

Para dar um fim à polícia¹

Murilo Duarte Costa Corrêa²

"Toda polícia é imagem – e, de maneira simétrica, *toda imagem é polícia*. "
Laurent de Sutter, *Poétique de la police*

Um **Distopia**

Em um futuro próximo, marcado por uma equivalência que tornará indiscerníveis os *flashes* de informação e os fluxos semióticos da publicidade, os jornalistas de *Media Break* anunciam a venda da *Omni Consumer Products* à *Kanemitsu Corporation*, um conglomerado financeiro japonês que passa, a partir de então, a controlá-la. A nota jornalística é precedida de uma longa peça publicitária em que a própria *OCP* apresenta o sonho de *Delta City*, cidade planejada na qual se pode sonhar novamente: com o fim do crime, o fim da pobreza e dois milhões de empregos aguardando candidatos. Detroit, a cidade distópica governada pela corrupção e consumida pelo crime, atravessa um processo de “reorganização urbana” no qual a ascensão da criminalidade é a maior razão de apreensão dos porta-vozes do mercado. Detroit havia se tornado uma praça de guerra. Antecipando-se, a *OCP*, que já administrava todo o Departamento de Polícia de Detroit, privatizado havia alguns anos, anuncia a criação de *Rehab*, uma polícia especial de reabilitação urbana que havia atuado na violenta guerra do Amazonas e, a partir de agora, trabalhará internamente,

¹ *Para dar um fim à polícia* é uma versão revisada e ampliada de um texto originalmente apresentado no seminário “Copa da Exceção” (UFMG), entre os dias 13 e 15 de maio de 2014.

² Professor de Teoria Política vinculado ao Departamento de Direito de Estado e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas da UEPG. *Affiliated researcher* à *Faculty of Law and Criminology* da *Vrije Universiteit Brussel*, onde realizou estágio de pós-doutorado. Doutor (USP) e Mestre (UFSC) em Filosofia e Teoria Geral do Direito.

como força de pacificação urbana. *Paul McDagett*, o *Incident Commander*³ das polícias pacificadoras de Detroit, afirma que os objetivos institucionais de sua polícia são ajudar o povo, reforçar as polícias e combater as gangues – especialmente, as gangues de *punks*, como os *splatter punks*, que aterrorizam certas regiões da cidade. A jornalista que entrevista *Paul McDagett* lembra-lhe, porém, de que muitas pessoas teriam se queixado da atuação das polícias por terem sido expulsas de suas casas para a construção de *Delta City*. *McDagett* responde que estas seriam afirmações sem sentido, mesmo que a crescente população de sem-teto o desminta. O *Incident Commander* não nega que alguns despejos têm sido feitos, afinal, “é necessário derrubar alguns prédios para que *Delta City* possa ser erguida”, mas a maior parte da população envolvida já teria sido submetida a exames de urina e fezes para que pudesse ocupar alguns dos dois milhões de novos e bons empregos que *Delta City* tem a oferecer. Tudo se passa como se houvesse remoções naturais ou despejos gentis. Para todos os efeitos, as polícias de reabilitação só estariam “ajudando a população em sua transição. “Somos policiais”, afirma *McDagett*, “nada mais”.

Dois

Ordem: ontologia do negativo

Em 1907, Henri Bergson propusera descrever as operações do pensamento conceitual por analogia ao cinematógrafo. Abandonada a si mesma, a inteligência humana estaria destinada a permanecer presa de uma ilusão fundamental: ser capaz de recompor a natureza movente do real apenas por meio da justaposição de cortes ou instantâneos imóveis – como os quadros no cinema, que se sucedem em um átimo aperceptivo a fim de criar a ilusão do movimento. Com isso, a inteligência que caracteriza o *homo faber*, tão adaptada à ação como à dimensão espacial da realidade, deixava escapar o essencial: a realidade radical do devir, incessantemente decomposto e recomposto por estados imóveis que a inteligência extrai dele. Suas perguntas eram simples: apreenderíamos o real diferentemente se fôssemos capazes de afastar o véu que se interpõe entre nossa consciência e nós mesmos, ou entre nossa consciência e o mundo? A coloração dessas questões parece ser ora psicológica, ora ontológica. Quando Bergson convidava seus leitores a olhar o real integrando inteligência e intuição

³ *Uma espécie de supervisor das respostas a serem dadas pelas forças policiais diante de situações fluidas e de exceção.*

metafísica, suspendendo as condições meramente inteligentes e pragmáticas que absorviam o pensamento nos imperativos da ação humana, parece que não poderíamos estar mais distantes da política. No entanto, em profundidade, e imperceptivelmente, a pergunta gnosiológica de Bergson sobre o acesso à dimensão movente do real não cessava de colocar em questão, segundo um salto impensado, a natureza humana do *homo faber* e sua tensão constitutiva com a ontologia. A proposta de uma metafísica que integrasse inteligência e intuição, suspendendo nossos interesses imediatamente práticos, baseava-se em uma alteração da consistência de nosso ser que nos tornava enfim capazes de compreender o real não mais como uma sucessão de cortes instantâneos operados na realidade movente, mas como a própria duração universal, como o devir em sua própria radicalidade. Sob esta transcrição gnosiológica, em que o acesso ao conhecimento adequado sobre o real parece ser o esteio da questão, encontramos, mais profundamente, uma coloração política. Nada além da política – compreendida como a potência de variar as formas de vida, devir animal, místico ou super-homem, a fim de tornar o *anthropos* capaz de remontar à direção da evolução da vida – estava em jogo. Porém, se Bergson curto-circuita ontologia e política, não há apenas uma consequência imediatamente biopolítica a retirar disso.

A partir da ilusão fundamental da inteligência, Bergson examinava outras ilusões teóricas das quais jamais se extraíram suas consequências imediatamente políticas. Dessa ilusão fundamental, desse erro de percepção sobre a estrutura ontológica da realidade, seriam progêneres todas as ilusões; entre elas, a ilusão sobre a precedência da desordem sobre a ordem. Segundo uma representação comum, tudo se passa como se a desordem correspondesse a um estado de ausência de ordem – e não uma ordem inteiramente diferente e, todavia, profundamente real. Afirmer que “há desordem e não ordem”, ou que “a ordem deve ser restabelecida”, significa afirmar a existência de um negativo – como se a ausência de ordem fosse possível, imaginável, concebível. Com efeito, a ideia de desordem é inteiramente prática. Corresponde à afirmação de que encontramos o real subsumido a uma certa ordem – e mais, que a isso vem somar-se um suplemento subjetivo: meu desinteresse, minha decepção, meu desejo de que as coisas encontrassem outra ordem. “Desordem” não significa senão que encontramos, no mundo, uma ordem que não aquela que procurávamos. O que está no fundo desse raciocínio aparentemente frívolo de Bergson (“A desordem não é a ausência de ordem, mas a presença de uma ordem que é negada como tal, pois é indesejável”) é o questionamento profundamente ontológico da ideia de ordem, mas também do estatuto

ontológico de uma ausência qualquer, de uma negação. A expectativa frustrada de nosso sujeito ideal, ao deparar-se com uma ordem indesejada, provaria que sujeitos incapazes de memória ou de expectativa jamais poderiam proferir as palavras “nada”, “ausência” ou “vazio”. As ideias de ordem e desordem estão, portanto, ligadas a uma antropologia e, nessa medida, à sua constituição a um só tempo metafísica e política. Animais inferiores nunca poderiam afirmar como existentes os negativos que servem de substrato à ideia imponderável de desordem compreendida como ausência de ordem.

Se pensamos como um animal, ou como um super-homem, não haveria senão ordens ao lado de outras ordens; jamais uma ausência de ordem enquanto tal – o que significa que o nada, a ausência, o vazio, a desordem, possuem existências meramente lógicas. Não há ontologia do negativo. O negativo não é o que não possui ser. Pelo contrário, é um extra-ser: é o índice do *ser* adjetivado por um suplemento antrópico de decepção, frustração ou desejo. A consistência do negativo é a de meras palavras que exprimem uma coloração afetiva do pensamento. Sob as ideias de ordem e desordem, portanto, encontramos uma ontologia da ordem e a predicação meramente lógica – ou, melhor, *afetiva* – da desordem. Uma ontologia da ordem nos coloca frente a frente com o sentido genealogicamente biopolítico de toda a política, aí incluída a de Bergson. A repartição entre ordem e desordem estrutura-se lógica e afetivamente na medida em que a relação entre ordem e desordem estabelece-se na partilha sensível (*aisthesis*) dos níveis da palavra (*lógos*) e do afeto (*pathos*). Na medida em que a desordem descreve a existência de uma outra ordem, julgada indesejável, a desordem carece de uma estrutura ontológica própria. A desordem nunca existe em si e por si; antes, é fundada sobre uma repartição prévia dos afetos que é engendrada segundo uma forma de vida política: questão de *nomos*, não de *physis*. Por isso, segundo as duas ilusões antrópicas fundamentais, a desordem é sempre: (1) o recorte imóvel de uma realidade movente ou metaestável; (2) a reorganização profundamente afetiva e sensível de uma ordem dada. Seu motor inaparente é a intensidade sempre móvel do desejo – como uma rachadura que se desloca anônima em um prato (Deleuze 2010 : 153); sua distensão prática e política está no fato de que a desordem provém de encontrarmos no mundo uma ordem indesejável que legitimamente queremos alterar. Este é um fato do desejo, que é seu precursor sombrio e inaparente.

Três

Fenomenologia da polícia

Nos últimos dias de fevereiro de 2014, a Polícia Militar do Rio de Janeiro apresentava ao público o uniforme do Batalhão de Policiamento em Grandes Eventos (BPGE). Com o peso de aproximadamente dez quilos, as armaduras policiais são forjadas para o enfrentamento direto, feitas de polímeros resistentes a ações contundentes e perfurantes, gás lacrimogênio e a explosivos de pequena amplitude. Sua função tática é a de tornar virtualmente possível a atuação do Choque “na proximidade com as multidões”. O público, exprimindo um misto de adoração e medo, batizou-o imediatamente de *Robocop*. Porém, este não é o único paralelo entre a distopia da Detroit ultraviolenta “de um futuro próximo” e a realidade das cidades-sede da Copa do Mundo. 2014 foi o ano em que um neurocientista brasileiro radicado na *Duke University* prometera fazer um paraplégico dar o pontapé inicial na cerimônia de abertura da Copa do Mundo com o auxílio de um exoesqueleto robótico; foi o ano em que o Estado brasileiro enviou agentes de policiamento antiterror para receber treinamento na *Academi* – a antiga *Blackwater*, um grupo privado paramilitar estadunidense (o que não passa de uma eufemização para “grupo mercenário”) que atuou nas guerras do Afeganistão e do Iraque em colaboração com os Estados Unidos, e é acusado pelo assassinato de dezenas de civis; foi o ano em que o Estado brasileiro comprou trinta *packbots*, robôs militares que podem filmar em alta definição, ler temperaturas e ser controlados a grandes distâncias, para proteger e monitorar as doze cidades-sede.

2014 foi, também, o ano em que José Padilha – o cineasta desastrosamente responsável por tornar Capitão Nascimento um herói nacional – lançou o *remake* de *Robocop* (1987) dizendo-o ironicamente “um filme brasileiro de 130 milhões de dólares”. O *Robocop* de Padilha já não é o mesmo do fim dos anos 80. Significativamente, ele foi “militarizado” para meter medo nos oponentes: seu exoesqueleto ganhou linhas mais duras e foi pintado de preto. Uma antropologia política – suavizada pela questão da natureza humana – constitui o diálogo subterrâneo da trilogia *Robocop*. Não apenas é impossível discernir se o agente *Alex Murphy* mantém sua identidade, se na pele de *Robocop* ele é homem ou máquina, como é impossível saber se ele continua vivo. O agente *Alex Murphy* é um pouco o garoto paraplégico que dará o pontapé inicial, e o mercenário que mata por regra e aprisiona por exceção, mas é também alguém que, apesar de sonhar, lembrar, desejar, julgar, de certa forma

abandonou o mundo dos vivos. Seu ingresso no mundo humano dá-se na condição de aparato de eficácia programado em função de três diretivas policiais programadas: (1) Defender o interesse público; (2) Proteger os inocentes; (3) Manter a lei; e uma diretiva confidencial, revelada apenas nas últimas cenas do primeiro *Robocop*, (4) Jamais se opor a um membro da *OCP*. Obviamente, *Robocop* as cumpre com muito mais flexibilidade do que seria esperado de uma máquina. As lembranças de sua vida como o oficial *Alex Murphy*, mas também seus desejos, sonhos e palavras empenhadas, não cessam de acozá-lo. Essa parcela que parece corresponder ao que resta de humano em *Robocop* são o lugar de um romantismo humanista irônico, pois coincide precisamente com os lugares da exceção: os tormentos que o levam, em certos casos, a atirar primeiro e perguntar depois, a vingar-se pela morte de sua parceira (a agente *Lewis*), permitem-lhe interpretar o mundo, ainda que através dos limites da programação – que tampouco cessa de ser alterada, reformulada, apagada e restaurada ao longo de toda a trilogia original. Eis o que faz com que um menino do alto escalão de uma quadrilha que traficava *Nuke* o fizesse lembrar-se de seu filho – e interpretá-lo, portanto, como um inocente que deveria ser protegido. Enquanto o pequeno, rindo-se, descarregava sua pistola contra *Robocop*, sua programação só conseguia responder “*Targeting denied*”.

Quatro

A exceção é a ordem

A humanidade de *Alex Murphy* não é simplesmente o lugar da inscrição da exceção, mas seu efeito. Não é o caráter humano que transforma *Robocop* em um instrumento de eficácia e, a um só tempo, de suspensão da lei. Sua humanidade é o efeito local de uma indecisão essencial sobre *Robocop* ser ou não um homem. Ele é tratado pela *OCP* como propriedade industrial; pelos colegas de Departamento, ora como um instrumento a serviço do público, ora como um colega no qual estranhamente se reconhecem. O *cyborg* não é humano ou inumano, não é organismo ou inorgânico, mas o suporte de uma forma de vida: o lugar de uma abertura e, a um só tempo, de um fechamento biopolítico. O *cyborg* é a matéria que prolonga uma decisão incessante sobre o humano e o inumano, entre o caráter orgânico, inorgânico e pós-orgânico de sua existência. A esse propósito, o *remake* de José Padilha não poderia ser mais revelador. Nele, *Robocop* já não é mais apenas uma alternativa técnica mais conveniente à

imperfeição dos robôs, como na trilogia original, mas uma estratégia política de meia distância para dissolver a robofobia dos cidadãos estadunidenses, que se recusavam a serem policiados por drones e robôs militares. Um *cyborg* garantiria à *OmniCorp* a ampliação de um mercado interno que já havia ganhado todo o mundo.

Porém, determinar os lugares em que a exceção se inscreve na trilogia *Robocop* – e, por aproximação, na lógica governamental distópica da Detroit que é o paradigma que move cada uma das cidades em que vivemos – não é uma tarefa tão simples. Se a humanidade de *Robocop* é irônica, não é só porque esta se torna o lugar de uma decisão insistente sobre a natureza humana; tampouco, porque se espera que o automatismo de *Robocop* o torne incapaz de manter uma relação perversa com sua programação, que é o princípio de regulação de sua conduta e, portanto, é sua lei. A humanidade de *Robocop* é irônica em um sentido completamente inaudito porque é ela que, de uma só vez, coloca em xeque toda a programação e toda lei, e as revela como essencialmente flexíveis. Sua flexibilidade é a prova de que, do ponto de vista da ação policial, que é também seu único modo de aparição no mundo, não há diferença qualitativa entre aplicar ou não a lei. Quando, no segundo filme da trilogia, a programação de *Robocop* é alterada para incluir, além das quatro diretivas originais, centenas de parâmetros morais complexos, *Robocop* se torna um policial inteiramente disfuncional; incapaz de matar, ele prende e lê os direitos a um cadáver, morto em ação pela agente *Lewis*, e dá lições de moral a um time de *baseball* infantil que roubava e barbarizava um velho vendedor de eletrônicos. O caráter irônico que parece ter por fonte a humanidade de *Alex Murphy* pertence mais essencialmente à sua programação, ao princípio que regula sua conduta policial; isto é, a ironia e a perversão não provêm do que resta de humano em *Murphy*, mas da própria lei. Uma demorada história das formas de governamentalidade provaria que o enigma e o privilégio são os portadores imediatos da soberania e da exceção (Senellart 2006 : 263-297). Por isso, a quarta e confidencial diretiva da programação de *Robocop* (“Jamais se opor a um membro da OCP”) parece nomear, sob a forma irônica da lei, o soberano político – aquele que pode suspendê-la, pois é aquele que “decide sobre o estado de exceção” (Schmitt 2006 : 07; Agamben 2007 : 23-36). Porém, nomear o soberano não significa nada, senão encontrar o representante concreto de uma relação de forças que nunca é tão vertical, pura, homogênea e simples.

A lei, a ordem e suas polícias são epifenômenos da exceção. A lei designa um procedimento duplamente irônico: (1) cumpri-la (atividade de polícia) é replicar a exceção fundamental que se encontra em sua origem e lhe atribui fundamento; (2)

suspendê-la (atividade do soberano) é trazer à luz seu fundamento numa espécie de “eterno retorno do recalcado”. Não é por outra razão que Foucault (2008 : 458) definia a polícia como um “golpe de estado permanente”; ou que Agamben (1996 : 83-84) afirmara que “[...] a polícia, de maneira contrária à opinião comum, que vê nela uma mera função administrativa de execução do direito, é talvez o lugar em que se exponha com mais clareza a proximidade e quase a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a imagem do soberano”. Resta questionar como a exceção se reproduz no interior da ordem a ponto de a ordem mesma, e a lei, tornarem-se, especialmente nas sociedades policiadas, os operadores mais luminosos da exceção? Isso se deve ao procedimento duplamente irônico que é constitutivo da lei. Embora a soberania e a exceção sejam claramente localizáveis na quarta diretriz da programação de *Robocop*, não se trata da mais perversa. A quarta diretriz não é irônica; pelo contrário, encarna a verdade e o fundamento da lei. As três primeiras diretrizes é que engendram comandos perversos, porque os ares de aparente normalidade em que se movem permitem sutilizá-las e dissimulá-las com mais eficácia.

As três diretivas normais de *Robocop* (1. Defender o interesse público; 2. Proteger os inocentes; 3. Manter a lei) não cessam de apelar a referentes que não podem ser definidos *a priori*: seja ele o interesse público, a inocência, a lei. É justamente no seio dessa indeterminação que as lembranças, as imagens de sonho e os desejos irascíveis do agente *Murphy* virão misturar-se confusamente. Não há perversão sem que a própria lei seja essencialmente perversa, ou ironia sem estrutura irônica; e uma tal ironia não possui qualquer outra procedência que não a lei, a ordem, a repartição dos afetos – impessoais ou pessoais, legais ou inconscientes – que não apenas tornam o *cyborg* o lugar de uma indiscernibilidade entre o vivo e o não-vivo, o humano e o inumano, mas expõem a topologia e a relação confusa que penetram a regra e a exceção. Indiscernibilidade, aqui, significa mais do que o apagamento de fronteiras – significa uma parcial coincidência segundo a qual a fenomenologia da polícia e dos estados policiais corresponde à violência estrutural dos estados de exceção. A *OCP* não cessa de vender *Delta City*: a *politeia* utópica, as promessas da pacificação, a sua conquista sob o jugo da violência e da exceção – afinal, uma metrópole só pode ser construída sobre uma necrópole (Serres 2011 : 21).

Para que haja um legado, ainda que simbólico, é preciso que haja, por fortuna, um morto (talvez, mais de um) – e a morte acontece longe da superfície artificial dos símbolos; na profundidade muito real dos corpos. Uma fenomenologia da polícia torna

visível que a lei e a ordem fundam espaços urbanos imaginariamente utópicos, mas simbólica e realmente devastados. A lei e a ordem não são apenas uma ficção, mas uma distopia policial chancelada pela utopia da *polis* e da *politeia* ideais, em que política e polícia, desde Platão, se confundem e curto-circuitam. Como *Delta City*, a *pólis* tão pacificada quanto apenas prometida, não seria a utopia (o lugar inexistente) que chancela a distopia (o lugar existente e totalitário) em que Detroit se converteu? O fato de a Detroit de “um futuro próximo” constituir o paradigma de nossas cidades significa que passamos a viver em sociedades policiadas.

Portanto, 2014 não é apenas o ano em que as polícias reprimiram com a brutalidade habitual qualquer virtualidade de dissidência pública que possa ameaçar o esplendor da cidade e a felicidade dos cidadãos (Foucault 2008 : 422). É o ano da reemergência soberana da polícia – “O mais vistoso, espetacular e persuasivo instrumento do poder” (Pasolini 2012 : 1160) – como o agente por excelência de uma governamentalidade distópica. Nela, ordem e exceção, utopia e distopia, se curto-circuitam e trocam de lugar sem cessar. Nela, a partilha do sensível que funda a política é a mesma que a torna policialmente impossível: um misto de promessa, terror e adoração.

Cinco

Política e direito

O prazo para iniciar a construção de *Delta City* está se esgotando. A *Kanemitsu Corporation* não cessa de lembrar isso aos representantes locais da *OCP* que, pressionados, se apressam em limpar o território a fim de tornar a devastada Detroit um canteiro de obras urbano. Enquanto a Polícia de Reabilitação Urbana promove uma remoção massiva e violenta em um bairro de propriedade da *OCP*, no qual se planeja erigir *Delta City*, a explosão de um guindaste – que derrubava prédios de apartamentos com moradores dentro – assinala a gênese da resistência e o primeiro ato efetivamente político da trilogia. Nem a vingança de *Murphy*, nem o assassinato do vice-presidente da *OCP*, nem as greves dos agentes do Departamento de Polícia de Detroit foram atos genuinamente políticos porque jamais contestaram a ordem policial que os sustentava. Cada um dos desvios demasiado humanos de *Murphy* não cessava de confirmar a programação de *Robocop* – mesmo quando ele se tornava um sujeito moral e, portanto, um policial disfuncional. Uma mulher negra e pobre – a mesma que explode o guindaste

e, mais tarde, participa ativamente da resistência – subtrai o megafone de um dos policiais encarregados de removê-la e pode, dessa maneira, tomar a palavra. Seu gesto é orientado por uma violência política essencial: é um só e mesmo gesto o que atravessa o atentado contra o guindaste, o golpe contra o policial que a conduzia (com ordens para “atirar, se necessário”), a subtração do megafone e a tomada violenta do direito à palavra. A resistência só pode nascer da revolta. Enquanto isso, a Polícia de Reabilitação Urbana prossegue com as remoções. Como resultado, a área se transforma em um deserto – policiado, arrasado e em chamas. Significativamente, é nesse deserto, nos subterrâneos dele, que a resistência se organiza. O que a resistência quer não é tomar o poder, destruir a *OCP*, ocupar o lugar vazio do soberano, mas diferir a eficácia da ação policial no tempo. Se puderem fazer a *OCP* e suas polícias experimentarem uma derrota temporária, talvez isso seja suficiente para que, vencido o prazo, a *Kanemitsu Corporation* desista de arrasar Detroit para construir *Delta City*. A resistência age às margens da legalidade: invade prédios policiais, destrói um ED-209, rouba armas, ocupa uma Igreja, refugia-se nos subterrâneos de Detroit. Toda a polícia de Detroit começa uma caça aos rebeldes. *Murphy*, porém, está tomando decisões e exercendo a crítica – faculdade humana que o torna um policial insubordinado e desobediente. Quando a *Rehab* tenta desocupar a Igreja em que civis e rebeldes se refugiavam, *Robocop* é danificado e a agente *Lewis*, morta pela ação da Polícia Especial da *OCP*. Os rebeldes compadecem-se de *Murphy* e o levam para os subterrâneos. É precisamente este o ponto em que *Murphy* antecipa-se ao que aconteceria com todo o Departamento de Polícia de Detroit, quando o Sargento *Warren Reed* se recusa a cumprir a ordem para expulsar todos os moradores de *Cadillac Heights*. O mesmo sargento que dias atrás dava ordens para caçar os rebeldes entrega seu distintivo afirmando que “expulsar pessoas de suas casas não é trabalho da polícia”. Com ele, todo o seu Departamento não apenas desobedece a ordem, mas passa a lutar ao lado dos rebeldes que até há pouco tempo caçava ferozmente. Esse movimento global, porém, não ocorre porque *Rehab* violava a ordem legal. Nenhum evento significativo parece ter despertado o Sargento *Reed* da alienação hierárquica em que viveu até agora. Nesse caso, a pergunta a fazer é “O que se passou” entre a adesão e a recusa às ordens da *OCP*? O que se dissimula sob a aparência de que nada se passou confunde-se com a gênese da própria política: o que poderíamos chamar de uma fenomenologia da revolta, esta prova física de que a única garantia da liberdade reside em exercê-la sem reservas. Em 1932, quando Bergson (2001 : 1213) se depara com a afirmação de Émile Faguet, segundo a qual a Revolução

Francesa foi feita, não em nome da liberdade e da igualdade, mas “porque se morria fome”, a pergunta que jamais cessou de ecoar desde então foi: “E por que, a partir de um certo momento, não mais desejamos morrer de fome?”. Como quase tudo, em Bergson, a resposta se encontrava nos termos do enunciado: “não mais *desejamos* morrer de fome”. A revolta é a prova corporal da verdade profunda do desejo: olhamos para fora e o mundo parece o mesmo, embora saibamos que nada mais é como antes. Operou-se uma alteração imperceptível na ordem dos desejos, na partilha dos afetos. Não foram nossos desejos que mudaram, mas os desejos mudaram em nós, no comum de nós, no vulgo como no mais cordato dos oficiais de polícia. A mudança na repartição dos desejos define o horizonte em que a polícia é ultrapassada em proveito da política – direção em que os rebeldes, e o próprio *Robocop*, haviam se antecipado. O que define o herói, e os poetas, define também a política. A política é o antípoda da polícia porque a política é a corrosão da ordem e da harmonia que a polícia sustentava. A política é a criação de um entretempo – como na urgência dos rebeldes em ganhar tempo, diferir a destruição de Detroit, impedir a construção de *Delta City* – e a invenção de um novo e insuspeitado espaço: o deserto, ou os subterrâneos de Detroit. A polícia promete *Delta City*, mas remove e assassina milhares de pessoas para erigi-la. Em outras palavras, a polícia indica a ordem de uma repartição distópica dos afetos, afiança o “não ter lugar” das utopias do poder com uma mão para tornar a realidade insuportável com a outra. A política cria um novo povo (menor, subalterno e rebelde), processa contratempores e contesta as utopias do poder pela invenção de contraespaços, lugares absolutamente outros – a que Foucault (2013 : 20-21) chamou de heterotopias. Assim como o cinema justapõe em um retângulo branco e plano um espaço tridimensional ineludível, a política contesta a ordem policial sobrepondo espaços, descobrindo-os clandestinos ou subterrâneos; assim como a poesia ou a música podem inventar um fluxo temporal vivo e novo no interior de uma cronologia de fastio e tédio, a política arma pequenos e ocasionais contratempores. Inventando blocos de espaço-tempo, heterotopias e heterocronias (Foucault 2013 : 24-25), a política inventa um mundo alojado em um outro mundo (Rancière 1996 : 40), que o interpela e contesta, que o denuncia e desterra. A política tem um só e múltiplo sentido: dar um fim à polícia. Por isso, a política é não raro considerada uma atividade criminal: a política não apenas acontece nas margens da ordem policial, mas inventa uma nova ordem – que pode muito bem fechar-se sobre si e tornar-se policial. “La police est la plus grande tentation de la politique” (Sutter, 2017, p. 167). Esta é a fragilidade essencial da política: combater sua antípoda para, talvez,

cansada ou vencida, converter-se nela. Por essa razão, um dos últimos redutos da política em sociedades policiadas é o direito. Não o direito que nasce da lei, mas sua antípoda mais feroz. Caso a caso, o direito combate a lei; não cessa de identificar seu uso perverso e de denunciar seu procedimento irônico. Dissociados da lei, que os circunscreve e domestica, os direitos são os operadores sombrios que ligam o interior da lei ao fora da política e, assim, são os cupins argutos que arruinam seu edifício por dentro. Parasitários e revolucionários, os direitos nunca estão dados *a priori* – precisam ser inventados, combatidos, construídos, apropriados e desdobrados. Por isso, não são apenas uma gramática de resistência, mas parcelas constituintes de uma ontologia da resistência e de uma fenomenologia da revolta. O direito funciona como uma máscara, que se cria, e muda, e tem por tarefa fazer um corpo – e uma certa organização dos afetos que o definem – entrar em comunicação com “poderes secretos e forças invisíveis” (Foucault 2013 : 12). Ao fazer uma ordem entrar em contato com o seu fora, o direito, como o cinema, o teatro ou a música, assinala linhas de fuga políticas no seio da ordem e da razão policiais; singulariza contraespaços e contratempos que de outra maneira permaneceriam ineludíveis e soterrados pela lei. Eis a sua especificidade. Eis por que o direito não pode confundir-se, simplesmente, com a política – porque os direitos são os frutos bastardos de uma ordem policial voltada contra si mesma. Descobrimos, portanto, haver uma simetria entre o direito e a política, o que não significa sua confusão, mas sua co-pertença. O direito está para a lei assim como a política está para a polícia. Assim como inventamos o direito para dar um fim à lei, que ironicamente nos acossa e injustiça, inventamos a política para dar um fim à polícia. Porém, direito e política assinalam saltos que apenas os corpos serão capazes de realizar. Basta que inventem seus blocos de espaço-tempo singulares, suas heterotopias, suas heterocronias, seus mundos absolutamente outros – estas “desordens que fazem cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis” (Foucault *In Defert* 2014 : 35) – e abram-se dos afetos da ordem para uma outra ordem dos afetos.

Seis

Teoria da ação direta

Em 1970, Hannah Arendt publicava um texto destinado a analisar a questão da violência no âmbito da política. *On violence* propunha uma distinção conceitual radical entre violência (*Gewalt*) e poder (*Macht*), e apontava um arsenal crítico contra o elogio satreano, feito à época das barricadas estudantis, à “violência incontrolável do homem recriando-se a si mesmo” (Arendt, 2011, p. 27-28). Arendt reconhecia a força disruptiva da violência como instrumento político, mas não sem se acautelar contra os efeitos destrutivos da “fúria louca” que, em Fanon, transformava em homens os “desgraçados da terra”, ou sem demonstrar que isso pressupunha considerar a história como um processo contínuo de automatismos das ações humanas que apenas um evento violento poderia interromper (*Idem*, p. 47 e p. 22). No mesmo ensaio, Arendt definia a violência como “o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências”, mas, estranhamente, parecia encontrá-la mais ao lado dos jovens estudantes franceses de 68, ou do movimento *Black Power*, do que do lado do Estado repressor ou das instituições sociais racistas. Na raiz de sua repulsa, está o fato de que, diferentemente dos advogados de uma criatividade vital que a violência encerraria, a ação violenta seria essencialmente destrutiva, incapaz de criar novas condições de ação, pensamento e discurso em comum. A violência pode mudar o mundo, liquidar o velho, mas é destituída da capacidade de fazer nascer o novo. Encontraríamos o novo mais do lado da faculdade de agir em conjunto e do poder, do que do lado da essência negativa da violência. De 2013 para cá, a sensibilidade social continua a ser seletivamente arendtiana: “A primeira coisa que [o *black bloc*] causa em mim é um sentimento de violência. Eles estão mudos e são fortes. É exatamente como Arendt caracteriza a violência: ela ocorre na ausência da palavra, ela é muda”, afirmava Yara Frateschi (2013, p. 182-183), que, apesar dessa declaração, tampouco queria, em pleno 2013, “antecipar o que são os Black Blocks”. Essa “sensibilidade arendtiana” parece ter percorrido o campo social e definido uma chave policial de interpretação dos levantes de 2013/2014 marcada por uma identificação simples entre a tática *black bloc* e uma concepção laxista de violência. Sua estranha característica: jamais se perguntar sobre os *Eichmanns* dos batalhões de choque, sobre o mutismo que presidiu as ações policiais violentas autorizadas pelos chefes dos poderes executivos da União e dos Estados, ou sobre as responsabilidades coletivas acerca da crescente burocratização da vida; isto é, “a forma de governo na qual todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir” (Arendt, 2011, p. 101). Alguns anos antes, em *Eichmann em Jerusalém*, Arendt gerava a *banalidade do mal* como conceito-chave que permitia explicar o curto-

circuito moral que os fascismos europeus deflagraram ao transformar o horror em hábito; caçar judeus era uma operação policial de rotina (Sutter, 2017, p. 90) e Adolf Eichmann, finalmente, não era nada além de um policial comum. Ele jamais foi o monstro moral e inumano que se esperava encontrar sentado no banco dos réus, mas uma figura tão burocrática quanto ordinária do *law enforcement* do Estado alemão. Se formos fieis a Arendt, e não à “sensibilidade arendtiana” que ainda circula, reconheceremos que os levantes de 2013/2014 constituíram eventos, “ocorrências que interrompem processos e procedimentos de rotina” (Arendt, 2011, p. 22) em que os homens reuniram-se com seus pares, agiram em concerto, aventuraram-se em algo novo. Isso porque o poder encontrava-se do lado dos governados; os governantes, por sua vez, não cessaram de responder à reunificação do corpo social ao seu poder específico com violência institucionalizada. Por isso, é preciso desassociar os termos *black bloc* e violência. Como a integral do corpo social, a tática está mais próxima de uma operação de retomada do poder pelos governados, do que da ação violenta. O *black bloc*, como segmento tático das lutas de Junho e além, jamais foi a violência manifesta e incorporada, ou o duplo simétrico da violência policial do Estado, como mesmo as análises mais benévolas gostariam de fazer acreditar. Não foi nem um desastrado fenômeno espetacular débordiano, nem a emergência aterradora de aparências transitórias na luz ordinariamente tão exclusiva do espaço público. Ao contrário, o *black bloc* foi, e continua a ser ainda hoje, a prova atlética, eticamente autolimitada, e povoada de perigos, das condições mais profundas da política: não “aparecer”, como quisera Arendt (2011, p. 87), mas *presentar* em toda a sua radicalidade *o ato em que ação e discurso se curto-circuitam*. Eis o significado profundamente político de qualquer ação direta: apresentar ação e discurso no *corpus* de um ato simples, em que a ação mesma constitui um ato de tomada do direito à palavra recusada pelas democracias representativas, e em que a palavra se encontra inteiramente expressa na ação disruptiva que a reivindica. O fato de que uma certa conformação da sensibilidade social possa considerá-lo um resto mudo da antipolítica, ou uma manifestação violenta e nihilista, se deve aos efeitos policiais da burocracia que governa as sensibilidades coletivas. As rotinas e a ordem policial dos lugares constitui-se separando a ordem das palavras e a ordem das ações; reservando a alguns – os representantes e os especialistas – o lugar exclusivo do discurso, às custas do silenciamento compulsório dos muitos, e a outros, o papel executivo, e efetivamente violento, de atuar os implementos que transfiguram os discursos em palavras de ordem. Por isso, o *black bloc* é parte essencial do evento que

consiste na ação concertada do corpo social de retomar o poder à violência ordinária das burocracias que, hoje, já não podem mais ser definidas como “o domínio de Ninguém”, uma “tirania sem tirano” (Arendt, 2011, p. 103), mas como o consórcio espúrio entre as instituições do Estado e as do ecumenismo de mercado que sequestram, segundo uma ordem policial, as capacidades de pensar, dizer e agir em comum. As ações diretas rompem o tecido sensível das repartições entre as potências de ver, dizer e fazer que definem uma dada formação social, e podem apelar a um começo. Às sensibilidades conformadas por uma ordem policial, o exercício dessa capacidade coletiva por tanto tempo forcluída – e que não cessa de retornar – só pode ter a aparência de um niilismo violento praticado contra todos os axiomas, inclusive os que delimitam a divisão entre o *político* e o *antipolítico*, estabelecida em função de uma organização policial. Eis o sintoma de que estamos no coração dos “afetos da ordem” e manipulamos em conjunto as condições para constituir uma outra partilha do sensível (“outra ordem dos afetos”). Isto é o político: estarmos às voltas com a capacidade comum para o evento, para interromper uma dada ordem sensível e os procedimentos de rotina pelos quais ela se conserva. O político é a emergência do *démos* no seio da burocracia e da ordem policial: é a abertura para novas condições do viver junto que começam pelo desafio essencial ao qual toda ação direta tenazmente se dedica: dar um fim à polícia para que a política volte a entrar, ainda que precariamente, na constelação dos possíveis.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

_____. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

ARENDETT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte de Macedo. 3. ed. Civilização Brasileira, 2011.

BERGSON, Henri. *Œuvres*. (Édition du Centenaire). 6. Ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

DEFERT, Daniel. “Heterotopia”: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles (Posfácio). In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. (Ed. Bilíngue). São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 33-55.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion/Champs Essais, 2010.

FRATESCHI, Yara; RIBEIRO, Nádia Junqueira. Entrevista: Yara Frateschi. *Inquietude*, Goiânia, vol. 4, n. 2, jul 2013/dez 2013, p. 178-187.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. (Ed. Bilíngue). São Paulo: n-1 edições, 2013.

_____. *Segurança, território, população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eudorado Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PASOLINI, Pier Paolo. Da “Il caos” sul “Tempo” 1968. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. In.: *Saggi sulla Politica e sulla Società*. Milano: Arnoldo Mondadori, 2012, p. 1160-1163.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SENELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SERRES, Michel. *O mal limpo: poluir para se apropriar?* Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SUTTER, Laurent. *Poétique de la police*. La Roque d'Anthéron: Rouge Profond, 2017.