *persona* que lhe conferia pertencimento a uma determinada família, e esta era nomeada de acordo com a máscara de cera – *imago* – que cada estirpe patrícia guardava no átrio de sua casa. As noções de imagem e personalidade jurídica já estavam tão indissolivelmente identificadas que qualquer estrangeiro

²⁰Reflexão feita por Agamben em entrevista. Disponível em: <<http://flanagens.blogspot.com/2016/05/acredito-na-ligacao-entre-filosofia-e.html>>. Acesso em 31 mar. 2019.

²¹Que qualifica como divino tudo aquilo que no homem é uma aproximação adequada a sua finalidade cosmológica, incluindo o seu cotidiano, o seu fazer, o seu viver voluntário.

²²Para Mauss, as palavras que designam primeiro a ideia de consciência e depois consciência psicológica, são de matriz estoica.

que resolvesse adotar um sobrenome, sem pertencer de fato àquela estirpe, era considerado um usurpador, por tentar adquirir os direitos de ancestralidade que não lhe pertenciam.

A título de exemplo, em um documento do imperador Cláudio, a *Tábua de Lyon*, podemos observar uma importante concessão aos jovens senadores gauleses, então recém-admitidos na cúria romana, que passaram a ter “direito às imagens e aos *cognomina* de seus antepassados [...] *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomem legere* (‘escolher seu nome Allobrogicus entre as imagens de seus ancestrais)’ (MAUSS, 2003, pág. 388). Quer dizer, ter uma *imago* era ter um papel social, de maneira tal que o escravo não possuía *máscaras de cera* – era, portanto, incapaz jurídica e politicamente e não tinha ancestralidade,

Sendo assim, embora a instituição das máscaras tenha núcleo principal na Ertrúria, foram os latinos que lhe conferiram o sentido que nos chega, a saber, o de atribuir ao indivíduo sua identidade e papel social, noções que posteriormente vão ganhar fundamento no direito. Destarte, é também na Roma antiga que assistimos a realização de um acréscimo moral ao sentido jurídico, de modo que *persona* vai consubstanciando progressivamente uma consciência, independente, autônoma, responsável; em outras palavras, um centro organizador dos papéis sociais e portador de capacidade jurídica: “A consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do direito. As funções, honrarias, cargos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente” (MAUSS, 2003, pág. 391).

Mas é na cristandade que tal noção ganhará qualidades metafísicas, tendo como pano de fundo as célebres discussões sobre a natureza da alma: “a propósito da pessoa humana, substancia e modo, corpo e alma, consciência e ato.” (MAUSS, 2003, pág. 393). Progressivamente, também, a concepção de pessoa passará a abranger algumas corporações e fundações religiosas – que ainda hoje são designadas segundo a sua personalidade jurídica. Esse último aspecto é melhor detalhado por Ernst Kantorowicz, em *Os dois corpos do rei*, doutrina que aponta uma perpetuação da identidade do Império, em sua dimensão metafísica, a despeito das mudanças que possam haver em seus elementos constitutivos.

O que é surpreendente é que esse novo fundamento metafísico em torno da noção de pessoa não era somente buscado em sua dimensão divina, mas era também investigado em sua dimensão jurídica, conforme descrito na *Lex Regia* romana e em outras leis europeias.

Pode-se mencionar, entre parênteses, que as personificações de comunidades, cidades e reinos criadas pela especulação jurídica não eram simplesmente uma ressurreição das personificações toponímicas da Antiguidade clássica que haviam persistido nas miniaturas dos manuscritos carolíngios, otônianos e até posteriores. De fato, as personificações jurídicas de cidades e países não eram de todo idênticas a seus augustos predecessores dos cultos clássicos. As deusas clássicas de cidades, adornadas de coroa ou auréola mural, ainda pertenciam, em sentido amplo, ao estrato do antigo antropomorfismo: eram o *genius* de uma cidade e podiam pretender

imortalidade e perpetuidade simplesmente porque eram deusas. As personificações dos juristas, contudo, eram ficções filosóficas pertencentes ao domínio da especulação. As cidades, em lugar de receberem um corpo visível, como as deusas da cidade nas epifanias da Antiguidade eram, de fato, despojadas de seu corpo visível e o pensamento legal apenas lhes concedia um corpo invisível. É verdade que esse corpo invisível era imortal e perpétuo; no entanto, era imortal não porque fosse corpo de uma deusa, mas precisamente porque era invisível – o corpo de um ser imaterial [...]. É possível que o termo “algo universal” (*quoddam universale*) evocasse associações com os Universais igualmente imortais do discurso filosófico; mas o que o termo *universale* realmente queria dizer em linguagem legal era inequívoco: era sinônimo do termo técnico *universitas*, derivados do Direito Romano, o coletivo corporativista em geral, que os primeiros glosadores definiam como “um conjunto ou coleção, em um só corpo, de uma pluralidade de pessoas” (KANTOROWICZ, 1998, pág. 186-187)

Essa pluralidade de pessoas em um só corpo, apontada por Kantorowicz, é mais evidente na concepção de *coroa*. Esta continha em seu interior o reino, o rei, os magnatas e seus membros, os cavaleiros parlamentares e os burgueses, ao mesmo tempo em que se distinguia transcendentalmente de cada um desses. Quer dizer, a *coroa* não era uma mera personalidade fictícia, conforme ocorre com a noção de Estado após o século XVI, mas uma entidade transcendente, de natureza político-metafísica. A noção de *coroa* aponta, portanto, a existência de duas naturezas que se imbricam no corpo do soberano: uma pessoal e uma metafísica.

Um segundo conceito, que também explicita essa ambivalência, conforme sugere Kantorowicz, é o de *dignitas*, ou dignidade real. Trata-se de um atributo para se referir tanto a uma qualidade pessoal, moral e ética, quanto para representar a perpetuação da realeza. Ou seja, por possuir uma dignidade real, cada sucessor do trono carregava a mesma natureza identitária do rei, como se pai e filho fossem, uma vez cumpridos os critérios de hereditariedade, partícipes da mesma personalidade.

Tanto a *coroa* quanto a *dignitas* exibem, portanto, a qualidade imortal do corpo real. E se chegamos até essas duas noções medievais foi para tentar entender, seguindo o percurso de nossa tarefa genealógica, como as antigas *imagos* – que designavam a máscara moral dos romanos ou designavam um sobrenome – vão surgir nos ritos funerários das *efígies* dos antigos reis medievais. Essas *efígies*, conforme já mencionamos na introdução, eram tratadas tratada como pessoa viva após a morte física do soberano, e depois solenemente queimadas. Giorgio Agamben, a partir de uma pesquisa de Elias Bickerman sobre as apoteoses imperiais, aponta que o rito fúnebre da imagem exibia algo mais que a perpetuidade de uma *dignitas*, pois agia como que duplicando o corpo do soberano, e não substituindo, como propõe Kantorowicz.

É decisivo aqui compreender a natureza e função da *imago* nesses ritos. Ora, a primeira consequência da morte é liberar um ser ameaçador, *phásma*, ou aquilo “que retorna com a aparência do defunto aos lugares que ele frequentou e não pertence propriamente nem ao mundo

dos vivos e nem ao dos mortos” (AGAMBEN, 2002, pág. 105). Se isso é verdadeiro, então aqueles funerais objetivavam a neutralização desse ser incômodo – e é por isso que em várias culturas o ordenamento fúnebre era até mesmo interrompido por conta da ausência de um cadáver ou pela mutilação do defunto. Sendo assim, não devemos pensar que a *efígie* simplesmente substituíra o corpo morto, mas antes constituía “aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos” (AGAMBEN, 2002, pág. 106).

Assim, a *imago* – que inicialmente designava a personalidade jurídica e moral de um indivíduo – vai exibir-se naqueles funerais em sua dimensão política, ao mostrar o nexo entre a vida nua e o poder soberano. Ora, tudo se passa como se a vida duplicada, que sobrevive à morte do rei, não pudesse habitar a cidade e exercer sua condição política, já que a *dignitas* não é o símbolo da perpetuidade real, como quer Kantorowicz, mas a cifra do caráter inumano da soberania, como explica Agamben – e que nas antigas teocracias era restituída ao sagrado a cada sacrifício do rei. Nesse sentido, o funeral da imagem, que enterra, recolhe e restitui aquela vida residual à apoteose, revigora prescrições análogas aos momentos que antecederiam os ancestrais ritos imolação dos monarcas divinos.

Não conseguiremos ir adiante sem estabelecer a relação entre a noção de pessoa e a compreensão ocidental de vida – noções absolutamente caras para teoria agambeniana –, especialmente diante dos predicados metafísicos que qualificam seu estatuto no interstício entre o direito romano e a teologia cristã. Os gregos se serviam de duas semânticas distintas para designar vida: *zoé*, a vida comum a todos os animais; e *bios*, a maneira própria da vida política, na cidade.

Que essa articulação entre uma vida animal e uma vida política seja possível, e que a *zoé* tenha predominado e dado fundamento ao poder soberano, essa é a tese de Giorgio Agamben em seu livro *Homo Sacer*: a vida biológica é, sobretudo, uma vida nua, exposta à morte. Nesse sentido, toda forma-de-vida²³ assentaria de modo abstrato um conjunto de multiplicidades jurídicas e morais da noção de pessoa, que a modernidade tratou de recodificar das mais variadas formas: eleitor, mulher, estudante, professor, publicitário, travesti, pesquisador, juiz, trabalhador e etc. Mas uma vez arrancada sua máscara, o indivíduo vê-se diante de sua vida *sacra*, ou seja, aquela vida residual da *efígie* de cera, que o funeral da imagem trata solenemente de neutralizar.

²³E aqui entendemos forma-de-vida como uma noção específica, cuja vida, em sua dimensão biológica, é inseparável de sua forma, ou de suas formas, podendo assumir as diversas identidades ou máscaras sociais.

Assim, parcela significativa do pensamento moderno irá acrescentar alguns predicados à noção de *persona*, a partir da herança teológica do medievo, que passa a ser percebida substantivamente como portadora de uma consciência psicológica. É também aí que podemos situar uma possível gênese do problema da alteridade para a filosofia. Os contornos dessa questão ganharam traços mais claros com a expressão do *cogito* cartesiano, porém seu desenho mais bem acabado vai se configurar em Kant, que estabeleceu um sistema de dicotomias que davam primazia à faculdade do entendimento na orientação da capacidade cognitiva da consciência – teoria do conhecimento que estabelecia distinções rígidas entre sujeito e objeto, corpo e alma, matéria e forma, natureza e subjetividade, o *eu* e o outro, etc.

Nesse sentido, coube à filosofia moderna pós-kantiana, geração de Hegel, propor uma superação dessas dicotomias modernas, sugerindo que a noção fundamental de vida – de onde Hegel desenvolve sua noção de individuação – trata sim de uma substância racional, porém atravessada por multiplicidades que não só singularizam o vivente como o prendem em suas formas. Daí que deriva a noção hegeliana de *reconhecimento*, segundo a qual o *outro*, presente nos processos de socialização, é esse que nos põe em conflito, nos desapossa e nos constitui tão profundamente que, em busca de reconhecimento social, estaríamos dispostos a pôr em jogo nossa própria vida.

Podemos afirmar que caso o ser humano vivesse toda a vida em um horizonte de não reconhecimento sua identidade pessoal também estaria perdida. Ora, a *persona* foi por milênios a nossa posse mais significativa, na medida em que a própria convivência humana é valorizada por identificarmos no *outro* uma espécie de espelho, de onde advém o verdadeiro sentido da glória, do poder e das riquezas. Tudo se passa como naquele conto dinamarquês, *A nova roupa do rei*, onde um bandido, que se fingia de alfaiate, depois de prometer a roupa mais bonita e cara de todo reino, entrega à coroa vestes que só poderiam ser vistas pelos mais astutos e inteligentes; o rei, que não queria parecer estúpido, desfila com as novas vestimentas invisíveis, e só percebe que nada vestia quando uma criança não tão maturada das construções de reconhecimento anuncia: o rei está nu! Quer dizer, a luta pelo reconhecimento social, que nos põe em conflito desde a aurora da história, foi por muito tempo uma luta pelas máscaras.

3.2 Identidade sem pessoa

Michel Foucault em seus últimos trabalhos – *A história da sexualidade I: a vontade de saber* e também em suas aulas no *College de France*, especialmente o texto *Segurança, Território, População* – orientou suas pesquisas no sentido de entender o fenômeno de uma crescente implicação da vida natural nos cálculos do poder – o que ele definia como biopolítica.

De modo que, na passagem do mundo antigo para o moderno, o cidadão mal surge como ser emancipado e autor de sua própria dignidade e já incorpora a entidade *povo*, anexando-se aos dispositivos jurídicos dos Estados-nações modernos. Somente a soberania emancipada do *povo*, conforme garantiam os direitos humanos, parece capaz de assegurar a imagem do homem.

Esta relação entre o governo e a vida em sua dimensão *sacra* ficará mais evidente durante o século XVIII, com o deslocamento de técnicas de governo que – atendendo às demandas de uma crescente sociedade burguesa – antes se centravam numa noção de território e agora passam a ser compreendidas no interior das técnicas de controle da população. A lógica dessa nova governabilidade política – de um conjunto de indivíduos cada vez mais implicados no exercício do poder soberano – está ligada a uma razão de Estado bastante distinta do emblemático *Príncipe* de Maquiavel.

[...] longe de pensar que Maquiavel abre o caminho para a modernidade do pensamento político, direi que ele assinala, ao contrário, o fim de uma era, em todo caso que ele culmina num momento, assinala o ápice de um momento em que o problema era, de fato, o da segurança do príncipe e do seu território[...] Não mais a segurança do príncipe e do seu território, mas a segurança da população e, por conseguinte, dos que a governam (FOUCAULT, 2008, pág. 85).

É o crepúsculo de uma percepção histórica regida por princípios ligados às virtudes tradicionais – sabedoria, justiça, liberalidade, respeito às leis divinas, prudência e etc. – e a emergência de uma racionalidade que, embora não rejeite os sistemas discursivos anteriores, vai concentrar sua matriz num espaço de concorrência entre os Estados-nações europeus, agrupando duas formas de saber tecnológico e político: primeiro o diplomático-militar, que diz respeito à garantia do desenvolvimento de forças estatais por um sistema de alianças e organização de um aparelhamento armado; e segundo a *polícia*, enquanto conjunto que faz crescer o interior das forças produtivas de Estado. O propósito da interseção desses dois conjuntos é o fortalecimento do comércio e a circulação monetária entre países, de onde se espera o aumento da população, da mão-de-obra, da produção, das exportações, etc.: “O par população-riqueza foi, na época do mercantilismo e da cameralística, o objeto privilegiado da nova razão governamental” (FOUCAULT, 2008, pág. 492).

O problema da população-riqueza colocava em cheque o tradicional sistema regulamentar e coercitivo, próprio do pensamento mercantilista em seu método de organização e gestão dos recursos do Estado. É a perspectiva do pensamento fisiocrático que vai colocar a questão da população-riqueza não como simples gestão da soma dos cidadãos que habitam um território, mas como gestão de variáveis de mercado que podem ser artificialmente modificadas, sob o paradigma da circulação livre de materiais e de comida: *Laisser Faire, Laisser Passer*,

deixe fazer, deixe passar – de possível gênese nos tratados de escassez-carestia de Quesnay. Dessa maneira, o problema político da população se desloca para um paradigma policial:

Assim, começa a aparecer, em derivação relativamente à tecnologia de “polícia” e em correlação com o nascimento da reflexão econômica, o problema político da população. Esta não é concebida como uma coleção de sujeitos de direito, nem como um conjunto de braços destinados ao trabalho; é analisada como um conjunto de elementos que, por um lado, se liga ao regime geral dos seres vivos (nesse caso, a população é do domínio da “espécie humana”: essa noção, nova na época, deve ser distinguida da de “gênero humano”) e, por outro, pode dar ensejo a intervenções concertadas (por intermédio das leis, mas também das mudanças de atitude, de maneira de fazer e de viver que podem ser obtidas pelas “campanhas”) (FOUCAULT, 2008, pág. 493).

Antes de ser um tipo de divisa do pensamento liberal, *Laisser Faire* deve remontar a um arcano do direito canônico romano: *salus publica suprema lex* – a salvação do povo é a lei suprema –, que pode iluminar a gênese de certa doutrina de governo das democracias hodiernas, a saber, o paradigma da segurança. O axioma filosófico aí implicado, conforme assinala Agamben em artigo para a *Le Monde Diplomatique*, “rege nossas sociedades, da economia à ecologia, da política externa e militar às medidas internas de seguranças e de polícia” (AGAMBEN, 2014a, pág. 25). Trata-se, portanto, de uma razão de Estado que vai situar as técnicas de governo “não na prevenção dos problemas e desastres, mas na capacidade de canalizá-los numa direção útil” (AGAMBEN, 2014a, pág. 24), fazendo convergir uma misteriosa correlação entre um liberalismo absoluto da economia e um controle de segurança estatal sem precedentes. Essa aparente contradição é na verdade um paradoxo, cuja compreensão nos ajudará a iluminar a noção contemporânea de identidade.

É certo que ao traduzirmos hoje a noção de *persona* ainda veremos conservado aquele antigo sentido de *imago*. Mas é durante o século XIX que aparatos policiais vão produzir modificações significativas sobre a noção identidade, que por sua vez deixou de ser uma função da pessoa, fundada num horizonte de reconhecimento a partir do *outro*, para deslocar-se para o âmbito privado: sua vida biológica.

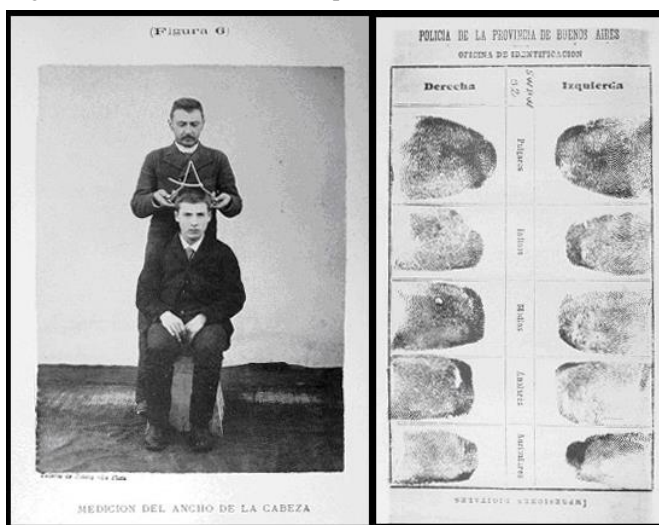
Não são mais os “outros”, os meus semelhantes, os meus amigos ou inimigos, que garantem o reconhecimento, nem mesmo a minha capacidade ética de não coincidir com a máscara social que também assumi: o que define a minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos insensatos que meu polegar manchado de tinta deixou sobre uma folha de papel numa delegacia de polícia. (AGAMBEN, 2014b, pág. 82).

Assim, a identidade deixa de ser algo referente ao reconhecimento social, e passa, especialmente a partir segunda metade século XIX, a atender cada vez mais às necessidades de segurança, designando outro tipo reconhecimento: o de um criminoso reincidente. A obsessão burguesa de defender a sociedade frente às figuras da delinquência e da marginalidade, em

idades cada vez mais industrializadas, vai produzir um aparato legal e técnicas policiais voltadas para identificação de criminosos.

É nesse momento que surgem os sistemas antropométricos e a criação de bancos de dados: como os do criminologista Alphonse Bertillon, que desenvolve a fotografia sinalética e as medidas antropométricas para reproduzir retratos falados; ou as técnicas de impressões digitais de Francis Galton; ou Henry Faulds, que elaborou o sistema de classificações digitais; ou ainda as teorias de antropologia criminal, de Cesare Lombroso.

Figura 4 – Fichas criminais de Alphonse Bertillon.



Fonte: Buenos Aires, Imprenta y Encuadernación de la Policía de la Capital, 1892.²⁴

Assim, esse deslocamento da concepção de identidade, que passa a assentar-se em dados biológicos, se coaduna à concepção fisiocrática de segurança, paradigma que admite a intervenção do Estado em casos de reincidência de crimes. E isso ocorre quando, de modo progressivo, há uma disseminação dos processos de identificação e segurança – particularmente na segunda metade do século XX com a adoção generalizada dos documentos de identidade: “As técnicas que haviam sido elaboradas para os reincidentes foram estendidas ao longo do século XX a todos os cidadãos” (AGAMBEN, 2014b, pág. 83). E na medida em que desenvolvemos tecnologias óticas, de mapeamentos de DNA, *scanners*, digitais, etc., tais dispositivos se voltaram contra nossa vida cotidiana. Por isso, desde crianças, estamos cada vez mais habituado a um tipo totalitário de controle:

E, na incessante deriva governamental do poder político, em que convergem curiosamente tanto o paradigma liberal como o estatista, as democracias ocidentais se preparam para organizar o arquivo do DNA de todos os cidadãos, com finalidade tanto

²⁴ Disponível em: <<https://criminocorpus.revues.org/387>>. Acesso: em 08 ago. 2016.

de segurança e de repressão do crime como de gestão da saúde pública (AGAMBEN, 2014b, pág. 83).

Caso a humanidade dispusesse desse aparato em meados do século XX, seguramente os campos de concentração nazistas teriam sido muito mais eficazes. A propósito disso, a legislação de segurança em vigor nas nossas democracias é em vários aspectos mais totalitária que aqueles regimes fascistas europeus – e caso consideremos, no Brasil, as medidas de Estado no período da Copa do Mundo de 2014 e das jornadas de junho em 2013, perceberemos que os aparatos policiais para identificação e punição de transgressores foram mais eficientes.²⁵

Os dispositivos de segurança, bem como a crescente multiplicação de técnicas que neles se assentam, nos impõem questões fundamentais: qual relação política nós podemos estabelecer com nossas digitais? E o que dizer então do nosso sistema democrático, cujas eleições estão cada vez mais parecida com uma mera consulta? Não estaríamos em via de um processo de despolitização de nossa identidade? E o que é a cidadania hoje senão uma atividade passiva, limitada a estatutos jurídicos e a um sufrágio semelhante a uma pesquisa de opinião?²⁶

Vivemos, enfim, numa época de um primado de nossa identidade sem pessoa, baseada na identidade de dados. Entretanto, isso não significa que nossas expressões identitárias tradicionais tenham se perdido de uma vez por todas. Na verdade elas persistem, coabitam o mesmo espaço social. Todavia isso enuncia uma face ainda mais perversa das técnicas de Estado, pois se as tecnologias de governo por um lado buscam o controle de nossa vida biológica, por outro, o governo dos vivos também controla as aparências, aliena nossas máscaras, governa a *doxa*.

Isso significa que a análise marxiana é integrada no sentido de que o capitalismo (ou qualquer outro nome que queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não era direcionado apenas à expropriação da atividade produtiva, mas também e sobretudo à alienação da própria linguagem, da própria natureza comunicativa do homem (AGAMBEN, 2015c, pág. 91).

Se a humanidade tem uma natureza comunicativa, se cabe a ele, como naquele axioma aristotélico, a fala, é porque somos os únicos animais que cuidam das aparências – das imagens enquanto imagens. Ora, o ser humano, ao querer reconhecer-se no *outro*, apropria-se de sua própria *doxa*, “separa as imagens das coisas, dá a elas um nome” (AGAMBEN, 2015c, pág. 89). Nessa separação de imagens e coisas há uma disputa que chamamos história.

²⁵Para nos lembrar de Rafael Vieira, morador de rua preso em 2013 por ir às manifestações com materiais de limpeza.

²⁶A título de ilustração, vimos como em 2016, na condução do processo de impeachment da presidente Dilma eleita em 2014, as pesquisas de popularidade – que possuíam uma amostra estatística que não excedia 20 mil entrevistados – foram muitas vezes utilizadas para deslegitimar um pleito onde mais de 100 milhões de pessoas foram às urnas

3.3 Imagens na sociedade do espetáculo

Podemos chamar de lúcida a análise de Guy Debord, em 1968, a respeito da tragédia de uma sociedade do espetáculo que estendeu seu domínio em ordem planetária – e que um segundo livro escrito em 1988, *Comentários*, confirma o diagnóstico dado 20 anos antes. Anunciava-se nesse livro o reino autocrático da economia mercantil em um contexto de abstração generalizada da sociedade, cujas próximas décadas pareceram apenas executar o que fora roteirizado no livro: o curso da história caminhou em direção a uma integração substancial entre o espetáculo concentrado – democracias populares do leste – e o difuso – democracias ocidentais –, conforme descreveu Guy Debord.

Na época essa tese encontrou fortes críticas de Michel Foucault, para quem a máquina panóptica, e não o espetáculo, é que poderia iluminar os arranjos de poder na modernidade capitalista. Mas entre os paradigmas da vigilância e do espetáculo é possível uma terrível coincidência, caso entendamos que a regulação e normatização dos corpos também implica a possibilidade de docilização da atenção, da visão e da imaginação do homem. Interessa-nos aqui, nesse sentido, discutir certa concepção presente no pensamento de Debord que diz respeito à alienação da imagem, de maneira a perceber que o triunfo do espetáculo coincide com a difusão generalizada da experiência visual contemporânea – que adquiriu mobilidade, intercambialidade e autonomia sem precedentes. Somos, afinal, uma sociedade mediada por imagens: holografias, telas de computador, reconhecimentos por imagem, design, simulações, games, animações, realidade virtual, ressonância magnética, sensores, etc.

Não seria razoável pensar que essa abrangência da tradição visual ampliou linear e progressivamente na história do ocidente, o que consistiria numa construção monolítica, segundo as lições epistemológicas de Foucault. Tendo em conta as investigações de Jonathan Crary em *Técnicas do observador*, poderemos compreender que a história da visualidade é marcada por descontinuidades e rupturas que impõem uma revisão teórica de categorias amplamente aceitas.

É o caso, por exemplo, daquele paradigma clássico da visão, cujo modelo jurídico e social era alegoricamente apresentado como Câmara Escura: um amálgama tecnológico e epistemológico inseparável de uma metafísica da interioridade, que teria predominado no pensamento empirista e racionalista enquanto critério de observação e validação da verdade,

entre os séculos XVII e XVIII²⁷. Grande parcela dos historiadores estabeleceu um tipo de continuidade entre esse aparato e a invenção do cinema e da fotografia.

Historiadores mais radicais geralmente relacionam a câmara escura e o cinema a um único e duradouro dispositivo de poder político e social, elaborado ao longo de vários séculos, que continua a disciplinar e regular o estatuto do observador. Alguns veem a câmara como um indício exemplar da natureza ideológica da representação, ao encarnar as presunções epistemológicas do “humanismo burguês”. Alega-se com frequência que o dispositivo cinematográfico, que surge entre o final do século XIX e o início do século XX, perpetua, em formas cada vez mais diferenciadas, a mesma ideologia da representação e o mesmo sujeito transcendente. [...] espero situar o modelo de visão da câmara escura nos parâmetros de sua especificidade histórica, para, em seguida, sugerir como esse modelo entrou em declínio nas décadas de 1820 e 1830, quando foi suplantado por noções radicalmente diferentes sobre a natureza do observador e os fatores constituintes da visão. (CRARY, 2012, pág. 34).

Mas é importante salientar que a natureza da visão passa a ser apresentada por outro modelo diferente em meados do século XIX. É nesse momento que a visão é realocada no corpo e o observador passa a ter estatuto fisiológico, servindo de campo para estudos empíricos que favoreceram tanto a proliferação de experiências estéticas quanto a emergência de: “técnicas disciplinares que solicitaram uma concepção de experiência visual como algo instrumental, modificável e abstrato, e que jamais permitiram que um mundo real adquirisse solidez ou permanência” (CRARY, 2012, pág. 32).

Decorre da modernidade capitalista, portanto, essa ambivalência fundamental do modelo de visão subjetiva do século XIX: por um lado há uma autonomia da visão – encarnada biologicamente no sujeito – e por outro a elaboração de formas de poder que dependiam da formalização de uma abstração visual.

Mas, uma vez que a visão se realocou na subjetividade do observador, abriram-se dois caminhos entrelaçados. Um levou às múltiplas afirmações de soberania e autonomia da visão, oriundas desse corpo dotado de novos poderes, como, por exemplo, no modernismo. O outro caminho foi no sentido da normatização e da regulação crescentes do observador, que provêm do conhecimento do corpo visionário, em direção a formas de poder que dependiam da abstração e da formalização da visão. (CRARY, 2012, pág. 147)

Interessa-nos fundamentalmente essa dupla face que marca o paradigma da visão subjetiva no século XIX: por um lado a materialização biológica de certa ideia de visão e por outro uma abstração generalizada das imagens. Interessa-nos mais ainda que essa ambivalência, na qual o ser humano produz e amplia a escala de reprodução das imagens, é também a cifra do seu destino trágico, entendendo tragédia aqui em dois sentidos: um considerado por Georg Simmel, segundo o qual as forças que se mobilizam contra o homem são produzidas pelas suas tendências mais profundas – ou seja, nossa sujeição na sociedade do espetáculo seria

²⁷Jonathan Crary explica que, embora a câmara escura não tivesse uma unidade discursiva e tecnológica, suas características primordiais mantiveram uma coerência durante os séculos XVII e XVIII.

consequência de nossa própria atividade produtiva; e no sentido proposto por Girard, já apresentado no começo da tese, de que a proliferação das imagens alimenta uma multidão estúpida que reproduz o mecanismo vitimário.

Para compreender melhor as implicações disso é necessário entender antes de tudo como, na modernidade, a atividade produtiva humana se inscreveu na esfera da *práxis*. Ora, estamos tão habituados a pensar que temos um estatuto unitário prático sobre a terra que não entendemos facilmente como os antigos estabeleciam uma distinção sobre a noção de atividade produtiva. Como explica Giorgio Agamben em *O homem sem conteúdo*, livro no qual se ocupou do estatuto estético da obra de arte e do homem na modernidade, os gregos diferenciavam dois modos de fazer do homem: *poiesis*, como modelo de verdade, desvelamento, produção da presença; e a *práxis*, que se fundava “na condição mesma do homem enquanto *animal*, [...] o princípio do movimento (a vontade, entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida” (AGAMBEN, 2012b, pág. 118). Essa sólida distinção helênica teria progressivamente se ofuscado até a determinação de uma supremacia da atividade prática sobre a atividade poética.

A noção de *labor* é chave para a compreensão desse processo. Hannah Arendt em *A condição humana* se serviu da expressão *vita activa* para designar um conjunto de atividades fundamentais pelas quais a vida foi dada ao homem na terra: o labor, o trabalho e a ação. A atividade laboral, que supunha assegurar a sobrevivência biológica do indivíduo e da espécie, ocupava hierarquicamente o posto mais baixo no período helênico, uma vez que dizia respeito justamente aos ofícios servis. Que esta atividade tenha ganhado valor central na modernidade, não é um fator que possa ser negligenciado, pois é este agir produtivo que predominará enquanto estatuto do fazer humano.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, o fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. O resultado é aquilo que eufemisticamente se chama cultura de massas (ARENDT, 2007, pág. 146).

Como o *labor*, a mais rasa das atividades produtivas, pôde superar as outras formas de fazer do homem ocupando um lugar central na modernidade? Mais, como uma atividade produtiva ligada à mera sustentação da espécie vai se tornar o próprio fundamento de nossa cultura de massas? Para Giorgio Agamben todos os esforços para fundar um novo modo do fazer humano permaneceram ancorados em última análise nessa interpretação do homem em sua dimensão biológica, que alcança plenitude e domínio sobre todas as outras formas de vida.

Georg Simmel acreditava que o fenômeno capaz de exibir as ambiguidades e tensões da modernidade era o da separação entre culturas objetivas e subjetivas.²⁸ De modo que nossa tragédia teria se instaurado a partir da autonomização das objetivações humanas, que, embora fossem produzidas para servir-nos – assim como as atividades laborais explicadas por Arendt –, acabaram assumindo uma lógica independente daquela que as engendrou. O homem, alienado nesse processo, seria um mero suporte, já as coisas, por seu turno, seguiriam a sua própria razão.

Um dos principais efeitos colaterais dessa soberania das coisas é a negação de suas materialidades, um falseamento da realidade a partir da produção de uma entidade abstrata.

As bases do espetáculo e a “percepção pura” do modernismo abrigam-se no território recém-descoberto de um espectador plenamente corporificado, mas o triunfo final de ambos depende da negação do corpo, de suas pulsações e seus espectros, como fundamento da visão. (CRARY, 2012, pág. 133)

Sendo assim, se pudéssemos atribuir hoje um referente a uma imagem, certamente não seriam os milhões de bits de que elas são feitas, sua materialidade, mas a sua desmaterialização. E se isso ocorre é porque as imagens mediadoras do espetáculo não remetem ao real, mas somente ao seu negativo, como máscaras mortuárias, *imago* sem substância.²⁹ Algo que deve ser compreendido segundo aquilo que, para Nietzsche, foi o grande erro da metafísica – e já em *Crepúsculo dos ídolos* ele escrevia: as “características dadas ao ‘verdadeiro ser’ das coisas são as características do não-Ser, do *nada*” (NIETZSCHE, 2006b, pág. 29).

Assim, contendo um centro imaterial, as imagens do espetáculo operariam de maneira fantasmagórica, como uma falsificação da produção social que teria adquirido soberania sobre a própria realidade.

As imagens que se destacaram de cada aspecto da vida fundem-se num fluxo comum, no qual a unidade dessa mesma vida já não pode ser restabelecida. A realidade considerada *parcialmente* apresenta-se em sua própria unidade geral como um pseudomundo *à parte*, o objeto de mera contemplação. A especialização das imagens do mundo se realiza no mundo da imagem autonomizada, no qual o mentiroso mentiu para si mesmo. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo (DEBORD, 1997, pág. 13).

A análise marxiana do mecanismo fetichista é fundamental para a compreensão deste fenômeno fantasmagórico na *Sociedade do Espetáculo*, uma vez que, para Debord, o reino autocrático da economia mercantil é na verdade a última metamorfose da mercadoria, onde o valor de uso é eclipsado pelo valor de troca.

²⁸ Ver a coletânea de textos *Simmel e a modernidade*, organizada por Jessé Souza e Berthold Öelze. O autor menciona que há uma terrível coincidência deste diagnóstico de um domínio das coisas sobre os homens, nas obras de Max Weber, Karl Marx e do próprio Georg Simmel.

²⁹ Procuramos distinguir aqui estas imagens, efígies, daquelas potencialmente portadoras do elemento histórico – próprios do cinema e da fotografia, cujo fundamento é a memória ou o gesto.

Em *O caráter fetichista da mercadoria e o seu segredo*, quarta parte do capítulo primeiro de *O capital*, Karl Marx detalha essa transformação em que o produto do labor assume o seu falso.

À primeira vista, uma mercadoria parece uma coisa trivial e que se compreende por si mesma. [...] Enquanto valor-de-uso, nada de misterioso existe nela, quer satisfaça pelas suas propriedades as necessidades do homem, quer as suas propriedades sejam produto do trabalho humano. É evidente que a atividade do homem transforma as matérias que a natureza fornece de modo a torna-la úteis. Por exemplo, a forma da madeira é alterada, ao fazer-se dela uma mesa. Contudo, a mesa continua a ser madeira, uma coisa vulgar, material. Mas a partir do momento em que surge como mercadoria, as coisas mudam completamente de figura: transforma-se numa coisa a um tempo palpável e impalpável. Não se limita a ter os pés no chão; face a todas as outras mercadorias, apresenta-se, por assim dizer, de cabeça para baixo, e da sua cabeça de madeira saem caprichos mais fantásticos do que se ela comesse a dançar (MARX, 2013, pág. 92-93).

A mesa descrita por Marx só é apreensível através da relação de troca e de acumulação. A este mecanismo o autor chamou de fetiche da mercadoria: uma perversão que impede a posse integral do objeto por suportar duas realidades opostas, o valor de uso e o de troca.

Para Giorgio Agamben há uma longa tradição que se serve dessa mesma operação dita fantasmagórica. Essa questão está presente, por exemplo, em dois ensaios de Freud a respeito da interpretação psicanalítica do melancólico e do fetichista. No ensaio *Luto e Melancolia* de 1917, Freud trata operação melancólica de maneira parecida com o luto: enquanto no luto há uma perda real, o melancólico nem sequer pode falar de uma perda, todavia o mecanismo é o mesmo, no sentido de haver uma “habilidade fantasmática de fazer parecer como perdido um objeto inapreensível” (AGAMBEN, 2007a, pág. 45).

E em outro ensaio de 1927, *Fetichismus*, Freud chega a explicações absolutamente parecidas com as da melancolia: “O fetiche não é, portanto, senão ‘o substituto do pênis da mulher (da mãe), em cuja existência o menino acreditou e que agora, e nós sabemos por que motivo, não quer renunciar’.” (AGAMBEN, 2007a, pág. 60). Dessa maneira, segundo a leitura de Agamben sobre os textos freudianos, tanto o fetichista quanto o melancólico trazem um conflito simultâneo entre a realidade que quer negar seu fantasma e o seu desejo que quer negar a realidade. Em outras palavras, evidencia a realidade ausente e assume um desejo perverso.

Queremos extrair desses ensaios a relação ambígua entre a afirmação de um desejo e sua perda, pois é nesse mecanismo que Debord identifica a *sociedade do espetáculo*.

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por “coisas supra-sensíveis embora sensíveis”, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência (DEBORD, 1997, pág. 28).

Se concordarmos com aquela leitura de Simmel sobre modernidade – de que o domínio dos objetos se autonomizaria e entregaria o humano à sua própria alienação –, poderíamos pensar que a corporificação da visão subjetiva, iniciada no século XIX, é o mesmo processo que produz uma abstração generalizada das imagens. Ou seja, estaríamos diante da concretização daquilo que Nietzsche chamava niilismo, a supremacia de valores metafísicos em detrimento do mundo físico³⁰: “Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico.” (DEBORD, 1997, pág. 18).

Difícil não imaginar aqui aquele quadro do anjo de Klee, a quem Walter Benjamin dedicou uma de suas mais famosas teses sobre a história:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sobra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é a tempestade (BENJAMIN in LOWY, 2005, pág. 87).

O passado, lugar onde o anjo mantém fixo o olhar, perdeu toda possibilidade de compreensão, surgindo como um acúmulo indecifrável de ruínas, de maneira que só é possível reencontrar a sua verdade sob a pena de negá-la. Guy Debord acolhe essa perda como a primeira intenção da dominação espetacular: “fazer sumir o conhecimento histórico geral; e, em primeiro lugar, quase todas as informações e todos os comentários razoáveis sobre o passado recente” (DEBORD, 1997, pág. 176-177).

Vale notar que essa perda de compreensão sobre o passado não é sintoma de todos os sistemas culturais. Em um sistema mítico tradicional, por exemplo, a transmissão da cultura se

³⁰ Em outras palavras, a consumação de um ciclo metafísico. Aqui fazemos referência à tese de Heidegger de que o pensamento nietzschiano seria o estágio de consumação última da metafísica, e não a sua superação. Essa perspectiva deve ser destacada, pois ela é eixo fundamental de *O homem sem conteúdo* – livro central para este texto –, onde Agamben questiona o nexo entre a arte o surgimento daquele niilismo que: “segundo as palavras de Heidegger, não é de modo algum um movimento histórico ao lado de outros, mas ‘pensado na sua essência, é o movimento fundamental da História do Ocidente’.” (AGAMBEN, 2012b, pág. 56). Significa que a tentativa de Nietzsche de superar o estatuto da estética – o espectador do belo em Kant – foi feita sob o signo de uma crise poética; e a arte, como um modo de *práxis*, se converteu em nada mais que uma metafísica da vontade, desejos, volições. Ou seja, para Agamben, como para Heidegger, o ponto de chegada da história do ocidente é o apogeu do niilismo, onde a fábula da *práxis* concluiria aquilo que a metafísica jamais conseguiu fazer: tornar-se o continente original do homem, dentro de um círculo de eterno retorno.

dá no ato vivo de sua tradição – isto é, o ato de transmitir e a coisa transmitida possuem uma identidade e não há valor ético ou religioso que escape desta operação viva.

A ruptura com a tradição, por seu turno, não significaria a perda ou desvalorização do passado, mas o prejuízo de sua intransmissibilidade. Nessa perspectiva, o homem pode até preservar o seu patrimônio cultural, mas se torna incapaz de extrair dele o critério de sua ação. Algo semelhante à denúncia de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, sobre uma sociedade que perdeu seus mitos.

Coloque-se agora ao lado desse homem abstrato, guiado sem mitos, a educação abstrata, os costumes abstratos, o direito abstrato, o Estado abstrato: represente-se o vaguear desregrado, não refreado por nenhum mito nativo, da fantasia artística; imagine-se uma cultura que não possua nenhuma sede originária, fixa e sagrada, senão que esteja condenada a esgotar todas as possibilidades e a nutrir-se pobremente de todas as culturas – esse é o presente, como resultado daquele socratismo dirigido à aniquilação do mito. E agora o homem sem mito encontra-se eternamente famélico, sob todos os passados e, cavoucando e revolvendo, procura raízes, ainda que precise escavá-las na mais remota Antiguidade. Para o que aponta a enorme necessidade histórica da insatisfeita cultura moderna, o colecionador ao nosso redor de um sem-número de outras culturas, o consumidor desejo de conhecer, senão para a perda do mito, para a perda da pátria mítica, do seio materno mítico? (NIETZSCHE, 1992, pág. 135).

A insatisfeita cultura moderna, consumidora do desejo de conhecer, nutre-se pobremente de todas as culturas, pois, assim como a operação do melancólico e do fetichista, o homem somente acumula a fantasmagoria de um passado inapreensível. Devemos ver o peso dessas implicações naquele diagnóstico realizado por Walter Benjamin, na década de 1930, sobre a pobreza da experiência na época moderna – quando o menor átimo cotidiano se torna inacessível. E essa incapacidade de traduzir em *experiência* a banalidade do dia-a-dia surge justamente de sua intransmissibilidade. Ora, a *experiência* não tem o necessário correlato no conhecimento, mas na autoridade, nos gestos, nos contos e nas histórias, e por isso o homem sem mitos tende a permanecer eternamente famélico.

Todavia essa incapacidade de transmitir experiências não significa que elas hoje não existam, na verdade elas se efetuam – como afirma Agamben em *Ensaio sobre a destruição da experiência*, no livro *Infância e história* – fora do homem, entregues às abstrações, aos números e aos dispositivos tecnológicos: “posta diante das maiores maravilhas da terra [...], a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-las: prefere que seja a máquina fotográfica a ter experiências delas.” (AGAMBEN, 2005, pág. 23). Por seu turno, aquela experiência tradicional que trata da transformação de uma vida, de um acontecimento não repetível, já teria sido em tese expropriada desde o projeto fundamental da ciência moderna.

Sendo assim, quando o próprio cotidiano escapa – e o homem tenta insistentemente acessá-lo a partir de fotografias e outros recursos de memória –, quando o passado deixa de ser

critério de escolha, a cultura acumulada avança sobre a humanidade, assim como na alegoria do *Angelus novus* de Klee. E o ser humano se encontra “suspense no vazio, entre o velho e o novo, [...] lançado no tempo como em algo de estranho, que incessantemente lhe escapa e todavia o arrasta para frente sem que ele possa jamais encontrar nele o próprio ponto de consistência.” (AGAMBEN, 2012b, pág. 175). Ou seja, o que Benjamin tratava como história do progresso é semelhante ao que Debord trata sobre a sociedade do espetáculo:

O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre. Desse modo, é a vida mais terrestre que se torna opaca e irrespirável. Ela já não remete para o céu, mas abriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório. O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem (DEBORD, 1997, pág. 19).

No livro *Meios sem fim*, em um ensaio sobre o livro *Comentários* de Guy Debord, Giorgio Agamben explica que as imagens do espetáculo são nossa própria linguagem, enquanto realidade comunicativa do homem, que o aliena na sua própria natureza linguística. É como se as imagens, uma vez reservadas a uma esfera autônoma, não pudessem mais nada revelar – qualidade daquilo que era o fazer poético – a não ser o nada que as constitui. E todas as nações da terra, ensaiando suas próprias tragédias, corresse rumo a um único destino comum: “a alienação do ser linguístico, o desraizamento de cada povo de sua morada vital na língua” (AGAMBEN, 2015c, pág. 82).

Talvez existamos, segundo aquele belo diagnóstico de Giorgio Agamben, em uma sociedade que perdeu seus gestos. A ataxia, os tiques, as distonias, as síndromes de Tourette e etc., assinalam que nos tornamos obcecados por nossos gestos e tentamos em vão captá-los, já que deles perdemos o controle e por isso eles se proliferam freneticamente. Neste sentido, Nietzsche marca, na sociedade europeia, o momento de uma tensão polar entre a perda dos gestos e sua autonomização: “Assim falou Zarathustra é o balé de uma humanidade que perdeu seus gestos. E quando a época se deu conta disso, então (muito tarde!) começou a tentativa impetuosa de recuperar *in extremis* os gestos perdidos.” (AGAMBEN, 2015c, pág. 55). As *Flores do mal* de Charles Baudelaire, *Em busca do tempo perdido* de Marcel Proust, o cinema e a fotografia, podem ser compreendidos como um esforço da humanidade de capturar aquilo que inelutavelmente se perdeu.

Se o cinema e a fotografia são dispositivos que tentam reconduzir as imagens à pátria dos gestos, é porque por imagem é possível compreender tanto *imago*, máscara mortuária, quanto o juízo universal, a hora tópica cuja mais ínfima ação tem a possibilidade de ser

eternizada – tal qual aquela primeira fotografia de Daguerre, que registra um engraxate em seu gesto mais ordinário.

É necessário ampliar sua análise e mostrar que ela diz respeito, em geral, ao estatuto da imagem na modernidade. Mas isso significa que a rigidez mítica da imagem foi aqui rompida, e que não se deveria falar de imagens propriamente, mas de gestos. Toda imagem, de fato, é animada por uma polaridade antinômica: por um lado, ela é reificação e o apagamento de um gesto (é o *imago* como máscara de cera do morto ou como símbolo), por outro lado, conserva intacta a sua *dynamis* (como nas séries instantâneas de Muybridge ou como em qualquer fotografia esportiva) (AGAMBEN, 2015c, pág. 57).

Assim, a imagem é tanto memória voluntária quanto aquela memória involuntária que propõe Proust, trata tanto de formas imóveis quanto de um congelamento mágico que a qualquer momento pode animar, “pois em cada imagem está sempre em obra uma espécie de *ligatio*, um poder paralisante que é necessário desencantar” (AGAMBEN, 2015c, pág. 57). Finalmente, assinalamos nosso destino famélico sempre que as imagens forem máscaras mortuárias, como o são em nossa sociedade do espetáculo.

3.4 Imagem e história: considerações filosóficas sobre a recordação

Por que o que é esquecido ainda permanece de algum modo possível para nós? Por que tudo isso que não é arquivo da memória permanece a nos assombrar, ao ponto de insurgir na história, eventualmente como perversão, sem ser totalmente destruído? Essas perguntas já exibem de partida a nossa intenção mais profunda: uma reivindicação da categoria de potência, da experiência da possibilidade, como condição de transmissão do passado.

Estamos, portanto, no centro de uma ambiguidade de certa tradição aristotélica, em cuja noção de potência é sempre uma possibilidade de sim e de não³¹, e que nossa tradição ética reduziu tal concepção aos termos da vontade e da necessidade, compreendendo a história enquanto volição. E é esse também o diagnóstico de Heidegger a respeito da modernidade - para quem Nietzsche é o ponto de consumação de um ciclo metafísico.³²

Em *Passagens*, Walter Benjamin – cujo texto consistia em iluminar a constituição do capitalismo no século XIX a partir de uma dinâmica entre o Novo e o Mesmo – já assinalava certa ilusão de uma história da civilização, que considera o mundo uma sucessão de fatos congelados e ilimitados. A essa ilusão se filia determinada concepção de que a transmissão do passado compreende um esforço da sociedade de passar adiante seus tesouros civilizacionais, o que era para Benjamin, no fundo, uma representação reificada: as exposições universais, as

³¹ Aristóteles serve-se do exemplo da criança e do arquiteto para ilustrar dois tipos de potência: uma enquanto faculdade, onde o arquiteto pode vir a realizar o seu trabalho ou não; e outra enquanto possibilidade, em que qualquer criança pode se tornar um arquiteto um dia.

³² Em que Nietzsche encarnaria um subjetivismo absoluto.

construções de ferro, o entretenimento, as indústrias, as mercadorias e toda ordem de fenômenos burgueses, corresponderiam a uma estrutura fetichista e fantasmática da mercadoria e a um consequente eclipse da experiência.

Assim reluzia o século XIX, com o esplendor de um ciclo de novidades que estavam a todo tempo presentes, mas incapazes de oferecer qualquer possibilidade de remissão. Essas luzes vindas do passado são para Benjamin a imagem do progresso que, exibindo-se, revelam nada mais que uma fantasmagoria da própria história. Os ensaios de *Passagens*, diante do ofuscamento de tais luzes, dirigem os olhos à escuridão, denunciando aquela imagem do eterno retorno, que Nietzsche esboçava em *Assim falou Zaratustra*. Ora, retornar é, para Benjamin, menos a felicidade implicada em uma ética da vontade e mais um sentimento de opressão.

A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral –, e a representação do eterno retorno são complementares. São as antinomias indissolúveis a partir das quais se deve desenvolver o conceito dialético do tempo histórico. Diante disso, a ideia do eterno retorno aparece como o "racionalismo raso", que a crença no progresso tem a má fama de representar, sendo que esta crença pertence à maneira de pensar mítica tanto quanto a representação do eterno retorno (BENJAMIN, 2009, pág. 159).

É legítimo tematizar um problema da imagem no pensamento nietzschiano do eterno retorno do *mesmo*. Aquilo que obsessivamente retorna é como uma imagem que não finda, o que Giorgio Agamben precisa como um inferno da imaginação, algo semelhante aos antigos castigos das representações pagãs: Danaides, que tira água com um jarro furado, Sísifo que empurra uma pedra que sempre volta a cair e Íxion, que gira numa roda sem parar.

Mais tarde reencontraremos essa questão da imagem, porém inserida no problema da ressurreição na teologia cristã: até que ponto há uma identificação entre o morto e o ressuscitado? Nessa questão estava em jogo o reconhecimento da identidade do cadáver ressurreto, condição fundamental para garantir sua salvação. Quer dizer, ainda que o corpo sofresse alguma chaga, caberia ao *eidos*³³ manter uma identificação entre o corpo morto e o que voltou à vida – segundo Agamben, foi assim que filósofo cristão Orígenes que acreditou ter resolvido tal paradoxo, no século III.

Se verdadeiro, a expressão eterno retorno do *Mesmo* – *leiche* – faz todo sentido etimológico, uma vez que o termo *leiche* assumiu no alemão moderno a semântica de cadáver – e todos estudos sobre a imagem, igualmente, reportam para aquela expressão romana que designa a imagem do morto, máscara mortuária. De um modo ou de outro, tacha Agamben, "é certo que todo pensamento da redenção se defronta com o problema gnosiológico da imagem" (AGAMBEN, 2015a, pág. 294).

³³ Do grego *imagem*.

O que o círculo vicioso do retorno recomeça é, portanto, uma potência da representação do passado que, uma vez irrevogável, nulifica qualquer possibilidade de que a história pudesse ter sido de outro modo. Entretanto, Nietzsche não se lamenta e não se sente impotente diante do *Mesmo*, pois age tal qual o herói trágico que, ao tomar consciência de seu destino, não somente aceita sem culpa a sua condição como também a quer; e somente a partir daí experimenta a alegria emancipadora do devir. Ora, é justamente nisso que consiste a vontade de potência: identificar o passado à sua vontade, ao ponto de desejar repeti-lo.

E se um dia, ou uma noite, um demônio te seguisse em tua suprema solidão e te dissesse: "Essa vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inumeráveis vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem [...]" - Não te jogarias no chão, rangendo os dentes e amaldiçoando esse demônio que assim falasse? Ou talvez já viveste um instante bastante prodigioso para lhe responder: "Tu és um deus e nunca ouvi coisa tão divina!" Se este pensamento te dominasse, tal como és, te transformaria talvez, mas talvez te aniquilaria; a pergunta "queres isso ainda uma vez e um número incalculável de vezes?", esta pergunta pesaria sobre todas as tua ações com o peso mais pesado! E então, como te seria necessário amar a vida e amar a ti mesmo para não desejar mais outra coisa que essa suprema e eterna confirmação, esse eterno e supremo selo! (NIETZSCHE, 2006a, pág. 201-202).

Esse aforisma 341 de *A gaia ciência* expressa o verdadeiro sentido daquilo que Nietzsche queria dizer sobre *amor fati*, ou seja, o desejo de que aquilo que existe seja o que já é – em outras palavras, um niilismo que aprova a vida. Entretanto, Benjamin acusa a ética nietzschiana e a história civilizacional de separar o passado de sua impotência, ou potência de não ser, dando a ele unicamente aquela vocação inscrita em sua história.

Logo, estamos em face de duas possibilidades de *potenciamento* do passado: uma que passa pela identificação entre o assim foi e o assim eu quis que fosse; e outra que deseja restituir à história a possibilidade de ter sido de outro modo. E aqui vale fazer uma reflexão sobre essas noções, eixo central de uma arqueologia da potência realizada por Agamben: no interior da vontade de potência estão expressos não somente os termos de uma potência ativa – que se diz daquela faculdade de vir ao ato, contendo em si o seu princípio ativo e por isso sua atualização é necessária; mas também sua coincidência com a potência passiva – que se diz da matéria que não possui o seu princípio ativo, como o mármore antes de se tornar estátua, e por isso sua atualização é contingente. Sendo assim, estamos diante de um duplo vínculo das potências, explica Agamben, que resulta na noção de uma *vontade de potência passiva*.³⁴

³⁴Núcleo daquela famosa alegoria da tábula rasa - que remonta de Aristóteles a John Locke e que é também a experiência de uma contingência absoluta, tal qual Bartleby do escritor Melville ou o pianista Glenn Gould.

Em suma, a potência é constitutivamente impotência, e é precisamente por comportar seu contrário que sua atualização pode não ser necessária. Permitir essa compreensão da *potência de não* é fundamental porque é a partir disso que definimos o critério de ação do homem sobre o passado. Ora, nossa liberdade não se pauta somente sobre o que podemos fazer, mas também, e sobretudo, quando temos o arbítrio sobre o que não podemos fazer. Traduzindo para nossa reflexão sobre o passado, temos uma *potência de não* quando não cumprimos necessariamente os desígnios de nossas representações históricas: "E como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, assim é apenas a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer que dá consciência ao nosso agir" (AGAMBEN, 2014b, pág. 73).

Para Walter Benjamin, esse lugar do passado em que se pode restituir uma revogabilidade é a recordação, que reside entre o acontecido e o não acontecido. Nesse sentido, recordar não é recuperar toda a massa do esquecido à memória, reconhecer a pluralidade de historiografias, reconstruir tradições, inscrever o passado em arquivos ou monumentos – embora essas várias intenções integrem uma moral distinta da historiografia dominante, não se difere substancialmente dessa.³⁵ Em outras palavras, não queremos medir a possibilidade de outra tradição, o que seria insuficiente do ponto de vista filosófico, mas sinalizar para a capacidade de o esquecido ser de algum modo possível novamente.

A todo instante, a medida de esquecimento e de ruína, o desperdício ontológico que fazemos em nós mesmos excede de longe a piedade das nossas lembranças e da nossa consciência. Mas esse caos informe do esquecido não é inerte nem eficaz – ao contrário, ele age em nós com não menos força que a massa das recordações conscientes, mesmo se de modo diferente. Há uma força e uma operação do esquecido, que não podem ser medidas em termos de memória consciente nem acumulados como saber, mas cuja insistência determina o nível de todo saber e de todo conhecimento. Aquilo que o perdido exige não é ser lembrado e comemorado, mas permanecer em nós e conosco enquanto esquecido, enquanto perdido – e unicamente por isso, inesquecível (AGAMBEN, 2016, pág. 53-54).

A dificuldade de compreender tal noção está no fato de o saber estar preso à dialética memória/esquecimento – caso em que se algo é transmitido de uma geração à outra, o é a partir de uma tradição, como uma entidade. No confronto com esse problema, Heidegger nos alertou para a diferença ontológica, no seguinte sentido: o que é transmitido na tradição só é possível a partir de um diametral intransmissível – e por isso toda memória é também esquecimento. Pois, naquela questão filosófica suprema – da *arché* no *logos*, a respeito daquilo que funda o próprio pensamento – temos que todo conhecimento tem sua raiz em uma abertura que transcenderia o homem infinitamente.

³⁵Importante não confundir a ética nietzschiana, de um superhomem, com a ética benjaminiana, que pretendemos aqui, cujo teor, profundamente judaico, se baseia na concepção histórica do apóstolo Paulo.

Acontece que o homem é um animal em débito com a existência e por isso busca sempre apropriar-se do seu *ser* como quem se apropria de uma substância ou fundamento. De maneira que todas as tentativas de determinar um nome para aquilo que está na origem do pensamento – teologia, ontologia ou psicologia – foram, em geral após a virada linguística contemporânea, convencionados como nomes da linguagem – daí que a única conclusão lógica que podemos extrair ao se enunciar os nomes *Deus*, *Eu* ou *Ser*, é a existência da linguagem, autoreferência.

Todavia, Giorgio Agamben destaca que tal diagnóstico heideggeriano no fundo acaba repetindo uma verdade antiga da metafísica: "que a transmissão não transmite nada (senão a si mesma), que a diferença é anterior à identidade, que o fundamento é o abismo" (AGAMBEN, 2015a, pág. 167).³⁶ Questão essa desde sempre confrontada pela reflexão da ética, cujo discurso partiu sempre do fato de que o homem não há de realizar nenhuma vocação histórica e nenhum destino – ainda que esteja inscrito em suas representações: "Pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma ética possível – apenas tarefas a fazer" (AGAMBEN, 2013a, pág. 45).

Esse é justamente o ponto em que Agamben se afasta de Heidegger e se aproxima de programa ético benjaminiano: o caminho comum entre a ontologia e a ética – e a poesia. Em outras palavras, se o homem não dispõe da existência como dispõe de uma propriedade, é porque a morada do homem, enquanto imprópria, é como um *hábito*.

Ethos comporta, dessa forma, o sentido de uma morada habitual, cujo endereço é o mesmo daquela tarefa que retoma a filosofia antiga: como tocar os limites ilegíveis do pensamento, como quem toca uma substância, mas eliminando a trivialidade do indizível? Isso significa, por um lado, certa emancipação em relação às representações do pensamento e, por outro, uma busca pelo preenchimento desse vazio enquanto fazer próprio do homem sobre a terra – pois carecendo de natureza própria, o homem busca uma segunda natureza, imprópria, que é a marca de sua *felicidade*. E é precisamente nesse sentido que entre a ontologia e a ética há um momento poético, pois "o infante que, piedosamente, recolhe esta promessa [de felicidade] e, mostrando embora a sua vanidade [o vazio das representações], se decide pela

³⁶É uma discussão no âmbito da filosofia da diferença, segundo a qual haveria uma oposição entre a concepção de identidade – em que as coisas permaneceriam o *Mesmo*, conservariam algo de identificável – e a noção de diferença – que daria movimento ao mundo, onde as qualidades das coisas mudariam. A partir do século XX a categoria da identidade foi submetida a uma revisão crítica – muito presente na chamada virada linguística – e compreendeu-se que a identidade era considerada anterior à diferença por uma questão de convenção, por uma predominância de uma visão originária do mundo, que nos faria vê-lo de maneira mais estável e segura. Todavia, desde Heráclito que a questão da diferença tem um papel fundamental, e até anterior ao *Mesmo*, no sentido que a repetição viria muito mais do que desejamos ver do que daquilo que realmente o mundo é.

verdade, decide recordar-se desse vazio e preenchê-lo, é o poeta. "(AGAMBEN, 1999, pág. 41-42. Grifo nosso).

No interior da transmissibilidade da história, o passado também não dispõe de propriedades reais e identificáveis e por isso pode apropriar-se de qualquer memória. E nesse sentido, o esquecido, que Benjamin quer recordar, ao comportar aquela mesma promessa de felicidade dos gregos, *eudaimonia*, não deseja saltar à consciência e nem à memória enquanto propriedade, o que quer na verdade é a justiça – dos oprimidos, conforme uma leitura marxista, ou uma remissão, conforme o judaísmo.

Na formulação do eterno retorno, de outro lado, o *amor fati* sela um matrimônio entre destino e memória, "no qual aquilo que só pode ser objeto de recordação (retorno do idêntico) é vivido todas às vezes como um destino, é a imagem distorcida da verdade" (AGAMBEN, 1999, pág. 48). Mas a *verdade* da recordação, que no justo encontra sua morada – e que, no caminho entre a ontologia e a ética, é a mesma morada da alma em Platão –, está para Benjamin em um cruzamento entre teologia e memória, conforme o paradigma *messiânico*.

A imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 1987, pág. 223).

Walter Benjamin buscou em seus textos uma aproximação entre o marxismo e o judaísmo – sua relação com Bertold Brecht e Gershom Scholem é iluminadora nesse sentido –, de maneira que o paradigma messiânico é incompreensível longe dessa convergência. Quer dizer, da mesma forma que o *messias* anuncia os termos de uma ordem divina segundo a cultura hebraica, também a história, profanamente, é fundada na ideia de felicidade.

Em uma carta do apóstolo Paulo aos Coríntios, cuja definição se revela para Agamben como a mais rigorosa da vida messiânica, podemos perceber esta anáfora: "Digo-vos, porém, irmãos, que o tempo é breve [...] aqueles que têm mulheres vivam como se as não tivessem [...] os que comprem, como se não possuíssem; e os que se servem do mundo, como se dele não se servissem, porque a aparência deste mundo passa." (BÍBLIA, Coríntios I, 7, 29-32). A expressão *como se não* assentaria em uma tensão, não entre conteúdos semânticos opostos, mas de um conceito consigo mesmo, cujo sentido é o de não fazer de um objeto uma propriedade, mas um *fazer uso* – como se a vida fática/messiânica de maneira alguma se apropriasse do ente ao qual está entregue, apenas o usasse. Na experiência fática o cristão não abandona o mundo

assim como o *dasein* não abandona o ente, e, uma vez imprópria, a vida pode ser verdadeiramente apropriada.

Trata-se de recordar, finalmente, daquilo que Heidegger acusou a metafísica de ter esquecido: a diferença ontológica. Ao apresentar o tempo messiânico, tendo em conta a experiência fática, Benjamin quer liquidar com a história, no sentido de quitar e não de destruir, para assim redimir o passado, salvá-lo, tal qual o anjo da célebre gravura Klee, "que gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos" (BENJAMIN, 1987, pág. 226)

Recordação e redenção são categorias íntimas, portanto, e componentes de uma mesma tarefa que reúne filosofia, poesia e ética. Dever esse que nada se distingue de certa operação realizada por Marcel Proust ao deslegitimar a necessidade de propriedades reais da memória, e em seu lugar propor a concepção de uma memória involuntária – em seu romance *A la recherche du temps perdu*.

O ensaio *A imagem de Proust* trata precisamente dessa busca do escritor em direção não aos reais acontecimentos, mas à imagem de um mundo deformado pelas semelhanças, "o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência (BENJAMIN, 1987, pág. 37). Ou seja, trata-se precisamente de um imemorial, que não tem propriedade, e por isso sua recordação não limita a possibilidade de acontecimentos.

Cada manhã ao acordarmos, em geral fracos e apenas semiconscientes, seguramos em nossas mãos apenas uma franja da tapeçaria da existência vivida, tal como o esquecimento a teceu para nós. Cada dia, com suas ações intencionais e, mais ainda, com suas reminiscências intencionais, desfaz os fios, os ornamentos do olvido (BENJAMIN, 1987, pág. 37).

A recordação é, pois, um estranhamento do passado, pois uma vez que não o possuímos verdadeiramente – tendo em vista que o progresso entrega apenas sua representação, portanto, sua potência absoluta –, podemos estabelecer com ele uma suspeita. Trata-se da mesma operação realizada a partir da *citação*, método de escrita benjaminiano que cumpre a dupla tarefa de interromper o fluxo de apresentação de um texto e ao mesmo tempo conservar em si seu conteúdo – podendo, no entanto, ser passível de um novo contexto.

Citar é, todavia, interromper o contexto utilitário da qual a *coisa* pertence, estranhá-la e restituir seu conhecimento sob outra luz. É o ser humano o princípio ativo imerso na história, que pode desejar não cumprir os desígnios de seu progresso, mas recordá-lo/*citá-lo*, libertando o passado de sua escravidão instrumental. Pois se o que a história escreveu é facticidade, então ela pode ser modificada pela recordação.

Finalmente, a contingência está ausente no passado, pois ainda que introduza certa desordem no mundo, é balanceado pelo princípio da necessidade condicionada, de que o que

foi não pode mais ser de outro modo. "Essa articulação temporal condiciona na realidade toda a representação da possibilidade da ciência ocidental" (AGAMBEN, 2015a, pág. 69). Na recordação, entretanto, é possível confrontar tal princípio da necessidade para ratificar a existência da potência, isto é, dizer que algo é diferente do que é. Esse é precisamente o propósito de uma filosofia da história: no lugar de pressupor o *ser* e a potência, devemos pensar a sua exibição.

As sociedades tradicionais não possuem o problema moderno da transmissibilidade em seu interior, pois na ausência de tesouros civilizacionais e de patrimônios culturais, uma geração transmite a outra sua tradição viva em seus sistemas de crenças. Mas é quando a tradição perde sua vitalidade que o passado acaba entrando em atividade a partir de um acúmulo, que aliena o homem à medida em que não restam critérios que lhes deem arbítrio sobre sua origem e sobre seu destino. O progresso aqui não é nada mais que uma ilusão que a história cria para falsificar uma verdadeira apropriação do passado e que, no fundo, exhibe nada mais que a debilidade da imaginação humana de fabular e redimir nossa história.

Enfim, se podemos considerar que os humanos não atribuem vida somente aos corpo biológico, mas também às imagens – particularmente aquelas do passado, ainda que possam ser assumidas enquanto *imago*, espectros –, então também poderemos produzir pensamento se reconhecermos nas representações históricas o lugar de projeção das paixões humanas, o lugar da luta do homem contra os seus desejos e contra os delírios de sua imaginação.

A história da humanidade é sempre a história de fantasmas e imagens, porque é na imaginação que tem lugar a fratura entre o individual e o impessoal, o múltiplo e o único, o sensível e o inteligível, e, ao mesmo tempo, a tarefa de sua composição dialética: As imagens são o resto, os vestígios do que os homens que nos precederam esperaram e desejaram, temeram e removeram. E como é na imaginação que algo como uma história se tornou possível, é por meio da imaginação que ela deve novamente se decidir. (AGAMBEN, 2012a, pág. 63)

4 MÉTODO E METODOLOGIA

Essa tese é de ênfase teórica, de caráter filosófico e científico³⁷, e trata da relação entre imagem e sacrifício a partir dos estudos de René Girard e Giorgio Agamben – localiza-se, portanto, nos confins da estética em comunicação e da teoria da imagem. A opção pelos dois autores é devido aos seus trabalhos em torno da noção de sacrifício, pois enquanto o primeiro investiga o fenômeno desde a aurora da humanidade até as tragédias literárias de séculos recentes – como Dostoiévski e Shakespeare; o segundo se interessa pelo sacrifício a partir do verbete do *homo sacer*, próprio do direito romano antigo, buscando compreender como este funda as nossas democracias contemporâneas. Articulando ambos, portanto, é possível enriquecer reflexões sobre o sacrifício a partir de uma perspectiva tanto estética quanto política, considerando aspectos culturais, filosóficos, antropológicos e temporais diferentes.

Girard acredita ter descoberto aquilo que deu a dinâmica de nossa evolução social, a partir das noções rivalidades miméticas e de um mecanismo impeditivo da violência generalizada, a instituição sacrificial. Considerava-se epistemologicamente um realista, que acredita na existência de um referente, mas também acredita na realidade objetiva e na possibilidade de conhecê-la: “toda disciplina em processo de consolidação só alcança resultados duráveis se fundada no realismo do senso comum” (GIRARD, 2000, pág. 41). É um crítico, portanto, do idealismo alemão e do pragmatismo utilitário, interessado em estabelecer padrões de pensamentos que poderiam fazer entenderem-se objetivamente um engenheiro do Egito Antigo e um engenheiro hidráulico contemporâneo.

Já Agamben é filósofo. Em sua perspectiva epistemológica procura superar as dicotomias entre o universal e o particular, considerando que tais antinomias não desaparecem, mas perdem substância e se transformam em polos que em conjunto lançam nova luz sobre a realidade: “Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros” (AGAMBEN, 2006, *online*). Seu principal projeto, *homo sacer*, reúne as noções de soberania e biopolítica para buscar entender os fundamentos dos estados democráticos. Essas concepções seriam a princípio

³⁷Segundo Umberto Eco, uma tese pode ser considerada científica se: possui um objeto reconhecível – a relação entre imagem e sacrifício, à luz de dois autores; é uma investigação inovadora – no nosso campo de estudos, em comunicação, não foram encontradas investigações que articulassem Girard e Agamben em torno do nosso objeto; é útil a outros – trata-se de uma investigação fecunda para observar e analisar as querelas políticas em nossas democracias espetaculares; há elementos para confirmação e rejeição das hipóteses apresentadas – as representações persecutórias apresentadas, as imagens e os dispositivos punitivos aqui analisados, exibem uma mecânica vitimária, conforme discutidos nos textos de Agamben e Girard.

antinômicas e mutuamente excludentes, mas a partir da arqueologia paradigmática elas perdem suas contradições e tornam-se oposições, perdem suas substâncias individuais e consubstanciam um único paradigma, estabelecem, enfim, uma tensão polar cujas linhas de forças estão presentes em cada um dos polos sem poderem ser delimitadas especificamente.

Para além de suas perspectivas teóricas, pretendemos articular os dois métodos, tendo em mente que ambos buscam dar respostas diferentes à investigação de fenômenos originários – esses que não podem ser acessados por meio de evidências diretas. A chave dessa aproximação revela-se na compreensão de ambos autores em torno da noção de *figural*: se o italiano raciocina a partir de figuras epistemológicas – os paradigmas são chamadas assim em algumas passagens de *Arqueologia do saber*; o francês interessa-se por uma hermenêutica *figural* das representações persecutórias, conforme descrição de Erich Auerbach.

Metodologicamente buscamos amadurecer, a partir de uma investigação bibliográfica dos nossos dois autores centrais, as noções de sacrifício e imagem – esta última noção é apenas tematizada por Agamben, uma vez que não há para Girard um problema da *imago* em seus trabalhos, embora a tragédia literária trate da dimensão plástica do bode expiatório. Contudo, também trabalharemos com outros autores de maneira transversal em nossa investigação, como são os casos de Carl Schmitt, Walter Benjamin, James Frazer, Marcel Mauss, Michel Foucault, entre outros. No capítulo cinco, onde elencamos a categoria de *efígie* como paradigma de investigação, recorreremos às análises tanto genealógicas dos dispositivos de poder, envoltos na ideia de sacrifício e soberania, quanto interpretações de textos persecutórios – seguindo os termos da hermenêutica girardiana. Finalmente, elencamos imagens que pudessem representar as *efígies* de nossas elites políticas, inspirados naquilo que Aby Warburg classificou como *pathosformel*, em seu *Atlas mnemosyne*.

4.1 Entre a hermenêutica *figural* e a arqueologia paradigmática

Como é possível relacionar dois eventos históricos que ocorreram em temporalidades não lineares? O método discutido nessa tese diz respeito à essa questão, sobre a qual Giorgio Agamben e René Girard deram respostas diferentes – uma vez que o primeiro parte da filosofia e o segundo da antropologia –, todavia complementares, e por isso realizaremos uma aproximação teórica.

Uma chave para relacionar o método dos dois autores está em Paulo. Para Girard, o advento de Cristo permitiu àquele apóstolo a compreensão de todos os eventos históricos que o antecederam, com a aceção de que o segundo evento é o responsável por esclarecer a plenitude e o sentido do primeiro; já Agamben, de maneira semelhante, mas não idêntica, aponta que o

tempo messiânico, o tempo do agora, é cronologicamente indeterminado e tem a capacidade de colocar em relação consigo mesmo qualquer instante do passado: “de fazer cada momento ou episódio da narrativa bíblica uma profecia ou uma prefiguração (typos, “figura”, é o termo que Paulo prefere) do presente” (AGAMBEN, 2014b, pág. 32).

Sendo assim, ambos partem de uma perspectiva semelhante sobre o acesso a um fenômeno originário, aquele que não pode ser alcançado por evidência direta. Todavia, chegam a conclusões diversas sobre o caminho a percorrer: para Agamben a via de acesso ao originário deve inevitavelmente se defrontar com uma tarefa arqueológica paradigmática, inspira-se, portanto, em Michel Foucault; enquanto René Girard propõe um método hermenêutico próprio, semelhante à interpretação figural de Auerbach³⁸.

Foi Foucault que consagrou o método arqueológico para o pensamento filosófico – ainda que outros autores também o tenham discutido, como Kant, Nietzsche, Franz Overbeck e Dumézil –, através do livro *A arqueologia do saber*, onde esboçou o programa de uma teoria dos enunciados. Isto é, o autor tomou como objeto de investigação nem as frases e nem as proposições, mas, seguindo as pistas de Benveniste, os enunciados, que não se delimitam aos saberes e nem às disciplinas.

Em outras palavras, o interesse de Foucault está dirigido ao modo como os enunciados governam uns aos outros. Essa preocupação nos traz duas implicações fundamentais: a primeira é que a busca pela *arché*, fundamental para toda tarefa arqueológica, não procura uma origem situada cronologicamente, mas investiga as estruturas de emergência dos fenômenos; segundo, há uma exclusão do sujeito, quer dizer, a existência dos enunciados é por assim dizer anônima.

Agamben por seu turno realiza uma releitura de Foucault para identificar nos seus textos uma terceira via entre a filosofia transcendental e a fenomenologia, caminho por ele chamado de *paradigma*. De fato, Foucault não serviu-se dessa expressão para designar seu método, mas para o italiano o *panóptico*, em *Vigiar e Punir*, o *cuidado de si*, na *História da Sexualidade*, o *grande parto*, na *História da loucura*, são matrizes paradigmáticas, são “o método foucaultiano em seu gesto mais característico” (AGAMBEN, 2010, pág. 22. Tradução nossa).

Em outros termos, paradigma é rigorosamente um *exemplo*, cuja função não é elaborar hipóteses explicativas, mas, ao tentar dar conta de fenômenos que escaparam à mirada histórica, tentam tornar cognoscível um contexto histórico problemático, deslocando o do seu contexto e exibindo-o de modo inteiramente novo:

³⁸Erich Auerbach é filólogo alemão, estudioso de literatura comparada, que escreveu um livro todo dedica à noção de *figura*.

Mais parecido à alegoria que à metáfora, o paradigma é um caso singular que desloca do contexto do que forma parte somente na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade ele mesmo deve constituir” (AGAMBEN, 2010, pág. 23. Tradução nossa).

Da problemática do paradigma se ocuparam vários autores, como Aristóteles, Kant, Goldschmidt e Aby Warburg. Este último nos interessa mais, pois nele há um deslocamento do método paradigmático para uma investigação das imagens, objeto de nossa tese. Entre 1924 e 1929, Warburg trabalhou no seu *Atlas Mnemosyne*, um conjunto de painéis com imagens heterogêneas que se referiam a uma mesma fórmula emotiva, *Pathosformel*.

Figura 5 – Atlas Mnemosyne



Fonte: Aby Warburg. Pranchas 45, *heróis*, e 46, *ninfas*.

Qual a relação, questiona Agamben, entre cada figura do painel e a fórmula *pathos*? Faríamos uma leitura equivocada se buscássemos em cada painel algo como um arquétipo e outro original do qual todas outras gravuras derivariam. Ora, não há originais e nem cópias dos *heróis* ou das *ninfas*, conforme os painéis acima, pois cada figura é tanto a *arché* quanto um *exemplo* de sua fórmula geral; e cada *Pathosformeln* é um composto indiscernível entre originalidade e repetição, nem arcaica e nem contemporânea.

Note que Warburg, segundo Agamben, não se deixa levar por um ponto de vista formal da história da arte, mas, abrindo mão dos termos forma e conteúdo, entrelaça carga emotiva e fórmula iconográfica, e apresenta uma teoria da imagem fora dos limites da estética. O autor toma cada decisão estilística dos artistas como uma decisão ética, uma busca do artista por sua morada vital. E é reconhecendo tais contradições nas deliberações de cada gênio criativo, para além de sua escola, que Warburg pôde identificar o conflito entre as novas formulações e as tradições artísticas, pôde identificar as sobrevivências do arcaico no moderno, pôde, enfim, traçar diagnósticos do ser humano ocidental. Agamben explica melhor:

O símbolo e a imagem desempenham para Warburg a mesma função que, segundo Semon, o *enagramma* desempenha no sistema nervoso central do indivíduo: cristalizam-se neles uma carga energética e uma experiência emotiva que sobrevivem como uma herança transmitida pela memória social e que [...] tornam-se efetivas através do contato com a “vontade seletiva” de uma determinada época. Por isso, Warburg fala muitas vezes dos símbolos como “dinamogramas” que são transmitidos aos artistas em um estado de máxima tensão, mas não polarizados quanto à sua carga energética ativa ou passiva, negativa ou positiva, e cuja polarização, no encontro com a nova época e suas necessidades vitais, pode levar a uma virada completa do significado (AGAMBEN, 2015a, pág. 118-119).

Assim, o artista, em relação à tradição, não faz uma escolha meramente estética ou imparcial quando produz. Ao contrário, a cada imagem herdada há um confronto mortal ou vital, ético por assim dizer, pois as energias polarizadas que estão em potência naquela figura podem orientá-lo ao conhecimento ou conduzi-lo a uma estéril sujeição.³⁹

Se uma investigação desse tipo lhe permitiu tal intuição antropológica, é que as imagens são para Warburg realidades históricas inseridas na problemática da transmissão da cultura. Ora, trata-se da mesma questão apresentada por Benjamin, ao colocar que as imagens do progresso, que a modernidade projeta para o presente, são espectros que já perderam sua morada na tradição e agora se acumulam sem conexão com o passado. De outro lado – assim como ocorre com as imagens do cinema e da fotografia, cujas potências recolocam o homem na pátria dos gestos –, tais espectros também podem encontrar o seu momento histórico, caso as *imagos* de nossa sociedade do espetáculo sejam revitalizadas e compreendidas à luz da *recordação*.

Com semelhante intuição antropológica René Girard elaborou o seu método, que pode ser melhor iluminado a partir da hermenêutica figural de Erich Auerbach. Segundo este, os primeiros trabalhos de literatura cristã continham a expressão pré-figuração, ou *typos*, que depois foi permutada por outras classes de palavras latinas, como *figura*, *effigies*, *exemplum* e *imago*. Entre essas expressões, a noção de *figura* era que abarcava de forma mais plena, pelo menos para o período medieval, a hermenêutica figural, pois significava “o princípio formativo, criativo, a mudança da essência que permanece, os matizes de significado entre cópia e arquétipo” (AUERBACH, 1997, pág. 42).

Os padres da igreja recorriam à interpretação figural para compreender os textos bíblicos baseando-se, principalmente, nas passagens das epístolas paulinas. Paulo era, por assim dizer, o emblema da hermenêutica figural. Foi ele quem nos mostrou que o Velho Testamento não deveria ser avaliado a partir de sua literalidade, como um livro de leis e da história do povo de Israel, mas como uma promessa e pré-figuração de Cristo:

³⁹Foi assim que Warburg descobriu, por exemplo, que havia uma sobrevivência, *Nachleben*, da civilização pagã no Renascimento. Como na gravura *Melancolia* de Durer, artista do renascimento nórdico, que neutralizou o medo supersticioso em torno da imagem do demônio Saturno.

Seu pensamento, que combinava de modo notável a prática política com uma fé poética criativa, transformou a concepção judaica da ressurreição de Moisés em um novo sistema de profecia figural, no qual o novo Messias preenche e anula ao mesmo tempo a obra realizada pelo seu precursor. Desta maneira, o que o Velho Testamento perdia como livro de uma história nacional, ganhava em atualidade dramática concreta. Paulo não formulou uma interpretação sistemática do Velho Testamento no período seguinte deram continuidade à sua concepção e interpretação” (AUERBACH, 1997, pág. 44).

Em síntese, a interpretação figural estabelece uma conexão entre dois eventos históricos, “em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro” (AUERBACH, 1997, pág. 46). Quando dois momentos no tempo são assim postos, pode-se supor um salto anacrônico no tempo, o que não é verdadeiro, pois a *figura* pressupõe dois polos, e considerando que a finalidade do primeiro polo só é iluminada pelo segundo, então temos na verdade dois lados de uma mesma figura.

A literatura e a arte podem ser instrumentos privilegiados de análise para esse método, pois aqui a estética e a ética não se opõem, mas produzem um tipo de conhecimento que não seria alcançado de outro modo. Vejamos, a título de exemplo, a interpretação de Girard de um poema de Guillaume de Machaut, em que judeus são acusados de envenenar a água de uma cidade – o eu lírico do poema explicita um ódio antissemita.

Depois disso, veio uma merda\ falsa enganadora e renegada:\ foi a Judéia, a odiada,\ a perversa, a desleal,\ que odeia e ama todo mal\ que tanto ouro e prata perdeu\ e a cristã gente prometeu\ que depois, rios e fontes,\ que eram claros e limpos\ em muitos lugares envenenaram\ e muitos suas vidas terminaram\ pois aqueles que deles usavam logo repentinamente faleciam\ Então, certamente, dez vezes cem mil\ disso morreram, no campo e na cidade\ Antes que fosse percebida\ essa mortal desventura.\ Mas aquele que no alto senta e de longe vê,\ que tudo governa e tudo provê,\ essa traição mais celerada\ não quis, e logo a fez revelar\ e tão publicamente saber\ que eles perderam corpo e ter.\ Pois todos os Judeus foram destruídos,\ uns enforcados, outros queimados,\ outros afogados, outros decapitados\ pela cabeça com machado ou espada. (MACHAUT in GIRARD, 2004, pág. 6-7)

Os acontecimentos descritos o longo do poema são absolutamente inverossímeis, ou parcialmente verossímeis, e por isso a tradição crítica moderna de imediato desconfia de todos os dados fornecidos ali. Todavia, no contexto da hermenêutica girardiana, tal poesia pode sim remeter um acontecimento real: a perseguição aos judeus, cujo massacre operado por uma multidão assassina pode ter sido motivado por um rumor de que os mesmos estariam envenenando poços. Mas como verificar que essa perseguição é verdadeira se a maior parte dos eventos no poema são inverossímeis e não sabemos sequer onde foram desenvolvidos os episódios? Ora, a hermenêutica figural permite confirmar a perseguição antissemita se compararmos o poema de Guillaume a outros textos sobre a época:

De onde vem, portanto, a segurança espantosa de nossa afirmação: judeus foram realmente massacrados? Uma primeira resposta se apresenta ao espírito. Não lemos esse texto isoladamente. Existem outros textos da mesma época; eles tratam dos mesmos assuntos; alguns deles valem mais do que o de Guillaume. Seus autores neles

se mostram crédulos. Todos eles formam uma rede estreita de acontecimentos históricos no seio do qual recolocamos o texto de Guillaume. É graças a esse contexto, sobretudo, que conseguimos chegar a separar o verdadeiro do falso na passagem que citei. (GIRARD, 2004, pág. 11).

Existe, é verdade, uma rede de conhecimento histórico que confirmaria as perseguições aos judeus na França, de uma maneira geral entre 1349 e 1359. Mas o contexto histórico não é decisivo para o método girardiano, pois, ainda que não se soubesse desses dados, o foco de Girard se dirige ao estado psicossocial dos perseguidores que produziram os massacres, considerando como elementos de evidência a estrutura persecutória da narração e a possibilidade de uma opinião pública excitada, que poderia de fato ter acolhido rumores de envenenamento.

Ora, a função fabuladora dos poetas, antes de denotar um dado meramente ficcional, pode apontar para um imaginário de vingança que possivelmente pairava à época. Tendo isso em vista, há uma correspondência entre textos verossímeis – documentos históricos – e inverossímeis – fábulas, contos e poemas –, que se enraíza em uma hipótese mais geral: há uma perseguição real ao povo judeu, porém, relatada do ponto de vista psicológico do perseguidor.

Se Guillaume tivesse acrescentado os elementos mais inacreditáveis – como infanticídio ritual, ou catástrofes místicas supostamente causadas pelos judeus – para justificar o assassinato das vítimas, ainda assim a certeza do massacre se evidenciaria, porque quanto mais as acusações são inverossímeis num texto poético, mais elas confirmam a vivacidade das paixões no seio do massacre onde o poeta poderia estar inserido.

As representações persecutórias nos mentem, indubitavelmente, mas de modo demasiado característico dos perseguidores em geral, e dos perseguidores medievais em particular, para que o texto não diga a verdade sobre todos os pontos em que ele confirma as conjecturas sugeridas pela própria natureza de sua mentira. Quando é a realidade de suas perseguições que os perseguidores prováveis afirmam, eles merecem que lhes demos confiança. (GIRARD, 2004, pág. 14).

Os melhores documentos são aqueles dos perseguidores ingênuos que se esforçam tanto para justificar a necessidade do massacre e não apagam vestígios, diferente dos perseguidores modernos, que são atentos e sabem que estão em face de um documento que pode traí-los. Nessa ótica, as descrições fortemente estereotipadas só denunciam e confirmam o forte preconceito no imaginário dos perseguidores, portanto, possuem um valor intrínseco para investigação das representações persecutórias.

A Idade Média deixou uma farta quantidade de documentos de origem cristã que relatam violências coletivas durante peste negra no século XV. O menor rumor de chegada da epidemia conduzia multidões violentas a eliminarem minorias, como estrangeiros, leprosos e mais comumente os judeus. Todos relatos remetem a uma mesma estrutura persecutória: uma

comunidade em crise em face de um desastre causado pela peste, as instituições hierárquicas desaparecem, os valores tradicionais são eliminados, triunfa a desordem; as vítimas são acusadas de cometerem os crimes mais estereotipados possíveis – que remetem a tabus civilizacionais, como infanticídio, incesto, profanações rituais –; depois há o linchamento de minorias; e, enfim, uma espécie de sensação de expurgação do mal se espalha na comunidade.

Retomando, do mesmo modo que Paulo faz uma interpretação figural dos acontecimentos tratados no Velho Testamento – para, no conjunto da obra, anunciar que ali se tratava de uma pré-figuração de Cristo –, também Girard inclui o poema de Guillaume dentro de um conjunto mais amplo de textos de perseguição, em que cada documento é lido como uma alegoria de um bode expiatório. Desse modo, as representações persecutórias devem ser investigadas a partir de um mesmo plano figural, em que um polo são os próprios textos de perseguição e o outro polo é um acontecimento originário real: o fato concreto de que houve violências coletivas contra vítimas arbitrárias.

O método paradigmático pode ir ao encontro do método comparativo girardiano, caso investiguemos a estrutura vitimária como um *paradigma*. Esse procedimento consiste em compreender um conjunto de imagens de nossa sociedade do espetáculo como uma *recordação*⁴⁰ das imagens sacrificais dos primitivos; implica a possibilidade de construir um painel de imagens que remetam a uma mesma fórmula patética, a saber, o *bode expiatório*; implica, enfim, pensar que o paradigma do *homo sacer* – cuja genealogia, investigada por Agamben, não data muito antes do direito romano antigo e do direito germânico tribal – é a face mais contemporânea dos ritos sacrificiais que marcaram a passagem da nossa animalidade para humanidade nas primeiras teocracias – há mais de 30 mil anos atrás.

Partimos aqui, portanto, de uma premissa: nossas democracias espetaculares produzem bodes expiatórios e estes, por seu turno, são representados por imagens e difundidos pela imprensa nacional – e não somente em poemas, documentos cristãos medievais e romances trágicos, conforme o foco de análise da antropologia girardiana. Dessa maneira, objetivamos elencar, investigar e analisar um conjunto de imagens que componham uma mesma figura paradigmática, a saber, a *efígie* – como veremos logo. Também, é importante elencarmos outros textos de representações persecutórias e dispositivos, aqui seguindo a lição de Agamben, que denunciem estruturas sacrificiais de poder.

⁴⁰ Verificar o texto *imagem e história*, onde discutimos a noção de *recordação*.

4.2 Representações persecutórias

Perseguição aqui é sempre uma ação violenta de caráter coletivo ou de ressonância coletiva que massacra uma vítima arbitrária. Nossas instituições souberam, em maior ou menor medida, absorver essa animosidade coletiva, assentando-a nos mais variados dispositivos – todos decorrentes de uma mesma instituição original, o sacrifício: é o caso do sistema jurídico, que pune, sobre o pretexto de fazer justiça, aqueles que cometem crimes, vingando a comunidade; é o caso do próprio sufrágio, cujo rito democrático reencena uma periódica alternância do poder – outrora havia o sacrifício dos reis-deuses, vítimas de uma multidão inflamada; ou o caso dos jogos desportivos, que extravasam a energia de multidões.

Mas a perseguição aqui deve ser avaliada de uma maneira singular, designa uma ação violenta semelhante a uma caça às bruxas e que possui fases mais ou menos demarcadas: de crise, de esfacelamento das instituições que absorvem essas crises, de uma excitação da opinião pública, de mobilização espontânea de multidões em prol da substituição das instituições pacificadoras e, finalmente, de uma produção de bodes expiatórios. Essas crises são difíceis de serem identificadas e variam de acordo com o momento e o contexto social de cada sociedade, podendo ser deflagradas por epidemias, catástrofes ambientais, fome, seca, corrupção, crise econômica, etc. De modo que não importa exatamente o que deflagra a crise, porque aqui está em questão o ponto de vista dos perseguidores – portanto, não interessa a coerência que motiva a violência –, que, genuinamente revoltados, sentem na pele uma espécie de caos social que os impulsiona a uma tomada de atitude definitiva e catártica.

Interessa-nos, sobretudo, a relação entre essas características persecutórias e suas representações imagéticas. Para Girard, os relatos de perseguição justapõem um conjunto de estereótipos em um mesmo documento, que levam a concluir sobre a existência de um linchamento coletivo:

Não é necessário que os estereótipos estejam todos presentes. Três deles bastam e frequentemente até dois. Sua presença nos leva a afirmar que: 1) as violências são reais, 2) a crise é real, 3) as vítimas são escolhidas não por causa de crimes que lhes são atribuídos, mas de suas marcas vitimárias, de tudo aquilo que sugere sua afinidade culpável com a crise, 4) o sentido da operação é o de lançar sobre as vítimas a responsabilidade desta crise e de agir sobre ela destruindo tais vítimas ou ao menos expulsando-as da comunidade que elas “poluem” (GIRARD, 2004, pág. 32)

Se Girard está correto, se esse esquema é aplicável, então devemos encontrar seus elementos nas imagens e textos aqui elencados. Entretanto, para que essas imagens sejam paradigma do *bode expiatório* é necessário que elas tenham alguns estereótipos que rememorem as perseguições mitológicas.

O uso da expressão mitologia não é gratuito. Ora, somos levados a pensar que os *mitos* são como fantasias de origens fundadoras de uma civilização e que suas interpretações imaginárias devem pôr em suspeição todo seu testemunho. Mas, na verdade, grande parcela dos mitos, conforme Girard, são absolutamente semelhantes em sua estrutura aos textos de perseguição, pois reencenam os quatro estereótipos já mencionados.

Vejamos, a título de exemplo, o *mito* de Édipo Rei: A peste que assola Tebas é o primeiro estereótipo, a violência é real; Édipo mata o pai e desposa a mãe, logo, os crimes de incesto e parricídio contagiam e generalizam em toda comunidade, portanto, a crise é real; Édipo possui marcas vitimárias – que são mais importantes para fazer dele um *bode expiatório* do que ele ser a causa real da crise –, pois Édipo é coxo, é considerado estrangeiro e é filho do rei, herdeiro legítimo de Laio – ou seja, um marginal dentro e fora da comunidade; finalmente, o quarto estereótipo é a responsabilização de Édipo, em outras palavras, o expurgo: Édipo fura os próprios olhos, abandona a cidade e morre, enquanto a terra que o acolhe se torna sagrada.

Sendo assim, na antropologia girardiana, os textos mitológicos e as representações persecutórias guardam uma estreita relação. Em todo caso, é a mentalidade do perseguidor, o seu imaginário, que cria os estereótipos: “Os perseguidores acreditam escolher sua vítima por causa de crimes que lhes são atribuídos e que dela fazem a seu ver, a responsável pelos desastres aos quais eles reagem por meio da perseguição. Na realidade, são os critérios persecutórios que os determinam” (GIRARD, 2004, pág. 37). Sendo assim, a sociedade é mais suscetível a polarizar contra as vítimas que guardam estereótipos vitimários nos contextos de crises.⁴¹

A leitura genealógico paradigmática também é aqui de todo fundamental. Ela deve se complementar à hermenêutica proposta por Girard por cuidar do ponto de emergência do fenômeno em investigação, sem uma preocupação cronológica. Por isso, as imagens aqui discutidas, de nossas democracias espetaculares, podem ser absolutamente análogas às pinturas rupestres ou antigas, pois ambas se complementam, se iluminam e decifram um mesmo arcano.

Finalmente, devemos nos servir ora da genealogia paradigmática, conforme estrutura Agamben, ora de uma hermenêutica de perseguição, de acordo com a antropologia de Girard. Já as imagens aqui elencadas fornecem um conjunto que reforça e constitui a ideia de bode expiatório. E todos esses textos e imagens serão pensados a partir de uma mesma figura epistemológica, de uma mesma fórmula patética: *efígie* de nossas elites políticas.

⁴¹ Não é difícil estabelecer essa relação. Nos casos de violência generalizada, a multidão procura os mais fracos, os ricos, os líderes, estrangeiros, etc. É o contexto social que define o que é um tabu e o que não é naquela sociedade.

5 EFÍGIES

Conforme já abordamos na introdução, em 1327 morreu o rei da Inglaterra Eduardo II, seu corpo foi embalsamado no Castelo de Berkley e depois levado à Abadia de Gloucester para ser finalmente enterrado. Tratou-se de um funeral grandioso, com leões dourados, estandartes pintados com folhas de ouro e, de maneira inédita, confeccionaram uma *efígie* de madeira, adornada com uma coroa de cobre, e sepultaram-na junto à mortalha real. Seu sepulcro marca o primeiro registro do costume de colocar sobre o tampo do caixão uma representação do monarca, decorado com pomposas insígnias da soberania – como coroa, máscaras mortuárias e mãos artificiais –, que mais tarde foi transplantado para França, a partir da morte do Rei Carlos VI em 1422.

A importância do funeral da *efígie* torna-se maior, durante o século XVI, do que os próprios sepulcros monárquicos, algo que começa a ficar evidente com o enterro de Carlos VIII, até ganhar sua forma mais bem acabada em 1547 com a morte de Francisco I – cuja *efígie* foi velada durante 10 dias, com participação ativa do clero, como se fosse uma pessoa viva. Enfim, o rei, que antes era enterrado junto às suas insígnias de soberania, passa a ser ritualmente despido em sua mortalha, deixando suas joias para sua imagem, a legítima detentora da *glória*.

Kantorowicz observa a existência de um antecedente pagão desse cerimonial, embora tenha ponderado que não havia influência direta entre um e outro rito – apesar das semelhanças. Ele se referia às antigas apoteoses romanas, uma deificação dos imperadores mortos, celebrada em festas e rituais religiosos, onde a cidade assistia enlutada à sucessão imperial. Nesses funerais os restos mortais do imperador também eram enterrados junto à sua imagem de cera, que era vestida de dourado e tratada como uma enferma durante sete dias no átrio do palácio, enquanto as matronas velavam-na ao lado da cama e os médicos simulavam uma aferição de pulso, prenunciando dia após dia o desfecho fúnebre.

Outros autores como Ralph Giesey, Elias Bickermann e Julius Schlosser também confirmaram a hipótese pagã daquela cerimônia medieval. Ora, tantas semelhanças não podem ser postas em parênteses, conforme destaca Agamben, mas antes devem indicar um vínculo entre o corpo político do rei e o corpo matável e insacrificável do *homo sacer*.

Cada homem é sepultado uma só vez, assim como morre uma só vez. Na idade dos Antoninos, em vez disso, o imperador consagrado é queimado na pira duas vezes, uma primeira vez *in corpore* e uma segunda *in effigie*. O cadáver do soberano arde de modo solene, mas não oficial e os seus restos são depositados no mausoléu. Neste ponto, o luto público geralmente termina... Mas para o funeral de Antonino Pio tudo se desenrola de modo contrário ao uso. O *iustitium* (o luto oficial) começa aqui somente após o sepultamento dos ossos, e o solene cortejo fúnebre se põe a caminho quando os restos do cadáver já repousam sob a terra. E este *funus publicum* diz respeito (como apreendemos dos relatos de Dión e de Herodiano) à *efígie* de cera que reproduz o

semblante do defunto... Esta imagem é tratada como se fosse um corpo real. [...] a efígie de cera, que “se assemelha perfeitamente” ao morto, e jaz sobre o fêtro coberto com suas vestes, é o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida ao manequim de cera (BICKERMANN *in* AGAMBEN, 2007, pág. 102-103).

Se essa sua intuição estiver correta, a *efígie* é na verdade o excedente da vida sacra da soberania, que anima a imagem e é isolada ritualmente para ser consagrada aos céus ou transmitida ao sucessor do trono. E aí a metáfora de que *nunca morre* pode ser entendida literalmente: “no momento da morte do soberano, é a vida sacra, na qual se baseava seu poder, que investe a pessoa de seu sucessor” (AGAMBEN, 2002, pág. 108).

Acreditamos que essa interpretação de Agamben pode ser alargada, uma vez que o funeral das imagens está muito mais próximo da noção de sacrifício do que de soberania – embora a segunda tenha origem na primeira, sendo ambas, portanto, fortemente vinculadas. E por isso dirigimos nossa leitura para uma elaboração muito mais simples e intuitiva daquela cerimônia fúnebre, acrescentando o que fora documentado por James Frazer em suas pesquisas sobre o pensamento primitivo.

Em o *Ramo de Ouro*, o antropólogo buscou compreender como os primitivos regulavam o mundo e, nesse sentido, considerou duas possibilidades de conexão causal entre os antigos rituais de magia e as forças da natureza: imitativa, alguém que quisesse fazer mal a um inimigo poderia simplesmente atingir a sua imagem; contagiosa, duas coisas que estiveram juntas e depois foram separadas permanecem exercendo influência mútua – nesse caso, a mágica se destinaria a um pertence do adversário e não à sua figura.

Frazer é extenuante na exemplificação desses processos: na antiga babilônia e no Egito, efígies de espíritos malignos eram queimadas com o intuito de confundir demônios; mulheres esquimós, no estreito de Bering, dormiam com um boneco seu no travesseiro, para que magos posteriormente realizassem ritos de fertilidade sobre ele; os índios Cora no México, quando queriam multiplicar o rebanho modelavam uma figura do animal em cera, barro ou madeira, e a cada presa desejada sacrificavam uma imagem correspondente; entre outros.

Todas essas práticas eram consideradas privadas, mas havia outra variedade de magias que favorecia toda comunidade. Estas conferiram aos antigos feiticeiros certa influência pública entre os primitivos, o que certamente sacramentou com o tempo a sua autoridade divina.

[...] temos razões para deduzir que, em muitas partes do mundo, o rei é sucessor, em linha direta, do velho mago ou curandeiro. A partir do momento em que uma classe particular de feiticeiros é segregada da comunidade e dela recebe atribuições de cujo desempenho se acredita depender a segurança e o bem-estar públicos, esses homens gradualmente ascendem à riqueza e ao poder, até que os principais entre eles se transformam em reis sagrados. E, embora a distinção entre o humano e o divino ainda seja imperfeita, imagina-se com frequência que os próprios homens podem chegar à divindade, não só depois de sua morte, mas em vida, graças à posse, temporária

ou permanente, de toda a sua natureza por um espírito grande e poderoso. Nenhuma classe da comunidade beneficiou-se tanto quanto os reis dessa crença na possível encarnação de um deus sob forma humana. (FRAZER, 1982, pág. 52).

Se Frazer está correto, então os poderes divinos dos monarcas daqueles grandes impérios, como China, Egito, México e Peru, não decorreriam de uma mera concentração de poder, mas remanesceriam das apoteoses selvagens. E como se acreditava que aqueles reis/deuses garantiam a estabilidade social e a colheita, a maneira como esses viviam e morriam importava aos súditos e por isso os antigos criaram tabus: precauções que a realeza e o plebeu tomavam para proteger a vida do rei e para que maldições não espriassem pela comunidade.

[...] enquanto no caso dos homens comuns a observação das regras fica a critério do indivíduo, no caso do deus-homem ela é imposta, sob pena de afastamento do seu alto posto ou até mesmo de morte. É demasiado grande o interesse que seus adoradores têm por sua vida para que lhe permitam uma liberdade total de ação. Portanto, todas as superstições insólitas, todas as máximas dos tempos idos, todos os ditados veneráveis que a engenhosidade dos filósofos selvagens elaborou há muito tempo e que as velhas, ao lado das lareiras, ainda repetem como tesouros sem preço para os filhos e netos reunidos em torno do fogo doméstico nas noites de inverno –, todas essas antigas fantasias enfeixadas umas nas outras, todas essas teias de aranha do cérebro foram tecidas em torno do antigo rei, do deus humano que, nelas colhido como uma mosca na trama de uma aranha, dificilmente podia movimentar um membro fora das linhas do costume. (FRAZER, 1982, pág. 97)

Esse conjunto de interditos indicava, inclusive, que os deuses não estavam a salvo da morte e nem da velhice, apesar de seu extraordinário poder sobre o sagrado. Os groenlandeses acreditavam, por exemplo, que o seu deus mais poderoso poderia desfalecer ao sopro de um vento ou com o toque de um cão; e ficaram muito surpresos, segundo Frazer, ao descobrir que o Deus cristão nunca morria. Por isso, antes do suspiro derradeiro, as comunidades selvagens sacrificavam o seu rei/deus, garantindo a transferência de sua alma para um sucessor.⁴²

Também era comum, em várias culturas, a delegação do sacrifício real a um substituto, tão logo do soberano estivesse vaticinado: os sultões de Java pagavam uma fortuna aos membros das famílias daqueles homens que se imolassem em nome do rei; na Babilônia, o prisioneiro condenado vestia-se como monarca e depois era imolado; na África ocidental, nos funerais reais, os escravos se vestiam como ministros e eram sacrificados no lugar do ministério; os Banyoros de Uganda tinham um costume de limitar a um ano a vida dos soberanos, mas ao final de seu reinado escolhiam um homem para encarnar um falso rei por oito dias e depois executavam-no.

⁴²Em outros casos, a substituição temporária do rei servia somente para afastá-lo de algum perigo ou ameaça: na história da Pérsia há um relato desse tipo, em que o Xá Abas, 586 e 1628, foi alertado por seus sacerdotes sobre um mal presságio em 1591, obrigando-o a entronar um substituto, que foi coroado e gozou dos privilégios reais até ser finalmente executado ao fim do perigo.

Embora Frazer eventualmente chame esses substitutos de falsos reis⁴³, é bastante provável que os súditos acreditassem estar em face do rei/deus verdadeiro, ainda que temporário. E essa crença era tão genuína, que alguns soberanos sacrificavam sua própria prole em benefício do trono: o rei da Suécia, *On*, eliminou oito filhos para ter mais anos de vida; e um dos chefes *chaggas*, na África oriental, quando sentiu-se seriamente doente chegou a sacrificar o seu primogênito.

Havia outra variedade de casos em que o rei encarnava alimentos ou animais contíguos ao sagrado – costume ainda muito comum em diversas religiões: no Camboja o rei abdicava do trono por três dias de fevereiro e nomeava um sucessor temporário, que ao final do terceiro dia desfilava com um elefante pelas principais ruas da cidade, até um ponto que deveria esmagar uma montanha de arroz sobre os seus pés, assegurando uma boa colheita; no Sião um rei temporário também era eleito e ao final do sexto dia de cerimônia traçava 9 sulcos para despejar sementes e garantir a safra.

Sendo assim, estamos em face de formas modificadas de um mesmo costume regicida, que fora com o tempo amenizado até se tornar um mero simulacro de execução: “Em tempos mais remotos, o rei talvez não tivesse outra escolha senão escolher morrer ele próprio ao final de um breve reinado” (FRAZER, 1982, pág. 109). E se o rei poderia ser substituído por outro homem, por seu próprio filho, por um animal, ou até mesmo por um vegetal, então não surpreende que pudesse encarnar uma *efígie* à sua semelhança.

Assim como toda sequência de exemplos até aqui elencadas, o sacrifício das imagens também traz aspectos rituais que rememoram imolações humanas: na cidade do Sol, no Egito antigo, o faraó Amósis ordenou que uma imagem de cera fosse sacrificada no lugar de vítimas humanas; no ano de 408 da nossa era, os imperadores Teodósio e Honório promulgaram um decreto determinando que os governadores das províncias romanas impedissem os judeus de queimarem *efígies* de Hamã crucificado⁴⁴ – personagem do livro bíblico de Ester; no solstício de inverno, os Astecas faziam uma *efígie* do seu deus *Huitzilopochtli*, depois essa imagem era colocada de pé no grande salão e um dardo com ponta de pedra era lançada no seu peito; os druidas, conforme relatou Júlio César em *Guerras de Gália*, criavam grandes simulacros de bonecos de vime, enchia-os de homens vivos e abrasava-os em chamas para afastar doenças e

⁴³ Vale considerar que o antropólogo, diferente de Girard, não atribuíra nenhuma função real a esses ritos, apenas encaram-nos como meras superstições. Por isso jamais as pessoas ou imagens que substituíam os reis poderiam ser considerados, por Frazer, como a pessoa viva do monarca.

⁴⁴ James Frazer acredita que o edito se deve a uma blasfêmia provocada por essa paródia da crucificação de Cristo. Os imperadores, no entanto, não se deram conta de que tratava-se de uma continuação atenuada de uma celebração oriental semelhante, mas muito anterior a Cristo.

aplar a ira dos deuses; e no dicionário de Festo Pompeu⁴⁵, a palavra sexagenário traz a descrição de um antigo costume romano de jogar idosos em uma ponte em homenagem ao deus Plutão, até que Hércules obrigou o povo a substituí-los por *efígies*.

Como podemos notar, as semelhanças com os selvagens ainda são mais volumosas do que as diferenças. Logo, devemos levar em consideração todas essas analogias que apontam uma atenuação dos sacrifícios, modulados com o tempo e com as circunstâncias culturais, até sua manifestação no funeral das *efígies* medievais. Elas anunciam, acima de tudo, a história de um vínculo simbólico entre um assassinato ritual e a soberania, que Girard resume bem:

Em todas instituições humanas trata-se, de início e sempre, de reproduzir, mediante novas vítimas, um linchamento reconciliador. Em sua qualidade de fonte aparente de toda discórdia e de toda concórdia, a vítima original desfruta de um prestígio sobre-humano e aterrorizante. As vítimas que a substituem herdaram esse prestígio. É nesse prestígio que deve ser buscado o princípio de qualquer soberania tanto política quanto religiosa. [...] Para que o ritual produza uma instituição política, um poder monárquico, no lugar de formas sacrificiais ordinárias, aquelas que qualificaremos de “propriamente ditas,” o que deve acontecer? É necessário e suficiente que a vítima coloque a seu favor o *sursis* de imolação que lhe é concedido para transformar em poder efetivo a veneração aterrorizada que lhe dedicam os fiéis. Podemos então esperar que o intervalo entre a seleção da vítima e o sacrifício tenda muito rapidamente a se ampliar. E essa ampliação, em contrapartida, permite que a futura vítima exerça um domínio sempre mais real sobre a comunidade. Chegará o momento em que esse domínio é tão efetivo, a submissão da comunidade tão servil, que o sacrifício real do monarca torna-se concretamente impossível senão impensável. A relação entre o sacrifício e a monarquia é estreita para se dissolver de uma só vez, mas elas se modifica. Como o sacrifício é sempre substitutivo, é sempre possível realizar uma nova substituição, não se sacrificando senão um substituto do substituto (GIRARD, 2008, pág. 75-76).

Se o autor francês está correto, então a raiz pagã daquela cerimônia fúnebre medieval aponta que aquela *efígie* monárquica é um bode expiatório, a cifra da violência real que esteve presente em todas monarquias sagradas, uma vítima que abriga paradoxalmente tanto um desejo reconciliador quanto a própria desagregação social. Que Agamben possa declará-la matável e insacrificável, é revelador do tipo de transcendência que estava no coração da soberania medieval: as vítimas já não eram um tributo de um deus que pudesse estabilizar a sociedade, mas eram “o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte [do Estado]” (AGAMBEN, 2002, pág. 106. Grifo nosso).

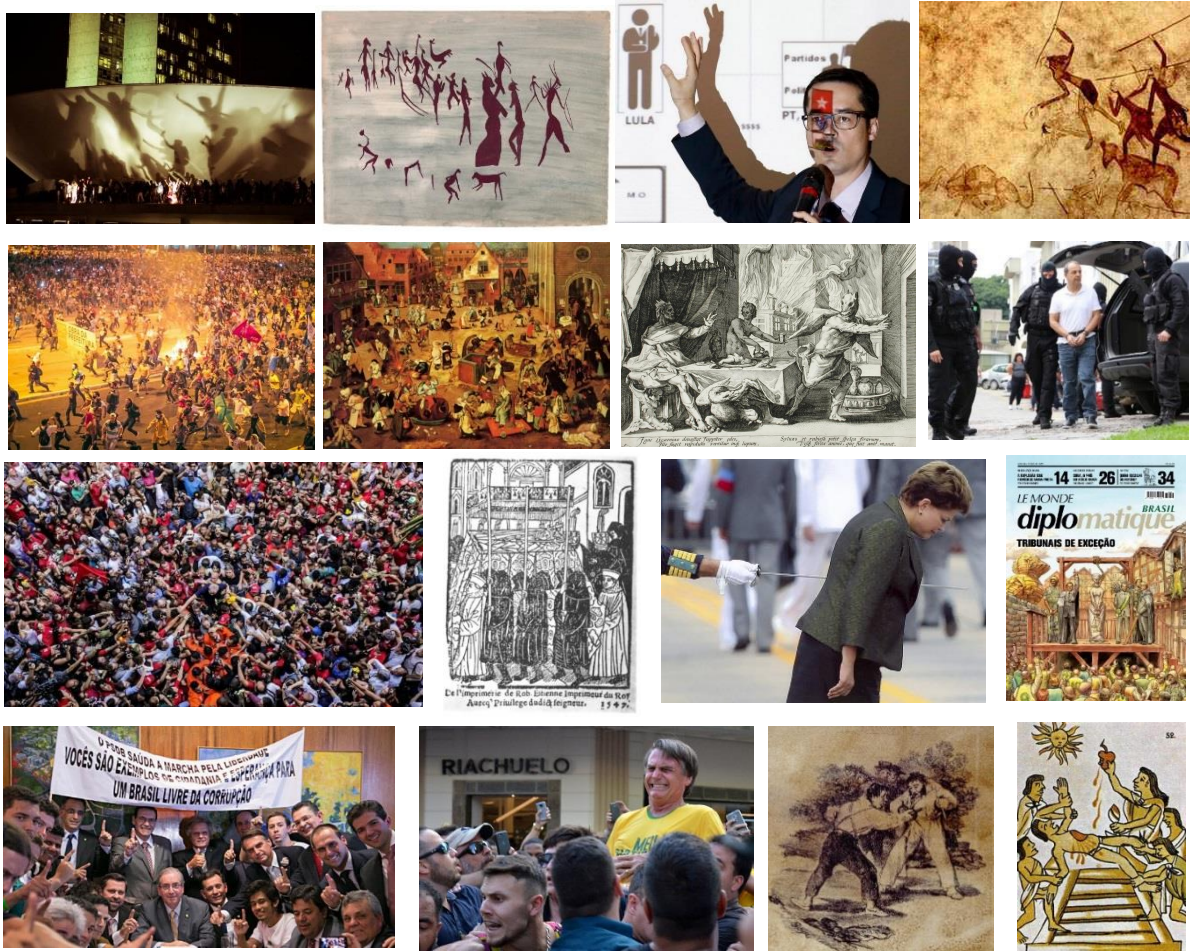
Tudo se passa como se houvesse uma deterioração da capacidade conciliatória das instituições sacrificiais, que foram substituídas por outros sistemas impeditivos da violência generalizada – como o nosso atual sistema penal e judiciário. Sendo esse o caso, resta perguntar se ainda produzimos algo como aquelas ancestrais *efígies* da soberania. Nossa hipótese é que sim, aquelas imagens transfiguraram-se em nossas democracias espetaculares, e o que era uma

⁴⁵Dicionário presente na tese de Maria Lucila, *De verborum significatu: análise e tradução*.

efígie monárquica agora é a imagem de nossa elite política consagrada à opinião pública, conforme veremos nos textos adiante.

Para efeito de análise, resolvemos cruzar nosso objeto – a relação entre sacrifício e imagens – com eventos políticos recentes no Brasil, em que parcela significativa de nossas lideranças foi deposta, em um processo que ganhou contornos mais claros a partir de junho de 2013 e ainda permanece inconcluso. Estaríamos em face de uma perseguição coletiva? Não interessa se há formação ou não de culpa entre as vítimas, mas interessa o fato de haver ou não a evidência de um mecanismo vitimário, uma polarização contra essas mesmas elites.

Elencamos aqui um conjunto de imagens emblemáticas de nossa recente tragédia política, fortemente circuladas na imprensa e aclamadas pela opinião pública. Essas imagens, em conjunto com outras figuras ancestrais, constituem nossa fórmula patética: *efígie* de nossas elites políticas, cuja legibilidade é possível quando interpretadas em consonância com textos persecutórios e com a genealogia de dispositivos contenciosos da violência.



Somos tanto mais governados pelo mecanismo vitimário quanto menos tivermos consciência disso, quanto menos soubermos a respeito do princípio que nos governa. Cabe aqui, nesse sentido, decifrar os seus arcanos.

5.1 Carnaval fora de época, junho de 2013

Figura 6 – Bosquímanos da África do Sul



Fonte: Cópia de G. Stow, 1868. Bodleian Librry, Oxford.

Figura 7 – Manifestações de junho de 2013



Foto: Mídia Ninja.

O primeiro estereótipo da perseguição é o eclipse dos nossos valores culturais. Uma via de acesso a esse fenômeno é justamente as festas populares. Ora, muitos povos possuem o hábito de, em determinado período do ano, liberar os costumes, as restrições morais e as leis, para se entregarem a alegrias e paixões sombrias. Tais explosões anárquicas são alimentadas por pulsões humanas represadas, que aguardam em silêncio sua estação, curiosamente tendo como cúmplices as instituições religiosas.

Os modernos ainda se lembram das famosas Saturnais, festas que aconteciam no último mês do ano romano com o propósito de celebrar Saturno, deus da agricultura. Seu governo correspondeu a uma época feliz da antiga Itália, com comida em abundância, sem guerra, escravidão ou ganância, e de grande aprendizado sobre as leis e sobre como trabalhar a terra. Certo dia esse amado deus desapareceu de súbito, deixando aos súditos apenas sua memória, venerada e celebrada dentro de santuários erguidos em seu nome. Ninguém sabe ao certo por que desaparecera, mas consta que toda alegria de seu reinado possuía um lado sombrio: “ao que se dizia, seus altares estavam manchados com sangue de vítimas humanas, substituídas, numa época mais misericordiosa, por efigies humanas” (FRAZER, 1982, pág. 189).

As religiões de Saturno conservaram pouco desse lado obscuro, de modo que as Saturnais virão a possuir a imagem de verdadeiros carnavais da antiguidade, que sobreviveram até a Itália moderna. A comparação não é fortuita: nas antigas festas saturnais o escravo trocava de lugar com o senhor, podendo vituperá-lo, enquanto sua mesa só seria limpa quando tivesse acabado de comer – comportamento que em qualquer outra ocasião seria castigado com açoite

ou morte; por outro lado, o rei simulado, que presidia as orgias, uma vez sorteado, podia praticar livremente suas paixões mais íntimas e nefastas naquele seu reinado tragicamente breve – pois, é importante dizer, quando as festas terminavam sua garganta era cortada no altar do deus que personificara. Assim, o costume de sortear um rei para presidir as orgias saturnais deve ter tido origem possível em uma prática universal da religião de Saturno, quando se escolhia um homem para desempenhar o papel do deus e depois imolá-lo.

Há um estranho paralelo entre as saturnais e outras festas latinas onde Roma teve grande influência, como o rei do feijão na Noite de Reis, o senhor dos desgovernos na Idade Média, o rei momo no Carnaval, entre outros. Em Lérida, Catalunha, por exemplo, um viajante inglês em 1877 testemunhou o que chamavam de enterro do Carnaval, onde uma infantaria escoltava pelas ruas a efígie de um rei durante três dias de festas intensas. Mas no terceiro dia o rito se tornava fúnebre, quando um séquito de mascarados, antes foliões e agora representantes eclesiásticos, conduzia a efígie até uma praça principal em que a imagem seria roubada por vilões que figuravam os maus espíritos. A multidão de pronto salvava a efígie, os vilões eram dispersados e finalmente o rito fúnebre concluía.

Mas também em algumas aldeias alemãs da Morávia, jovens se reuniam no terceiro domingo da quaresma, preparavam um boneco de palha, içavam-no num mastro e levavam-no para os campos – e em cânticos, pediam que levassem para longe a morte e que chegasse logo o verão. Ao chegarem no final do trajeto, o boneco de palha era estraçalhado e queimado, e, enquanto a fogueira trepidava, o grupo dançava alegremente em volta, regozijando-se. Finalmente quando o fogo se apagava, dirigiam-se às casas pedindo ovos para comer, justificando que haviam levado a morte embora.

Todos esses relatos são, para Frazer, heranças de práticas primaveris dos camponeses europeus, cujas cerimônias de sacrifícios simulados rememoravam eventos que devem ter acontecido de verdade. Sendo assim, a morte aqui encarnada e destruída não abriga apenas um sentido negativo, pois o objetivo de enterrá-la é o de favorecer um renascimento de uma estação ou colheita. E assim como as sementes que, depois de enterradas, brotam, também os saltos e danças nas celebrações – muito comuns na terça-feira gorda que precede a primeira quarta-feira da quaresma – são uma espécie de incentivo ao crescimento das plantações.

Mas há nelas ainda um traço mais essencial, apesar das épocas e culturas tão distintas, a saber, a suspensão das normas sociais, acompanhada de práticas perversas e autorizada pelas instituições religiosas: troca de papéis entre homens e mulheres, pessoas e animais, impunidade das infrações legais e etc. Giorgio Agamben acredita que essa *anarquia legal* reproduzia fases

daquele antigo ritual tribal de expulsão dos *friedlos*⁴⁶, que sobreviveu parodicamente em nossa cultura – como na noite de Valburga ou no Halloween – e que exhibe em último sentido a anomia que pulsa na ordem social.

O costume mais marcante nesse sentido talvez tenha sido o *charivari* medieval, em que uma multidão desfilava pela cidade fazendo algazarra e linchando um personagem, que podia ser um figurante, uma imagem ou de fato um mal feitor – nesse último caso, além de sofrer escárnio poderia ser abatido. Também esses povoados antigos utilizavam músicas injuriosas para desaprovar e perseguir pessoas que violaram os costumes, atacando os casamentos iníquos, as adúlteras, as mães solteiras. Enfim, um tipo de justiça popular em meio às festas tradicionais.

Embora Agamben tenha discordado completamente da tese de James Frazer, acusado de reduzir toda variedade de festas e costumes a meros ritos agrários, temos razões para crer que tanto a expulsão do *friedlos*, mais visível no *charivari*, quanto as práticas primaveris dos camponeses europeus, são manifestações de um mesmo fenômeno originário. Quer dizer, se por um lado exibem parodicamente um estado de exceção, nas suas mais diversas formas e variedades culturais, por outro remetem à nossa gênese civilizatória, de celebração de uma violência fundadora, produtora de vítimas expiatórias.

Dessas manifestações, a mais profundamente assentada na alma do povo brasileiro é o carnaval. Esse distingue-se no calendário ritual nacional pelo seu caráter extraordinário, dominado por uma licença para agir em desacordo com as regras sociais – com requintes cruéis, vale dizer, travestidos de brincadeiras e sincretismo religioso. São quatro dias de indiferença às categorias sociais, de inversão de papéis e de indiscriminado convívio entre fantasmas, bruxas, caveiras, diabos, padres, santos, monges, reis, duques, príncipes, ladrões, palhaços, marginais, malandros, presidiários, caubóis, etc. Mas toda essa tolerância não ocorre sem um aumento substancial dos índices de violência, acidentes, drogas e homicídios. Toda essa festa tem autorização, senão complacência, é importante dizer, das instituições religiosas e normativas.

Há, portanto, uma clara intimidade entre o nosso carnaval e o *religare*⁴⁷. Relação essa perceptível em diversos sentidos: primeiramente, por ser um período preparatório para a quaresma, um ciclo de penitência e arrependimento, abstenção da carne, e que conclui com o domingo de páscoa; em um segundo sentido, por uma experiência singular do tempo, em confronto com o caráter transcendente das instituições normativas, uma vez que suspende a

⁴⁶ Ver ensaio *homo sacer*, onde discutimos a respeito do *friedlos*, os sem paz.

⁴⁷ Palavra latina para designar religião, e significa ligar o humano e o divino.

rotina mais ordinária dos homens; e em uma terceira semântica, que nos interessa por carregar aquilo que é próprio das festas que discutimos até então: sua dimensão tragicômica ⁴⁸.

O elemento cômico é absolutamente essencial para compreendermos o fundamento do carnaval, pois é por meio desse princípio que as festas momescas se libertam dos dogmatismos eclesiásticos e debocham da vida comum. Herança inatural, é importante dizer, pois já estava presente, segundo Bakhtin, na Idade Média:

Além disso, quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrado também pela tradição. Era o caso, por exemplo, das “festas do templo”, habitualmente acompanhadas de feiras com seu rico cortejo de festejos públicos (durante os quais se exibiam gigantes, anões, monstros e animais “sábios”). A representação dos mistérios e *soties* dava-se num ambiente de carnaval. O mesmo ocorria com as festas agrícolas, como a vindima, que se celebravam igualmente nas cidades. O riso acompanhava também as cerimônias e os ritos civis da vida cotidiana: assim, os bufões e os “bobos” assistiam sempre às funções do cerimonial sério, parodiando seus atos (proclamação dos nomes dos vencedores dos torneios, cerimônias de entrega do direito de vassalagem, iniciação dos novos cavaleiros, etc.). Nenhuma festa se realiza sem a intervenção dos elementos de uma organização cômica, como, por exemplo, a eleição de rainhas e reis “para rir” para o período da festividade (BAKHTIN, 1987, pág. 4).

O autor russo chamava de *festiva* essa vida do povo alegorizada e absolutamente íntima daqueles ritos pagãos agrícolas da antiguidade, que tanto hoje quanto outrora convergem para uma mesma gênese: “ligaram-se a períodos de crise, de transtorno, na vida da natureza, da sociedade e do homem” (BAKHTIN, 1987, pág. 8).

Figura 8 – Jornadas de junho de 2013.



Foto: upsilon.

Figura 9 – O combate entre o carnaval e a quaresma.



Fonte: Pieter Bruegel, 1559.

Em um ensaio sobre François Rabelais, um dos maiores autores cômicos do renascimento, Bakhtin colocou que o carnaval era um teatro natural em que seres animalescos tomavam o poder, se transformavam em governantes, e até os reis se comportavam como o

⁴⁸ Para Girard, e é a concepção que prevalece para nós, a tragédia e a comédia lidam com o mesmo fenômeno, de reprodução de um linchamento de uma vítima expiatória, mas suas formas e as reações causadas se distinguem. Essa proximidade é popularmente conhecida na expressão: seria cômico se não fosse trágico.

povo. Ora, é na forma um divertimento popular que, entre risos e galhofas, imola-se parodicamente as vítimas – conforme ainda vemos na eleição do rei momo. E é nesse sentido que o carnaval também anuncia uma tragédia.

Foi Roberto DaMatta, um dos antropólogos que se ocupou de investigar as nossas festas com a finalidade de compreender a totalidade da nossa cultura enquanto um *drama* – a palavra mais adequada aqui seria *tragoidía*, que significa ode ao *tragós*, bode: “onde o princípio se rebate no fim e [...] o bandido pode perfeitamente ocupar o salão e o mocinho (belo nos seus bigodões de fazendeiro de café e já pensando em fundar uma indústria) pode perder a fala e [...] passar a ser como a maioria, revolucionário de praia” (DAMATTA, 1997, pág. 15). Servia-se, assim, de categorias opostas para interpretar a nossa realidade, estudando nossas formas de reunião, nossos costumes e nossos personagens principais – carnavais, malandros e heróis.

Ao estudar neste livro os carnavais, os malandros e os nossos renunciadores – os nossos heróis –, pretendo abordar esse povo nas suas esperanças e perplexidades, pois sempre me impressionou a conjunção de um povo tão achatado junto a um sistema de relações pessoais tão preocupado com personalidades e sentimentos; uma multidão tão sem rosto e sem voz, junto a uma elite tão rouca de gritar por suas prerrogativas e direitos; uma intelectualidade tão preocupada com o coração do Brasil e, no entanto, tão voltada para o último livro francês; uma criadagem que passa tão despercebida e patrões tão egocêntricos; uma sociedade, enfim, tão rica em leis e decretos racionais, mas que espera pelo seu D. Sebastião, o velho e ibérico pai de todos os renunciadores e messias. De fato, renunciador tão perfeito que parece ter decidido paradoxalmente jamais voltar, como se estivesse prevendo sua inevitável desmistificação por esse mesmo povo que diz amá-lo e o aguarda com tanta paciência (DAMATTA, 1997, pág. 17).

É nesse mesmo sentido messiânico, de uma multidão sem rosto e sem voz, que DaMatta pôde dizer: “o tempo do carnaval é marcado pelo relacionamento entre Deus e os homens” (DAMATTA, 1997, pág. 54). Quer dizer, ao perder-se em sua própria temporalidade, embaraçado entre categorias universais como o sexo, o pecado, a salvação e a morte, o carnaval é capaz de produzir valores que não são somente brasileiros, mas universalmente religiosos: “A cronologia do carnaval é, assim, uma *cronologia cósmica*, diretamente relacionada à divindade e a ações que levam à conjunção ou disjunção com os deuses” (DAMATTA, 1997, pág. 54-55).

Já dissemos: o arcano que tratamos remete à ressurreição dos antigos deuses teocráticos, com seus interstícios de imolação – que tanto valem-se do sagrado, quanto podem desembocar num comportamento meramente profano de linchamento. É também nessa perspectiva que Umberto Eco pôde relacionar intimamente o carnaval e as revoluções, pois em ambos “decapitam-se os reis – quer dizer, os rebaixam e os fazem inferiores – e se coroa a multidão” (ECO, 1998, pág. 11-12. Tradução nossa).

Chama-se *carnavalização* esse fenômeno de caráter imprevisível, que começa sem pedir licença, frustrando a ordem social, não restando outra a opção às instituições senão admiti-lo –

do contrário, toda tentativa de impedimento converte-se em combustível: “quando repentinamente ocorre uma carnavalização inesperada e não autorizada na vida cotidiana ‘real’, interpreta-se como uma revolução – confrontações em universidades, motins em guetos, apagões, as vezes revoluções verdadeiramente históricas” (ECO, 1998, pág. 17).

Poucos tiveram coragem de admitir a absoluta similaridade entre os nossos carnavais e as manifestações de junho de 2013 no Brasil⁴⁹. Estudiosos ainda tentam compreender esse fenômeno imprevisível, que demandou agendas completamente controversas, adornado por máscaras e paixões tanto perversas quanto contagiosamente violentas. *O gigante acordou*, diziam, ao passo que vilanizavam as autoridades políticas, sentavam à mesa do Congresso e pressionavam centros de poder pelas capitais do país. Estávamos extraordinariamente diante do coração da nossa história, inadmitido no nosso calendário ritual – este que abriga as festas de padroeiros, juninas, carnavais, datas cívicas.

Todavia, por sua absoluta imponderabilidade, aos críticos e observadores faltaram palavras, de modo que ficaram satisfeitos em chama-lo *jornadas* ou *manifestações*. Mas poderiam muito bem ter se servido, rigorosamente, de outra classe semântica, essa vizinha ao *extraordinário*: *milagre*, *tragédia* ou *drama*. Nossa analogia é absolutamente justificável: além dos traços essenciais elencados, junho de 2013 carrega o desentendimento, a discórdia, a suspensão de todas as normas; elementos esses que já foram traduzidos pela gramática sacramentada do povo: o que os manifestantes fizeram não foi outra coisa senão um *carnaval*.

Consta que, à época, o Congresso jamais trabalhou tanto⁵⁰. E não foi à toa, pois a maioria dos partidos e lideranças políticas obteve uma queda acentuada nos índices de popularidade⁵¹. Mas quem sofreu mais foi o soberano: a presidente da República, que recuou sua popularidade

⁴⁹Em 6 de junho de 2013, o movimento Passe Livre organizou um protesto, montando barricadas na esquina da avenida 23 de maio com 9 de julho em São Paulo, para impedir o aumento da tarifa de transportes. Todavia, durante o confronto uma jornalista acabou sofrendo um tiro de bala no rosto, o que acabou comovendo a imprensa e deflagrando uma jornada de manifestações espontâneas pelo país. No dia 20 de junho, havia mais de um milhão de pessoas nas ruas de várias capitais do país – no mesmo mês, vários protestos espalhados pelo país tiveram sequência.

⁵⁰Durante três semanas os parlamentares trabalharam de segunda a sexta em Brasília – normalmente trabalhariam de terça a quinta-feira. Dos 32 projetos da chamada agenda positiva, 16 foram votados entre 25 de junho e 19 de julho, pressionados pelas manifestações. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/08/como-ficou-agenda-positiva.html>>, consultado em: 07 mar. 2018.

⁵¹Segundo o Datafolha, do dia 7 de junho para o dia 28 de junho de 2013: Geraldo Alckmin (PSDB) havia perdido 17 pontos percentuais das avaliações positivas e aumentado 5 pontos na rejeição ao seu governo; o ex-prefeito de São Paulo, Fernando Haddad (PT), caiu 16 pontos da avaliação positiva e subiu 19 pontos de rejeição; Eduardo Paes (PMDB), ex-prefeito do Rio, caiu 20 pontos percentuais; Sérgio Cabral (PMDB), ex-governador do Rio de Janeiro que se encontra preso, teve a queda mais acentuada, de 30 pontos. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/aprovacoes-de-alckmin-cabral-caem-apos-onda-de-protestos-8870144>>, consultado em: 07 mar. 2018

em 27 pontos percentuais em três semanas⁵², foi cobrada a dar respostas às multidões – conforme anunciou em um documento chamado cinco pactos em favor do Brasil⁵³: responsabilidade fiscal e controle da inflação; a aceleração do investimento em serviços de saúde pública; destinação de 100% dos royalties da exploração do petróleo e mais 50% dos recursos do pré-sal para que os entes da federação investissem em educação; desoneração fiscal do setor de transportes, para redução das tarifas de ônibus; e, finalmente, convocação de uma constituinte para reforma política.

Todavia tais respostas se mostraram mambembes, como ficou claro alguns anos depois: em seguida o Brasil elegeu o Congresso mais reacionário desde 1964⁵⁴; a presidente, após eleita, sofreu *impeachment* em agosto de 2016; o preço internacional do petróleo caiu de 110 dólares para 28 dólares o barril, em janeiro de 2016, o que correspondeu ao valor mais baixo em 12 anos⁵⁵; uma reforma política foi iniciada pelo Congresso, mas liderada pelo deputado Eduardo Cunha – à época ex-presidente da Câmara, e encontra-se preso desde outubro de 2016, em virtude das investigações da operação Lava-Jato⁵⁶; enfrentamos uma recessão econômica maior que a de 1929 – crise essa que ensejou a aprovação da PEC 55, de controle dos gastos públicos, promovida pelo presidente interino Michel Temer – além da reforma trabalhista, que contrariou parcela significativa dos trabalhadores, e de outras medidas consideradas impopulares.

Figura 10 – Dilma apunhalada



Foto: Wilton Júnior/AE.

⁵²Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/geral,popularidade-de-dilma-cai-de-57-para-30-indica-datafolha,1048373>>, consultado em: 07 mar. 2018.

⁵³Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/dilma-propoe-5-pactos-e-plebiscito-para-constituente-da-reforma-politica.html>>, consultado em: 07 mar. 2018.

⁵⁴Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,congresso-eleito-e-o-mais-conservador-desde-1964-afirma-diap,1572528>>, consultado em: 07 mar. 2018.

⁵⁵A previsão dos royalties para a educação, que era de 6 bilhões, caiu para 15% desse valor em 2016. Disponível em: <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160104_royalties_educacao_pai>, consultado em: 07 mar. 2018.

⁵⁶Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/eduardo-cunha-e-condenador-a-15-anos-de-reclusao-por-tres-crimes-na-lava-jato.ghtml>>, acesso em: 07 mar. 2018.

Na primeira obra de Jorge Amado, *O país do carnaval*, o personagem Paul Rigger, que viajara ao Rio de Janeiro para entrevistar os próceres do movimento revolucionário⁵⁷, encontra um diplomata, velho conhecido, e lhe pergunta se estava contente com a vitória. Responde José Augusto que a revolta havia sido uma decepção, sendo necessário, portanto, outra revolta: “mas que essa outra corte a cabeça de muita gente” (AMADO, 1980, pág. 113)⁵⁸.

Não vendo o povo satisfeito, reflete Rigger: “Mas o povo não pedira revolução? [...] como era que, agora, poucos meses depois, o povo já clamava contra o estado de coisas?” (AMADO, 1980, pág. 114). E o diálogo em seguida expressa parte do que quisemos dizer até aqui: “— Não é isso. O senhor não conhece as virtudes do povo brasileiro. O nosso povo só aplaude os que estão na oposição. Nunca apoiou, por melhor que ele fosse, um Governo. — Virtude, não é? Um povo carnavalesco” (AMADO, 1980, pág. 114).

É assim a alma de um povo carnavalesco, inclinada à transgressão, à subversão e a uma recordação imemorial dos sacrifícios de antigos reis. Sua comédia não atenua nem um pouco sua qualidade trágica, pois ceta no riso aquilo que não se pode amarrar pela palavra. E é assim que poderá ser lembrado um dia junho de 2013, quando seus idos forem ancestrais. Há certa tragédia em descobrir-se brasileiro.

5.2 Cleptocracia: governo de ladrões

Figura 11 – Pintura pré-histórica de uma caça.



Fonte: Gombrich, 2002.

Figura 12 – Apresentação que mostra Lula como centro do esquema de corrupção.



Foto: Rodolfo Burther.

O seguinte ensaio busca discutir aspectos persecutórios de dois textos, cujos autores são personagens importantes da operação Lava-Jato⁵⁹, segundo ensina a hermenêutica girardiana.

⁵⁷O movimento liderado por Luís Carlos Prestes.

⁵⁸Os planos do diplomata haviam falhado, pois não era amigo do novo ministro, de modo que já se encontrava satisfeito por não ser demitido, apesar dos cortes no funcionalismo.

⁵⁹Uma das maiores operações de combate à corrupção na história do Brasil – que contou com o protagonismo de alguns agentes públicos, como Deltan Dallagnol, o juiz Sérgio Moro, o promotor Carlos Fernando, entre outros.

Também realizaremos uma reflexão a respeito do dispositivo da *glória*, segundo propõe Giorgio Agamben em *O reino e a Glória*, propondo uma analogia entre o *modus operandi* daquela operação, o clamor popular e a opinião pública.

As circunstâncias que favorecem o fenômeno da perseguição e da produção de bodes expiatórios podem ser externas a uma sociedade, como epidemias, secas, desastres; ou internas, como conflitos religiosos, civis, crises econômicas, morais ou políticas. Para efeito deste ensaio, interessa-nos mais precisamente que os textos persecutórios aqui acolhidos atribuam a um grupo a culpa por essa desordem cultural, que contagia as pessoas e as mobiliza a uma polarização. Diante disso, vamos analisar objetivamente a mecânica da acusação e o entrelaçamento entre as representações – textos e imagens – e as ações persecutórias – uma *cassa* às elites políticas.

Em um livro que oferece a perspectiva de Deltan Dallagnol sobre a corrupção no Brasil, *A luta contra a corrupção*, o promotor federal tece um diagnóstico sobre o sistema de Justiça brasileiro: raramente consegue investigar, julgar e punir os crimes de colarinho branco. Em decorrência dessa impunidade, a promotoria realizava um inútil e infinito trabalho de Sísifo: “O sistema recursal, conjugado ao prescricional, cria uma verdadeira máquina de impunidade. O primeiro atrasa os processos; o segundo cancela as punições por causa desse mesmo atraso” (DALLAGNOL, 2017, pág. 36). Esse sistema viciado teria feito naufragar várias operações, como *Gafanhotos*, *Banestado* e *Rozenblum*.

Para Dallagnol as nossas mazelas sociais não decorreriam da falta de dinheiro, mas da corrupção – embora não somente. Aliando estimativas da ONU e do Fórum Econômico Mundial, o promotor chegou a uma média de 200 bilhões que, em tese, seriam desviados por ano no país e ainda especulou maneiras de como esses valores poderiam ser utilizados – para combater a fome, a miséria, o analfabetismo, etc. Vai além, ele identifica na corrupção a maior doença dos governos democráticos, compatível a uma tirania em que a própria vontade popular é deslegitimada.

É o que acontece em situações de corrupção generalizada: o exercício do poder é desviado sistematicamente para o bem de poucos. Estabelece-se uma oligarquia, ou melhor, uma *cleptocracia*, um governo de ladrões. [...] Para piorar, o exercício desvirtuado do poder não é explícito, mas sempre disfarçado para que pareça legítimo. Há uma invasão invisível do Estado. Nessas condições, a corrupção é mais do que um simples parasita que invade e se alimenta do corpo: ela assume o controle e o obriga a se autodestruir. [...] Além de tirar o governo do caminho dos interesses do povo, a corrupção, quando usada para financiar projetos de poder, deslegitima a representatividade. (DALLAGNOL, 2017, pág. 51-52)

A ênfase dada à corrupção no livro, enquanto hipotético problema fundamental dos nossos governos democráticos, é no mínimo questionável⁶⁰, tendo em vista tantos outros problemas mais graves e fundamentais, como a dívida interna, crise fiscal, desindustrialização, ineficiência produtiva, etc. Mas, longe de ater-nos ao quanto a corrupção está ou não na raiz de nossas mazelas, interessa-nos sobretudo como Dallagnol acolhe esse problema como uma espécie de mal maior a ser eliminado, uma vez que coloca *nossa sobrevivência em risco, desfigura a democracia e deslegitima a representatividade*. Interessa-nos ainda mais que o promotor tenha designado os responsáveis: na raiz desse mal estaria uma oligarquia cleptocrática, culpada por nossa maldição, usurpadora do poder e da vontade popular.

Os crimes mencionados no livro são reais. Todavia, para hermenêutica girardiana, não são os crimes que determinam a escolha de vítimas expiatórias, mas as marcas vitimárias, estereótipos de perseguição, que denunciam a mobilização da sociedade civil contra um bode expiatório. Essas marcas são singulares e dizem respeito a anormalidades, às vezes culturais – estrangeiros, órfãos, viúvas, reis, etc. –, às vezes físicas – doenças, mutilações, loucuras, etc. Elas variam, enfim, em razão da sociedade, são estereotipadas e facilmente encontradas nas mais variadas representações persecutórias:

À primeira vista, os motivos de acusação são bastante diversos, mas é fácil indiciar sua unidade. De início há crimes de violência que tomam como objeto os seres cuja violação é a mais criminal, seja de modo absoluto, seja em relação aos indivíduos que os comete: o rei, o pai, o símbolo da autoridade suprema (GIRARD, 2004, pág. 22).

Notemos como o promotor está convencido, a título de ilustração, de que as oligarquias, nossos símbolos da autoridades suprema, são culpadas pelos crimes mais ordinários – chegando a atingir os nossos entes mais próximos: “hoje um buraco na estrada pode matar alguém que você não conhece. Amanhã, um colega ou vizinho. Depois, alguém que você ama, seu filho ou filha, pai ou mãe, cônjuge ou irmão. A corrupção muda o destino das pessoas, do país.” (DALAGNOL, 2017, pág. 48).

A relação entre os hipotéticos homicídios causados por buracos e a corrupção realizada pelas nossas elites é indireta e guarda certa racionalidade. E em razão disso pode ocultar evidências hermenêuticas de uma perseguição coletiva. Entretanto, há outra sorte de acusações que estão na fronteira entre a racionalidade e a irracionalidade, uma vez que buscam dar substância a universo imaginário do perseguidor. É o caso do tema do *veneno*.

⁶⁰A extinção da corrupção, em hipótese, seria condição suficiente para retomarmos o desenvolvimento? Em outras palavras, sem ela teríamos justiça social e uma democracia legitimamente representativa?

Segundo René Girard, grande acervo de textos de perseguição desaguam no envenenamento, pois aqui a química não só assume o puro demoníaco, como dá certo lastro de materialidade para que um pequeno grupo de pessoas possa fazer mal a comunidades inteiras.

A acusação de envenenamento permite lançar a responsabilidade de desastres perfeitamente reais sobre pessoas das quais de fato não foram encontradas atividades criminais. Graças ao veneno, consegue-se persuadir que um pequeno grupo ou até um só indivíduo podem ser nocivos para toda a sociedade sem que se deixem descobrir. O veneno é, portanto, ao mesmo tempo menos mítico e também tão mítico quanto as acusações anteriores ou até o puro e simples “mau-olhado”, graças ao qual se pode atribuir a qualquer indivíduo a responsabilidade não importa qual desgraça. É preciso, pois, ver no envenenamento das fontes de água potável uma variante do estereótipo acusador (GIRARD, 2004, pág. 24-25).

A literatura e a história são prenes de exemplos assim: como no caso do envenenamento dos rios, provocado pelos judeus, no já citado poema de Guillaume Machaut; ou das histórias de bruxaria, em que uma mera hipótese de envenenamento poderia justificar uma condenação à fogueira.

Curiosamente, Dallagnol serve-se da metáfora do envenenamento para agravar a culpa das *oligarquias cleptocráticas* nacionais:

O golpe fatal: um veneno paralisante [...]. A mesma corrupção que nos revolta tem uma poderosa arma secreta que tira nossa capacidade de reação e tem um efeito inebriante e venenoso: o cinismo. [...] O cinismo é tão poderoso no país do jeitinho, em que para tudo se dá um jeito, que, contraditoriamente, a população já não acredita mais que o país tenha jeito. A corrupção afeta a confiança da sociedade em si mesma, dos cidadãos uns nos outros e da população no país. Ela destrói a esperança e o espírito de renovação [...] O cinismo conduz à impotência. Sentimos que somos incapazes de mudar a realidade. (DALLAGNOL, 2017, pág. 52-53).

O estereótipo acusador vai ficando mais claro durante o livro: “Conforme a Lava Jato evoluiu e as grandes peças do esquema foram se juntando, passamos a enxergar a imagem de um sistema político apodrecido” (DALLAGNOL, 2004, pág. 169). E embora o promotor tente estabelecer algumas ressalvas, de modo a não cometer generalizações injustas com toda classe política, em outras partes do texto ele o faz, pois está convencido das marcas vitimárias de nossos algozes: “mesmo que se consolide seu sucesso, a Lava Jato trata um tumor, mas o problema é que o sistema é cancerígeno” (DALLAGNOL, 2017, pág. 163).

Enfim, a corrupção, essa *assassina silenciosa*, adoeceria o nosso sistema representativo. No livro, tal acusação se estabelece em paralelo a uma polarização entre os protagonistas da operação Lava Jato e nossas elites políticas. A luta do Ministério Público Federal pela aprovação das 10 medidas contra a corrupção vai exhibir e acirrar esse conflito, conforme veremos adiante.

O pacote anticorrupção pretendia realizar alterações legislativas para o combate aos crimes de colarinho branco, com foco na prevenção da corrupção, punições adequadas e

instrumentos eficientes para a recuperação de patrimônio – aumentar os custos e reduzir os benefícios dos crimes de corrupção. Após sucessivas dificuldades em levar a termo as 10 medidas, surge a estratégia de mobilizar a sociedade civil para a aprovação de um projeto de lei de iniciativa popular, que conseguiu reunir mais de dois milhões de assinaturas. Fica evidente o poder político dos protagonistas da operação.

[...] começamos obtendo adesão de todos os procuradores e delegados da Lava Jato, além de auditores fiscais e do próprio juiz Sérgio Moro, em meados de julho. Com colegas de todo o país, intensifiquei a frequência da palestra com o tema “A sociedade contra a corrupção”, esclarecendo o teor das medidas e incentivando os cidadãos a participarem da campanha de coleta de assinaturas. Em diversas delas, os presentes se comprometiam, com o gesto simbólico de levantar as mãos, com o desafio de colher dez ou mais assinaturas cada um. Com o tempo, eu faria mais de 150 palestras – três a cinco por dia de viagem –, muitas vezes nos fins de semana, a que se somavam reuniões com lideranças da sociedade. (DALLAGNOL, 2017, pág. 211)

As páginas seguintes revelam como o promotor encarnou mimeticamente uma rivalidade com o sistema político. Após os inúmeros obstáculos de coleta, mobilização da sociedade civil e, finalmente, a concretização do projeto de lei 4850 de 2016, Dallagnol sente o auspício de uma vingança: “[..] acordei atordoado. Era a terceira noite que dormia mal. O chão tinha sumido debaixo dos meus pés. A madrugada tinha sido terrível. O plenário da Câmara dos Deputados havia dilacerado as 10 Medidas e ido além: desferira um duro golpe contra a operação Lava Jato” (DALLAGNOL, 2017, pág. 220).

É importante frisar a convicção do promotor de que os destaques e as emendas feitas ao pacote anticorrupção desfiguraram o projeto, ainda que, vale ressaltar, seja justamente essa a competência constitucional do Poder Legislativo.⁶¹ Quer dizer, o que era exercício de um Poder independente é aqui percebido como um ataque ilegítimo à independência do Ministério Público. Ele mesmo explica essa contradição:

Criminosos só podem ser punidos por meio da lei. A atuação dos investigadores é regulada pela lei, as punições são estabelecidas pela lei e o processo que aplica sanções é disciplinado novamente por ela: a lei. O inusitado na Lava Jato é que entre os investigados estão políticos poderosos que têm grande influência sobre o conteúdo da lei. A tensão gerada por essa contradição viera à tona nas três semanas anteriores, em que movimentos para aprovar a anistia de crimes chegaram ao apogeu naquela madrugada, com a aprovação de um texto voltado a cercar a independência dos investigadores. Há um conflito entre o interesse público na punição de criminosos e o interesse particular de alguns legisladores influentes de salvar a própria pele. Isso explica os acontecimentos que culminaram naquela manhã depressiva. (DALLAGNOL, 2017, pág. 221).

⁶¹ E o *duro golpe*, de que fala Dallagnol, é a chamada anistia ao caixa 2 – projeto de lei 3636/2005 –, que poderia hipoteticamente interromper as investigações da Lava Jato: “bastaria conseguir um acordo com o governo, pagar uma multa e entregar uma pequena parte dos fatos a todos envolvidos – inclusive os políticos – poderiam ter seus crimes perdoados.” (DALLAGNOL, 2017, pág. 222). Entretanto, a possibilidade de anistia era muito controversa, particularmente porque para que houvesse anistia era preciso que houvesse crime, mas como caixa 2 não é tipificado no código penal, logo, ao menos em tese, não poderia ser anistiado.

Em síntese, Dallagnol parte do pressuposto de que o Poder Legislativo, a despeito das urnas, foi usurpado por uma elite cleptocrática e, em virtude disso, é ilegítimo o seu exercício constitucional contra as 10 medidas, pois a vontade do Ministério Público e da sociedade civil mobilizada seria mais legítima que o Congresso.

Sua indignação quanto a isso parece ser genuína, pois ele sente na pele o golpe de seus adversários: “Era como se eu estivesse de ressaca” (DALLAGNOL, 2017, pág. 2019). Em todo caso, não importa se há uma desonestidade intelectual por parte do autor – e não acredito nisso. Ao contrário, sua contradição lógica evidencia suas paixões, combinando dados reais e imaginários, anunciando a rivalidade contra o seu rival: “Certamente alguns políticos se imaginaram em Bangu, com a cabeça raspada. Eles fariam de tudo para evitar que isso acontecesse.” (DALLAGNOL, 2017, pág. 221).

A Câmara tinha aprovado, por 313 votos contra 132, o pacote anticorrupção, mas com um conjunto de emendas que modificaram quase seu inteiro teor – das 12 medidas aprovadas pela Comissão especial, 7 foram rejeitadas e 5 esvaziadas. Na mesma sessão foram debatidas uma emenda que pune abuso de autoridade e outra que proibia promotores e procuradores falarem à imprensa – para Dallagnol, a Câmara atacara a operação Lava Jato, o Ministério Público e o Judiciário.

No dia seguinte, o Ministério Público Federal, ministros do Supremo Tribunal Federal, ministros do Superior Tribunal de Justiça, o Procurador Geral da República e várias entidades reagiram. À imprensa, Dallagnol, sentindo-se vilipendiado, declarou o repúdio ao pacote aprovado. Os promotores da força tarefa, por seu turno, ameaçaram uma renúncia coletiva, com o propósito de mobiliar a sociedade civil contra o Congresso nacional.

Isso poderia ter o impacto necessário para sensibilizar a sociedade. Afinal de contas, a Lava Jato não pode avançar sem o apoio das pessoas. Naquele momento, precisávamos que a população tomasse o caso sobre os seus ombros e estabelecesse um novo limite para o Congresso (DALLAGNOL, 2017, pág. 252)

A estratégia de fato acuou o Senado, que derrubou as emendas por 44 votos contra 14 favoráveis, além da intensa mobilização popular contra a suposta ameaça à Lava Jato – manifestações em 26 estados, 245 cidades, mais de meio milhão de pessoas nas ruas.

Em suma, há aí uma busca por uma imagem específica dos nossos hipotéticos algozes, uma imagem de uma oligarquia adoecida, corrupta, cancerígena, usurpadora, enfim, uma busca por marcas vitimárias. E podemos confirmar o sucesso político dessa querela devido à forte ressonância dessa imagem na opinião pública, que passou a veicular um duelo entre a sociedade civil e a corrupção dos políticos no país: “A imprensa não costuma ver ninguém como mocinho.

O ponto é que, nessa história [as emendas da Câmara no pacote anticorrupção], estava bastante claro quem era o vilão.” (DALLAGNOL, 2017, pág. 250. Grifo nosso).

É esse o centro de nossa reflexão: onde há a formação deliberada de uma imagem estereotipada dos adversários, semelhante às marcas vitimárias, há uma construção política, e onde há uma construção polític, pode haver a produção de bodes expiatórios. É importante dizer que esse estereótipo acusador não decorre apenas do imaginário de Deltan Dallagnol, pois já estava implícito no próprio paradigma da operação Lava Jato, conforme declara em entrevista o promotor Carlos Fernando:

O que nos preocupa é não conseguirmos montar para a população um quadro completo da corrupção, da cartelização, das mais diversas fraudes, enfim, da extensa criminalidade que permeia as relações público-privadas em nosso país. Cada acusação é como uma pequena peça de um imenso quebra-cabeça, e precisamos encaixar um número suficiente de peças desse puzzle para que todos que olharem esse conjunto possam saber como ele ficaria se completo. Só assim a população poderá separar o joio do trigo e poderemos enfim refundar nossa República. (FERNANDO, 2015, *online*).

Essa construção de um quebra-cabeça vai ser emblemática em 14 de setembro, na ocasião da segunda denúncia de Lula, em que os procuradores realizaram uma apresentação das investigações que rendeu fortes críticas contra operação: um slide que denunciava uma convergência de indícios apontando o ex-presidente no centro de um esquema de contratos da OAS na Petrobrás, cujas propinas atingiram cerca de 87 milhões de reais⁶². Na ocasião declarou Dallagnol: “Provas são pedaços da realidade que geram convicção sobre um determinado fato ou hipótese. Todas essas informações e todas essas provas analisadas como num quebra-cabeça permitem formar seguramente a figura de Lula no comando do esquema criminoso” (DALLAGNOL, 2017, pág. 147).

Mais tarde, em uma sentença com mais de 250 páginas, proferida pelo Juiz Sérgio Moro, Lula seria condenado a mais de oito anos de prisão, por corrupção passiva e lavagem de dinheiro. A denúncia protocolada pelo Ministério Público Federal era de que a vantagem obtida por Lula – um apartamento tríplice – decorreu especificamente de três contratos mantidos por consórcios integrados pela OAS com a Petrobrás⁶³. Mas esse vínculo entre os contratos e o apartamento não teria sido objeto de condenação, conforme disse Moro em resposta aos embargos de declaração – Moro alegou que jamais declarou, na sentença ou qualquer lugar, que os valores obtidos pela OAS nos contratos com a Petrobrás foram utilizados para pagamento de

⁶² Ver imagem no topo do ensaio.

⁶³ Denúncia do Ministério Público Federal na íntegra, em conformidade com a tese no slide: Disponível em <<http://www.mpf.mp.br/pr/sala-de-imprensa/docs/DENUNCIALULA.pdf>>, consultado em 12 nov. 2018.

vantagens indevidas a Lula.⁶⁴ Ou seja, o juiz teria acatado a denúncia de percepção de vantagem, a partir de três contratos, mas ignorou tal aspecto na condenação.

A segunda instância confirmou a sentença do juiz Sérgio Moro e decretou 12 anos e um mês de prisão. Alguns juristas acusaram a excepcionalidade⁶⁵ no processo, por diversas razões: polêmica em torno do fato de Moro ser juiz natural ou não da ação; antecipação do julgamento, que foi realizado em tempo recorde no TRF4; manifestação antecipada do tribunal, considerando que o presidente do TRF4 elogiara a sentença de Sérgio Moro; interpretações consideradas exóticas dos códigos legais⁶⁶; autorização para prisão de Lula com imediata expedição de prisão, antes mesmo que a defesa entrasse com um recurso cabível – quando entendimento pacífico era de se aguardar ao menos o trânsito em julgado, segundo declarou o próprio presidente do TRF4, Thompson Flores; e até o despacho de prisão de Lula foi excepcional, pois, em atenção à dignidade do cargo que ocupou, Moro concedeu-lhe a oportunidade de apresentar-se voluntariamente à Polícia Federal em 24 horas.

Não é atinente a essa tese entrar no mérito jurídico do processo, entretanto temos razões para assegurar que o caráter de excepcionalidade não é singular do caso Lula, mas do próprio paradigma da Lava Jato. Ora, se a premissa da operação era de que o nosso sistema representativo deveria ser refundado para dar abrigo a uma genuína vontade popular, então coube à operação iluminar esse caminho, fundar um novo paradigma de investigação no Brasil, calcado em quatro eixos: acordos de colaboração premiada, avanço por fases, cooperação doméstica e internacional e comunicação social.

Em maiores detalhes, a Lava Jato procedia da seguinte maneira: as linhas de investigação, derivadas em grande parte dos acordos de colaboração, eram fortalecidas por exame de dados fiscais, bancários e de e-mails; quando as provas se adensavam, procuradores e delegados, auxiliados pela Receita Federal, peticionavam buscas, apreensões, prisões e conduções; o requerimento era avaliado pelo Juiz Sérgio Moro, podendo ou não ser levado a termo; o material arrecadado nas buscas era analisado rapidamente, podendo gerar novos requerimentos de bloqueios de bens, como garantia de ressarcimento ao erário público; uma

⁶⁴ Embargos de declaração disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/moro-nega-embargos-lula-noticia-valor.pdf>>, consultado em 12 nov. 2018.

⁶⁵ Alguns jornalistas e juristas corroboram com essa perspectiva de excepcionalidade no processo. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2018-abr-06/reinaldo-azevedo-lula-sendo-vitima-processo-excecao>>. Acesso em: 26 jan. 2019.

⁶⁶ A título de exemplo, temos Jean Uema, mestre em direito constitucional pela PUC, disponível em <<https://www.conjur.com.br/2018-jul-22/jean-uema-ex-presidente-lula-tragedia-brasileira>>, consultado 12 nov. 2018. Ou Lenio Luiz Streck, professor de Direito Constitucional e pós-doutor em Direito, disponível em <<https://www.conjur.com.br/2018-jan-22/streck-paradoxo-munchhausen-lula-mpf-ganha-moro-perde>>, consultado em 12 nov. 2018.

vez concluídas as acusações e preparados os bloqueios, tudo era submetido à Justiça, os réus se defendiam e produziam provas; no final, com frequência, esse processo levava a um novo ciclo de investigações.

Diante desses eixos, o elemento que mais nos interessa aqui é o quarto, a comunicação social, devido às suas consequências políticas:

Cada fase da operação passou a ser amplamente divulgada para que a população ficasse informada sobre os desdobramentos do caso. O olhar atento da sociedade estimulou os agentes públicos que lidavam com a operação a torna-la uma prioridade, evitando que caísse na “vala comum” em que casos criminais demoram mais de uma década para serem julgados. Isso reduziu as chances de impunidade, incentivando os investigados a celebrarem acordos de colaboração. O apoio da opinião pública se mostrou imprescindível num caso que enfrenta poderosos interesses políticos e econômicos, por ser capaz de neutralizar os ataques que vêm de fora do sistema judicial. (DALLAGNOL, 2017, pág. 125).

Ainda estamos longe de compreender o impacto do trabalho de opinião pública nos processos jurídicos contra políticos. Mas há um paralelo interessante, que merece ser analisado por ter inspirado o *script* brasileiro: a operação *Mani Pulite*, Mãos Limpas, na Itália. Segundo o juiz Sérgio Moro, que escreveu um artigo em 2004 a respeito, tal investigação constitui uma das mais importantes cruzadas jurídicas contra a corrupção política e administrativa nas nossas democracias, pois redesenhou o quadro político e teve efeitos, positivos e negativos, incisivos na vida institucional italiana.

Em fevereiro de 1992 a prisão de Mario Chiesa, diretor da Instituição Filantrópica de Milão, abriu margem para uma investigação que em dois anos expediu quase três mil mandados de prisão, com mais de seis mil investigados – entre estes, 872 empresários, 1978 administradores e 438 parlamentares, dos quais 2 já haviam sido primeiros-ministros. A operação conseguiu desarticular e deslegitimar toda a classe política diante da opinião pública, servindo-se de divulgações intensas das investigações e das prisões. Alguns eventos guardam estranhas semelhanças com nossa operação nacional:

O processo de deslegitimação foi essencial para a própria continuidade da operação *mani pulite*. Não faltaram tentativas do poder político interrompê-la. Por exemplo, o governo do primeiro-ministro Giuliano Amato tentou, em março de 1993 e por decreto legislativo, descriminalizar a realização de doações ilegais para partidos políticos [em conformidade à acusação de uma suposta anistia ao caixa 2 no Brasil]. A reação negativa da opinião pública, com greves escolares e passeatas estudantis, foi essencial para a rejeição da medida legislativa. Da mesma forma, quando o Parlamento italiano, em abril de 1993, recusou parcialmente autorização para que Bettino Craxi fosse processado criminalmente, houve intensa reação da opinião pública. Um dos protestos populares assumiu ares violentos. Uma multidão reunida em frequente à residência de Craxi arremessou moedas e pedras quando ele deixou a casa para atender uma entrevista na televisão. Em julho de 1994, novo decreto legislativo, exarado pelo governo do primeiro-ministro Silvio Berlusconi, aboliu a prisão pré-julgamento para categorias específicas de crimes, inclusive para corrupção ativa e passiva. A equipe de procuradores da operação *mani pulite* ameaçou renunciar coletivamente seus cargos [Também o fizeram os procuradores da força tarefa da Lava Jato, com o

propósito de reproduzir a mesma mobilização popular e a sensibilização da opinião pública contra os nossos *vilões*]. (MORO, 2014, pág. 57. Grifo nosso).

São mais que semelhanças, pois estamos diante de um paradigma. E no coração desse modelo está em questão “a progressiva deslegitimação de um sistema político corrupto e a maior legitimação da magistratura em relação aos políticos profissionais” (MORO, 2004, pág. 58). Todavia, retirar a legitimidade de uma classe política bem articulada não é tarefa simples, tendo a força tarefa da operação Mãos Limpas que justificar o uso de uma série de estratégias jurídicas não usuais contra os investigados: vazamentos, utilizados para aumentar a pressão pública; clima de suspeição, com boatos de que outros investigados já teriam confessado; indefinição do período de custódia preventiva, em casos em que o réu não cooperava, tal qual o dilema do prisioneiro – nos casos de manutenção do silêncio, o réu permanecia, nos casos de confissão, os réus poderiam ser beneficiados com uma soltura imediata; disseminação de informação sobre uma suposta corrente de confissões nos bastidores da operação; isolamento dos réus em custódia, para que nenhum tivesse informações sobre a confissão do outro.

Alguns desses métodos podem ser considerados controversos no mundo jurídico, muito em função da dignidade dos réus. Todavia, durante o artigo, Moro ponderou tais casos, tratando dos riscos e lesões à honra dos acusados, fez a defesa de leis justas e democráticas, bem como defendeu as medidas cautelares nas situações em que houver rigor legal. É importante destacar, porém, que a Lava Jato repetiu estratégias absolutamente semelhantes à *Mani Pulite*, duramente criticadas por sinal: vazamentos – não questionados publicamente pela força tarefa –, leituras heterodoxas dos códigos legais⁶⁷, segredo a respeito das provas contra os investigados e indefinição da expectativa do período de custódia.

Já nas considerações finais, cujo objetivo era determinar os limites e possibilidades da ação judicial nas democracias corruptas, Moro nos deixa uma lição:

Talvez a lição mais importante de todo episódio seja a de que a ação judicial contra a corrupção só se mostra eficaz com o apoio da democracia. É esta que define os limites e possibilidades da ação judicial. Enquanto ela contar com o apoio da opinião pública, tem condições de avançar e apresentar bons resultados [...]. Além disso, a ação judicial não pode substituir a democracia no combate à corrupção. É a opinião pública esclarecida que pode, pelos meios institucionais próprios, atacar as causas estruturais da corrupção. [...] a opinião pública pode constituir um salutar substitutivo, tendo condições melhores de impor alguma espécie de punição a agentes públicos corruptos, condenando-os ao ostracismo. (MORO, 2004, pág. 61).

⁶⁷ Para exemplificar algumas dessas leituras heterodoxas, não somente advindas da força tarefa da Lava Jato, há um conjunto de polêmicas no mundo jurídico: em torno da prisão de Delcídio Amaral – uma vez que o ex-senador só poderia ser preso nos casos de flagrante delito de um crime inafiançável –, da tentativa de retirada do mandato de Aécio Neves – sem ele sequer ter sido réu –, ou do flagrante forjado contra o ex-presidente Michel Temer a partir das gravações do empresário Joesley Batista –, ou da divulgação ilegal dos áudios da ex-presidente Dilma Rousseff com o ex-presidente Lula.

De qual democracia trata o artigo, já que não implica o Poder parlamentar? Ora, a democracia de que fala Moro é identificada à opinião pública.⁶⁸ Mais, não só aqui a democracia encarna sem resíduos a opinião pública – mais legítima até que o Congresso –, como pode constituir um *salutar substitutivo* ao sistema punitivo: nos casos em que o judiciário faltar à República, o clamor popular pode condenar os investigados ao ostracismo.⁶⁹ Note-se que tal formulação é a mesma do promotor Deltan Dallagnol, para quem: “o único poder que a Lava Jato tem contra o uso ilegítimo do poder por corruptos é a voz da sociedade. Vocês, o povo, são a nossa força” (DALLAGNOL, 2017, pág. 254).

Estamos, portanto, diante de um modelo que, se não pune judicialmente nossa elite política, chamada cleptocrática, então lincha sumariamente sua reputação, via opinião pública. Trata-se, nesse sentido, de um aparato de exceção que, sob o pretexto de garantir a ordem legal e democrática, ameaçada pela corrupção, termina por desestabilizar as nossas instituições políticas – buscando ampliar, inclusive, os poderes de sua própria força tarefa.⁷⁰

Mas se a Lava Jato conta com o apoio legal e operacional do Poder Judiciário, da Polícia Federal, da Procuradoria Geral da República e do Ministério Público Federal, então por que precisa de uma mobilização da opinião pública? Temos duas respostas para a questão: a

⁶⁸ Ele deixa isso claro quando afirma que *a ação judicial contra a corrupção só se mostra eficaz com o apoio da democracia*, para logo em seguida apontar que enquanto a ação judicial *contar com o apoio da opinião pública, tem condições de avançar e apresentar bons resultados*.

⁶⁹ E temos que mencionar o caso emblemático da operação *Ouvidos Moucos*, liderada pela delegada federal Érika Marena – também participe da força tarefa da Lava Jato. O objetivo da operação era desarticular uma organização criminosa, na Universidade Federal de Santa Catarina, acusada de desviar recursos dos cursos de educação à distância. Foram 6 mil páginas de inquérito, 800 relatórios da Polícia Federal, que resultaram na prisão do reitor Luiz Carlos Cancellier de Olivo, ao pairar sobre ele a suspeita de que teria interferido nas investigações. Acabou sendo preso preventivamente e liberados dois dias depois, sendo, no entanto, proibido judicialmente de voltar ao cargo. Preso sem provas, abalado pela prisão e com a reputação completamente devastada, Luiz Carlos comete suicídio 18 dias depois, escrevendo uma carta onde se dizia injustiçado: *a minha morte foi decretada quando fui banido da universidade*. Mais tarde, em dezembro de 2017, numa cerimônia realizada pela UFSC, uma faixa é estendida contra os abusos da operação *ouvidos moucos*, que desdobrou-se numa denúncia de injúria por parte do MPF contra o novo reitor e o chefe de gabinete da universidade – mas a denúncia foi recusada na primeira Vara Cível de Florianópolis, por estarem os manifestantes no pleno exercício da liberdade de expressão. Anos mais tarde, em 2019, o juiz Sérgio Moro, enquanto Ministro da Justiça, nomeia Érika Marena para o comando do Departamento de Recuperação de Ativos e Cooperação Jurídica Internacional. Sobre a tragédia com o reitor da UFSC, Moro prestou solidariedade à família e caracterizou o suicídio como um *infortúnio imprevisto na investigação*. Temos, portanto, um exemplo de como a opinião pública pode impor uma punição aos agentes públicos, ainda que não haja condenação ou provas contra ele. Todavia, na cruzada jurídica e política contra a corrupção, tais equívocos são considerados infortúnios imprevistos de investigação.

⁷⁰ Vimos, por exemplo, no desdobramento da operação Lava Jato, uma busca pela ampliação dos poderes da força tarefa, com apoio popular e ao custo da deslegitimação do Poder Legislativo: além da tentativa de aprovar o pacote anticorrupção – que ampliaria os poderes policiais e de investigação do Ministério Público Federal –, também tivemos a nomeação do juiz Sérgio Moro para um superministério da Justiça no governo Bolsonaro – que fundiu o Ministério da Justiça, o Ministério da Segurança Pública, a Controladoria Geral da República e o Conselho de Controle das atividades financeiras –, buscando *consolidar avanços contra a corrupção e afastar riscos de retrocessos por um bem maior*. Disponível em <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/politica/2018/11/01/interna_politica,767159/moro-aceita-convite-para-comandar-superministerio-da-justica-no-govern.shtml>, consultado em 21 nov. 2018.

primeira é dada pelo próprio Moro, ao afirmar que cabe à opinião pública dar sustentação às ações judiciais, impedindo o poder político de obstruir as investigações; a segunda é mais original e remete a um problema levantado por Giorgio Agamben em suas pesquisas arqueológicas sobre a glorificação: de que se nutre o poder?

Devemos levar a sério o paradoxo de um poder que, ainda que seja força bruta e ação de governo, necessita de aclamação, louvor e cerimônias, como tantas vezes nos fora contado na história. Será que estamos em face de um estratagema cujo propósito seja uma mera imposição de temor aos subjugados? Talvez essa resposta não seja assim tão óbvia, se considerarmos, a título de exemplo, “a complicação coreográfica, o dispêndio econômico e o imponente aparato simbólico que foi preciso mobilizar tanto em Bizâncio no século IX, quanto em Berlim, no século XX” (AGAMBEN, 2011a, pág. 215). Certamente que, entre Bizâncio e Berlim, uma potente exibição bélica teria sido muito mais funcional do que as simbologias.

Hoje em todo lugar, seja num regime democrático ou monárquico, ainda sobrevivem as antigas cerimônias, simbolizadas por protocolos e liturgias de poder, que remontam, em maior ou menor medida, às ancestrais insígnias da glória – coroas, tronos, vestes, cetros, agora em parte relegados aos museus e aos tesouros. E isso não significa que tais insígnias desapareceram ou neutralizaram. Ao contrário, endossamos a ideia de que se deslocaram e ganharam outras formas: “um dos resultados de nossa pesquisa foi precisamente que a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas” (AGAMBEN, 2011a, pág. 10). Esse dado ficará mais evidente se considerarmos a genealogia da aclamação realizada por Agamben – conforme a obra *O reino e a Glória*, cujo fio secreto une ensaios de Peterson, Alfoldi, Kantorowicz e Schmitt⁷¹

Em uma dissertação dedicada ao estudo da expressão *heis theos*, um Deus, Erik Peterson reúne fontes literárias e testemunhos epigráficos para explicar que a concepção de aclamação assume um significado jurídico no direito público romano. Corrobora Agamben: “A aclamação dos senadores, sobretudo na época imperial, podia, além disso, ser usada para dar valor de decisão a um comunicado do imperador e, nos comícios eleitorais, podia substituir a votação de cada um” (AGAMBEN, 2011a, pág. 188). Esse valor jurídico da aclamação decorreria do cristianismo – como exemplificado pela expressão *dignum et iustum est*, uma aclamação que aparece nos rituais de eleições e deposições dos clérigos –, evidenciando o nexo, que escapou aos olhos da ciência jurídica moderna, entre direito e liturgia.

⁷¹Nesse trecho em particular, nos interessa a leitura genealógica que Agamben faz desses respectivos autores, de modo que não os citamos diretamente – com exceção de Schmitt.

Em 1935 em um estudo sobre a *Die monarchische Repräsentation*, Andreas Alföldi vai se dedicar a pensar que as aclamações desportivas, nos hipódromos bizantinos, remetem às aclamações imperiais, exibindo aí o seu caráter político: “é com aclamações do mesmo tipo que a multidão dos estádios se dirigia mais tarde ao imperador e à imperatriz, em uma impressionante coreografia que parecer percorrer e animar com uma onda colorida a massa dos espectadores” (AGAMBEN, 2011a, pág. 206). E anos mais tarde, 1946, em um estudo sobre a aclamação litúrgica, chamado *Laudes regiae*, Kantorowicz mostra que as aclamações na liturgia romana continham elementos pagãos: “No denso intercâmbio entre o religioso e o profano, as aclamações, que no início ainda conservavam elementos de improvisação, foram se formalizando, em um processo em que liturgia eclesiástica e protocolo profano fortalecem um ao outro” (AGAMBEN, 2011a, 209).

Sendo assim, as aclamações, vistas em apreciação de obras de artes, em liturgias eucarísticas, em jogos desportivos e em cerimônias imperiais, não eram uma mera forma de adulação, mas residiam em uma zona incerta entre a religião e o poder. De modo que não há contraposição entre teologia e política, pois é em sua zona de indeterminação que se pode encontrar, nas coreografias das glória, não um dispêndio simbólico, mas aquilo que dá substância ao poder.

Seguindo essa pista, Giorgio Agamben dará maior ênfase aos estudos de Carl Schmitt – para quem todos os conceitos significativos do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados –, que, por sua vez, vai operar um deslocamento da concepção de aclamação para o interior da doutrina democrática, no livro *Teoria da Constituição*:

[...] *A opinião pública é a forma moderna da aclamação.* É quiçá uma forma difusa, e seu problema não é resolvido nem sociologicamente e nem para o direito público. Mas é precisamente no fato de poder ser entendida como aclamação que se encontra sua essência e seu significado político. Não há nenhuma Democracia, nem nenhum Estado, sem opinião pública, como não há nenhum Estado sem aclamação (SCHMITT, 1996b, pág. 241. Tradução nossa)

Se Schmitt está correto, se há um deslocamento das aclamações para a esfera da opinião pública, então aquele domínio das nossa sociedade do espetáculo é o de uma democracia fundada “na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia (que o termo grego para glória – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência)” (AGAMBEN, 2011a, pág. 278-279). Quer dizer, a glória dos antigos reis, legitimada pelo clamor popular, e a glória midiática da comunicação social são duas faces da *doxa*.

Sendo assim, aquela concepção da força tarefa, de que a democracia se identifica à opinião pública, é precisa quanto ao fundamento daquilo que de fato dá substância ao clamor:

a *doxa*, as imagens na sociedade do espetáculo. Outrossim, se é a opinião pública que define os limites e possibilidades da ação judicial e que é capaz atacar as causas estruturais da corrupção, então estamos em face de uma força tarefa consciente de seu fundamento político.

O que também uma investigação genealógica sumária é capaz de mostrar é que o *government by consense* e a comunicação social – em que, em última instância, o consenso repousa – remetem, na realidade, às aclamações. A primeira vez que o conceito de *consensus* aparece em um contexto técnico de direito público é uma passagem crucial das *Res gestae Augusti*, em que Augusto resume brevemente a concentração dos poderes constitucionais de sua pessoa: [...] (“em meus sexto e sétimo consulados, depois de ter aplacado as guerras civis, pelo consenso de todos assumi todo o poder”). Os historiadores do direito romano questionaram o fundamento juspublicístico dessa extraordinária concentração de poderes; Mommsen e Kornemann, por exemplo, defendem que ela não se fundava mais na função de triúviro, mas em uma espécie de estado de exceção (*Notsstandkommando*). É estranho, no entanto, que não só Augusto a funde de modo inequívoco no consenso (“*per consensum universorum*”) como precise logo antes como esse consenso se manifestou: [...] (“Duas vezes recebi a honra da ovação, três vezes celebrei o triunfo curul e vinte e uma vezes fui aclamado imperador”). Para um historiador como Mommsen, que nunca havia ouvido falar de “agir comunicativo”, decerto não era fácil remeter a noção de consenso a um fundamento juspublicístico; mas se entendemos o vínculo essencial que o liga à aclamação, o consenso pode ser definido sem dificuldades, parafraseando a tese schmittiana sobre a opinião pública, como “a forma moderna da aclamação (AGAMBEN, 2011a, pág. 281).

Agora podemos voltar os olhos para fato de que o embate na opinião pública produzido pela operação Lava Jato não tem nada de trivial e suas consequências podem ser, porque políticas, desastrosas. O próprio Dallagnol admite que aqui poderia ocorrer aquilo que aconteceu na Itália: devastação do sistema político, fato que se voltou contra a própria operação *Mani Pulite*, pois esta foi acusada de partidarização, de seletividade nas acusações, de emprego abusivo de prisões preventivas e de uso indevido das detenções para forçar confissões. Essas críticas ganharam coro com o suicídio de investigados, virando a maré da opinião pública, que pôs em dúvida a própria legitimidade das investigações. Não à toa, com o vazio deixado pelo esfacelamento dos partidos tradicionais, a *Mani Pulite* colaborou para ascensão de Silvio Berlusconi a primeiro-ministro – curiosamente um magnata da comunicação e investigado pela operação Mãos Limpas.

Um autor que inspirou os textos tanto Dallagnol quanto Moro, Alberto Vannucci, especialista na operação *Mani Pulite*, foi igualmente categórico ao apontar a ineficiência da operação a médio prazo:

A operação *mani pulite*, vemos agora, teve apenas um impacto de curto prazo contra a corrupção. A ênfase excessiva no papel dos magistrados, a quem a sociedade civil delegou a tarefa de renovar a classe política e purificar todo o sistema, revelou-se um bumerangue. Seu legado político tem sido uma escalada de tensões institucionais entre os poderes políticos – especialmente a coalização liderada por Silvio Berlusconi – e o judiciário. (VANNUCCI, 2009, pág. 258. Tradução nossa).

A ênfase dada ao papel da força tarefa da Lava Jato é também excessiva aqui no Brasil, assim como é igual o desejo de renovação política por parte da sociedade civil, mobilizada por um eficiente trabalho comunicação social. E até a linguagem purificadora é similar – como disse Dallagnol, a *Lava Jato trata um tumor* –, demonstrando uma aguda intuição do sistema punitivo quanto ao seu próprio papel.

E, na verdade, René Girard nos alerta que o sistema sacrificial é mais eficiente quando os perseguidores não reconhecem que estão polarizando contra uma vítima expiatória. A essa compreensão o antropólogo dá o nome de *méconnaissance*, desconhecimento, que é fundamentalmente diferente do inconsciente de Freud, porque aqui trata-se de ignorar uma verdade: está-se diante de um bode expiatório. Por isso nós utilizamos aqui a expressão intuição e não consciência para demarcar a eficiência do sistema punitivo quanto ao seu papel, em outras palavras, se a força tarefa da operação não utilizasse determinados estereótipos como apelo popular, talvez não tivesse tanta eficiência em sua finalidade purgatória, pois é preciso que a opinião pública difunda a ideia de eliminação de um mal maior para poder legitimar o que é no fundo pura violência.

É importante considerar que até a linguagem purgatória, por parte dos agentes, tem raízes persecutórias. Como já havíamos dito: uma vez que o contato com a vítima é poluidor, sacrificá-la é um gesto quase espiritual. Nesse caso, Dallagnol é tão sábio quanto foi Brutus – ao conspirar, em Shakespeare, a morte de Júlio César:

Oficiantes, não somos açougueiros: Opomo-nos ao espírito de César, e no espírito humano não há sangue. Quem nos dera prender o seu espírito sem retalhar César! Mas, infelizmente, César tem de sangrar. Meus bons amigos, matem com bravura, não com ira; Vamos trinchá-lo qual manjar pros deuses, e não rasgar carcaça para cães. Que nossos corações, quais sábios amos, mandem servos vibrar golpes irados parecendo, depois repreendê-los. Nosso objetivo assim parecerá necessário e não ato de invejosos; e se os olhos do povo assim nos virem, nós não assassinamos, só purgamos. (SHAKESPEARE, 2014, pág. 44-45)

É necessário, portanto, não simplesmente linchar a vítima, mas sacrificá-la. Essas duas concepções possuem uma diferença decisiva, pois não está em questão um impulso selvagem de violência, mas o ocultamento dessa mesma selvageria.

Poucos se dão conta, por exemplo, do aspecto ritual de caça entre os humanos pré-históricos, que se organizavam em agrupamentos, com complexas técnicas, para matar animais bem maiores e perigosos que eles. Se pensarmos a caça como mera atividade biológica, explica Girard, deixaremos de entender o porquê dos ritos; de outro lado, se atribuímos ao rito a qualidade de uma encenação mística, como o faz parte da antropologia moderna, subestimaremos os primeiros humanos. Ora, há uma terceira via de explicação: “Os animais caçados são vistos como substitutos da vítima original, monstruosa e sagrada. É na perseguição de uma vítima reconciliadora que os homens se lançam à caça.” (GIRARD, 2008, pág. 96).

Sendo assim, a invariável natureza ritual dessa atividade, evidenciada por vestígios que vão desde pinturas rupestres até os mitos sobre caça e caçador, sugere um denominador: o assassinato coletivo. Quer dizer, a caça para os primitivos tinha uma qualidade expiatória, assim como a cassia para a força tarefa tem uma finalidade purgatória – daí justapormos o slide de Dallagnol com uma pintura rupestre de caça.

Na verdade, não apenas todos os ritos celebram um mesmo drama, mas todos os dispositivos sacrificiais se inter-relacionam em sua origem: uma violência fundadora contra uma vítima arbitrária. É esta que une, já dissemos, numa mesma mecânica expiatória, o sistema eletivo, o sistema punitivo, os jogos desportivos, as religiões, a caça ou os assassinatos coletivos profanos; e todos visam, em última instância, a reconciliação de relações potencialmente violentas e autodestrutivas na sociedade, de maneira mais ou menos hábil.

O sistema é tanto eficiente no seu papel quanto mais intui a tenuidade da diferença entre uma violência legítima e uma violência não pacificadora. É por isso que misturar ambas violências pode ser desastroso, afinal, é sua função sacrificial que está em jogo e, portanto, todo contato com o mal, inclusive na linguagem, como ensina Brutus, deve ser evitado.

É por essa razão que as vítimas têm uma classe singular de marcas, estereótipos fortemente ligados aos nossos tabus civilizacionais – estrangeiros, doentes, incestuosos, homicidas, etc. –, que permitem aos perseguidores justificarem e legitimarem um linchamento. Todavia, é importante enfatizar que os linchamentos também encontram suas formas modernas: a destruição de reputações via opinião pública.⁷² No contexto de uma comunidade que perdeu a sua capacidade de conter a violência, substituir a justiça pelo clamor popular é plenamente compreensível, afinal de contas todas as crises tendem a fazer a sociedade recair na mesma violência indiferenciada. E quando estamos numa crise de indiferenciação é o linchamento profano que tende a ocupar o lugar das instituições.

Em suma, tanto na operação *Mani Pulite* quanto na Lava Jato – ou em *Júlio César* – estamos em face da produção de um bode expiatório. Tomamos as palavras de Moro e Dallagnol ao pé da letra e evidenciamos que a mobilização da sociedade civil e a vilanização da classe política serviram ao propósito de manter o interesse público aguçado, deixar as lideranças partidárias na defensiva e operar sobre elas dispositivos – de exceção – que atuassem nos *limites* e *possibilidades* da opinião pública – ou melhor, do clamor popular.

⁷²Note, não é função do sistema punitivo destruir a imagem dos réus, mas, como disse Sérgio Moro, quando a justiça não funciona, a opinião pública pode ocupar o seu papel.

Figura 13 – Tribunais de exceção



Fonte: Capa da Le Monde Diplomatique Brasil, março de 2018.

Estamos em face, e aqui a análise de Vannucci sobre a *Mani Pullite* pode ser premonitória, de uma polarização alimentada pela Lava Jato. E se Girard nos ensinou algo sobre o comportamento de multidão, é que diante de um obscurecimento cultural, onde as violências legítimas e ilegítimas se misturam, não salta aos olhos do povo combater as causas naturais ou razoáveis da crise, que poderiam ser a verdadeira raiz da questão, mas saltam, sobretudo, as causas morais, pois é a partir delas que as relações humanas se desagregam. Isso ocorre por causa da própria natureza da imoralidade: é um mal viável de se aniquilar, pois é só eliminar seus protagonistas que o apetite de violência satisfaz.

Mas o que acontece quando oferecemos ao povo as cabeças de nossas elites políticas, condenadas judicialmente ou não? Conforme indicou Victor Hugo em *O último dia de um condenado*, em tempos de revolução devemos ter cuidado com a primeira cabeça que cai, pois ela abre o apetite do povo.

5.3 O rei está morto, vida longa ao rei

Figura 14 – Prisão de Lula



Foto: Francisco Proner Ramos. São Bernardo dos Campos, 2018.

Figura 15 – Funeral de Luís XII



Fonte: Impresso por Rob Etienne.

No histórico despacho de prisão do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, condenado a 12 anos e 1 mês de prisão por lavagem de dinheiro e corrupção, o juiz Sérgio Moro decidiu que Lula, em decorrência da dignidade do cargo, poderia se apresentar voluntariamente à polícia federal no prazo de um dia.

Expeçam-se, portanto, como determinado ou autorizado por todas essas Cortes de Justiça, inclusive a Suprema, os mandados de prisão para execução das penas contra José Adelmário Pinheiro Filho, Agenor Franklin Magalhães Medeiros e Luiz Inácio Lula da Silva. [...] Relativamente ao condenado e ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, concedo-lhe, em atenção à dignidade cargo que ocupou, a oportunidade de apresentar-se voluntariamente à Polícia Federal em Curitiba até as 17:00 do dia 06/04/2018, quando deverá ser cumprido o mandado de prisão. Vedada a utilização de algemas em qualquer hipótese. (JUSTIÇA FEDERAL, 2018, *online*).

Por que Lula obteve mais um dia de liberdade, com a possibilidade de se apresentar voluntariamente à polícia federal? Moro indica a dignidade do cargo como resposta e isso é absolutamente iluminador. Ora, não devemos ver nesse gesto uma espécie de ato humanitário, mas um privilégio que se filia às concessões que os condenados historicamente possuíam antes de serem executados – como as últimas palavras, a realização de um último desejo, ou uma última refeição. Esse benefício, portanto, possui raízes antropológicas.⁷³

Em *A parte maldita*, Georges Bataille explica que os Astecas, na proximidade da Páscoa, escolhiam um cativo para gozar durante um ano como um senhor. Vinte dias antes do seu sacrifício entregavam-lhe quatro mulheres e cinco dias antes realizavam uma festa onde era tratado com as honras de um deus, enquanto o rei permanecia no palácio sem sua corte. Quando chegava o dia de sua morte, os astecas conduziam um ritual: as mulheres abandonavam o cativo e este subia sozinho os degraus do templo para cumprir seu destino, “os sátrapas (os sacerdotes) que se tinham preparado para lhe dar a morte, apoderavam-se dele, lançavam-no sobre o cepo de pedra e [...] aquele que segurava a faca de obsidiana enterrava-a de um só golpe no peito do jovem” (BATAILLE, 1975, pág. 88).

Figura 16 – Sacrifício Asteca



Fonte: Códice Florentino, 1540 a 1585.

⁷³Importante mencionar o ensaio *Last Suppers – anistia internacional*, que traz uma série de fotografias sobre as últimas refeições de prisioneiros no corredor da morte.

Em um trecho posterior, sobre a *intimidade dos algozes e das vítimas*, o autor descreve como aquela civilização tratava os seus prisioneiros de guerra:

Com aqueles que deviam morrer, os astecas observavam uma conduta singular. Tratavam humanamente esses prisioneiros, fornecendo-lhes o alimento e a bebida que pediam. De um guerreiro que voltava da guerra com um cativo, e depois oferecia em sacrifício, dizia-se que ele o tinha “considerado como filho, ao passo que este o considerava como seu pai”. As vítimas dançavam e cantavam com aqueles que as levavam para a morte. Em geral desejava-se abrandar sua angústia. Uma mulher que encarnava a “mãe dos deuses” era consolada pelas curandeiras e pelas parteiras, que lhe diziam: “não te aflijas, cara amiga; passarás esta noite com o rei; regozija-te, portanto”. De modo algum deixavam-na saber que iria morrer, pois sua morte devia ser para ela súbita e inesperada. Os condenados, via de regra, nada ignoravam de seu destino e deviam saber obrigatoriamente velar durante a última noite, cantando e dançando. Chegava-se a embriaga-los ou, para expulsar a ideia da morte próxima, a dar-lhes uma “mulher da vida”. (BATAILLE, 1975, pág. 89).

James Frazer, em *o ramo de ouro*, também menciona uma variedade de exemplos similares: na Babilônia, um prisioneiro condenado à morte era vestido com as roupas do rei, sentava no trono e dormia com as concubinas da realeza, até ser enforcado, ou empalado, ao final de 5 dias de festas; na África ocidental, no funeral dos reis, os escravos eram vestidos como ministros de Estado e em seguida sacrificados no lugar dos verdadeiros; e num relato de meados do século XIX, uma moça *sioux*⁷⁴ foi mantida prisioneira por seis meses pelos seus rivais *pawnees*⁷⁵, tendo recebido muitos presentes e sido bem tratada, até ser finalmente queimada em fogo lento e morta a flechadas.

Na modernidade os aparatos jurídico-punitivos passaram a substituir mais eficientemente a instituição sacrificial – enquanto sistema impeditivo da violência generalizada. Tal ideia, que é defendida por Girard, concilia em parte com as reflexões de Foucault, conforme o livro *Vigiar e Punir*, quando este alertava para um processo de desespetacularização dos regimes penais. Embora a ênfase do filósofo seja dada à metamorfose dos métodos de punição a partir das tecnologias políticas do corpo, suas considerações sobre o suplício⁷⁶ evidenciam uma preocupação central, do aparelho punitivo, de desaquecer os tumultos sociais.

Ayrault supunha que esse procedimento [de manter em sigilo o processo de condenação] [...] tinha origem no medo dos tumultos, das gritarias e aclamações que o povo normalmente faz, o medo de que houvesse desordem, violência e impetuosidade contra as partes até mesmo contra os juízes; o rei queria mostrar com isso que a “força soberana” de que se origina o direito de punir não pode em caso algum pertencer à multidão”. Diante da justiça do soberano, todas as vozes devem-se calar. (FOUCAULT, 2014, pág. 38-39. Grifo nosso).

⁷⁴Nativos que habitavam na região sudoeste da América do Norte.

⁷⁵Tribo nativa que habita *Nebraska* e o norte do estado do *Kansas*.

⁷⁶Uma classe de penalidades que infringia dor aos acusados com o propósito de purgar o crime, variando a punição em graus de intensidade, como decapitação, enforcamento, fogueira, a roda, etc.

Entre o século XVIII e XIX, no entanto, o suplício fenece em compasso com o desaparecimento das fogueiras, das festas de expurgo e dos espetáculos punitivos. A razão, entre outras, é que “a execução pública é vista como uma fornalha em que se acende a violência.” (FOUCAULT, 2014, pág. 14).⁷⁷

A punição pouco a pouco deixou de ser uma cena. E tudo o que pudesse implicar de espetáculo desde então terá um cunho negativo; e com as funções da cerimônia penal deixavam pouco a pouco de ser compreendidas, ficou a suspeita de que tal rito que dava um “fecho” ao crime mantinha com ele afinidades espúrias; igualando-o, ou mesmo ultrapassando-o em selvageria, acostumando os espectadores a uma ferocidade de que todos queriam vê-los afastados, mostrando-lhes a frequência dos crimes, fazendo o carrasco se parecer com o criminoso e os juízes aos assassinos, invertendo no último momento os papéis, fazendo do suplicado um objeto de piedade e admiração. (FOUCAULT, 2014, pág. 14).

Quer dizer, quando o sistema toma consciência de que sua violência legítima não é mais que mera selvageria⁷⁸, toda sociedade corrói, pois as instituições já não conseguem cumprir o seu papel de impedir a desordem. É nesse momento que há uma mudança nas tecnologias de morte, que absorvem os valores de um sistema que procura punir menos o corpo que a alma: “corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo, são substituídos. Novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia começa uma comédia.” (FOUCAULT, 2014, pág. 21). Também é nessa ocasião que, e embalado pelos ideais de igualdade no contexto da Revolução francesa, Joseph-Ignace Guillotin consegue aprovar em 1789 uma moção que universalizou a guilhotina para quaisquer que fossem a classe e condição dos condenados à pena capital.⁷⁹ Tal aparelho demonstra, portanto, um ponto de clivagem no declínio da espetacularização das punições, pois a pena de morte, embora continue sendo um acontecimento espetacular, torna-se mais imediata e eficiente.

Evidentemente não há um ponto cronológico para o desaparecimento desses espetáculos em torno do castigo, tanto que ainda sobrevivem nas formas mais variadas – conforme discutimos a respeito da operação Lava Jato. Nota à margem, até a própria guilhotina, a contragosto do queria Guillotin, foi de tal modo disseminada na França, após a Revolução, que se revestiu em um rito teatral, tendo que o Estado tomar um conjunto de cuidados, durante os séculos XIX e XX, “para que a execução deixasse de ser um espetáculo e permanecesse um estranho segredo entre a justiça e o condenado. Basta evocar tantas precauções para verificar

⁷⁷ É que o sistema punitivo, segundo Foucault, passa a se dirigir mais à alma que aos corpos dos condenados.

⁷⁸ Em consonância à inefetividade dos suplícios em dado momento, declara Foucault: “Houve de todo modo, de parte do poder, um medo político diante do efeito desses rituais ambíguos” (FOUCAULT, 2014, pág. 65).

⁷⁹ O contexto era o de uma querela de classes, pois a nobreza, quando recebia pena capital, morria de forma menos dolorosa, decapitada por machado ou espada, já os populares, diante dos mesmos crimes, eram esquartejados, enforcados ou queimados vivos. Por isso Guillotin propôs um mecanismo instantâneo e indolor para todos.

que a morte penal permanece, hoje ainda, uma cena que, com inteira justiça, é preciso proibir” (FOUCAULT, 2014, pág. 20).

Pois bem, esse progresso no sistema impeditivo também fica claro sob a ótica da evolução daqueles privilégios que precediam os sacrifícios. Se o poder soberano encontrou seu fundamento justamente no alargamento do prazo que conduzia-o a uma execução ritual, cristalizando os privilégios de monarca e empurrando cada vez mais a sua morte para as margens da instituição; as vítimas ordinárias, por seu turno, não conseguiram concentrar um poder efetivo, produzindo, portanto, uma evolução contrária, já que sua potência religiosa diminuiu e sua execução se tornou cada vez mais imediata e banal: “Finalmente, os privilégios concedidos àquele que deve morrer parecerão motivados por uma simples preocupação humanitária, como o cigarro e o copo de rum do condenado à morte no ritual francês de pena capital.” (GIRARD, 2008, pág. 76). Não coincidentemente, Foucault classificava as últimas palavras de um condenado, às vésperas do suplício, como “saturnais de um instante, em que nada mais é proibido nem punível” (FOUCAULT, 2014, pág. 61).

É nesse sentido que devemos conceber, no limite, as últimas horas concedidas a Lula: um privilégio pré-sacrificial, do qual gozou de maneira particularmente permissiva diante do Judiciário: deveria se apresentar até às 17:00 do dia 06 de abril de 2018 à Polícia Federal de Curitiba, mas só o fez às 18:40 do sábado, dia 07 de abril; escolheu o local onde deveria se entregar, no caso, um sindicato de trabalhadores; participou de uma missa celebrada pela manhã, em favor do aniversário de sua finada mulher; presenciou festejos, organizados por parte dos apoiadores que se mobilizaram até o local, com direito a cerveja e churrasco, o que recorda as antigas saturnais⁸⁰; e ainda realizou um discurso derradeiro, assim como as últimas palavras dos condenados na eminência de seu destino fatal.

Ao público, Lula relembrou sua trajetória política – e por que não *tragédia* política? –, que começou bem ali no sindicato; criticou aquele que considerou seu algoz, o juiz Sérgio Moro; e, após quase uma hora de fala, finalmente se recolheu, carregado pela multidão, para enfim se entregar – conforme a imagem que principia este texto.

Precisamos falar de um segundo privilégio, menos óbvio que essas últimas horas de liberdade, e que também fora outorgado, no despacho, ao ex-presidente: a vedação do uso de algemas *em qualquer hipótese*. Outrossim, estamos inclinados a concluir que tal concessão não

⁸⁰Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/brasil/com-cerveja-carne-carvao-manifestantes-preparam-churrasco-na-porta-do-sindicato-22563985>>, consultado em: 29 nov. 2019.

é fortuita. Ora, a Súmula 11 do STF⁸¹ determina que o uso das algemas só é lícito nos casos de resistência, de fundado receio de fuga, ou de perigo à integridade física de alguém – e se houver situações não previstas, devem ser justificadas por escrito. Quer dizer, o aparato é considerado, em todo caso, excepcional.

Todavia, o mandado de prisão de Lula proibia seu uso mesmo nas hipóteses legítimas. Qual a razão? O voto do Ministro Marco Aurélio, à Súmula 11, expressa um precedente que pode nos indicar uma pista sobre o fundamento de tal concessão, a saber: a observância do tratamento *humanitário* do réu e a necessidade de preservar sua *dignidade*.

Mais uma vez, e também sob signo da dignidade e da humanidade, estamos diante de um dispositivo herdeiro daquele processo de moderação das penas ocorrido ao final do século XVIII, cujo fundamento era a formação de um sistema punitivo que servisse menos à exibição do poder soberano e mais para indicar a intervenção de um poder econômico punitivo.

Aí está a raiz do princípio de que se deve aplicar só punições “humanas”, sempre a um criminoso que pode muito bem ser um traidor e um monstro, entretanto. Se a lei deve tratar “humanamente” aquele que está “fora da natureza” (enquanto que a justiça de antigamente tratava de maneira desumana o “fora-da-lei”), a razão não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder. Essa racionalidade “econômica” é que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos. “Em matéria de pena o mínimo é ordenado pela humanidade e aconselhado pela política” (FOUCAULT, 2014, pág. 90-91).

Note-se que o castigo passa a ser utilitário a partir do século XVIII, calculado em função de sua possibilidade de repetição e de sua consequência para a ordem social, de modo que o malfeitor não seja imitado e nem deseje reincidir. Foucault esclarece que estávamos em face da organização de um poder de punir que se assentou originalmente em três dispositivos: o primeiro, já mencionamos, decorreu da velha monarquia, cujo direito de punição era um rito cerimonial de soberania; o segundo assentou-se nas representações dos castigos, que passaram a figurar a sobriedade de um rito punitivo naturalizado pelo corpo social: “não é mais a simetria da vingança, [...] pretende-se, no teatro dos castigos, estabelecer uma relação imediatamente inteligível aos sentidos e que possa dar lugar a um cálculo simples. Uma espécie de estética razoável da pena” (FOUCAULT, 2014, pág. 104); e o terceiro, focado na disciplina do corpo, menos sobre representações e mais sobre a formação de hábitos.

Embora o aparato disciplinar, quando despido de *glória*, tenha predominado na modernidade, é comum que, em face de um eventual apagamento institucional, a sociedade

⁸¹Disponível em:

<<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/menuSumario.asp?sumula=1220&termo=algemas>>, consultado em 08. dez. 2018.

acabe por compelir as instituições à recuperação daqueles dois outros dispositivos – quando não, reincide o puro e simples linchamento profano.

A título de exemplo, queremos tratar brevemente daquela prática policial chamada *perp walk*, atualmente repudiada pelo Direito, em que o acusado é exposto à imprensa, algemado, para ser linchado publicamente. Não por acaso a já citada Súmula 11, *das algemas*, foi editada no Brasil um mês após o ato da prisão do ex-banqueiro Daniel Dantas, conduzido algemado até as dependências da Polícia Federal. E a mesma Súmula foi recordada, embora não tenha sido cumprida, em uma das prisões mais emblemáticas no âmbito da operação Lava Jato: a do ex-governador Sérgio Cabral, transferido com algema tríplice, do Rio de Janeiro para Curitiba.

Figura 17 – Sérgio Cabral algemado, prática de *perp walk*.



Fonte: Giuliano Gomes/PR Press/Estadão

Nesse caso a polícia federal justificou o procedimento como uma medida protetiva, uma vez que uma suposta *multidão ensandecida* ameaçava a integridade do preso. Mas no lugar da turba havia, na verdade, a imprensa, o que leva à conclusão de que as algemas não teriam outro propósito senão aviltar a imagem do réu – esse foi o entendimento de vários juristas⁸² e do

⁸²"Qual é o sentido de um homem que foi governador, que responde por crimes que não envolvem violência contra a pessoa, não apenas ser algemado nas mãos e nos pés, mas, pior do que isso, ser exibido, ser fotografado como um animal?", questiona o advogado Alberto Zacharias Toron, para quem a situação ofende, claramente, a dignidade do político. O criminalista José Roberto Batocchio foi direto na sua análise: "A imagem é chocante e ofende os valores humanitários. Causa repulsa". Claudio Lamachia, presidente do Conselho Federal da OAB, ao lembrar que a súmula 11 do STF é clara ao impedir o uso de algemas sem fundado receio de fuga, é categórico: "Não se combate o crime cometendo outros crimes". "Cabral acorrentado pelos pés quer dizer, simbolicamente, muito mais do que qualquer corrente real", explica Lenio Streck, advogado e professor. Enquanto o criminalista Davi Tangerino complementa: "É puro espetáculo e isso não cai bem no processo penal democrático". Ele faz questão de lembrar que mesmo antes da "lava jato", não houve notícia de tentativa armada de soltar alguém. Antônio Carlos de Almeida Castro, o Kakay, lamenta: "Estamos copiando os EUA no que eles têm de pior. Guantánamo será a próxima meta". Para o advogado Fernando Hideo Lacerda, a medida tem o claro propósito de humilhar o ex-governador "e só pode ser compreendida no contexto da tirania judicial que vivemos". Disponível em <<https://www.conjur.com.br/2018-jan-19/advogados-veem-abusivo-triplo-agrilhoamento-cabral>>, consultado em: 11 dez. 2018.

próprio ministro Gilmar Mendes, que inclusive determinou a abertura de uma investigação para apuração dos fatos.⁸³

Houve, portanto, dois procedimentos opostos para o uso de algemas no contexto carcerário desses ex-chefes do executivo: no ato da prisão de Lula foram excluídas até nas hipóteses legítimas; enquanto na transferência de Cabral para Curitiba foram empregadas desnecessariamente, com o intuito de humilhar o réu. Como é possível, diante de um mesmo contexto jurídico-penal, um réu ter um tratamento mais próximo ou tão mais afastado da esfera cidadã? Importa diante dessa questão considerar a explanação do filósofo Gunther Jakobs a respeito do que chamou de direito penal do inimigo:

Portanto, o Direito penal conhece dois polos ou tendências em suas regulações. Por um lado, o tratamento com o cidadão, esperando-se até que se exteriorize sua conduta para reagir, com o fim de confirmar a estrutura normativa da sociedade, e por outro, o tratamento com o inimigo, que é interceptado já no estado prévio, a quem se combate por sua periculosidade. (JAKOBS, 2007, pág. 37)

Sendo assim, há uma ambivalência no sistema punitivo, que distingue excepcionalmente aqueles que não ameaçam a ordem jurídica, caso em que o réu é julgado conforme o delito e tem sua dignidade preservada, daqueles que a ameaçam, o que justificaria outra classe de coerções degradantes.

Ambos procedimentos possuem legitimidade nas nossas democracias. Todavia, é importante destacar que tal ambivalência não constitui nenhuma novidade diante do que já nos alertava Foucault a respeito do vínculo entre o soberano e o *gládio*: “a justiça do rei mostra-se como uma justiça armada. O gládio que pune o culpado é também o que destrói os inimigos. “[...] em todo crime há uma espécie de sublevação contra a lei e que o criminoso é um inimigo do príncipe.” (FOUCAULT, 2014, pág. 51-52). Que o criminoso seja inimigo do príncipe e que o direito penal possa discernir um inimigo no Estado de Direito, é uma consequência daquilo que Agamben considerava como uma reunião, numa mesma figura, da polícia⁸⁴ e do soberano.

Como nos ensina o filósofo italiano, se o soberano é aquele que suspende a validade da lei e assinala a indeterminação entre violência e direito – de modo que não possamos mais discernir o que é legal e o que é arbitrário –, então as razões de *ordem pública* e de *segurança*, que legitimam o direito penal do inimigo, reproduzem aquelas mesmas zonas de indistinção do estado de exceção. Em igual perspectiva, se o pressuposto da operação Lava Jato é de que o Estado democrático, impotente diante da corrupção, é incapaz de garantir através das normas

⁸³Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/cabral-foi-triplamente-algemado-evitar.pdf>>. Acesso em: 11 dez. 2018.

⁸⁴Vale ressaltar que polícia, como tratamos aqui, não tem o sentido de uma função administrativa de execução do direito, mas diz respeito à relação íntima entre a violência e o direito.

atuais punições contra suas elites políticas, então o soberano, aqui encarnado pela força tarefa, faz sempre uso do seu direito de polícia ao reconhecer a necessidade de uma eficiência punitiva.

Em todo caso, o direito de polícia vai se expressar sempre que o Estado se mostrar impotente quanto à manutenção do ordenamento jurídico, fazendo operar seus dispositivos de castigo ou de representação – caso contrário, no limite de um apagamento institucional, multiplicam-se os linchamentos profanos. E é justamente com esse propósito de prevenir uma falência institucional que a violência soberana vai exhibir-se belicosamente enquanto polícia.

Daí provém a exibição das armas que caracteriza, em todos os tempos, a polícia. Decisiva não é tanto, aqui, a ameaça a quem transgride o direito (a exibição ocorre, de fato, nos lugares públicos mais pacíficos e, em particular, durante as cerimônias oficiais), quanto a exposição daquela violência soberana da qual era testemunha a proximidade física entre cônsul e lictor. (AGAMBEN, 2015c, pág. 98).

Para Agamben, a investidura do soberano como policial tem esse corolário: a criminalização do adversário. Por isso que respeitar a dignidade de um réu pertencente à classe política é conservar os resquícios de sua soberania. De maneira inversa, eliminar a imagem de *dignidade* da classe política, exhibi-la como *homo sacer*, é absolutamente necessário para a própria soberania da força tarefa, afinal, e conforme ensina um princípio Europeu resgatado por Schmitt, entre iguais não há império.

Aquele mandado de prisão de Lula, nesse sentido, deve ser retomado ao pé da letra: a *dignidade* do cargo, que no despacho de Moro não apenas justificou mas fundamentou a vedação de algemas – e permitiu a apresentação voluntária do réu às dependências da PF –, foi a salvaguarda do ex-presidente Lula, ainda que não tenha poupado o ex-governador Cabral de uma humilhação pública.

É preciso atenção a essa expressão, *dignitas*, que é aqui elucidativa desse paradoxo em torno dos ritos penais. Como explicamos no texto *Imago e persona*, a dignidade real expressava tanto a pessoa humana quanto jurídico-política do rei. Sendo assim, todo dignitário é ambivalente, pois mesmo que um príncipe não possuísse integralmente as qualidades do corpo político transcendental da *coroa* – ou de um mandato executivo nas nossas democracias –, a ele se anexava via *dignitas*.

[...] a perpetuidade do império não mais derivava de Deus e da providência divina, mas da personagem fictícia, ainda que imortal, chamada *Dignitas*, de uma Dignidade criada pela política do homem e conferida ao Príncipe ou detentor atual do cargo por meio de um governo igualmente imortal (KANTOROWICZ, 1998, pág. 240).

É por isso que um antigo rei medieval poderia morrer, no entanto, sua dignidade jamais, assim como explicitado num famoso brado que acompanhava o coroamento de um novo monarca: o rei está morto, vida longa ao rei.

É nesse sentido que todo aquele que senta na sacra e inviolável cadeira presidencial – ou executiva, de uma maneira geral – vai herdar, semelhante ao que era para os medievais, a cifra do caráter absoluto e não humano do rei. Esse fato denota primeiramente que um presidente não pode estar sujeito a um processo judiciário ordinário, pois todo processo contra um soberano em exercício é excepcional.

O fato de os Jacobinos em 1792, explica Agamben, desejarem que Luiz XVI fosse guilhotinado sem ação judicial, é um dado iluminador desse fenômeno. Como o é também o próprio verbete do *impeachment*, uma vez que exhibe a condição especial de sua sentença, dada por um Senado e conduzida pelo presidente do STF – nos EUA, o *Chief justice* –, cuja consequência punitiva é, sobretudo, uma deposição de ofício.

Que Lula tenha, a despeito de Cabral, recebido um conjunto de privilégios em razão da *dignidade* do cargo, é bastante revelador de sua cumplicidade com Moro, que figura seu algoz. E que ambos, enquanto representantes da elite política, possam ser distinguidos, ora como *homo sacer* ora como dignitário, é uma ambivalência própria da fisiologia de todo rito sacrificial. E é justamente nesse sentido que Agamben pôde declarar que não há “na terra um chefe de Estado que não seja [...] virtualmente um criminoso.” (AGAMBEN, 2015c, pág. 100). E que Foucault, igualmente, pôde destacar que na “região mais sombria do campo político, o condenado desenha a figura simétrica e invertida do rei.” (FOUCAULT, 2014, pág. 28).

O ex-presidente, tido por muitos como um animal político, parece ter uma aguda consciência dessa ambivalência em torno de sua *effigie*, que poderia torna-lo vilão ou martirizá-lo⁸⁵. Não à toa, aproveitou cuidadosamente cada privilégio a ele concedido, atuando para produzir a imagem política que desejava de sua condenação: escolheu se entregar em São Bernardo dos Campos, onde fora preso durante a Ditadura Militar; mobilizou sindicalistas, militantes e apoiadores; excedeu em um dia o prazo que a justiça determinou para sua prisão; e realizou um comício. Todos esses fatores foram orquestrados para reforçar uma imagem de resistência, muito embora ele não tenha sido preso por crimes políticos, mas por crime de corrupção e lavagem de dinheiro. E o fato é que, naquele dia histórico de sua prisão, não há um registro sequer que o aproximasse, o que seria natural, da figura de um *homo sacer*. Ao contrário, à história e à imprensa restou uma imagem de *dignidade*⁸⁶ e *glória*⁸⁷.

⁸⁵E em um trecho emblemático de seu discurso, Lula pôde declarar, a respeito de sua imagem: *o sonho de consumo deles é a fotografia do Lula preso. Ah, eu fico imaginando o tesão da Veja colocando a capa comigo preso. Eu fico imaginando o tesão da Globo colocando a minha fotografia preso.*

⁸⁶Ver texto *Imago e persona*, onde tratamos da noção de *dignitas*, a partir da leitura de Kantorowicz.

⁸⁷Ver texto que precede esse onde discutimos a *glória*, a partir de sua relação com a sociedade do espetáculo, fundamentado na leitura de *O Reino e a Glória*, de Giorgio Agamben.

Para além da prisão efetiva, a produção de toda *efígie*⁸⁸, a ser sacrificada pela opinião pública, como herói ou malfeitor, é uma continuação da efetivação da justiça – ou, como precisou Sérgio Moro, pode constituir um salutar substitutivo. Os políticos e o sistema punitivo intuíram isso desde sempre, de modo que, nessa digladição em torno da imagem de condenação, há não só uma querela política, mas também um sacrifício ritual da *imago*.

Ainda na liturgia penal da França do século XVIII o povo tinha especial destaque, já que era fundamental, para o sistema punitivo, que testemunhassem a efetividade da justiça. E por várias vezes o espetáculo se voltava contra os algozes, caso em que uma condenação injusta fazia a multidão arrancar os condenados do cadafalso, seja para linchá-los ou para salvá-los. De qualquer maneira, fazia parte do rito penal certo tumulto, tendo em vista que o povo se espremia no patíbulo para ver o sofrimento alheio, abusar do carrasco ou ouvir, daquele que não tinha mais nada a perder, uma maldição contra os magistrados, as leis, o poder ou Deus.

Ao abrigo da morte que vai chegar, o criminoso pode dizer tudo, e os assistentes aclamá-lo. [...] Há nessas acusações, que só deveriam mostrar o poder aterrorizante do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que os papéis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis. A infâmia se transforma no contrário; a coragem deles, seus gritos e lamentos só podem preocupar a lei. (FOUCAULT, 2014, pág. 51).

É por essa razão que a justiça produzia folhetins e pasquins para circular o histórico de crimes e as últimas palavras dos executados, em geral confissões, verdadeiras ou forjadas, endossando a justeza da punição. Ora, era necessário dirigir o clamor popular, atenuar conflitos, uma vez que os suplícios residiam em um perigoso limiar entre a selvageria e a efetiva justiça. Mas nem sempre essa operação de comunicação colhia os efeitos pretendidos, pois quando a história de um condenado caía no gosto do povo acabava ganhando vida própria:

De um certo ponto de vista, o folhetim e o canto do morto são a continuação do processo [...]. A justiça precisava desses apócrifos para se fundamentar na verdade [...]. Acontecia também que eram publicadas narrativa de crimes e de vidas infames, a título de pura propaganda, antes de qualquer processo e para reforçar a mão de uma justiça que se suspeitava de ser excessivamente tolerante. [...] Mas o efeito e o uso dessa literatura eram equívocos. O condenado se tornava herói pela enormidade de seus crimes largamente propalados, e às vezes pela afirmação de seu arrependimento tardio. Contra a lei, contra os ricos, os poderosos, os magistrados, a polícia montada ou a patrulha, contra o fisco e seus agentes, ele aparecia como alguém que tivesse travado um combate em que todos se reconheciam facilmente. Os crimes proclamados elevavam à epopeia lutas minúsculas, que as trevas acobertavam todos os dias. Se o condenado era mostrado arrependido, aceitando o veredito, pedindo perdão a Deus e aos homens por seus crimes, era visto purificado; morria, à sua maneira, como um santo. Mas até sua irredutibilidade lhe dava grandeza: não cedendo aos suplícios, mostrava uma força que nenhum poder conseguia dobrar. [...] Herói negro ou criminoso reconciliado, defensor do verdadeiro direito ou força indomável, o criminoso dos folhetins, das novelas, dos almanaques, das bibliotecas azuis, representa sob a moral aparente do exemplo que não deve ser seguido toda uma memória de lutas e confrontos. Já houve condenado que, depois da morte, se tornaram

⁸⁸ Ver discussão sobre o funeral da imagem, no texto *Imago e persona*.

uma espécie de santo, de memória venerada e túmulo respeitado. Alguns passaram quase inteiramente para o lado do herói positivo. Para outros a glória e abominação não estavam dissociadas, mas coexistiam muito tempo ainda, numa figura reversível. (FOUCAULT, 2014, pág. 54-55).

Portanto, o Estado podia até dominar o direito de causar a morte, mas o sepulcro dos criminosos era ingovernável. E isto a instituição sacrificial nos ensina: a figura de um condenado é sempre ambígua, pode conformar tanto um herói bom e conciliador, quanto um perverso malfeitor. Por isso há sempre um confronto político em torno da memória do cadafalso, que não se reduz à expressão popular e nem à propaganda do aparelho punitivo, mas imbrica ambos em uma mesma prática penal.

De todo modo, o controle ideológico da *efígie* é arriscado, tanto para os folhetins do séc. XVIII quanto para opinião pública no séc. XX, pois pode canalizar mal o poder que se pretendia ritualizar. E quando se trata então de condenar uma classe política? Ora, as consequências são imponderáveis, pois está em questão a eliminação da reputação daqueles que têm na imagem não somente sua matéria prima de trabalho, mas a sua própria condição pública. E este é o núcleo de nossa análise, é importante lembrar: o sacrifício das *efígies* de nossa elite política.

5.4 A eleição da vingança

Figura 18 – Atentado contra Bolsonaro



Foto: Raysa Campos Leite, AFP.

Figura 19 – El Duelo



Fonte: Francisco de Goya, 1824.

Este ensaio busca compreender o recente processo eleitoral de 2018, que deu a vitória a Jair Bolsonaro, a partir da noção de vingança: “A democracia virou a arma de destruição que uma parte do eleitorado aponta a arma contra a outra” (NOBRE, 2018a, *online*). Para isso, devemos recuperar primeiramente, e a partir dos textos de Marcos Nobre⁸⁹, o processo de formação de uma primeira polarização política que emergiu no país – entre o PT e PSDB – e depois como se configurou uma segunda, mais recente e mais profunda: do petismo contra o antipetismo, do establishment contra o anti-establishment. Se em um ensaio anterior,

⁸⁹ Filósofo e cientista social brasileiro, livre-docente de filosofia da Unicamp.

Cleptocrática: o governo de ladrões, discutimos como um aparato policial – da força tarefa da operação Lava Jato – pôde estereotipar nossas elites políticas e polarizar contra elas – mobilizando tanto a opinião pública quanto a sociedade civil; aqui iremos discutir como essa polarização se deu entre os partidos políticos e de como ela escalou e contagiou parcela significativa da população – refletindo-se significativamente nas eleições de 2018.

Nesse sentido, e considerando aspectos da reciprocidade violenta, que ainda não foram considerados nessa tese, poderemos melhor compreender como se forma o nosso atual estado de crise moral⁹⁰ – como veremos posteriormente ao tratarmos das guerras culturais. Uma leitura fundamental, vale perceber, pois as polarizações políticas tendem a escalar violentamente produzindo bodes expiatórios.

Primeiro é importante discutir como se configurou nossa cultura política nacional, melhor iluminada pela noção de pemedebização, cunhada por Marcos Nobre: um fenômeno político estruturado e duradouro, cuja lógica se formou a partir de nossas condições de redemocratização, mas posteriormente se consolidou e ganhou autonomia a despeito do seu partido natal, o PMDB. Faremos uma breve explanação, a partir de *Imobilismo em movimento*, de como esse fenômeno ganhou substância.

Com a reforma política de 1980, a antiga Arena⁹¹ transformou-se no PDS, mantendo grande parte de seus principais quadros e conseqüentemente reuniu condições políticas para eleger o próximo presidente em 1985 – o que significaria, caso tivesse conseguido, colocar os militares no timão da transição democrática⁹². Por seu turno, o Partido do Movimento Democrático Brasileiro – que abrigava lideranças e partidos com tendências heterogêneas –, ameaçado pela dispersão de seus quadros após a reforma pluripartidária, teve que desenvolver um sistema interno que preservasse seu capital político.

Esse sistema pode ser descrito de maneira simples como um sistema de vetos. [...] É um modo de fazer política que franqueia entrada no partido a quem assim o deseje. Pretende, no limite, engolir e administrar todos os interesses e ideias presentes na sociedade. Em segundo lugar, garante a quem entrar que, caso consiga se organizar como grupo de pressão, ganhará o direito de vetar qualquer deliberação ou decisão que diga respeito a seus interesses. Foi assim que o PMDB se organizou a partir da década de 80. Como se o partido fosse, em si mesmo, um governo de união nacional (NOBRE, 2010, *online*).

⁹⁰ Ou, para utilizar uma expressão girardiana, crises *miméticas* – em que a comunidade, eventualmente, busca nas causas morais as razões da degradação social.

⁹¹ Arena Renovadora Nacional foi um partido brasileiro criado em 1965 para dar sustentação política à Ditadura Militar.

⁹² Sucedeu que a aliança entre José Sarney e Tancredo Neves garantiu a vitória do PMDB na última eleição indireta em 1985 sob a Constituição de 1967. Tancredo Neves foi eleito presidente, mas morreu antes de ser empossado, deixando o cargo para Sarney – este foi ex-presidente do PDS e dissidiu para formar a Frente Liberal em 1984, contudo, posteriormente ajudou a costurar um acordo entre a Frente e o PMDB, que conduziu-o à chapa de Tancredo.

Essencialmente o pemedebismo desloca a típica oposição contra um inimigo, que é própria da política, para se constituir como um exercício de bloqueio do adversário. Um sistema estável, portanto, que tanto admite ingresso de quadros heterogêneos quanto neutraliza-os a partir vetos realizados pela cúpula. A primeira consequência dessa lógica inclusiva é a pacificação de conflitos, que por outro lado tende, com o tempo, a paralisar a própria dinâmica democrática da sigla – e posteriormente do país, como veremos.

Esse fenômeno fica particularmente visível com a Constituinte em 1987 e 1988, quando o pemedebismo foi obrigado a lidar com movimentos sociais, sindicais e mobilizações populares que ainda não dispunham de instituições democráticas sólidas. O chamado centrão, bloco suprapartidário cuja base parlamentar era em sua maioria do PMDB, conseguiu acomodar essas aspirações de mudança, exibindo o que foi para Nobre a primeira figura da blindagem do sistema político contra a sociedade:

Na ausência de um programa político unificado no campo popular e com a dominância da fragmentação hierarquizada do PMDB, o objetivo primordial de cada movimento social passou a ser conseguir inserir no texto constitucional o tema que lhe concernia mais diretamente, sozinho ou em aliança heterogênea com outros grupos (NOBRE, 2013, pág. 52)

O fim da hegemonia do PMDB foi assinalado com a derrota de Ulisses Guimarães em 1989, que obteve 4,4% dos votos. E com o descontrole inflacionário na década de 1980, o adiamento de ajustes estruturais e o fechamento da economia, criaram-se condições para a vitória eleitoral de Fernando Collor – uma figura que naquele momento expressava o antipemedebismo por excelência. Aí estavam presentes, portanto, dois polos do nosso espectro político nacional: se o PMDB significava travamentos e adiamento de impasses, Collor se propunha, ao contrário, a destravar o país em um só golpe.

De todo modo as crises políticas e econômicas perpetuaram com Collor, atingindo seu ponto alto no processo de *impeachment* em 1992. Após sua renúncia e o consequente colapso político que se instalou, tornou-se um imperativo a criação de uma base parlamentar ampla que pudesse dar sustentação ao governo.

A partir do impeachment de Collor, essa estratégia [de contenção de demandas transformadoras] se transfigurou progressivamente na ideologia de que, para não cair, para não sofrer um processo de impeachment, qualquer governante precisaria contar com supermaiorias parlamentares de apoio. Não apenas uma maioria, mas uma supermaioria, um bloco parlamentar de tal dimensão que não pudesse ser sequer desafiado por forças oposicionistas. Uma supermaioria que estivesse no governo, qualquer que fosse ele. Essa ideologia faz parecer impensável a formação de um governo dotado de escassa maioria no Congresso, ou mesmo de um governo minoritário, mas com apoio popular. A ideologia da necessidade de uma supermaioria parlamentar é a figura do pemedebismo tal como se espalhou pelo sistema político dos anos 1990 em diante. (NOBRE, 2013, pág. 55. Grifo nosso)

É nesse momento que o pemedebismo passa a ser sinônimo de governabilidade, tendência que prevaleceu nos governos que sucederam. Embora o PMDB nunca mais tenha conseguido uma bancada hegemônica como em 1986, o pemedebismo, que lhe era inerente, autonomizou-se e passou a ser um modelo de organização de todo sistema político: “quase todo partido pretende, no fundo, ser – grande ou pequeno – um PMDB” (NOBRE, 2013, pág. 57).

Essa lógica vai ser particularmente relevante no contexto da aliança em torno da aprovação do Plano Real em 1994, que estabilizou a inflação e o sistema político. Havia naquele momento certo consenso por parte de nossa elite política sobre a necessidade de produzir um ajuste social profundo, além dos temores em relação à inflação, à catastrófica polarização Collor/pemedebismo e a uma eventual vitória de Lula – que havia ficado em segundo lugar nas eleições anteriores. Essa conjuntura impôs a necessidade de uma reorganização política nacional, que se obteve sucesso foi porque evitou confrontar o pemedebismo – ao contrário, deu-lhe direção e sentido.

Assim, ao se eleger em 1994, Fernando Henrique⁹³, ex-ministro da Fazenda que ajudou na consolidação do Plano Real, formou uma aliança inicial entre o PSDB e o PFL – e posteriormente com o PMDB – para construir um bloco que pudesse superar nossos impasses e aprovar reformas⁹⁴. Rearranjar o poder do parlamento a partir de uma ampla aliança, tanto resultou na centralização do poder econômico no Governo Federal, quanto indicou o Congresso como instituição privilegiada das negociações políticas. Em consequência, o legislativo tornou-se arena legítima de gerenciamento de conflitos, mas também um centro de chantagens e venda de base parlamentar⁹⁵.

Diante desse restabelecimento do campo de forças, a principal consequência eleitoral foi o isolamento do PT⁹⁶, restando duas possibilidades à sigla: permanecer na oposição indefinidamente ou se aproximar do pemedebismo e flexibilizar a estratégia de alianças. Ocorreu que, após amargar sucessivas derrotas eleitorais, o PT percebeu que o Plano Real havia modificado profundamente a lógica política nacional. A partir daí, realizou um deslocamento em direção ao centro⁹⁷: “o partido conseguiria vir a governar o país se, além dos parceiros

⁹³ Egresso do PMDB, ajudou a fundar uma sigla dissidente, o Partido da Social Democracia Brasileira.

⁹⁴ Tendo em vista que as emendas constitucionais necessitam de três quintos dos deputados, com aprovação nas duas casas e em dois turnos.

⁹⁵ Ler ensaio *Cleptocracia: governo de ladrões*, em que o promotor Dallagnol localiza justamente no Congresso a hegemonia de uma elite política corrupta.

⁹⁶ Sigla natural à sucessão presidencial, pois havia ficado em segundo lugar por duas eleições consecutivas.

⁹⁷ Para Nobre o movimento primeiro nesse sentido foi a eleição de José Dirceu em 1995, que isola e expulsa segmentos políticos do partido que não estavam de acordo com a reorientação partidária, que buscou estabelecer alianças inclusive com adversários.

históricos, viesse a se aliar ao PMDB. O que efetivamente aconteceu no governo Lula, ainda que somente depois do cataclismo do mensalão” (NOBRE, 2010, *online*).

Nesse sentido, como aponta Nobre, o pemedebismo não perde substância, mas se redireciona e polariza.

Na estabilização econômica-política do Real, a centralização dos instrumentos de política econômica no governo central e o aumento expressivo da dívida pública permitiram substituir o velho pemedebismo na década de 1980 por um novo pemedebismo, dirigido e controlado segundo as necessidades próprias de um novo pacto político. [...] Não se tratou, portanto, apenas da unidade ocasional de uma elite sem projeto próprio e disposta a tudo para evitar um governo Lula, como se pode dizer da eleição de Collor. A aliança do Real tratou de se infiltrar nas fraturas expostas do modelo nacional-desenvolvimentista para desmontá-lo. Submeteu a cultura política existente a uma organização bipolar. Em lugar dos dois extremos – o travamento pemedebista ou o cesarismo de Collor –, colocou-se a ponta-seca do compasso em um novo centro político, estabelecendo a partir daí dois polos no sistema, um liderado pelo PSDB, o outro pelo PT. Além dos aliados históricos de cada um dos lados, a regra a partir daí seria a de construir condomínios políticos “de A a Z” no interior do pemedebismo, sob a liderança do polo no poder. (NOBRE, 2013, pág. 68)

Mesmo vencendo a eleição sem o apoio formal do PMDB, o PT não teve inicialmente estabilidade para governar devido ao arranjo imposto pelo Plano Real: externamente a sigla buscou de fato construir outro arco de alianças com pequenos e médios partidos e algumas lideranças do PMDB, no entanto, não conseguiu construir uma maioria parlamentar sólida; internamente a instabilidade era ainda mais significativa, considerando que Lula operava mais como um árbitro do que como presidente da República, pacificando conflitos da sigla, que se fragmentou em torno de José Dirceu, ministro da Casa Civil, e Antonio Palocci, ministro da Fazenda – enquanto o primeiro era apoiado pelo PT, o segundo era porta-voz de outras forças partidárias e do mercado financeiro.

Devido à excessiva disputa interna no primeiro governo Lula, a sigla acaba recusando um acordo formal com o PMDB, construído por José Dirceu. Os desenhos dessa concordata vão ficar claros com o escândalo do mensalão⁹⁸, que demonstrou que o partido levantou fundos ilegais para financiar novas alianças para as eleições municipais de 2004 e em seguida uma bancada robusta no parlamento em 2006. Caso o projeto fosse bem-sucedido, a aliança com o PMDB só seria necessária para conseguir a maioria no Senado até 2010 – quando Dirceu esperava ser o indicado de Lula.

O escândalo forçou a renúncia de Dirceu e em consequência Lula toma finalmente a condução do seu governo, nomeia Dilma ministra da Casa Civil e sela uma aliança sólida com

⁹⁸Roberto Jefferson, que foi líder de governo no período FHC, pediu para que o governo petista barrasse uma investigação contra o diretor dos Correios. Mas ao se convencer que o governo, ao contrário, iria culpar a sua sigla pelo ocorrido, concedeu uma entrevista à Folha de São Paulo denunciando o esquema de arrecadação ilegal de fundos liderado por José Dirceu e aliados na máquina partidária.

o PMDB em 2005, obtendo o apoio amplo da base parlamentar do partido. Uma vez que não foi possível reformar o sistema político, o PT teria barganhado avanços sociais e a redução da desigualdade por um pacto com o PMDB: enquanto o primeiro ficou com os dividendos nacionais, com o controle e com a paternidade dos programas sociais; o segundo recebeu a maior parte das execuções dos programas que favoreciam as lideranças locais.⁹⁹

Sendo assim, a tática na primeira fase do governo Lula, conforme distingue Nobre, foi a construção de uma superbase parlamentar do PT. Todavia, ao invés de servir-se do PMDB somente o necessário para a sustentação política do governo, Lula passa a ampliar sistematicamente o centro político, isolando ou até tornando impossível a sobrevivência de uma oposição. Ou seja, investe contra a lógica de polarização arranjada desde 1994, fortalecendo significativamente o pemedebismo.¹⁰⁰

Foi do abandono da pretensão de dominância típica do período anterior ao mensalão e da adesão à ideologia da necessidade de supermaiorias parlamentares que surgiu a tática de ocupar pela esquerda o pemedebismo. Para isso, os recursos empregados foram bastante semelhantes àqueles do governo FHC: infiltrar-se pelas fraturas próprias de uma cultura política fragmentária para alcançar, manter e preservar a direção do pemedebismo. Mas com um resultado relativamente surpreendente quando comparado ao período anterior, já que teve como consequência a virtual eliminação da oposição. E, não por último, completou o processo de blindagem do sistema político iniciado após o impeachment de Collor. (NOBRE, 2013, pág. 104)

O resultado de uma cultura política pemedebista de mais de três décadas foi sua normalização e a blindagem do sistema político contra a sociedade civil. O que se chama de presidencialismo de coalisção é na verdade um presidencialismo de adesão, que produz uma polarização artificializada¹⁰¹ para reforçar o próprio pemedebismo. Esse dado iluminaria o fato de os dois blocos liderados pelo PSDB e pelo PT se tornaram em muitos aspectos indiferenciados nas eleições de 2010.

Todavia, como lembra Nobre, nossas elites políticas eventualmente se esquecem de combinar com o eleitorado. Ora, enquanto o pemedebismo se consolidava na cúpula, a população tomava posição diametralmente oposta. O dado mais evidente disso foi a rivalidade plasmada nas redes sociais, onde milhões de pessoas passaram a ter cada vez mais acesso à

⁹⁹Para Nobre, foge à regra alguns programas como o Bolsa Família, que não precisava de mediação da política institucional miúda.

¹⁰⁰Trata-se de uma crítica à tese de André Singer, ao destacar que o *lulismo* não é um momento inaugural e inclusivo da era petista. Ao contrário, é um movimento absolutamente vinculado à nossa cultura política, engendrada a partir da redemocratização, que ao mesmo tempo em que inclui forças opostas e conflitantes, veta-as em nome do consenso e da estabilidade política.

¹⁰¹Segundo Nobre, é artificial porque os eleitores não escolhem entre polos previamente organizados e coalizados. Ao contrário, há uma pequena parte do sistema partidário que, após a vitória, realiza as composições com outras forças políticas, exceto com o polo perdedor. A base de apoio de ambos polos é a mesma – e por isso a oposição se torna residual no Congresso –, fazendo com que o presidente tenha uma superbase de apoio, mas não consiga realizar as reformas que deseja.

internet e a se manifestar de maneira cada vez mais agressiva, aderindo progressivamente a outro tipo de polarização: contra nossas elites.

Esse fenômeno parece ter se apresentado de maneira decisiva nas jornadas de junho de 2013.¹⁰² Apesar de não haver uma agenda comum por parte daqueles manifestantes, é possível definir uma unidade nos protestos: “Junho de 2013 ocupou a rua contra um sistema político que tinha se blindado contra a sociedade” (NOBRE, 2015, *online*). No ano seguinte, nas eleições de 2014, o eleitorado com aspirações antipetista e antissistema já buscava uma alternativa. E se alguma força política pôde canalizar os sentimentos das ruas naquele momento, essa força foi a operação Lava Jato: que acuou nossa elite política, com apoio da opinião pública e mobilização da sociedade civil.

Com o poder legislativo e executivo desacreditados, a justiça passou a representar legitimamente forças transformadoras que passaram muitas décadas represadas. Esse deslocamento de energias mudancistas para um poder que é por definição o menos democrático em nossa tripartição, o judiciário, é prenhe de consequências políticas e já exploramos alguns aspectos em textos anteriores. Mas é importante ressaltar o quanto a população esteve mobilizada desde então, o quanto acontecimentos da política ingressaram na vida das pessoas.

Podemos citar como um exemplo emblemático disso as manifestações pelo *impeachment* de Dilma em 2015 e 2016, impulsionadas pela operação Lava Jato, que impactaram profundamente o sistema político – principalmente os protestos de março de 2016, quando 3 milhões foram às ruas em 26 estados.¹⁰³ Estávamos diante, segundo Nobre, de uma profunda desorganização política, onde o baixo clero do Congresso passou a confrontar o alto clero e uma parcela significativa dos parlamentares procurou sua salvaguarda pessoal.

Figura 20 – Eduardo Cunha (PMDB) recebendo lideranças favoráveis ao impeachment.



¹⁰²Ler o ensaio *Junho de 2013: carnaval fora de época*, que trata da dimensão sacrificial das festas populares, encontrável também naquelas revoltas contra as nossas representações políticas.

¹⁰³Considerada a maior manifestação da história do país, segundo números da polícia militar. Disponível em <<https://www.estadao.com.br/ao-vivo/manifestacao-contradilma>>, acesso: 07 jan. 2019.

Nesse contexto, o *impeachment* acabou servindo como uma defesa do *establishment*, cujo intuito era postergar o processo de desmonte do sistema. Sendo o caso, poderíamos definir duas percepções distintas sobre o impedimento: de um lado a nossa classe política, cuja questão central era defender-se da Lava Jato; e do outro o sentimento das ruas, cuja preocupação era a destituição do PT. O resultado foi que o sistema político endossou o sentimento das ruas para fazer do petismo bode expiatório.

O movimento pró-impeachment, do ponto de vista do sistema político, tentou fazer colar toda a corrupção no PT, na Dilma e no Lula. Essa estratégia de estabelecer uma coisa binária petismo/antipetismo deu certo para fazer o impeachment, mas depois ficou claro para as pessoas que foram à rua contra o governo Dilma que era uma farsa a tentativa de identificar a corrupção (*exclusivamente*) ao PT, Lula e Dilma e que isso era uma coisa que diz respeito a uma parcela gigantesca do sistema político. (NOBRE, 2017, *online*).

O antipetismo acentuou-se muito desde 2014, após Aécio não aceitar o resultado do pleito. Naquele momento o partido já era demonizado perante a opinião pública, em virtude do mensalão. Mas foi a partir das manifestações pró-impeachment que ganhou coro a tese, da Lava Jato¹⁰⁴, de que o PT teria liderado o maior esquema de corrupção do país. Entretanto, com o avanço da operação ficou cada vez mais claro para o público que aqueles escândalos se estendiam por todo o sistema partidário – particularmente após os áudios de Joesley Batista atingirem irrevogavelmente a reputação do ex-presidente Michel Temer¹⁰⁵, PMDB, e do Senador Aécio Neves, PSDB.¹⁰⁶

No momento em que a Lava Jato mobilizou a sociedade civil e a opinião pública contra nossas elites, ela não só interveio no cenário político como acabou tendo que fazer escolhas em sua base de apoio. E, para Nobre, é a partir do vazamento de áudios do Dilma e Lula¹⁰⁷ – e sobretudo após a prisão do petista – que a força tarefa opta progressivamente por uma base predominantemente antipetista para lhe dar sustentação.¹⁰⁸

A partir daquele momento, não existe mais neutralidade política da Lava Jato. Aquele ato mudou a história do país de uma tal maneira que a Lava Jato vai, progressivamente, se identificando como uma força antiPT. O que não necessariamente era antes. Mas naquele momento a avaliação foi a de que não dava para ter uma base tão ampla de apoio, então optaram por reduzi-la, mas mantendo sólida para continuar a operação. Naquele momento houve uma opção política e a

¹⁰⁴Ressaltando que a Lava Jato compõe muitas visões e instâncias distintas – Polícia Federal, Ministério Público, PGR, Judiciário, Moro, Fachin, Rodrigo Janot, Dallagnol, etc. Todavia, embora não seja fácil definir uma unidade, há um padrão da operação que é o de desestabilizar e deslegitimar o sistema político – sempre acusado de colocar a Lava Jato sob ameaça.

¹⁰⁵Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/05/1884926-audio-mostra-temer-dando-aval-a-compra-do-silencio-de-cunha-diz-jornal.shtml>>, acesso em: 07 jan. 2019.

¹⁰⁶Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2017/05/gravacoes-mostram-aecio-pedindo-r-2-milhoes-joesley-batista.html>>, acesso em: 07 jan. 2019.

¹⁰⁷Embora Moro negue ter tentado expor o ex-presidente, confessa que errou ao tomar a iniciativa de vaziar aqueles áudios em 2016. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/07/1900918-moro-diz-que-poder-ter-errado-ao-liberar-audios-de-lula-em-2016.shtml>>, acesso em: 05 jan. 2019.

¹⁰⁸Não à toa, com a eleição de Bolsonaro, Sérgio Moro é nomeado ministro da Justiça.

consequência estamos vendo agora, que é a de excluir a força que lidera as eleições do jogo. (NOBRE, 2018c, *online*)

Nessa conjuntura a maior parte da sociedade passou a se voltar não somente contra um partido, mas contra toda política institucionalizada, depositária da corrupção e da ineficiência. O ódio contra o petismo era, por assim dizer, o mesmo ódio contra as instituições, e ambos encontraram forte ressonância eleitoral na campanha de Jair Bolsonaro, cuja vitória deve ser compreendida à luz da terra arrasada em que se encontrou o sistema político.¹⁰⁹

Se muita gente se espantou com a agressividade das eleições de 2014, com as campanhas difamatórias e a polarização do eleitorado naquela vitória apertada de Dilma, nada vai se comparar a 2018, uma eleição de uma rivalidade sem precedentes no nosso período democrático recente. É difícil compreender toda essa revolta e o sentimento de vingança que a candidatura de Bolsonaro encarnou. Esse é um dado notável, vale dizer, pois sem recursos partidários, sem grandes alianças políticas, sem tempo de televisão, Bolsonaro tornou-se o rival do pemedebismo e de seu penúltimo síndico: o petismo.

Bolsonaro não precisou construir uma máquina eleitoral no sentido clássico, ao contrário, operou em rede com táticas de adesão fora do sistema político. E para manter sua base popular buscou deixar seu eleitorado constantemente ativo e mobilizado, mesmo depois das eleições, fazendo uso de uma sintaxe belicosa e eleitoralmente eficiente.

Como venceu a eleição com muita mobilização, mas sem nenhuma organização, Bolsonaro tem de convencer seu eleitorado mais fiel de que a revolução conservadora apenas começou. Precisa pedir tempo e paciência para desmontar de uma vez por todas o sistema político. Precisa conseguir que as pessoas de sua rede se engajem [...]. A tática de identificar tudo que não é o seu governo – ou seja, a “esquerda” – com o “sistema político” o impede de utilizar os mecanismos clássicos do mesmo sistema para atingir esse objetivo. (NOBRE, 2018b, *online*).

A esse novo rearranjo político, sustentado em um ambiente institucional disfuncional, Nobre chamou de revolta conservadora: uma polarização que pretende associar às posições de extrema direita a decência, e de outro lado o sistema político, um amalgame da esquerda, do comunismo e de tudo que for corrupto.¹¹⁰

¹⁰⁹ A Câmara teve a maior taxa de renovação desde as eleições de 1998. Isso se deveu, entre outros, à eleição de Bolsonaro que elegeu cerca de 52 deputados federais do PSL. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/com-reeleicao-abaixo-de-50-camara-tera-renovacao-recorde.shtml>, acesso em: 07 jan. 2019. Além disso, no Senado alguns caciques não foram reeleitos, como Romero Jucá, Eunício Oliveira e Edison Lobão, conforme disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/08/juca-eunicio-lobao-mdb-tem-quedas-marcantes-de-caciques-no-senado.htm>, acesso em 07 jan. 2019.

¹¹⁰ Segundo Nobre, esse movimento estaria associado a uma internacional conservadora, um projeto de pretensões globais ao qual Bolsonaro se alinharia, aliando-se aos interesses do presidente Trump nos Estados Unidos e de outros chefes de

Mas não importa discutirmos esse último aspecto, pois quisemos até aqui uma explanação breve sobre a tese de Marcos Nobre a respeito do pemedebismo, buscando entender aquilo que deu fundamento à nossa tradicional polarização e como foi produzido esse rearranjo antissistema/antipetista – de modo que ignoramos juízos sobre políticas públicas e as diferenças nos governos de FHC, Lula, Dilma ou Temer. Agora interessa iluminar aspectos centrais do nosso objeto de estudo, no contexto de uma nova polarização em que predominou uma agenda moral e punitiva capaz de subordinar outras questões de ordem econômica e social.

Nessa perspectiva, é pertinente relacionar tal fenômeno à noção de guerras culturais, um antagonismo moral que se instala na sociedade e é capaz de redefinir as regras do debate político. Há uma falta de consenso em torno do conceito, muito em virtude da própria batalha ideológica pela sua definição. Mas suas raízes remontam ao sociólogo James Hunter, ao descrever, no livro *Culture Wars*, um quadro de conflitos que se estabeleceu na vida pública estadunidense no final da década de 1980: “Eu defino conflito cultural muito simplesmente como hostilidade política e social enraizada em diferentes sistemas de compreensão moral. O fim para cada uma destas hostilidades tende a ser a dominação de um *ethos* moral e cultural sobre todos os outros” (HUNTER, 1991, pág. 42. Tradução nossa).

Hunter explica que devido à modernidade alguns países europeus tiveram uma influência religiosa regressiva nas instâncias de governo, mas nos EUA ocorreu um movimento contrário que desaguou num confronto entre progressistas e ortodoxos.¹¹¹ Se o campo progressista era, para Hunter, marcado por uma autoridade moral assentada no espírito moderno e no subjetivismo, os ortodoxos por sua vez tinham um compromisso com uma autoridade transcendente, a medida de valores morais imutáveis.

É nesse contexto que novas oposições em torno de uma agenda moral – aborto, cuidado com crianças, fundos para artes, programas de ações afirmativas, cotas, direitos homossexuais – ganharam centralidade no debate público estadunidense, eclipsando outros interesses. Tratou-se de uma polarização, portanto, que redefiniu continuamente a cultura pública americana, instituindo-se em partidos, organizações e várias instâncias governamentais.

Para Pablo Ortellado, filósofo que estuda o mesmo fenômeno no Brasil, as guerras culturais teriam reconfigurado a própria natureza do antagonismo clássico entre liberais e socialistas do século XIX e XX:

¹¹¹A população católica havia crescido muito nos EUA durante o século XIX, gerando uma grande quantidade de embates com a comunidade protestante. Todavia, quando o pluralismo religioso se assenta, um novo antagonismo se estabelece, pois os ortodoxos de diversas matrizes religiosas judaico-cristãs conformaram valores comuns, em detrimento das aspirações modernas, que foram melhor acolhidas pelos progressistas.

Desde o pós-guerra, o discurso liberal tinha assumido a forma de um discurso de moderação e bom senso ao qual só podiam aspirar aqueles que tomavam os fundamentos da sociedade atual como pressuposto e tratavam as questões sociais e econômicas como prosaicos problemas de administração. Após as guerras culturais, ele retomou um caráter de ódio e desprezo de classe que trata os trabalhadores como indolentes que merecem ser punidos com a pobreza pela falta de industriiosidade, capacidade de poupança e empreendedorismo. Pelos mesmos motivos, toda ação social do Estado é vista por esse discurso como complacência socialista com a incompetência e o comodismo. [...] O inverso acontece com o discurso socialista. Se no antigo quadro discursivo o bom senso e o equilíbrio caracterizavam o discurso liberal, o discurso socialista que colocava em xeque os fundamentos do sistema concorrencial de mercado era radical por sua própria natureza e era desqualificado pelo *establishment* como extremista e irrazoável. Já no novo quadro discursivo, no qual prevalece o discurso moral, o caráter compreensivo e solidário do progressismo sugere que o discurso socialista adote o equilíbrio e o bom senso trazidos pela empatia. (ORTELLADO, 2014, *online*).

Embora tenha sido originalmente notado nos EUA, o fenômeno parece ter se difundido pelo mundo, sendo reconhecível no Brasil. Todavia, aqui as guerras culturais teriam se inspirado em nossa tradição militarista e religiosa judaico-cristão, sobrevalorizando uma agenda moral-punitiva e associando-se ao sentimento antipetista e *antiestablishment*.¹¹² Esse não é um dado negligenciável. Ora, o fenômeno está de tal sorte marcado em nossa vida pública que não somente determinou a agenda do pleito eleitoral de 2018 – subordinando outros temas importantes, como emprego e dívida pública, aos debates morais¹¹³ –, como esteve presente no discurso de posse do presidente eleito, Jair Bolsonaro.

E aqui cruzamos mais estreitamente tal fenômeno com nosso objeto de investigação: essa polarização, iluminada pela concepção de guerra cultural, encontra-se, no limite, com o rito das mobilizações sacrificiais. Ora, os conflitos culturais tratam-se igualmente de uma oposição que escala para os extremos, transformando um dos polos em *bode expiatório* – acusado de erodir nossos esteios civilizatórios – que poderá ser linchado moralmente para purgar nossos males sociais. Ora, que esses conflitos culturais possam ser compreendidos à luz da noção de *guerra* é um dado que, outrossim, não podemos ignorar.

Em um tratado sobre a natureza da guerra, Carl Von Clausewitz¹¹⁴ define a guerra como um duelo: “A guerra nada mais é do que um grande duelo, que envolve diferentes personagens. Podemos considerar inúmeros duelos que constituem uma guerra como uma unidade individual, se visualizarmos dois lutadores, cada um procurando, pela força física, submeter o outro à sua vontade” (CLAUSEWITZ, 2005, pág. 11). Essa força de que fala Clausewitz é física em sua

¹¹²Em artigo sobre as guerras culturais nas manifestações pelo *impeachment* em 2017, de Ortellado em conjunto com Esther Solano e Márcio Moretto, os autores constataram, mediante questionários realizados nos protestos, uma ampliação de um discurso da antipolítico e antipetista como fator de coesão entre os manifestantes

¹¹³Alguns temas ganharam centralidade no debate público, durante o pleito eleitoral, como o chamado *kit gay*, a *ideologia de gênero* e a redução da maioridade penal.

¹¹⁴ Estrategista militar do reino da Prússia do século XIX.

integralidade e não uma força moral. É necessário destacar esse aspecto porque o militar trata sempre do uso máximo da força e ignora os possíveis obstáculos causados pelos valores de generosidade do espírito.

[...] não há motivo algum para nos esquivarmos da análise sobre a realidade dos fatos da guerra, apenas porque o horror de suas consequências nos causa repulsa [...]. Por isso, reafirmamos que a guerra é um ato de violência levado a extremos. Como um lado impõe a lei ao outro, cria-se um tipo de ação recíproca que, conseqüentemente, chegará a uma situação limite. Essa é a primeira ação recíproca e o primeiro impasse que nos é revelado. (CLAUSEWITZ, 2005, pág. 12-13).

Portanto, recuperemos sua maior lição: a ação recíproca é que fornece a economia da guerra, que escala à medida que os polos se agridem. Poderíamos presumir que a expressão guerras culturais, como denominou Hunter e outros autores, não poderia ser relacionada à *guerra* denominada por Clausewitz – devido à brutalidade que este último considera em torno de tal noção. Mas na verdade o estabelecimento dessa relação é pertinente, conforme veremos, uma vez que revela a natureza violenta da reciprocidade humana.

Em trecho posterior, Clausewitz define que toda guerra tem uma razão inicial, que ele chama de propósito político, que muitas vezes se ofusca devido à lei dos extremos – pois se cada polo tende a desejar aniquilar o seu rival, os desígnios originais uma hora serão esquecidos. Acontece que há uma ambivalência na economia das rivalidades recíprocas, pois as partes podem tanto evitar quanto deflagrar uma escalada:

É muito provável que exista um tal estado de ânimo entre dois Estados, que um trivial motivo político para guerra produza um efeito completamente desmesurado – na verdade, uma autêntica explosão [...]. Assim se explica porque, sem que haja contradição, pode haver guerras de todos os graus de importância e energia, desde uma guerra de extermínio, até o simples uso de um exército de observação. (CLAUSEWITZ, 2005, pág. 18-19).

Estamos diante, portanto, de duas sínteses sobre a natureza da guerra propostas por Clausewitz, de acordo com o capítulo primeiro de sua obra: na primeira menciona que toda guerra tende a uma abstrata guerra total e na segunda desloca o problema para o horizonte da racionalidade política. E é nesse sentido que ele pôde concluir que se guerra parece muitas vezes ter uma aparência política é porque ela é um instrumento dela, ou “uma mera continuação da política, por outros meios” (CLAUSEWITZ, 2005, pág. 26).

Mas acontece que a razão tem dificuldade de enxergar o pior, tem dificuldade de reconhecer aquilo que já foi sensivelmente demonstrado na história, aquilo que o próprio Clausewitz enunciou como princípio de todo duelo: a possibilidade de uma abstrata guerra total vir a termo. E é nesse sentido que René Girard – buscando rematar o sentido da obra de Clausewitz – vai levar às últimas consequências essa reciprocidade violenta, ratificando que a diferença entre ela e a política não é de natureza, mas de grau: “Por toda parte, a política, a

ciência ou a religião passaram a colorir de ideologia um duelo que tende a assumir escala planetária. Elas simplesmente forneceram a esse princípio de reciprocidade temas e justificativas” (GIRARD, 2011d, pág. 88).

Se Girard está correto e o princípio da guerra, como da política, não é a razão, mas um duelo escalável, então devemos reconsiderar o que tratamos até então por polarização política no Brasil e seu rearranjo por trás dos conflitos morais. Quer dizer, a turba em torno das eleições de Bolsonaro, sua linguagem belicosa, a disputa por uma hegemonia cultural, não devem ser vistas como uma metáfora da guerra, mas como sua própria realidade.

Nesse sentido, Marcos Nobre foi particularmente feliz ao classificar o rito democrático de 2018 como a eleição da vingança. Ora, seguindo as lições antropológicas de Girard – a partir das tragédias literárias –, as vinganças inauguram um círculo vicioso, alimentado por ações recíprocas, cujo resultado é uma crise e a consequente produção de bodes expiatórios.

Ao tratar de vingança e tragédia literária, devemos recuperar William Shakespeare – acolhendo o método comparativo girardiano: a peça *Hamlet* conta que numa noite fria do castelo de Elsinore, o filho do rei Hamlet, que possui o mesmo nome, depara-se com o espírito de seu pai morto a lhe pedir vingança contra Cláudio – irmão do rei, que teria cometido regicídio, casando-se em seguida com a viúva Gertrude. O príncipe, no intuito de honrar o pai e afastar Cláudio de sua mãe, finge-se de louco para não despertar desconfiança e manda montar uma peça encenando o assassinato de seu pai – seu objetivo era constatar a veracidade do que a alma havia lhe dito. De fato, Cláudio assusta-se com o enredo, e temendo a própria vida, conspira a morte e o banimento do príncipe Hamlet.

Em seguida a trama entra em um espiral de revanches e assassinatos, consequência de duelos e deslizos: Polônio é apunhalado espreitando o príncipe Hamlet; a filha de Polônio, Ofélia, comete suicídio após a morte do pai; Cláudio convence o outro filho de Polônio, Laertes, a matar Hamlet em um duelo com uma espada envenenada; Gertrude equivocadamente bebe um cálice de veneno, destinado ao seu filho Hamlet, e morre; finalmente o príncipe vinga a morte de sua mãe, assassinando Laertes e posteriormente o seu tio, o rei Cláudio. Ferido com a espada envenenada, Hamlet também morre, ao passo que o castelo de Elsinore é invadido por forças estrangeiras. Seu corpo é levado ao cadafalso em uma marcha fúnebre acompanhada de uma apoteótica salva de canhões.

Shakespeare ensina, nessa peça, que o espírito vingativo acredita na superioridade de sua causa e está disposto a tudo. Vemos isso muito claramente em uma célebre passagem onde Fortimbrás revela a Hamlet que sua tropa está disposta a ir à guerra somente para conquistar um pouco de terra – fazendo o príncipe refletir sobre o fundamento moral da vingança:

Todos os acontecimentos parecem me acusar, / Me impelindo à vingança que retardo!
 / O que é um homem cujo principal uso e melhor aproveitamento / Do seu tempo é
 comer e dormir? Apenas um animal/ [...]. Se tenho razão, e vontade, e força e meios /
 Para fazê-lo. Exemplos grandes quanto a Terra me incitam; / Testemunha é este
 exército, tão numeroso e tão custoso, / Guiado por um príncipe sereno e delicado, /
 Cujo espírito, inflado por divina ambição, / É indiferente ao acaso invisível, / E expõe
 o que é mortal e precário / A tudo que a fortuna, a morte e o perigo engendram, / Só
 por uma casca de ovo. Se verdadeiramente grande / É não se agitar sem uma causa
 maior, / Mas encontrar motivo de contenda numa palha/ Quando a honra está em jogo.
 Como é que eu fico, então, / Eu que com um pai assassinado e uma mãe conspurcada,
 / Excitações do meu sangue e da minha razão, / Deixo tudo dormir? E, pra minha
 vergonha, / Vejo a morte iminente de vinte mil homens / Que, por um capricho, uma
 ilusão de glória, / Caminham para a cova como quem vai pro leito, / Combatendo por
 um terreno no qual não há espaço / Para lutarem todos; nem dá tumba suficiente / Para
 esconder os mortos? Oh, que de agora em diante / Meus pensamentos sejam
 sangrentos; ou não sejam nada! (SHAKESPEARE, 2015, pág. 101-102)

A vingança tem, portanto, algo de transcendental que contamina iguais e é passado adiante. Nesse sentido, o princípio da escalada de vingança na peça foi a reciprocidade violenta entre Cláudio e o seu irmão, o rei Hamlet,¹¹⁵ que se acirrou ao ponto de a alma do rei pedir que seu filho honre seu sepulcro. Toda narrativa, desde então, encadeia-se numa crise trágica, de duelos e mortes, que só se pacificam com o sacrifício do príncipe.

A mecânica da obra de Shakespeare tem raízes na antropologia das interações humanas, as mesmas que vimos em Clausewitz. Seguindo esse princípio da reciprocidade violenta, poderíamos repensar a polarização política que se insinua em nossa tragédia política nacional. Ora, e o que é o petismo e o antipetismo que Bolsonaro encarnou, senão duplos que duelam e escalam em um espiral de violência, que só desejam a deposição do inimigo?

Nosso drama político, seguindo esses termos, seria marcado por um duelo: inaugura-se com uma rivalidade entre duas siglas, irmãs em uma mesma cultura pemedebista – que inicia em 1994 e se estende por décadas; essa polarização esgota-se com junho de 2013, quando os revoltosos se voltam contra o sistema político; a relutância de Aécio Neves em aceitar o pleito de 2014 acirra o ódio antipetista; a Lava Jato investiga, condena e desmascara nossa elite política, a título de vingar o povo brasileiro; surge Bolsonaro, suposto herói nacional, legítimo inimigo do petismo e do *establishment*; o *impeachment* é mais um duro golpe contra o petismo, pois força o Congresso a fazer de Dilma *bode expiatório*; a celeridade na prisão de Lula, naquela altura o favorito à sucessão presidencial, aniquila a maior liderança do petismo; o atentado contra o candidato Bolsonaro, que, embora as investigações não apontassem para uma conspiração eleitoral, foi tido pelos bolsonaristas como um ataque vil àquele que possuía

¹¹⁵A reciprocidade violenta entre irmãos é marcante em nossa cultura, se consideramos mitologias, textos bíblicos e literatura trágica: Rômulo e Remo, Caim e Abel, Esaú e Jacó, Etéocles e Polínice.

maiores condições de eliminar o petismo; e, finalmente, a vitória de Bolsonaro, a expressão de uma vingança sufragada diante de um sistema político colapsado.

Poucos se perguntaram sobre a razão de os eleitores de Bolsonaro emprestarem-lhe o apelido de mito. Essa alcunha surge em *memes* de internet, em contextos onde, segundo seus seguidores, a imprensa buscaria massacrar o capitão da reserva que, por sua vez, enfrentaria heroicamente o sistema. Mas o mito, para antropologia girardiana, é a maneira que os primitivos dissimulavam os seus bodes expiatórios.

É assim que Girard lê, por exemplo, os dois mitos presentes em *Totemismo hoje*, de Lévi-Strauss: o primeiro, da tribo *ojibwa* dos Grandes Lagos Americanos, conta sobre a morte súbita de um índio, consequência de um suposto mal olhado daquele que será tido como um bode expiatório; e o segundo é da tribo *tikopias*, do Oceano Pacífico, que trata de uma vítima expiatória que rouba o sistema cultural da comunidade e é por isso responsabilizada. Quer dizer, em ambos mitos há uma mesma narrativa: inaugura com uma discórdia, divina ou humana, que escala violentamente na comunidade até que a crise é atribuída a uma vítima, que é executada.

A campanha de Bolsonaro, de forma análoga, surge exatamente no ano em que a reputação de Aécio Neves – principal adversário do petismo em 2014 – é abalada pela divulgação de uma gravação que indicava sua participação em um escândalo de corrupção. Se o PSDB era tão semelhante ao petismo, então Aécio tornara-se ilegítimo protagonista de um duelo contra o petismo/establishment. Ocupando progressivamente esse lugar na polarização, Bolsonaro passa a ser um tipo de herói patriótico para seus eleitores, sobrevivente de um atentado que o martirizou sobre os escombros de um bode expiatório – o petismo, lula e o sistema político devastado – e que o elegeu deitado numa cama, como uma entidade sacralizada que opera distante do jogo político.

De igual modo a sintaxe belicosa das guerras culturais nos conduz à verificação de uma reciprocidade violenta e purgatória. Vejamos, a título de exemplo, como essa ação persecutória plasmou-se no documento histórico e inaugural dos governos democráticos: o discurso de presidente eleito. Ora, quando Bolsonaro toma posse em no dia 01 de janeiro de 2019, inicia sua fala justamente remetendo ao atentado que sofrera – fato lamentável, mas que, devido às à natureza das circunstâncias, favoreceu a sua vitória eleitoral. Agradece a Deus pela sua vida e, na sequência, atíça os conflitos culturais – sem realizar, portanto, o discurso institucional que se esperaria de um presidente eleito democraticamente:

Aproveito este momento solene e convoco cada um dos Congressistas para me ajudarem na missão de restaurar e de reerguer nossa Pátria, libertando-a, definitivamente, do jugo da corrupção, da criminalidade, da irresponsabilidade econômica e da *submissão ideológica*. [...] Vamos unir o povo, valorizar a família, respeitar as religiões e nossa tradição judaico-cristã, *combater a ideologia de gênero*,

conservando nossos valores. O Brasil voltará a ser um País *livre das amarras ideológicas* [...]. Por isso, quando os *inimigos da Pátria*, da ordem e da liberdade tentaram pôr fim à minha vida, milhões de brasileiros foram às ruas. Uma campanha eleitoral transformou-se em um movimento cívico, cobriu-se de verde e amarelo, tornou-se espontâneo, forte e indestrutível, e nos trouxe até aqui (BOLSONARO, 2019, *online*. Grifo nosso).

É a justaposição de várias estruturas estereotipadas que faz do texto, segundo Girard, um documento de perseguição. Nesse sentido, o bode expiatório é selecionado não por um crime que tenha cometido, mas por marcas vitimárias, tabus civilizacionais: *inimigos da pátria*, das *tradições judaico-cristãs*, dos *valores familiares*, carcereiros ideológicos do povo brasileiro. Depois de marcadas, lança-se sobre as vítimas expiatórias a responsabilidade por nossa crise: a corrupção, a irresponsabilidade econômica, a submissão ideológica, ou a crise de representatividade – conforme os milhões de brasileiros que foram às ruas. E, finalmente, os amaldiçoados são banidos – não por acaso o ministro Onyx, empossado, anunciou um processo de *despetização* da máquina pública.¹¹⁶

Mas acontece que o petismo e o bolsonarismo formam duplos, rivais, cúmplices em um duelo.¹¹⁷ E quanto mais os polos negam essa reciprocidade violenta, mais a evidenciam – e até as negações são correspondidas. Chega um ponto em que as personalidades opostas se desintegram e já não há mais julgamento firme sobre as diferenças – nas imagens abaixo, Bolsonaro mimetiza a simplicidade de Lula.

Figura 21 – Bolsonaro lavando roupas



Figura 22 – Lula carrega caixa térmica



Foto: Márcio Fernandes, 2010.

¹¹⁶Em menos de 15 dias de governo, Onyx Lorenzoni, ministro da Casa Civil, anuncia um processos de *despetização* da máquina pública, buscando demitir supostos comissionados ligados ao PT. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/lider-do-pt-reage-despetizacao-de-onyx-coisa-de-neofascista-23359080>>, acesso em: 15 jan. 2019.

¹¹⁷Bolsonaro inicia o seu governo sem descer do palanque, transformando as atitudes do PT em biombo, como forma de ocultar seus erros – como os recuos da unificação de ministérios, ou o indício de uma transação financeira fraudulenta de Fabrício Queiroz, motorista de um dos filhos de Bolsonaro. A título de exemplo, no ato de posse de Nicolás Maduro, a presidente do PT, Gleise Hoffman, se fez presente – ignorando a crise social e econômica que se encontra o país, ignorando as graves acusações contra Maduro de privação de liberdade e ataque aos direitos humanos. Ao que Bolsonaro respondeu repudiando o regime venezuelano. Disponível em: < <https://www3.redetv.uol.com.br/blog/reinaldo/pt-bolsonarista-1-gleisi-tem-razao-ao-dizer-que-presidente-usa-partido-para-esconder-suas-falhas-ocorre-que-o-petismo-se-presta-a-isso/>>, acesso em: 16 jan. 2019.

O fato dessa polarização deslocar-se para o campo moral tem todo sentido antropológico, pois são as causas morais, e não racionais ou naturais, que saltam aos olhos da multidão nos momentos de crise e desagregação social. Nesse sentido, as imagens políticas de nossas lideranças, que originariamente vinculavam-se à noção de *persona*¹¹⁸, são aqui os substitutivos sacrificiais na querela que se estabelece em uma sociedade dividida.

Certa vez Agamben disse que a exposição e a vida social são o campo de batalha da política: “O poder dos Estados não está mais fundado, em nosso tempo, no monopólio do uso legítimo da violência [...], mas, antes de tudo, no controle da aparência (da *doxa*) ” (AGAMBEN, 2015c, pág. 90). Se isso é verdadeiro, então também podemos entender as guerras culturais como guerras de imagens: um embate em torno das aparências, pautado por uma escalada de violência recíproca, com o propósito aniquilar reputação do inimigo – e a predominância de *fake news* nas campanhas eleitorais em 2018 são um dado desse fenômeno.

Mas nossa tragédia contemporânea aponta que nossas *effigies* já não expiam, seus sacrifícios já não redimem e nem pacificam nossas crises políticas, sociais e morais. Nossas elites políticas, resta agora recordar, formam imagens de sepulcros que caminham na história sem remir.

¹¹⁸Consultar o texto *Imago e persona*.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reciprocidade violenta, conforme os estudos de René Girard, está no fundamento da desagregação social desde as primeiras teocracias. O fenômeno que permitiu ao homem passar da animalidade para a humanidade foi o sacrifício, uma instituição original, impeditiva da barbárie, que fez emergir a cultura.

Esse fenômeno de canalização da violência contra um único indivíduo, chamado bode expiatório, transmite sua mecânica originariamente, conforme verificamos em dispositivos, no direito, em instituições de governo, na dinâmica das imagens, na opinião pública, etc. É dessa figura, da vítima expiatória, que surge a cisão entre uma violência legítima – como aquela controlada pelo Estado e sofisticada com técnicas de governo – e uma violência ilegítima – da barbárie, que sempre regressa em face das crises institucionais.¹¹⁹

Essa figura, que era tida como um deus capaz de controlar o sagrado – ou controlar a ambivalência da violência –, vai aparecer imbricada a um dispositivo do direito profano: *sacer est*. O *homo sacer*, a quem Agamben já dedicou uma vasta obra, é nada mais que uma vida matável e insacrificável que fundamenta o poder soberano, nada mais do que uma evidência de que toda vida pode ser mera vida, sem qualquer qualidade expiatória. E no fundo, toda violência legítima, particularmente aquela da sob o controle da soberania, é ela mesma barbárie.

Nossa tese converge ambos autores¹²⁰ quando destaca que ainda produzimos *efígies* de nossos soberanos – as imagens dos reis, purgada em rito fúnebre, não são mais que substitutivos. Porém, em lugar dos antigos cortejos fúnebres medievais, as imagens sacrificiais hoje emergem na opinião pública, sujeitas ao clamor popular e à expiação. Todavia, essas *efígies* já não possuem a capacidade conciliatória própria daqueles sacrifícios ancestrais. Por isso que quando uma parcela da sociedade e uma força policial do sistema judiciário polarizam contra nossas elites políticas, reproduzindo um mecanismo vitimário, o mal não atenua, ao contrário, acentua e escala sem qualquer possibilidade de remissão ou pacificação de nossas crises sociais.

Algo análogo ao que ocorreu na Itália, vale dizer, no âmbito da operação *Mani Pulite*, e que fez Vannucci perceber aquilo que Clausewitz já havia compreendido a respeito da natureza terrível da guerra – reprisemos:

A ênfase excessiva no papel dos magistrados, a quem a sociedade civil delegou a tarefa de renovar a classe política e purificar todo o sistema, revelou-se um bumerangue. Seu legado político tem sido uma escalada de tensões institucionais entre

¹¹⁹ Ou das crises miméticas, de rivalidade, para reproduzir uma concepção girardiana.

¹²⁰ Como também converge com o campo da estética em comunicação, ao discutirmos a relação entre sacrifício e imagem.

os poderes políticos – especialmente a coalização liderada por Silvio Berlusconi – e o judiciário. (VANNUCCI, 2009, pág. 258. Tradução nossa).

A força tarefa da operação Lava Jato, parcela significativa da sociedade civil e certo movimento bolsonarista/antipetista – que Nobre chamou de revolta conservadora –, parece nos fazer marchar em direção a um espiral de revanches. E não importa o quanto há de intencionalidade nesse processo – e como ensina Girard, seus agentes podem até padecer de um desconhecimento, *méconnaissance*, em relação ao seu caráter persecutório –, pois o que está em questão é a reprodução do mecanismo vitimário, exibido em imagens, representações persecutórias e dispositivos punitivos.

Essa escalada de tensões torna-se mais temível no contexto de nossas democracias espetaculares, sociedades em que as imagens tomam conta do real. Os *media*, a opinião pública, os discursos públicos, as *fake news*, as métricas da vaidade em nossas redes sociais, demonstram sobretudo que qualquer conflito é escalável: “A verdade, o rosto e a exposição são hoje objeto de uma guerra civil planetária, cujo campo de batalha é toda a vida social, cujas tropas de assalto são os *media*, cujas vítimas são todos os povos da terra” (AGAMBEN, 2015c, pág. 90).

Também é esse o ambiente que fecunda nossas guerras culturais. Estas que não tratam apenas de um conflito entre liberais e conservadores, progressistas e ortodoxos, como apontam seus teóricos, mas traduzem um quadro de rivalidade crescente, de uma multidão que polariza e busca nas causas morais – lugar ancestral de nossos tabus primitivos, proscricções e maldições – a resolução de nossas crises.

E o que é a reputação moral, pano de fundo das guerras culturais, senão uma máscara mortuária que liga intimamente pessoa jurídica e a máscara teológica do indivíduo moderno? Sendo o caso, os conflitos culturais são também, por definição, conflitos de imagens, onde está em questão um duelo pela hegemonia da *doxa*¹²¹, onde está em jogo a aniquilação da autoridade moral do inimigo – decorre daí o clima de caça às bruxas, aos comunistas, aos petistas, e a toda classe política que ameaçaria a nação brasileira.

Quando disputei três eleições no estado de Pernambuco, duas como candidato a deputado estadual e uma como candidato a vereador em Vitória de Santo Antão, pude reconhecer empiricamente o fenômeno sacrificial da *efígie* sob dois aspectos principais. O primeiro consiste em uma amarga descoberta: o ódio nutre mais a política do que a esperança ou a solidariedade, pois trata-se de um sentimento que aglutina poderosamente os eleitores ao indicar-lhes um inimigo comum. Carl Schmitt também acolhe essa lição, identificando a política ao par amigo-inimigo:

¹²¹ Aquele elemento anticientífico que a filosofia sempre confrontou.

Toda contraposição religiosa, moral, econômica, étnica ou de outra categoria transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos. O político não reside no combate em si, o qual possui suas próprias leis técnicas, psicológicas e militares, e sim, como já dito, em um comportamento determinado por essa possibilidade real, na clara compreensão da própria situação assim determinada e na incumbência de distinguir entre amigo e inimigo. Uma comunidade religiosa que, como tal, lidera guerras contra os membros de outras comunidades religiosas, seja outro tipo de guerra, constitui uma unidade política para além da comunidade religiosa. (SCHMITT, 2008, pág. 39-40).

Esse ódio, como ingrediente político, iluminaria certo duelo que vigora em Vitória de Santo Antão, uma cidade que está há cinco décadas polarizada em grupos cujo discurso eleitoral sustenta-se na mera eliminação moral do adversário – nesses termos, todos programas políticos, políticas públicas ou reformas, tornam-se subvalorizados. Esses polos, simbolicamente identificados por duas cores, são cúmplices, portanto, e consubstanciam-se pela negação do adversário – ou seja, o vermelho só existe enquanto antítese do amarelo e vice-versa.

O segundo aspecto que reconheci é que no interior de toda a figura pública há um drama, um confronto entre o político e sua *efígie*. É nesse sentido que, nas três disputas eleitorais que enfrentei, pude compreender que quando nossa *imago* se desloca da esfera pessoal para esfera pública – difundida em vídeos, panfletos, compartilhamentos de redes sociais, etc. – ela autonomiza-se e ganha vida própria, sujeitando-se a apetites e paixões da comunidade.

Portanto, todo político que tem sua vida pública assentada em uma polarização possui uma máscara mortuária; e se não é por ela governado, com ela deve a todo momento se confrontar. Se assim ocorre, é porque a *imago* não é nada mais que um dispositivo, no sentido que precisou Agamben: “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009, pág. 40).

Mas poderíamos ir além. Poderíamos pensar que a própria democracia espetacular, essa democracia de imagens, representativa, opera como um grande maquinário sacrificial que cumpre um rito eleitoral de deposição de nossas lideranças. Na *História del Imperio Romano*, por exemplo, Herodiano conta sobre uma peleja entre os herdeiros do trono de Marco Aurélio, que nada deve aos nossos pleitos eleitorais contemporâneos. Naquele tempo como hoje, os rivais também projetavam suas imagens para o público e realizavam promessas de campanha, em um jogo agressivo com vistas à conquista do trono:

Depois de deificar seu pai com estas honras fúnebres, seus filhos voltaram ao palácio. Mas a partir de então entre eles houve mais que pelejas, ódios e intrigas; cada um fez de tudo para desembaraçar-se de seu irmão e conquistar o poder absoluto. Estavam divididas as opiniões de todos os cidadãos de certo alcance ou dignidade; pois os dois irmãos enviavam cartas privadas e secretas com a intenção de conseguir apoios com o atrativo de extraordinárias promessas. A maioria estava por Geta, pois oferecia certa

aparência de equidade e se mostrava como homem moderado e afável ante aqueles que o cercavam. Se ocupava de atividades mais sérias, e procurava atrair a sua corte homens prestigiados por sua cultura; se interessava assim mesmo pela palestra e pelos outros exercícios ginásticos próprios de homens livres. Ao ser bom e generoso com seus partidários, sua excelente reputação se propalava e lhe granjeava a amizade e o suporte de um maior número de pessoas. Para Antonino, pelo contrário, a dureza e a violência eram normas de conduta. Estava muito longe do que temos dito a respeito de seu irmão, e pretendia ser um enamorado da vida dos soldados em campanha. Tudo ele fazia com violência, ameaçando mais que convencendo; tinha amigos por medo, não por afeto. (HERODIANO, 1985, pág. 216).

Outrossim, na Babilônia anualmente era realizado um ritual de renovação do poder: “no festival de Zagmuk, o rei tinha que renovar seus poderes segurando as mãos da imagem de Marduck, em seu grande templo de Esagil” (FRAZER, 1982, pág.108). Assim também ocorria com os antigos soberanos gregos: “ao cabo de cada período de oito anos, uma nova consagração, uma nova unção de graça divina, era considerada como necessária para permitir-lhes o bom desempenho de seus deveres” (FRAZER, 1982, pág.108-109). E o mesmo poderíamos afirmar a respeito de Esparta, cuja constituição determinava que: “a cada oito anos, os Éforos escolhessem uma noite clara e sem luar e, sentando-se, observassem os céus em silêncio. Se durante a vigília viessem um meteoro ou estrela cadente, deduziam que o rei havia pecado contra a divindade e o suspendiam de suas funções. (FRAZER, 1982, pág. 107).

Nesse sentido, as eleições parecem abrigar na institucionalidade aquilo que de outro modo seria pura rivalidade sangrenta. Em Vitória de Santo Antão, por exemplo, o calendário eleitoral é que determina os termos das rivalidades políticas e as paixões pelas ruas da cidade: antes das eleições os caciques movimentam-se, criando fatos políticos e celebrando acordos com outras lideranças; o início do pleito é marcado pelo lançamento das respectivas candidaturas; durante um mês e meio a cidade divide-se em cores, em uma rivalidade que se acirra e se avoluma em carretas, à medida que se aproxima o dia do pleito; e finalmente o vencedor realiza uma festa apoteótica, comemorando os quatro anos porvir.

Se as nossas democracias representativas são um dispositivo de impedimento da violência desagregadora – uma vez que mobiliza os eleitores, alimenta apetites e paixões populares e conclui com uma catártica e apoteótica alternância do poder –, então o eleito é nada mais que o arcano de um rei celebrado. Sua *efígie*, por seu turno, sempre em disputa na memória popular¹²², nada mais é que um bode expiatório que não redime. Os políticos intuem profundamente esse processo, pois suas almas, assim como as dos antigos soberanos martirizados, estão a um passo da sacralização ou da vilania. Basta uma centelha.

¹²² E a cada alternância de poder, os quadros com fotos dos nossos governantes são ritualmente retirados das repartições públicas, para abrigar as novas imagens coroadas.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.
- AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento: ensaio e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Aventura**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou da contingência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. **Como a obsessão por segurança muda a democracia**. Le Monde Diplomatique Brasil, São Paulo, ano 7, n. 78, jan., p. 24-26, 2014a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia. UFF. Vol.18, n.1 Niterói Jan./Jun. 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-80232006000100002>> Acesso em: 17 jan. 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia de Prosa**. Lisboa: Edições Cotovia, 1999
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História: Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. **Le cinéma de Guy Debord in Image et mémoire**: Paris: Hoëbeke, 1998, pp. 65-76. Disponível em <<http://intermidias.blogspot.com.br/2007/07/o-cinema-de-guy-debord-de-giorgio.html>>, Acesso em: 09 mai. 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ninfas**. São Paulo: Hedra, 2012a.
- AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O aberto: o homem e o animal**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**: São Paulo: Boitempo, 2018b.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011a.

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem**. Arqueologia do juramento (Homo Sacer II, 3). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. São Paulo: Boitempo; Florianópolis; Editora da UFSC, 2014c.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007b.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**: sobre el método. Barcelona: Editorial anagrama, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Thought is the courage of hopelessness**: an interview with philosopher Giorgio Agamben. 2014d. Entrevistado por Jordan Skinner. Disponível em: <<http://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>>. Acesso em: 09 mai. 2015

AMADO, Jorge. **O país do carnaval**. Rio de Janeiro: Record, 1980.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. **De Anima**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Editora Ática, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1975.

BAUDELAIRE, Charles. **As flores do mal**. São Paulo: Martin Claret, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Briefe I**. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In LOWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2015.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERTILLON, Alphonse. Buenos Aires, Imprenta y Ecuadernación de la Policía de la Capital, 1892. Disponível em < <https://criminocorpus.revues.org/387>>. Acesso em: 08 ago. 2016. Fig. 3.

BÍBLIA. A. T. 1 **Coríntios**. In: BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1966.

BOLSONARO, Jair Messias. **Discurso do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante Cerimônia de Posse no Congresso Nacional**. 2019. Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-cerimonia-de-posse-no-congresso-nacional>>, acesso em: 09, jan. 2019.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CLAUSEWITZ, Carl Von. **Da Guerra**: a arte da estratégia. São Paulo: Tahyu, 2005.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador**: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Seguido do prefácio da 4ª edição italiana. Conteúdo parcial: Comentários sobre a sociedade do espetáculo.

DELEUZE, Gilles. **A imagem-movimento**. Cinema I. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese em ciências humanas**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

ECO, Umberto. et ál. **¡Carnaval!** México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

FERNANDO, Carlos. **‘Vivemos em uma falsa República’, diz procurador da Lava Jato**. Carlos Fernando. 2015. Entrevistado por Estadão. Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/blogs/fausto-macedo/vivemos-em-uma-falsa-republica-diz-procurador-da-lava-jato/>>. Acesso em: 09 nov. 2018

FESTO, Pompeu. **De Verborum Significatu**. In RUY, Maria Lucilia. *De verborum significatu*: análise e tradução. 2012. 408 f. Tese (Doutorado) - Programa Pós-graduação em Letras Clássicas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FOUCAULT, Michael. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASCHETTI, Augusto. **Augusto**. Madrid, Espanha: Alianza editorial, 1999.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

Frontispício de *O funeral e o enterro do rei* Luís XII, Paris, 1515. Foto: cortesia de R. E. Giesey.

GALLEGO, Esther Solano; ORTELLADO, Pablo; RIBEIRO, Marcio Moretto. Guerras culturais e populismo antipetista nas manifestações por apoio à Operação Lava Jato e contra a reforma de previdência. *Em Debate (Belo Horizonte)*, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 35-45, 2017.

GIRARD, René. **A conversão da arte**. São Paulo, É realizações, 2011a.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GIRARD, René. **A voz desconhecida do real**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

GIRARD, René. **Anorexia e desejo mimético**. São Paulo: É Realizações, 2011b.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**: a revelação destruidora do mecanismo vitimário. São Paulo: Paz e terra, 2008.

GIRARD, René. **O bode expiatório**. São Paulo: Paulus, 2004.

GIRARD, René. **O sacrifício**. São Paulo: É realizações, 2011c.

GIRARD, René. **Rematar Clausewitz**: além da guerra. Diálogos com Benoît Chantre. São Paulo: É Realizações, 2011d.

GIRARD, René. **Shakespeare**: teatro da inveja. São Paulo: É Realizações, 2010

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim**: Diálogos com João Cezar de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

GUATTARI, Felix; DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

HARRIS, Goya. **Engravings and litographs**, vol. I e II (reimpressão San Francisco, Alan Wofsy Fine Arts, 1983), Oxford, Bruno Cassirer, 1964, p. 423.

HARRIS, Goya. **Engravings and litographs**, vol. I e II (reimpressão San Francisco, Alan Wofsy Fine Arts, 1983), Oxford, Bruno Cassirer, 1964, p. 423.

HERODIANO. **Historia del Imperio Romano**: después de Marco Aurelio. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HUNTER, James Davison. **Culture wars**: the struggle to define America. Nova York: BasicBooks, 1991.

JAKOBS, Gunther. **Direito penal do inimigo**: noções e crítica/ Gunther Jakobs, Manuel Cancio Meliá; org. e trad. André Luís Callegari, Nereu José Giacomolli. Porto Alegre: Livraria do advogado Ed., 2007.

JHERING, Rudolf Von. **O espírito do direito romano**. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

JUSTIÇA FEDERAL. **AÇÃO PENAL Nº 5046512-94.2016.4.04.7000/PR**. 13ª Vara Federal de Curitiba. Juiz Federal Sérgio Fernando Moro. Despachado em 05.04.2018. Disponível em: <<http://estaticog1.globo.com/2018/04/05/mandado-lula.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LINS, Osman. **Melhores contos de Osman Lins**. São Paulo: Editora Global, 2003.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**: Marcel Mauss e Henri Hubert. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MENANDRO, séc. I ou II a.C. . Disponível em <<http://informatiooniss.blogspot.com.br/2015/10/mascaras-gregos-e-romanos-entre-deuses.html>>. Acesso em: 08 ago. 2016. Fig. 2.

MORO, Sérgio Fernando. **Considerações sobre a operação mani pulite**. Revista Cej, Brasília, v. 26, n. 8, p.56-62, jul./set. 2004. Trimestral. Disponível em: <<https://bdjur.stj.jus.br/jspui/handle/2011/114782>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Editora Escala, 2006a.

NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos**, ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das letras, 2006b.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**, ou Helenismo e pessimismo. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NOBRE, Marcos. **A eleição da vingança**: A democracia virou arma de destruição que uma parte do eleitorado aponta contra a outra. 2018a. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/eleicao-da-vinganca/>>. Acesso em: 01 jan. 2019.

NOBRE, Marcos. **A revolta conservadora**: Bolsonaro será o líder de um governo antiestablishment 2018b. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-revolta-conservadora/>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

NOBRE, Marcos. **Imobilismo em movimento**: Da abertura democrática ao governo Dilma. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

NOBRE, Marcos. **Marcos Nobre: "É impossível fazer uma retrospectiva de 2016 a não ser em tempo real"**: Cientista social analisa o impasse político no Brasil e a ascensão da extrema direita no mundo, observando que 2016 deixará um dilema. 2017. Disponível em:

<<https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2017/01/marcos-nobre-e-impossivel-fazer-uma-retrospectiva-de-2016-a-nao-ser-em-tempo-real-9043649.html>>. Acesso em: 05 jan. 2019.

NOBRE, Marcos. **Marcos Nobre: “Com o campo progressista fragmentado, a centro-direita leva de lavada durante anos”**: Filósofo diz que Moro optou por base de apoio antipetista e acabou com a neutralidade da Lava Jato. Ele classifica Temer e Cármen Lúcia como pessoas "irrelevantes" que querem ser importantes. 2018c. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523210065_818206.html>. Acesso em: 05 jan. 2019.

NOBRE, Marcos. **Marcos Nobre: “O impeachment é estratégia de defesa contra a Lava Jato”**: Saída da presidenta não é reflexo das ruas, mas tentativa de atrasar apuração, diz ele. 2015. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/12/25/politica/1451054673_724823.html>. Acesso em: 05 jan. 2019.

NOBRE, Marcos. **O fim da polarização**: Nada de PT ou PSDB: a verdadeira força hegemônica da política brasileira é o pemedebismo. 2010. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-fim-da-polarizacao/>>. Acesso em: 01 jan. 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.

ORTELLADO, Pablo. **Guerras culturais no Brasil**. 2014. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/guerras-culturais-no-brasil/>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza**. Por que a violência diminuiu. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. **A República**. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkianl, 1949.

SAFATLE, Vladimir. **Grande Hotel Abismo**: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. São Paulo: Scritta, 1996a.

SCHMITT, Carl. **O conceito de político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. **Teoria de la constitución**. Madrid: Alianza editorial, 1996b.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2009.

SHAKESPEARE, William. **Hamlet**. Porto Alegre: L&PM, 2015.

SHAKESPEARE, William. **Júlio César**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

SOUSA, Jessé; ÖELZE, Berthold. **Simmel e a modernidade**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SOUZA, Marco Aurélio Dias de. **O fim da Guerra Cultural e o conservadorismo estadunidense?** uma leitura sobre a trajetória de ascensões e quedas da direita religiosa

american. 313 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2014.

VANNUCCI, Alberto. **The Controversial Legacy of ‘Mani Pulite’**: A Critical Analysis of Italian Corruption and Anti-Corruption Policies. *Bulletin Of Italian Politics*, Pisa, v. 1, n. 2, p.233-264, 2009.

WARBURG, Aby. **Atlas Mnemosyne**. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2010.