

Fundação Getúlio Vargas – EAESP

Graduação em Administração Pública

Bruno Freitas de Carvalho Moreira

DOIS DISPOSITIVOS DA EXCEÇÃO BRASILEIRA:

MUTAÇÕES E RUPTURA

São Paulo

Setembro/2013

**Relatório parcial de pesquisa do Programa
Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC)
2012-2013, escrito com a orientação do Prof. Dr. Marco
Antônio Teixeira.**

Sumário

Introdução.....	4
Dispositivo	9
Máquina.....	15
Dois dispositivos.....	25
Conclusões.....	34

Introdução

O relatório a seguir é uma pesquisa exploratória que parte de dois paradigmas teóricos e dois dispositivos históricos do regime de 64 no Brasil. Os dois paradigmas são *dispositivo* e *máquina* e os dois dispositivos são a censura das diversões públicas e a Doutrina de Segurança Nacional. O estudo desembocou em hipóteses sobre a comunicação política na historiografia brasileira, a estética de nosso Estado e a possibilidade de adensamento democrático no Brasil.

Também é posta em discussão a Comissão Nacional da Verdade, expectativas e frustrações signos da interface estatal frente ao brasileiro comum e aleatório. Em todo o processo, tentei me colocar nesse lugar, atravessando espaços variados e captando informações acidentais. Uma estratégia adotada após perceber que a audiência pública do assunto atraía pessoas diretamente interessadas – familiares e pesquisadores observadores, recorte temático que não é realidade compartilhada representativa do Brasil.

O espectro (Derrida, 1993) do sujeito coletivo brasileiro é resultado de uma operação constantemente atualizada entre dispositivos de governo e seres viventes. Apreendê-lo exige perambular¹. O trânsito entre espaços e realidades compreende nossas contradições e unidade nacionais, radiações da máquina de dispositivos *Estado* bem como da resistência que ela provoca.

Com esse método de pesquisa, percebi que a operação que equaciona indivíduo, coletivo e Estado no *sujeito* (presente em toda experiência social) é a mesma que precisa estar na máquina democrática (prática pública), para além de soberania, oikonomia e

¹ A máxima *perambule* do poeta Waly Salomão (Secretário Nacional do Livro na gestão Gil - Ministério da Cultura) me levou a isso. Indico o documentário *Pan-cinema permanente*, dirigido por Carlos Nader e disponível completo e online via Youtube ao dia 30/09/2013.

glória. Nesse ponto pode-se explorar a estética do Estado e a comunicação política de uma democracia contemporânea de massas complexas. Tendo o Brasil seus traços tribais, heróis sem caráter e alegria característica.

Superar a fórmula decadente da democracia liberal moderna invoca a incorporação de um *modus operandi* mais convidativo e simples, que traga a massa ao Estado enquanto fonte e depósito. Fonte de benefícios/bem estar/felicidade e depósito de valores e riquezas compartilhadas, com a regulação do debate público sobre a humanidade ou racionalidade das deliberações.

A massa produzida agora é sobretudo a descoberta de pontos e técnicas para aprofundamento sobre tais temas.

Quis-se com esta pesquisa aproximar o pesquisador e o leitor da superposição teórica e histórica entre fundamentos do estado de exceção e a prática política brasileira. Para tanto, escolhi dois dispositivos da ditadura de 64 que irradiam práticas para trás e para frente da sua instituição em “forma jurídica” de medida excepcional. Eles são acontecimentos políticos traumáticos (Safatle; *traumas sociais*, Kehl) e a exposição de três deles coincide com a função deste trabalho.

Como metodologia escolhi combinar leitura arqueológica de alguns paradigmas e estruturas (dispositivo e máquina, positividade, oikonomia, soberania e glória) a consulta de dados secundários e diluídos.

Giorgio Agamben, filósofo político italiano vivo, foi a referência prima. Seus discursos articulam Foucault, Schmitt, Hegel e Hyppolite para multiplicar percepções acerca do que “afinal significa agir politicamente” (Agamben, 2004) e qual a forma e linguagem do estatuto excepcional. Daí vêm os paradigmas teóricos da pesquisa ora apresentada: *dispositivo* e *máquina*. Ambos são conceitos e estruturas dinâmicas. O

dispositivo acredito ser a unidade fundamental do estado de exceção e do autoritarismo na interface Estado-sociedade civil. A máquina é a estrutura do Estado, a tensão que garante seu funcionamento tal como ele acontece: no baricentro do triângulo soberania-oikonomia-glória.

Dados secundários são esses que usei por meio de bibliografia de historiadores (sobretudo Carlos Fico) e os diluídos chamo àqueles que coletei. Eles estão dissolvidos na minha experiência de cidadão brasileiro comum através dos anos e nas conversas com pessoas variadas sobre assuntos aleatórios no caixa do mercado, na barbearia, numa pequena casa do norte, na feira livre, em festas de rua ou no ônibus urbano de São Paulo, em que traços do sujeito coletivo brasileiro e suas políticas aparecem.

Respectiva e especificamente: caixas de mercados grandes e pequenos da região central (centro velho e liberdade); barbearias populares à Rua Pires da Mota no bairro Aclimação e à Rua Lavapés no Cambuci; uma casa do norte em um limite territorial da Liberdade, Centro e Aclimação; uma feira-livre próxima a R. Lavapés, frequentada por imigrantes variados como africanos(ainda não identifiquei os países), coreanos, japoneses e latinos (mais de um país, mas ainda não identifiquei); festa de Yemanjá em Salvador – Bahia, dia 2 de fevereiro de 2013 e outras sobretudo as produzidas pelo coletivo de artistas VoodooHop; ônibus que circulam pelo centro velho (Sé, Anhangabaú, República e Luz). Todas as experiências, exceto a festa de Yemanjá, deram-se em São Paulo – SP.

A construção de uma linguagem/forma adequada ao discurso foi também um aprendizado de pesquisa. Dei um tom mais coloquial à forma acadêmica – sempre que possível, apresento esquemas e formas visuais de explicação. Além de acreditar que vivemos a era das imagens (e portanto esse tipo de representação é em geral mais

convidativa), o esquema é como compreendo e apresento melhor conceitos ou fatos-chaves, suas irradiações. Apresentar fontes no formato ABNT foi uma questão não superada que me incomoda, pois representa a necessidade de credenciais e técnica para produção de conhecimento. Além de delimitar referências e remeter a um suposto sentido original do texto. Ao fim da pesquisa, eu estou convencido de que há um paradoxo inaceitável em se fazer pesquisa social sobre comunicação política e estética do Estado num formato não-democrático de produção e difusão do conhecimento político no Brasil. No limite, caberia fazer uma novela televisa sobre o que aprendi observando a sociedade brasileira e levantando alguns dados históricos e jurídicos. Diversas vezes durante da escrita deste relatório pensei em como seria mais coerente e mais prazeroso conversar com as pessoas sobre o que aprendi conversando. Nesse ponto, a *conversa* me pareceu mais um produto desta pesquisa exploratória, sendo ela um objeto que pretendo aprofundar para pensar a linguagem política da democracia brasileira e a forma acadêmica dos meus trabalhos.

Esquemáticamente, o relatório se organiza da seguinte maneira:

<p>Esquema PIBIC</p> <p>Dispositivo</p> <p>Máquina</p> <p>Dois dispositivos da exceção brasileira</p> <p>Conclusões: Ruptura e Frustração</p>
--

Em *Dispositivo* apresento uma interpretação da arqueologia do termo que Giorgio Agamben traz à luz em *O que é um dispositivo?*, de 2004, publicado no Brasil pela editora Argos. Acrescento aí outras referências e aprofundamentos.

Máquina é o segundo paradigma teórico, também investigado por Agamben e ligado à discussão anterior. Sua explicação está sobretudo em *O Reino e a Glória* (2007). Trata-se de uma estrutura tensa e tripla que comporta soberania, *oikonomia* e glória – coincidente com a dinâmica do Estado ocidental. Também nesse capítulo acrescentei apontamentos.

Assentadas essas duas estruturas, passamos para a perspectiva histórica do tema, focada no Brasil: dois dispositivos brevemente apresentados segundo artigos do historiador Carlos Fico e da historiadora Amanda S. Fernandes.

Ao final, temos um capítulo de breves conclusões que liga a Comissão Nacional da Verdade à expectativa de rupturas e à lógica da frustração, traço de nossa transição democrática segundo Carlos Fico.

Dispositivo

Nos trabalhos de Foucault de meados dos anos 70, que tratavam da “governabilidade” ou do “governo dos homens”, encontra-se frequentemente o vocábulo *dispositivo*. Ele reúne uma série de referências e relacionamentos conceituais estruturantes para o aspecto ditatorial do agir politicamente. No estado de exceção, as “formas de aparição do poder” (Fico, 1997) insinuam-se com alta carga de *positividade*. É o momento em que o direito se refere diretamente à vida (morte), inclusa como elemento-chave do jogo político. O *dispositivo* de governo em sua forma excepcional impregna a máquina do Estado e a sociedade civil de autoritarismo. Na tentativa de desconstruir os elementos dessa rede coercitiva socialmente interiorizada, a pesquisa traz aqui a arqueologia de um conceito central para uma teoria do estado de exceção, compreendendo suas conectividades com sacadas de F Hegel, J Hyppolite e da teologia latina. O *dispositivo* é o ponto gerador e mantenedor da ordem autoritária. Alguns de seus nexos permanecem como dificuldades para a consolidação da democracia brasileira e para a legitimidade social de suas instituições. Também por isso vale focar a ação e as mutações desses aparelhos bem como sua natureza dupla de *signo*. Numa aproximação com o *dispositivo*, metodologicamente cabe “distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus vínculos e as leis de seu encadeamento” (Foucault, 1966. Grifos meus). Vou começar com a apresentação de fatos históricos e intelectivos difusores da teia semântica do termo *dispositivo*. O momento mais próximo de uma definição que ele teve foi pelo próprio Michel Foucault, numa entrevista de 1977:

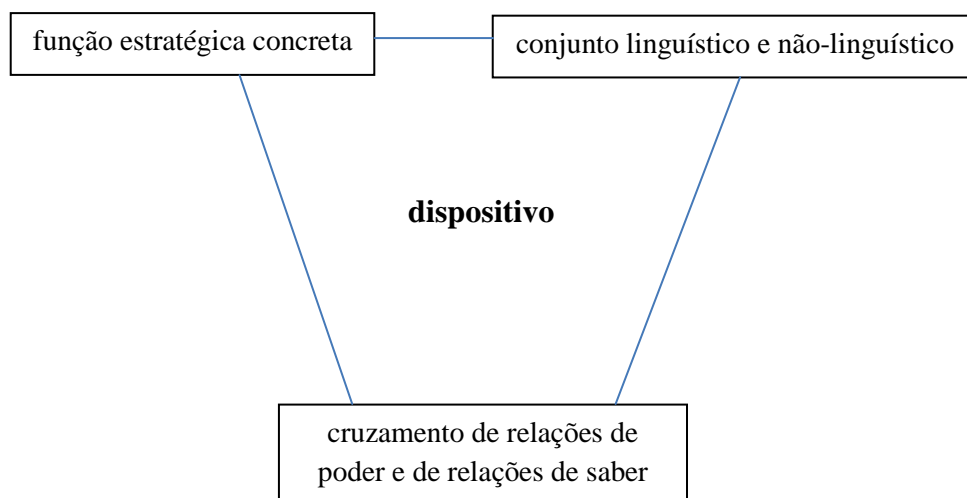
“Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo, que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados

científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos dos dispositivos. O dispositivo é a rede que se estabelece entre esses elementos [...]

[...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]

Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados.” (Dits et écrits, v. III, p.299-300 – Grifos meus.)

A tessitura estratégica do *dispositivo*, seu caráter duplo – “o dito e o não-dito” – e a manipulação das relações de forças entre o poder e o saber são três características fundamentais para compreender a “rede”. O esquema a seguir foi construído para resumi-la:



Giorgio Agamben, em seu ensaio *O que é um dispositivo?* (2005), reserva espaço para traçar uma breve genealogia do termo. A partir desse resumo, acrescentei aprofundamentos:

Foucault usa no fim dos anos 60 o etimologicamente próximo “positivité”, que mais tarde se transforma em *dispositivo*. O termo é um elemento central da perspectiva hegeliana. J Hyppolite – a quem Foucault chamava de “meu mestre” – defende essa tese em sua *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. No terceiro capítulo do ensaio², Hyppolite dedica-se à discussão da “positividade da religião cristã³” e à dialética que desemboca na noção de liberdade em Hegel. Durante os anos da publicação que motivou Hyppolite localiza-se o período bernense do pensador alemão, em que ele se mostra bastante sensível ao ideal da cidade grega feliz, livre e bela. Essa nostalgia pela Antiguidade Clássica articula-se com os fundamentos da Revolução Francesa e sustenta a noção hegeliana de *religião de um povo*. Formato de uma universalidade e totalidade que une religião e política e que equaliza para o cidadão cidade e casa, tal noção se opõe à religião cristã. Essa, por sua vez, significa na modernidade o corte aparteador do indivíduo e seu Si. Ao situar o Absoluto num nível ulterior, desvaloriza o cotidiano/a vida pública, o Absoluto não acontece na cidade e representa-se por gestos externos e autoritários. A passagem do paganismo ao cristianismo é vista aqui como uma decadência, uma perda de liberdade, investigada por Hegel em *Diferença entre a imaginação religiosa grega e a religião positiva cristã*. Sobre essa fase do discurso hegeliano, Leandro Konder diz:

A perspectiva de Hegel era diferente da de alguns iluministas, que — a seu ver — exageravam na crítica à religião, viam-na apenas como um equívoco, incorriam numa

² Intitulado “Razão e história. As ideias de positividade e de destino”.

³ Título de um texto de Hegel (1795/1796).

unilateralidade empobrecedora, de inspiração limitadamente materialista. A luta pela liberdade não podia ser travada com eficácia num plano restritamente individual: ela dependia da mobilização dos povos, isto é, de sujeitos históricos coletivos. Nesse sentido, era necessário distinguir entre uma religião que isolava as pessoas, atrelando-as a rituais mecânicos e à dinâmica de instituições sempre esclerosadas, de um lado, e, de outro, uma "religião popular, que cria e alimenta grandes tomadas de consciência, caminhando solidariamente com a liberdade". (KONDER, 1991, p. 5. Grifos meus.)

Muito influenciado pela argumentação kantiana disponível em *A Religião nos Limites da Simples Razão*, na escolha metodológica da análise da “Vida de Jesus” (1795), Hegel designa um Cristo racional. Ele o faz denunciar as opressões da própria positividade cristã, usando como artifício argumentativo a religiosidade, na tentativa de criticar mobilizando também os crentes.

Mas o ponto de diferença entre Kant e Hegel nos interessa tanto ou mais que suas confluências. Vale destacar que a liberdade kantiana é *negativa*, não vê possibilidades de realização plena do imperativo categórico e separa o homem da razão. Hegel apresenta histórica e filosoficamente os termos da realização da liberdade. Ela se forma com a união do indivíduo à sua vida social (França, 2009), numa totalidade análoga à conseguida pela religião popular. Aqui está como pano de fundo o ideal da cidade grega que teria sido corrompida pelo surgimento da aristocracia romana (Bourgeois, 2000). O mesmo Bourgeois, filósofo francês especialista em filosofia alemã moderna, retém precisamente a diferença entre os dois autores em torno da “liberdade”:

O modelo humano de Hegel jamais foi o sujeito kantiano, cujo requisito último é o Objeto absoluto, o Deus transcendente, mas o cidadão antigo que vive e morre por sua pátria, a Idéia do Estado (o Estado como Idéia) no qual ele se sente plenamente livre. O teísmo é a alienação religiosa, o Alheio absolutizado. (BOURGEOIS, 2000, p. 53. Grifos meus.)

A noção hegeliana foca no intervalo entre o cidadão e a *polis*, uma tentativa de totalidade da vida social, em que a lei é mais próxima do “natural”, da “razão”, com recorrentes conflitos contra a *positividade*. Precisa-se recorrer a outra citação para compreender de que modo Hegel opõe e inclui conceitos (até então imiscíveis) no campo semântico da *positivität*:

Vê-se aqui o nó problemático implícito no conceito de positividade e as tentativas sucessivas de Hegel em unir dialeticamente – uma dialética que não tomou ainda consciência de si mesma – a pura razão (teórica e, sobretudo, prática) e a positividade, isto é, o elemento histórico. Num certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade humana, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e se poderia já acrescentar, de um estado social, significa descobrir aquilo que nestes é imposto por meio de uma coerção aos homens, aquilo que torna opaca a pureza da razão; mas, num outro sentido, o que no curso do desenvolvimento do pensamento hegeliano acaba por prevalecer, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se adapta à riqueza concreta da vida. Desta forma, compreende-se como o conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas. (Jean Hyppolite, Introduction à La philosophie l’histoire de Hegel, Seuil, Parigi 1983, p. 43 [1. ed. 1948]. Grifos meus.)

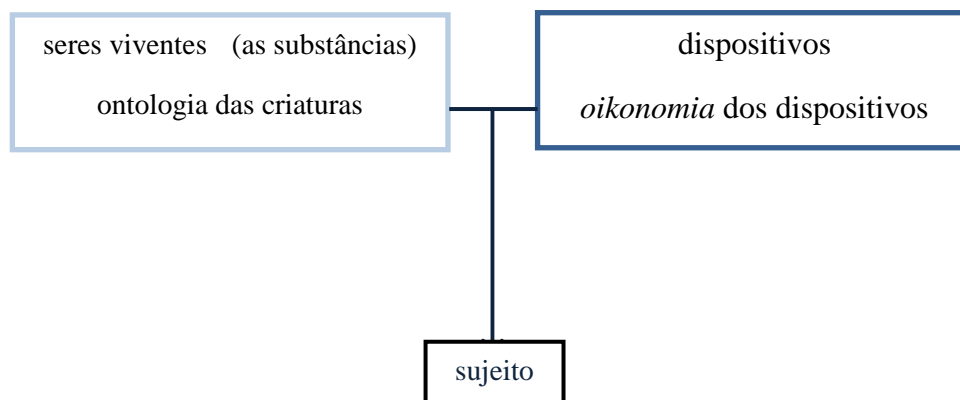
Em suma, conclui-se que *positividade* é o nome que o jovem Hegel dá ao elemento histórico, carregado de regras, instituições e ritos numa relação vertical e arbitrária com os indivíduos (Agamben, 2005). Foucault converte *positivité* no termo “dispositivo” e o compreende como um conjunto de processos de subjetivação, instituições e regras – forma concreta das relações de poder. Assim ele se coloca no debate fundamental acerca da relação entre os seres vivos e o elemento histórico. Não se trata de conciliar os dois, como tentou Hegel, nem de friccioná-los. O fim aqui é observar a ação dos dispositivos (ou das positivities) nos jogos de poder.

Agamben também indica, em sua arqueologia do termo foucaultiano, o momento da cesura entre ser e fazer (ontologia e práxis), ainda nos primeiros séculos da Igreja. Por volta do segundo século, começa a discussão acerca das figuras da Santíssima Trindade, rapidamente convertida em desconforto e medo por parte de inúmeros teólogos e da maioria dos mentores da Igreja. Tertuliano, Hipólito e Irineu são exemplos disso, parte dos chamados “monarquianos” – favoráveis ao governo de um só. O impasse se resolve com o conceito da *oikonomia* – administração da casa, *management*, gestão – que é introduzido na ordem simbólica cristã para equilibrar a tensão entre o uno e o tríplice em Deus. O *ser* divino é único, mas o modo como administra sua casa, o governo (enquanto práxis), é tripartido nas figuras da Trindade. A partir de Clemente de Alexandria, essa noção se funde à de providência e do governo salvífico do mundo e da história dos homens. A tradução de *oikonomia* nos escritos dos padres latinos é *dispositio*, sobre ele:

O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo ‘dispositivo’, vem portanto para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Os dispositivos de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas. O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir seu sujeito. (AGAMBEN, 2005. Grifo meu.)

O que parece basilar para compreender a *positividade*, a *oikonomia* e o *dispositio* é sua conformação como conjunto de saberes, práxis, instituições e medidas, construído para “gerir, governar, controlar e orientar (...) os gestos e os pensamentos dos homens” (Agamben, 2005). Do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos, vem o *sujeito*. É

precisamente o processo de subjetivação que qualifica o “mero ato de violência” como um “dispositivo de governo”. Esquemáticamente:



Em suma, todo dispositivo produz seu sujeito, implica um assujeitamento.

Máquina

Nos trabalhos de Agamben, um termo chama atenção tanto quanto *dispositivo* em Michel Foucault. São as *máquinas*: a máquina da infância, a máquina binária rito-jogo, a máquina da linguagem, a máquina teológica da *oikonomia*, a máquina biopolítica, a máquina providencial, a máquina soteriológica e aquela que sobretudo vale esmiuçar aqui: a máquina governamental do Ocidente. Agamben não descreveu diretamente esse conceito, mas com a ajuda de Edgar Castro⁴, dá para sublinhar alguns caracteres teóricos e técnicos da estrutura-fenômeno em questão:

Uma máquina é, em um sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos. A segunda nota que define as máquinas agambenianas é sua bipolaridade. A máquina-dispositivo articula dois elementos que, à primeira vista ao menos, parecem excluir-se ou opor-se: *langue e parole* na máquina-infância, sincronia e diacronia na máquina rito-jogo, animalidade e humanidade na máquina antropológica, soberania e

⁴ Autor de *Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência* (2012).

governo na máquina governamental. Em terceiro lugar, o funcionamento dessas máquinas produz zonas de indiscernibilidade, nas quais é impossível distinguir de qual dos dois componentes articulados se trata. (...) Por último, o centro dessas máquinas está vazio. (Castro, 2012. Grifos meus.)

Com tal retenção em mente, partamos para o entendimento do conceito a partir da leitura da máquina que mais nos interessa. O caráter de dispositivo da máquina, acredito estar explicado pela primeira sentença da citação, amplamente desenvolvida no primeiro setor da pesquisa. A bipolaridade, as zonas de indiscernibilidade e o centro vazio da máquina governamental do Ocidente são o assunto das páginas seguintes.

A estrutura dupla desse aparato é precisamente soberania e governo/*oikonomía*. Outra formulação dessa dualidade é aquela presente na teoria do estado de exceção que Agamben disponibiliza em seu livro de 2003: *auctoritas* e *potestas* (autoridade e poder). A dupla que é propriamente a máquina governamental do Ocidente aparece em diversas discussões filosóficas desde os primeiros anos da Igreja até as primeiras décadas do século XX. É do debate entre Carl Schmitt e Erik Peterson que se extrai com mais segurança os dois polos, ambos apoiados na teologia. Em seu trabalho de 1922, Schmitt defende que “todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados⁵”. Ele trata de remontar o paradigma teológico da política,

⁵ Agamben chama atenção para a função estratégica que o termo secularização desempenha na cultura moderna. Como Herman Lübbe (1965, p. 20) bem destacou, trata-se de um conceito de “política das ideias”, já que sempre tem à frente um adversário no reino das ideias contra o qual luta pelo domínio. A secularização em sentido jurídico, que retoma o termo *saecularisatio* definidor do religioso que volta ao mundo, é exatamente a palavra que opõe Estado e Igreja na Europa do século XIX, em ocasião da expropriação dos bens eclesiásticos. Na formulação de Weber sobre a secularização da doutrina puritana na ética capitalista, há também a funcionalidade de combater o “extravio do mundo” (Agamben, 2007) em direção aos fanáticos e falsos profetas. Para Weber e Schmitt, o termo tem sentidos inversos. O

observando no pensamento cristão como se forma e articula o conceito moderno de soberania. Em oposição a Schmitt, Erik Peterson apresenta outro paradigma, que liga a teologia à noção de economia e governo. Na verdade, o objetivo de Peterson, em *O monoteísmo como problema político*, era contrariar a conclusão de Schmitt. Peterson baseia-se na teologia judaica, nos escritos homéricos, clássicos e helenísticos, bem como na teoria romana do império, para deslocar a herança política do Ocidente, seu conceito de soberania e de império, da teologia cristã para a teologia judaica. Resumidamente porque o cristianismo não é, segundo o teólogo alemão, nem monoteísta nem politeísta graças ao dispositivo da Trindade. Contudo, o trabalho arqueológico de Giorgio Agamben o guiou através dos primeiros escritores cristãos usados por Peterson e o fez descobrir a seguinte chave para sua pesquisa sobre a tal máquina que estudamos aqui:

Trabalhando sobre os mesmos teólogos com que Peterson faz a análise, no seu livro sobre o monoteísmo, com o objetivo de encontrar a origem daquela teologia política que pretende criticar (desde os primeiros apologetas, Justino e Inácio de Antioquia, até sobretudo Tertuliano), me dei conta de que no centro dos seus textos não havia apenas e nem tanto os conceitos de monarquia e de teologia política, que Peterson reconstrói, mas outro conceito: a *oikonomía*.

primeiro o vincula a certo desencantamento e desteologização do mundo moderno; já Schmitt faz secularização denotar uma aproximação de conceitos políticos modernos à teologia cristã. Não é uma identidade ou coincidência, mas uma relação própria que deixa uma marca. Essa marca, uma *assinatura* (como sugeriram Foucault e Melandri), é algo que tatua o signo e o faz assim exceder, remetendo a uma interpretação que desloca e transfere. Esse movimento (do sagrado para o profano) mantém no “sistema conceitual do moderno (...) uma assinatura que o remete à teologia”. Daí podemos ler a *secularização* como pretendia também Gogarten. Para ele, o termo diz respeito a uma contribuição da própria fé cristã, que fornece ao homem o mundo em sua historicidade e mundanidade. Em suma, a secularização define-se como uma *assinatura teológica* (Agamben, 2007, p. 16) sobre conceitos do mundo dos homens.

Um fato curioso é que toda vez em que este conceito aparecia, Peterson interrompia a citação. Relendo tais textos, perguntei-me porque exatamente, nesta reconstrução, tal conceito era removido. Assim, dei-me conta de que o conceito de *oikonomía* era central nestes autores e procurei fazer a sua genealogia. Imediatamente tornou-se claro que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo: a teologia política, que baseia a transcendência do poder soberano no único Deus, e a teologia econômica, que substitui tal idéia com uma *oikonomía*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito, tanto da vida divina como da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania: do segundo, a “biopolítica” moderna, até o atual triunfo da economia sobre qualquer aspecto da vida social.

(Agamben, entrevista concedida em 2004, antes da publicação de *O reino e a glória*. O livro, de 2007, traz amplo desenvolvimento dessas premissas.)

Compreender os dois paradigmas – a teologia política suscitada por Schmitt e a teologia econômica surgida da contra argumentação de Peterson – é precisamente desenhar a dualidade que faz funcionar a máquina governamental. Nela, soberania e governo, glória e *oikonomía*, articulam-se para sustentar o estado social que se submete a um Estado. Por um lado, o monoteísmo cristão se transfiguraria na mono-archia, num paralelismo que enxerga Deus como a transcendência do poder soberano. Alguns dos primeiros escritores cristãos, tais como Juan Crisóstomo, Ambrósio de Milão ou Jerônimo, de fato servem-se do paradigma da monarquia divina para justificar um único imperador e a partir dessa relação pretendem compreender a História. No polo oposto e articulado da máquina está o paradigma teológico da economia, que diz respeito a uma ordem própria da vida humana e divina. É, em resumo, a atividade de governo do Deus sobre as criaturas.

Hegel e Schelling em outros contextos já haviam atentado para esses paralelismos. O primeiro percebe o quanto sua tese de governo racional do mundo se aproxima do plano providencial de Deus contido na teologia cristã. A filosofia da história também é vista por Hegel como uma espécie de teodiceia, o que fica claro na citação que Agamben bem recorta em *O Reino e a glória*: “que a história do mundo [...] seja o efetivo devir do espírito [...] essa é a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história” (Hegel, 1999b, p. 373). Schelling também relaciona sua *Filosofia da revelação* com a noção de *oikonomía* divina e defende um copertencimento entre ela e a “teologia pura”, isto é, entre a atividade de Deus e o seu ser. A introdução dupla da personalidade e da ação em Deus o torna assim “senhor do ser” (Schelling, 1977) e é com a passagem de Paulo (Ef 3,9) sobre o “mistério da economia” que Schelling liga a possibilidade de liberdade anárquica da revelação ao plano e ação de Deus, à doutrina da *oikonomía*.

Para traçar uma espécie de genealogia da teologia política que compõe essa máquina bipolar, olhemos brevemente para o começo da obra de Peterson. Ele introduz ali o que acredita ser o arquétipo original da argumentação que confraria teologia e poder monárquico. É a citação do verso homérico (Ilíada 2, 204) com que Aristóteles conclui o livro L da *Metafísica*. Ela demonstra a preferência pelo governo de um só soberano por meio da duplicidade semântica que faz coincidir “o único poder (mia arché) do único princípio (...) com a potência do único detentor último desse poder” (Peterson, 1994). O tratado pseudoaristotélico *De mundo*, considerado “a ponte entre a política clássica e a concepção judaica da monarquia divina” (Agamben, 2007, p. 21), é analisado em seguida e o teólogo alemão chega a uma diferença fundamental entre as duas concepções. Para Aristóteles, Deus é o princípio transcendente de todo movimento, o guia e o estrategista; no tratado, o monarca divino encontra-se recluso em

seu palácio e move o mundo como num jogo de marionetes. Como citou Peterson, nesse caso, “o rei reina, mas não governa”.

Uma teologia-política aparece consistentemente só em Filon de Alexandria, nome importante do judaísmo helênico, que tenta ler a Bíblia a partir de um olhar constituído também pela filosofia grega, sobretudo Platão. Não foi bem aceito por judeus e gregos, mas encontrou ressonância na obra dos primeiros cristãos. É na sua condição de judeu que Filon designa o “monarca cósmico” único para um único povo (o povo de Israel), designado a profetizar para toda a humanidade. Introduce aí também a equivalência com a teocracia. Justino, Taciano, Irineu, Tertuliano, Hipólito, Teófilo e Orígenes são apologistas⁶ cristãos que acolheram e desenvolveram o conceito de monarquia divina. O mais expressivo deles é Eusébio de Cesareia, teólogo da corte de Constantino, que relaciona a vinda de Cristo à instituição do Império de Augusto:

Mas é em Eusébio, teólogo da corte – ou, segundo a venenosa observação de Overbeck, *friseur* da peruca teológica do imperador Constantino –, que uma teologia política cristã encontra sua completa formulação. Eusébio estabelece uma correspondência entre a vinda de Cristo sobre a terra como salvador de todas as nações e a instauração, por parte de Augusto, de um poder imperial sobre toda a terra. Antes de Augusto, os homens viviam na poliarquia, em uma pluralidade de tiranos e de democracias, mas, quando ‘apareceu o Senhor e Salvador e, contemporaneamente ao seu advento, Augusto, primeiro entre os romanos, tornou-se soberano sobre as nações, desapareceu a poliarquia pluralista e a paz cobriu toda a terra’. Peterson mostra como, segundo Eusébio, o processo que havia se iniciado com Augusto chega a seu cumprimento com Constantino. ‘Depois da derrota de Licínio, por parte de Constantino, foi restaurada a monarquia política e, ao mesmo tempo, assegurada a monarquia

⁶ Padres do século II que se dedicaram a escrever obras em defesa do cristianismo, utilizando argumentos intelectivos ou filosóficos.

divina [...] ao *único* rei sobre a terra corresponde o *único* rei no céu e o *único* nomos e Logos soberano””. (Agamben, 2007, p. 22)

Assim Peterson, protestante convertido ao catolicismo, mostra que a origem de uma teologia política não está plantada na doutrina cristã. A clara função tática da argumentação de Eusébio de Cesareia descende da teoria judaica da monarquia divina, que foi seguidamente receptada pelos primeiros escritores cristãos. O golpe para o fracasso do paralelismo é, segundo Peterson, a discussão que abriu o dogma da Trindade; dessa forma, o monoteísmo como problema político seria abolido da teologia cristã.

Nas cinco orações de Gregório di Nazianzo, teólogo capadócio do século IV, apresenta-se com firmeza o dispositivo da Trindade e então Peterson o cita rapidamente para cancelar sua tese. Acontece que, como em outras tentativas dos apologistas cristãos, aparece também aí a conciliação da monarquia divina com a sua economia tripartida. Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, em consonância com Nazianzo, empenharam-se em sedimentar a noção da única substância em três hipóstases distintas, determinada finalmente em 381, no Concílio de Constantinopla. A doutrina resultante une o monarquianismo implícito na *homoousia* (consustancialidade) com a tripartição do Deus. Peterson e Agamben apresentam o seguinte trecho de Gregório di Nazianzo:

Três são as mais antigas opiniões sobre Deus: a anarquia, a poliarquia e a monarquia. Com as duas primeiras, brincam as crianças dos gregos, e continuam brincando. A anarquia é de fato sem ordem; a poliarquia é na guerra civil [*stasiodes*], nesse sentido, anárquica e sem ordem. Ambas levam ao mesmo resultado, a desordem, e esta, à dissolução. A desordem prepara a dissolução. Nós, ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil consigo mesmo [*stasiazon pros heauto*], produz multiplicidade –, mas aquela que se mantém unida por uma igual dignidade de natureza, por um acordo de

pensamento, pela identidade do movimento, pela confluência em uma unidade do que provém dela, de um modo impossível à natureza gerada. Dessa maneira, mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância. Por isso, a mônada, em princípio movida na direção da díade, parou na tríade. Isto é, para nós, o Pai, o Filho e o Espírito Santo: o primeiro é gerador [*gennetor*] e emissor [*proboleus*], ou seja, livre de paixão, fora do tempo e sem corpo (...)” (Gregório di Nazianzo, *Tutte le orazioni* [ed. C. Moreschini, Milão, Bompiani, 2000], XXIX, 2, P. 694. Grifos meus.)

A preocupação é claramente “conciliar o vocabulário metafísico da unidade da substância divina com aquele, mais concreto e quase corpóreo, da Trindade” (Agamben, 2007, p. 26). Essa conformação é intrinsecamente política, uma vez que os esforços intelectivos aqui se voltam para a formação de uma doutrina que não instale em Deus uma guerra intestina (*stasis*), mas que concilie sua unidade e sua tripartição, aberta pelo Novo Testamento e a aparição de Jesus Cristo. Para tanto, as três hipóstases são vistas não como substâncias, mas como modos de ser ou relações (*pros ti, pos echon*) numa única substancialidade.

Nesse ponto podemos compreender porque tantas páginas de arqueologia de uma discussão que tomou lugar nos primeiros momentos da Igreja. A bipolaridade monarquianista e econômica é precisamente o laboratório que nos fornece o exemplo da máquina governamental do Ocidente. Pensar Deus e Estado como categorias próximas é intuitivamente já aceitável. O entrelaçamento entre os discursos da soberania e da economia no interior da teologia cristã (uma teologia que tanto Schmitt quanto Peterson percebem ser política e que de fato aproximou-se, sustentou e orientou hegemonias) é capital para compreender as imbricações no interior da máquina governamental.

Ser e fazer, monarquia e Trindade, substância e modos, soberania e governo são os dois polos e a zona de indiscernibilidade que se vê no Deus cristão e no Estado moderno.

Para analisar as ações de um governo, como se quer neste trabalho, vale manter essa percepção dupla: um olho na construção da soberania e outro na gestão dos dispositivos de governo (a *oikonomía*).

O que sustenta o funcionamento da máquina é, segundo Agamben, a *glória*. Ela se coloca no seu centro vazio e captura a *inoperatividade* eterna. Enquanto estudava os anjos – ministros do governo providencial de Deus sobre o mundo – como paradigma para nossa burocracia, o filósofo italiano se deparou com um problema radical na teologia cristã:

A consumição final não admite nem a cooperação das criaturas, nem qualquer possível ministério. Tal como Deus é princípio imediato de todas as criaturas, é igualmente o seu fim, alpha et omega. Cessarão, pois, todas as administrações, cessarão todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar.

(Citado por Agamben em “Arte, Inoperatividade, Política”, creditado a um teólogo cujo nome ele não menciona.)

A dúvida que angustiou São Jerônimo, Santo Agostinho e tantos outros é: o que haverá depois do Juízo, quando cessa todo governo de Deus sobre as criaturas? Os anjos não terão mais atividade e o céu se converterá, ao contrário do inferno ocupado em punir, num sábado eterno, no descanso eterno – na *inoperatividade* e no *vazio*. Para resolver esse problema, descola-se o poder de seu exercício. A solução teológica é a justificação de que o poder divino permanece, mas nesse momento Deus dele não faz uso. Apesar do governo propriamente dito ter cessado totalmente, instala-se no centro da máquina a *glória*; aqui, o poder é puramente liturgia e aclamação. “A forma imóvel e resplandecente da glória”, como adjetiva Agamben, que “acompanhava o governo como uma sombra enigmática”, agora coincide com o poder. Sua natureza não é um fazer nem um não-fazer:

“Então Deus estará inoperativo ao sábado e tornará inoperativo em si próprio o mesmo sábado que nós seremos e este será o nosso sábado, cujo fim não conhecerá o caso, quase um oitavo dia eterno... Lá estaremos inoperativos (vacabimus) e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. E isto será no fim sem fim.”

(Santo Agostinho, *Cidade de Deus*.)

A inoperatividade, como bem destaca Agamben, é o dispositivo para tornar inoperativas, desativar (*des-oeuvrer*) as obras humanas e divinas.

Dois dispositivos

Defendo a tese de que o dispositivo é a unidade fundamental do estado de exceção. Ao ligar os pontos do teatro que é a ordem legal, moral e política construída por uma ditadura temos a rede de signos capaz de transformar o ato de violência em dispositivo de governo. É esse caráter que o dá um tempo prolongado, para trás e para frente de sua data. Algo análogo ao trauma freudiano que Vladimir Safatle relaciona com o acontecimento político⁷.

Penso aqui sobre dois dispositivos do regime 64-85 no Brasil que forjam um recorte das contenções ao adensamento democrático que vemos hoje. A censura das diversões públicas e a Doutrina de Segurança Nacional são os dois objetos históricos e empíricos que escolhi. A exposição histórica acontece a seguir, a empírica está dissolvida nos entendimentos sobre a sociedade brasileira e a prática social.

Dispositivo 1: Censura das diversões públicas

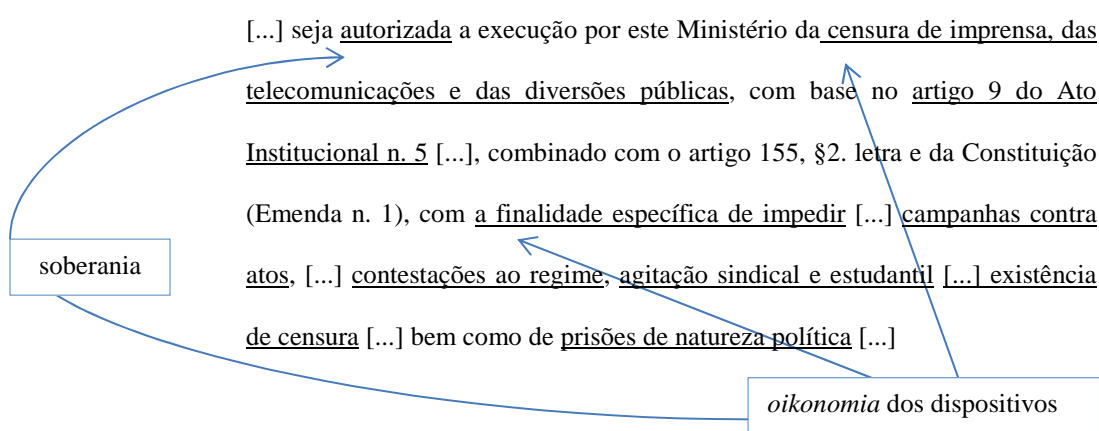
Carlos Fico, historiador do Brasil recente especialista no regime militar de 64, mostra as diferenças e aproximações das censuras de imprensa e de diversões públicas no Brasil⁸. Enquanto a primeira seguiu a lógica da esquizofrenia e negação, a segunda tinha mesmo “roupagem legal” no Decreto-lei n.1077 (como caracteriza Kushnir citado por Fico, 2002). Esse decreto, de 26 de janeiro de 1970, instituía a censura de publicações contrárias a moral e aos bons costumes.

Vale também ler um documento trazido a público após o caso Opinião, em 1973, em que a ditadura confessa a prática da censura à imprensa e muda a lógica de sua comunicação. Nele temos boas e breves indicações da máquina regime-de-64 no Brasil.

⁷ Em entrevista ao programa da JusTV, disponível via Youtube a 30/09/2013.

⁸ “‘Prezada censura: cartas ao regime militar’: cartas ao regime militar” (2002), disponível online a 30/09/2013.

Trata-se de um despacho do presidente Médici que anula a vitória do Jornal Opinião (por 6 a 5 votos no Supremo Tribunal Federal). Os representantes do regime apresentam o decreto de 1970 – focado na moral e nos bons costumes (como argumentou o lado contrário), em seguida trazem a tese da censura ter sido baseada no AI-5⁹. A essa altura a votação já tinha começado e o Estado perdeu por seis votos a cinco para o Opinião. No dia seguinte, o presidente Médici publica um despacho que anula a decisão do STF e instituiu a censura como medida de Estado de sítio, declarado oficialmente no AI-5.



Além do que já foi dito sobre o trecho, vale explicar rapidamente as conexões entre os paradigmas teóricos do relatório e as pistas linguísticas do documento produto de uma máquina governamental autoritária.

O despacho de Médici é exemplo do que Schmitt formula, primeiro em *Die Diktatur* (1921) e depois em *Politsche Theologie* (1922). Trata-se de forjar a relação paradoxal entre regime excepcional e ordem jurídica; o que chega à definição schmittiana do soberano como aquele que decide sobre o Estado de exceção. A relação entre a ordem jurídica e a prática autoritária é possível graças a diferenciação entre poder constituído e poder constituinte¹⁰ (no livro de 1921) ou entre norma e decisão

⁹ Isso porque decisões decorrentes do ato não podiam ser contestadas pela Justiça.

¹⁰ Isso se encontra no interior de outra dicotomia apresentada pelo pensador alemão em *Die Diktatur: ditadura comissária e ditadura soberana*. Apesar de suspender concretamente a Constituição, a

(*Politische Theologie*)¹¹. “Compreende-se agora porque, na *Politische Theologie*, a teoria do estado de exceção pode ser apresentada como doutrina da soberania.” (Agamben, 2003). O “autorizo” de Médici é o poder constituinte, a prevalência da decisão sobre a norma e a representação ostensiva da soberania.

Relaciono a discriminação de medidas excepcionais com a *oikonomia* dos dispositivos. Ela é o conjunto de operações que provoca no ser vivente um assujeitamento, o embate capaz de refletir legitimidade e poder ou resistência e rebelião. Para paralisar a sociedade civil, vê-se no trecho a estratégia dupla de congregar e oprimir.

A investigação de Carlos Fico teve como principal objeto empírico cartas de pessoas comuns e organizações civis enviadas à Divisão de Censura das Diversões Públicas (DCDP) durante o regime. Relatos e casos em que fica claro o *assujeitamento*. “Mães de família”, televisão e revistas absorvem e retroalimentam uma cartilha de tabus. Cartilha essa que permanece arraigada em nossa prática social (também na midiática – sobretudo nas novelas) e é nesse ponto que a continuidade desse dispositivo se prova. Ele liga o Brasil ao atraso do controle civil sobre as liberdades individuais, o que fragmenta a sociedade e favorece atritos/desordem, a tornar a efetivação da democracia mais complexa.

No artigo de Carlos Fico identifiquei três estilos de autocensura (*assujeitamento*): pessoas comuns alheias ao regime que absorvem o projeto, grupos que simulam a aderência ao regime para tentar flexibilizações e organizações que

comissária tem como objetivo preservar sua existência. Já a *ditadura soberana* não só a suspende como quer “criar um estado de coisas em que se torne possível impor uma nova Constituição” (grifo meu). No caso da primeira, a diferenciação responsável pelo elo entre exceção e juridicidade se dá na fórmula normas do direito e normas da realização do direito.

¹¹ Informações disponíveis em *Estado de exceção* (Agamben, 2003), com várias citações de Schmitt.

instituem uma censura interna própria articulada a censura individual dos dramaturgos, diretores e jornalistas.

A “crise moral”, “a corrupção dos lares”, “a delinquência juvenil” eram de fato parte da *utopia autoritária*, que as vinculava à subversão e ao comunismo, e assustavam o brasileiro médio. Essas três expressões retiradas de cartas de sedes do Lions Clube podem também significar a repulsa (e a legitimidade da opressão/repressão) frente ao amor livre¹², ao divórcio/adultério/poligamia e ao engajamento estudantil. Traços da nossa democracia contemporânea.

Um exemplo do segundo estilo de *assujeitamento* está no trecho de uma carta de 1971, do Sindicato das Empresas Distribuidoras Cinematográficas do Estado de São Paulo:

Pela natureza do silêncio e da imobilidade em que ficam os espectadores [em um cinema], há um disciplinamento no comportamento dos jovens. [...] Portanto quanto maior o número de jovens que possamos ter nos cinemas, menores serão as oportunidades de desatinos e desmandos¹³.

O sindicato tentava nessa ocasião resolver problemas com a censura tais como a censura de *trailers*, centralização da censura em Brasília e faixa etária dos filmes censurados – como aponta Carlos Fico.

A terceira forma representativa de assujeitamento da sociedade civil frente ao dispositivo da censura de diversões públicas é a instituição de uma censura interna própria de emissoras ou redações. Pequenos jornais do interior praticaram o colaboracionismo e *O Globo* adotou a autocensura durante todo o período do regime militar. Sobre os dados, quero pontuar a capilaridade da lógica de censura a diversões

¹² Condenado em carta do Comandante da Polícia Federal em São Paulo para a DCDP.

¹³ Citado originalmente por Fico (2002). Grifos meus.

públicas no Brasil. Além disso, até hoje, mesmo quando formalmente abolida, existe um ditame geral de contenção moral nas grandes mídias. Nas novelas da rede Globo, o acontecimento do beijo gay é um tabu contemporâneo que foi institucionalmente condenado na TV em 1985, na Instrução Normativa n. 3, deliberada pela DCDP, atendendo a recorrentes cartas sobretudo contra as celebridades homossexuais.

A meu ver, a censura de diversões públicas no Brasil é um trauma na estrutura psíquica de nosso sujeito coletivo:

Nas neuroses traumáticas, a causa atuante da doença não é o dano físico insignificante, mas o afeto do susto – o trauma psíquico. De maneira análoga, nossas pesquisas revelaram para muitos (...) dos sintomas histéricos, causas desencadeadoras que só podem ser descritas como traumas psíquicos. Qualquer experiência que possa evocar afetos aflitivos – tais como o susto, angústia, vergonha ou dor física – pode atuar como um trauma dessa natureza; e o fato de isso acontecer de verdade depende, naturalmente, da suscetibilidade da pessoa afetada (...). (Freud, 1987 [1893a], p. 43)

O controle civil sobre as liberdades individuais no Brasil é uma prática repressora, dispositivo de *susto, angústia, vergonha e dor física* que fragiliza e fragmenta a sociedade civil. É interessante perceber como a instituição dessa prática atravessa passado, presente e futuro, nos parecendo tantas vezes sensata, ainda que fundamentalmente autoritária e limitadora dos modos de vida humana. A ligação dessa prática à dimensão político-econômica nos leva ao próximo texto, sobre a Doutrina de Segurança Nacional durante o regime.

Dispositivo 2: Doutrina de Segurança Nacional

A Doutrina de Segurança Nacional, difundida pelos Estados Unidos na Guerra Fria, foi estudada e aplicada no Brasil pela Escola Superior de Guerra (ESG), produto

das relações militares e ideológicas entre os oficiais latinos e estadunidenses. Com o fim da Segunda Guerra, a dupla opção de Estado e a descolonização, os Estados Unidos apresentaram duas estratégias de geopolítica: o Plano Marshall e a Doutrina Truman; o primeiro de caráter econômico e o segundo, militar. Os programas de apoio visavam à contenção da ameaça comunista e à congregação de aliados ao bloco do capitalismo.

Nos anos 50, a América Latina era pouco preocupante para os Estados Unidos. Tinha apenas um por cento dos gastos dos Estados Unidos com ajuda militar durante a década. Havia, entretanto, uma mão dupla de interesses e um ensaio da institucionalização do apoio. Em 1947, os Estados Unidos, junto aos países do subcontinente, criaram o Tratado Interamericano de Assistência Recíproca (TIAR), que estabelecia a defesa mútua em caso de ataque armado. A segunda política do tipo foi a criação do Sistema Militar Interamericano, que proporcionou “os primeiros acordos bilaterais para o estabelecimento de missões de assessoria militar” (Martins Filho, 1999:69 citado por Fernandes, 2009). Em 1948, a assinatura da Carta da Organização dos Estados Americanos (OEA) também é parte da submissão a dispositivos estadunidenses pela defesa da ordem capitalista.

A revolução chinesa em 1949 e a Guerra da Coreia em 1950 trouxeram dúvidas sobre o embate direto entre Estados Unidos e União Soviética. Foi nesse contexto que o Sistema Interamericano de Defesa conseguiu do Congresso Americano a aprovação de acordos bilaterais aplicados a partir de 1952 por meio da Lei de Segurança Mútua. Acordos que aprofundaram a ligação entre Pentágono e exércitos latino-americanos. Como aponta Fernandes (2009), “o Brasil foi o primeiro país a participar dessas missões, resultando na criação da Escola Superior de Guerra em 1949 na sua versão definitiva”.

Aqui reproduzo um trecho da postagem de oito de julho de 2013 de Vladimir Safatle no blog da editora Boitempo¹⁴, sobre as manifestações de junho:

É significativo que tenha havido, muito devido à grande mídia e por parte de suas análises políticas, a justificativa para a repressão do Estado a partir da violência de “vândalos” e “desordeiros” que, ou queriam desestabilizar os governos, ou não visavam qualquer ação política e simplesmente queriam roubar e prejudicar a vida social. Contra a violência dos manifestantes adotou-se, além do gás lacrimogêneo, da bomba de efeito moral e das balas de borracha (às vezes, um cassetete ou tiro de arma de fogo), o discurso da pacificação e da confraternização política dentro dos parâmetros da ordem.

Esta cena da violência do Estado autorizada para impor a paz e a reconciliação entre os brasileiros (os verdadeiros, é claro) já nos é velha conhecida. Para não nos estendermos à história do Brasil colônia e império, ou da República, podemos nos referir diretamente à experiência das graves violações de direitos humanos cometidas por agentes públicos durante a ditadura militar (1964-1985). Sob a justificativa de combate ao comunismo e aos subversivos, os militares organizaram junto com setores da elite brasileira um forte aparato repressivo, com base na Doutrina de Segurança Nacional.

Durante os anos de Guerra Fria incrementaram-se a substituição das declarações de estados de exceção por doutrinas de segurança nacionais, tornando-as técnica de governo. A Doutrina de Segurança Nacional surge nas Forças Armadas a partir dos contatos com os militares norte-americanos, desde as ações da Força Expedicionária Brasileira (FEB), ainda na Segunda Guerra Mundial. No Brasil, sua elaboração e divulgação em discurso ideológico nacional ficaram sob o mando da Escola Superior de Guerra (ESG), uma das instituições que mais formaram militares para os principais postos de mando na ditadura.

¹⁴ Disponível no endereço: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/08/as-manifestacoes-o-discurso-da-paz-e-a-doutrina-de-seguranca-nacional/>, em 30/09/2013.

Resumem-se assim os resíduos da Doutrina de Segurança Nacional e a função da Escola Superior de Guerra (ESG) no Brasil. Acredito que está clara a marca que essa ideologia imprime na interface Estado-sociedade civil.

Já criadas as escolas de guerra e instituições regionais de difusão da Doutrina de Segurança Nacional, os Estados Unidos apresentam em 1954 uma ação representativa de tal prática. Esse país conseguiu na X Conferência Interamericana, ocasião da “Declaração de Caracas de 1954”, a condenação por parte da OEA do governo da Guatemala como expressão do comunismo internacional na América Latina. O presidente Jacobo Arbenz começara um programa de medidas nacionalistas, inclusa a reforma agrária. As expropriações atingiam resumidamente a multinacional estadunidense *United Fruits Company*, a oligarquia local e a Igreja Católica, que se uniram a fim de arquitetar um golpe contra o então presidente. Com a condenação, os Estados Unidos pretendiam isolar o país da América central.

A adoção da Doutrina de Segurança Nacional significa se submeter a uma forma ou bloco econômico hegemônico, que confunde política externa e interna dos países. Assim, os mais fortes do bloco difundem dispositivos que determinam ações internas de outros governos, em defesa do capitalismo, a despeito das necessidades concretas da base de produção. Outros exemplos históricos da lógica são os apoios à tentativa de golpe que levou ao suicídio de Getúlio Vargas em 1954 e à queda do segundo governo de Juan Domingo Peron, na Argentina, em 1955.

Após o êxito da Revolução Cubana (1959), os Estados Unidos adotam uma nova estratégia: a contra-insurgência. Como explica John Kennedy, a contra-insurreição

“é uma luta mais difícil que a guerra, pois acontece todos os dias, sem alarde, em milhares de aldeias e mercados e nas salas de aula de todo o mundo. Os exércitos e os armamentos modernos servem principalmente como o escudo atrás do qual a subversão, a infiltração e uma série de outras táticas avançam

tenazmente [...] explorando o legítimo descontentamento e anseios populares e as armadilhas legítimas dos processos de autodeterminação” (Grifos meus. Kennedy apud Martins Filho, 1999:69).

Depois da Revolução Cubana, a prática da contra-insurgência começou a ser ensinada nos cursos da Escola do Caribe do Exército dos Estados Unidos, na zona de ocupação do Canal de Panamá, em Fort Gulick. Inicialmente focada no aperfeiçoamento de oficiais norte-americanos, a instituição logo ficou conhecida como Escola das Américas. 33.147 oficiais militares latino-americanos frequentaram a escola entre 1961 e 1977 (Comblin, 1978). Esses programas foram parte da estratégia que substituiu a defesa coletiva do hemisfério pela segurança interna.

Dentro desses ensinamentos, o conceito de inimigo interno é uma chave. O aparato da segurança nacional defendido pela DSN visa a perseguir, capturar e neutralizar os comunistas, que poderiam estar camuflados como cidadãos comuns. Assim, como aponta Comblin (1978), “à onipresença do comunismo responde-se com a onipresença da segurança nacional”. Após a identificação de um inimigo interno, vem um clima permanente de militarização e repressão que instala uma guerra interna contra os insurgentes. É dentro dessa perspectiva que se fala também de fronteiras ideológicas, dissolvendo-se a barreira entre políticas externa e interna e promovendo ações conjuntas de repressão como a Operação Condor no Cone Sul.

Para concluir, vale ler o seguinte trecho:

A DSN foi a ideologia disseminada nessas instituições militares (escolas de guerra). As ditaduras civil-militares instituídas no Brasil, Bolívia, Uruguai, Chile e Argentina nas décadas de 1960 e 1970 foram marcadas pela aplicação de suas diretrizes. A DSN fundamentava-se na necessidade da segurança nacional para a defesa dos valores cristãos e democráticos do mundo ocidental, era a resposta ao “comunismo ateu”, tendo como base um virulento anti-comunismo. No campo econômico, a ideologia da segurança nacional era um

instrumento utilizado pelos setores dominantes, associados ao capital estrangeiro para justificar e legitimar a perpetuação por meios não-democráticos de um modelo altamente explorador de desenvolvimento dependente (Grifos meus. Alves, 2005: 27 citado por Fernandes, 2009)

Assim perpetua-se a ideologia da doutrina a fim de paralisar a sociedade civil e legitimar uma ordem e uma práxis econômica externa. Quando se vê a ação dos black blocs, que destrói símbolos do capitalismo e se coloca na linha de frente contra a polícia militar, percebe-se que tanto o debate público quanto a ação repressiva do Estado obedece à lógica formadora dos chefes militares brasileiros.

Conclusões

Ruptura e Frustração

Para comentar a possibilidade de ruptura na ação desses dispositivos do imaginário político-social e da prática pública brasileira, resolvi estudar a Comissão Nacional da Verdade. Sua crise e seu funcionamento aquém das expectativas representam bem a lógica da frustração que marcou nossa transição democrática, como aponta Carlos Fico.

A inclusão da montagem de uma comissão desse tipo na agenda política brasileira ocorreu em 2009. Depois de anos de pressão de familiares de desaparecidos e num contexto aparentemente favorável, quando os últimos três presidentes da República foram vítimas do regime, propôs-se oficialmente a criação da Comissão Nacional da Verdade como parte do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). A persistência da pressão de movimentos sociais e familiares desembocou na instalação do grupo, constituído em maio de 2012.

Como apontam Edson Teles e Renan Quinalha em artigo para *Le monde diplomatique* Brasil de setembro/2013, a Comissão Nacional da Verdade tem sido mais notada pelas suas crises que pela relevância ou conteúdo dos seus trabalhos. Isso graças a diversos fatores, sobretudo a falta de diálogo, de participação da sociedade civil geral, de repercussão. Isso está ligado à resistência de diversos setores, inclusive internos ao governo, frente à apuração de crimes contra a humanidade no país. Como exemplo, temos os ministérios da Defesa e das Relações Exteriores. Teles e Quinalha defendem a hipótese de que esse caráter velado e silencioso dos trabalhos tem a ver com um projeto de democracia:

...deslocando o foco das características subjetivas e dos nomes dos comissionados para uma análise do projeto de democracia em questão na estrutura e nas escolhas da comissão. Levantamos a hipótese de que a lógica da “garantia da governabilidade”, vigente atualmente desde a transição para a democracia, herdou de modo passivo os entulhos da ditadura. As graves violações de direitos ocorridas durante esse período, tratadas como questão unicamente de governo, se transformam, para além de restos da ditadura, opções cotidianas da própria democracia. Tais escolhas têm determinado a continuidade e o fortalecimento de práticas, regras e cultura política autoritárias, em torno dos espaços e das movimentações da CNV.

Os autores acreditam que na instituição e funcionamento da comissão mostrou-se a opção pela lógica da “garantia da governabilidade”, adotada como opção de democracia brasileira em construção. Ela tenta desviar-se de debates diretos com setores conservadores e ligados a práticas autoritárias, o que os mantém como mandatários de muitas instituições do sistema político brasileiro.

Assim, acredito que fica clara a arena em que os dois dispositivos apresentados tomam forma. Primeiro num ambiente de exceção, depois como prática social autoritária na nossa democracia contemporânea. O controle civil sobre as liberdades individuais e a identificação e repressão desumana de um “inimigo interno” são dois traços representativos da democracia brasileira e da interface entre Estado e sociedade civil no Brasil.

A Comissão Nacional da Verdade até então não tem contribuído para a dissolução dessas práxis e não há em vista nenhuma ação formal do Estado contra a cristalização de tabus ou a repressão policial aos cidadãos insurgentes. Ela não alcança fatia expressiva da população e não tem meios pré-definidos para isso. Faltam

comunicação e alcance social da produção capaz de revelar os dispositivos autoritários que nos cabe desativar.

Referências e Levantamento Bibliográficos

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. In *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

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

BAVARESCO, Agemir. *A Crise do Estado-Nação e a teoria da Soberania em Hegel*. In: *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Org. ROSENFELD, Denis L. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

BENJAMIM, Walter. *Crítica da Violência*. Trad. Willi Bolle. In Willi Bolle (org.) “Walter Benjamin: Documentos de Cultura - Documentos de Barbarie: Escritos Escolhidos”. São Paulo: Cultrix e Edusp, 1986.

BOURGEOIS, B. *O pensamento político de Hegel*. Trad. Paulo Neves da Silva. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2000.

Brasil. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. *Tortura*. Coordenação Geral de Combate à Tortura (Org.) – 1. ed. – Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Martins, São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1991.

FICO, Carlos. *Além do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a Ditadura Militar*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

FICO, Carlos. *Como eles agiam. Os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FICO, Carlos. “*Prezada Censura*”. *Cartas ao regime militar*. Topoi, Rio de Janeiro, n.5, p.251-86, set. 2002.

FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil (1969-1977)*. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado) – USP.

FOUCAULT, MICHEL. *Diálogo sobre o poder*. In: MOTTA, M. B. (org.). *Michel Foucault. Ditos & Escritos*, vol. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, MICHEL. *Outros espaços*. In: MOTTA, M. B. (org.). *Michel Foucault. Ditos & Escritos*, vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GRAMSCI, Antonio. *Obras escolhidas*. Trad. Manuel Cruz; revisão Nei da Rocha Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

HONESKO, Vitor Hugo Nicastro; HONESKO, Raquel Schlommer; BARBOSA, Tatiane Alves. *O estado de exceção como causa da corrupção no sistema político-constitucional brasileiro*. Revista do Instituto dos Advogados de São Paulo, ano 9, n. 17, janeiro-junho 2006.

HONESKO, Vitor Hugo Nicastro. *O totalitarismo neoliberal e a “democracia” brasileira: a construção do homo sacer tupiniquim*. In: MACEDO, Paulo Emílio Vauthier (coord.). *Direito e política: anais do II Congresso Brasileiro*. Curitiba: Juruá, 2005.

HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar Garcia. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

KLEIN, L., FIGUEIREDO, M. F. *Legitimidade e coação no Brasil pós-64*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil, e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MATHEW, Calarco; DECAROLLI, Steven (ed.) *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

OLIVEIRA, E. R. *As Forças Armadas: política e ideologia no Brasil (1964-1969)*. Petrópolis: Vozes, 1976.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Escritos indignados: polícia, prisões e política no Estado autoritário (no 20. Aniversário do regime de exceção , 1964-1984)*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *Polícia e consolidação democrática: o caso brasileiro*. In: São Paulo sem medo: um diagnóstico da violência urbana. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

ROSENFELD, Denis L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ROSENFELD, Denis L. *Estado e política: a filosofia política de Hegel*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

SAFATLE, Vladimir. *Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben*. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg. O comum e a experiência da linguagem. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Editora Del Rey LTDA, 2006.

TEITEL, Ruti, *The Law and Politics of Contemporary Transitional Justice*. Cornell International Law Journal, Vol. 38, p. 837, 2005; NYLS Legal Studies Research Paper No. 06/07-10. Disponível em SSRN: <http://ssrn.com/abstract=943069>.

TEITEL, Ruti. *Transitional Justice Genealogy*. Disponível em: [https://coursewebs.law.columbia.edu/coursewebs/cw_12F_L9165_001.nsf/0f66a77852c3921f852571c100169cb9/1AF45358A7C0251E85257A6A00011C0F/\\$FILE/Teitel+-+TJ+Genealogy.pdf?OpenElement](https://coursewebs.law.columbia.edu/coursewebs/cw_12F_L9165_001.nsf/0f66a77852c3921f852571c100169cb9/1AF45358A7C0251E85257A6A00011C0F/$FILE/Teitel+-+TJ+Genealogy.pdf?OpenElement) .