

GRILAR O IMPROFANÁVEL: O ESTADO DE EXCEÇÃO E A POÉTICA ANTROPOFÁGICA

Alexandre Nodari
Universidade Federal de Santa Catarina

“La profanazione dell'improfanabile è il
compito politico della generazione che viene”
(Giorgio Agamben, *Profanazioni*)

I

Naquela que hoje talvez seja a mais conhecida das suas *Teses sobre o conceito de história*, Walter Benjamin confrontava duas exceções, aquela em que vivemos e que se tornou regra, e o “real estado de exceção”. Como Giorgio Agamben esmiuçou, a tese integra um longo debate travado com Carl Schmitt. O jurista alemão, na medida em que definia o estado de exceção como a suspensão total do ordenamento, considerava fictícias todas as exceções que pretendiam ser reguladas juridicamente. Ao mesmo tempo, contudo, caracterizava esta suspensão *in toto* como uma ordem em sentido jurídico, ainda que não propriamente uma ordem jurídica. Schmitt inseria, assim, o direito na exceção, “juridificando” a decisão: se, na ordem jurídica, prevalece a norma, no estado de exceção prevalece a decisão que, mesmo liberando-se do preceito que a fundamenta, permanece jurídica. “Todo orden deriva de una decisión”¹, lemos na *Teologia Política* – a exceção fundamenta a regra, cria a situação de normalidade para que as regras possam ser aplicadas. Não haveria, portanto, como um ordenamento (e aqui não devemos restringir o debate ao fenômeno jurídico *stricto sensu*, mas às regras da economia, do conhecimento, do comportamento, etc.) fundar-se permanentemente sobre a exceção. Ao tornar-se indiscernível da regra, a exceção contemporânea só pode se revelar uma falsa exceção – e este é um dos alvos da crítica benjaminiana. O outro, talvez mais contundente, se dá ao caráter jurídico que Schmitt pretende dar a exceção: se é fictícia toda exceção controlada pelo Direito, a sua definição do instituto também é, na medida em que pretende capturá-lo em uma esfera jurídica. Trata-se de uma disputa sobre a decisão (o decisionismo em Benjamin, apesar de sua propalada indecisão melancólica, aparece de modo explícito em alguns textos, em especial na *Melancolia de Esquerda*, onde justo esta sua faceta mais conhecida é atacada de modo frontal) – e, de modo mais geral, sobre a ação humana, que Schmitt quer de todo modo prender ao Direito e Benjamin liberar dele.

Neste sentido se pode ler o deslocamento sutil, porém decisivo que Benjamin opera na concepção weberiana de Estado: segundo a tese de fundo de *Para uma crítica da violência*, o Estado não consistiria no monopólio somente da violência física legítima (“legítima psysische Gewaltsamkeit” é a expressão de Weber), mas de todo o poder humano. Para produzir tal modificação, Benjamin faz uso da abertura semântica do termo alemão *Gewalt*, que pode indicar (como, de fato, indica na utilização por Weber) violência, força, coerção – mas também poder. Todo o ensaio benjaminiano é construído sobre a ambivalência poder/violência, sendo impossível, em certos momentos, distinguir quando ele se refere a um ou a outro, a tal ponto que o tradutor brasileiro optou pelo título *Crítica da violência/Crítica do*

poder. Foi movida por esta indecidibilidade de *Gewalt* como cifra da ação humana que, anos mais tarde, Hannah Arendt, parente de Benjamin, buscou estabelecer uma distinção não-fenomenológica, mas vinculada ao juízo (isto é, com retardo) entre violência e poder: enquanto a fórmula do poder (político) seria o “Todos contra Um”, a violência, ao contrário, sendo meio para um fim, não dependeria de mais de um homem, podendo este concentrá-lo ao máximo, até a máxima do “Um contra Todos”. Ainda segundo Arendt, o poder político, a saber, a ação humana coletiva, não institui nada, nascendo quando uma pluralidade se reúne e deixando de existir assim que ela se dissipa. Sobrepondo as duas leituras, percebemos que o Estado tenta produzir, com o seu monopólio, a captura da ação humana, separando o poder político de seus detentores – homens e mulheres – ao envolvê-lo na esfera do Direito. O poder assim capturado, passa a operar como instituidor ou mantenedor de fins jurídicos, ou seja, como um meio – indistinguindo-se da violência e da coerção. Contudo, e este é o *leitmotiv* do ensaio benjaminiano e da distinção arendtiana, há meios puros, que não visam criar ou manter prerrogativas – e é isto que o Estado não pode aceitar, por se fundar exatamente na subtração deste poder improdutivo que é a ação humana. O Direito, portanto, seria o mecanismo pelo qual os homens são separados de seu próprio poder, sua potência. Daí a função essencial do estabelecimento de limites, onde “fica patente que a função primordial de todo poder/violência instituinte do direito é a garantia do poder em si, muito mais do que a obtenção de maiores ganhos. Onde se estabelecem limites, o adversário não é simplesmente aniquilado, mas concedem-se direitos a ele, mesmo quando o vencedor dispõe do mais amplo poder. De uma maneira demoníaca e ambígua, trata-se de direitos ‘iguais’: para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida. Aqui se manifesta, com uma primitividade terrível, a mesma ambigüidade mítica das leis de que fala Anatole France quando diz: “Os senhores proíbem igualmente aos pobres e aos ricos de pernoitarem debaixo da ponte. Também Sorel parece tocar numa verdade não apenas histórico-cultural, mas metafísica, ao supor que, nos primórdios, legislar (*Recht*) tenha sido um privilegiar (*Vor-recht*) os reis ou os grandes, em suma: os poderosos. E assim será, *mutatis mutandi*, enquanto existir o direito”.²

Esta função ambígua do limite, uma verdadeira “inclusão exclusiva”, encontra-se inscrita nos princípios da completude e totalidade dos ordenamentos: o juiz, na ausência de norma específica que se aplique ao caso concreto, não pode deixar de decidir, devendo recorrer a “princípios gerais do Direito”, “analogia”, etc. A justificativa mais corrente dos juristas para este princípio consiste em apontar um suposto espírito do ordenamento, que indicaria em normas outras a maneira mais adequada e coerente a si mesmo, de se aplicar àquele caso não normatizado. O Direito comporta lacunas, “admitindo” ser impossível regular toda a vida e referir-se a toda singularidade – porém, é justo este reconhecimento que possibilita aos ordenamentos converter a ausência da lei em uma lacuna aparente. Em outros termos, é a incompletude necessária do ordenamento que o torna completo: admitir lacunas é o modo pelo qual o Direito anula a exterioridade para referir-se a si mesmo, recorrendo a normas não escritas, os tais “princípios”, de conteúdo ainda mais impreciso que as normas. A mesma lógica encontra-se naquele princípio, comum a quase todos os ordenamentos jurídicos modernos, segundo o qual não se pode alegar o desconhecimento da lei para se eximir da sanção pelo seu descumprimento. O curioso da fórmula, ou melhor, o seu caráter absurdo, não reside, como parece à primeira vista, na exigência, impossível de ser cumprida, de conhecer todo o aparato normativo de um território. O conteúdo do princípio, contudo, ao menos diretamente, nem é este: o que ele veda não é exatamente o desconhecimento, mas o ato de invocá-lo para elidir a penalidade. Ou seja, o Direito reconhece seu próprio limite, a existência de um exterior, mas, ao mesmo tempo em que o faz, proíbe que esta exterioridade produza efeitos. Comentando este princípio, Walter Benjamin, que o remonta à época das leis não-escritas, nota, citando Hermann Cohen, que o seu descumprimento é inevitável, já que é a própria estrutura do Direito “que parece provocar essa transgressão, esse desrespeito”.³ A transgressão, desta maneira, seria inerente à lógica do limite imposta pelo direito. Nesta perspectiva, Agamben, em seus comentários à *Epístola de Paulo aos Romanos*, relembra a passagem em que o apóstolo vincula o pecado à lei: “É a lei pecado? De modo nenhum. Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissesse: Não cobiçarás” (*Rm 7,7*).⁴ O ato da transgressão define-se, deste modo, conjuntamente com a norma; constituem-se conjuntamente. Não há transgressão sem interdição – não há norma sem o seu desobedecimento.

II

Encontramos na arte contemporânea, nota Jacques Rancière em uma rápida volta por exposições londrinas, uma série (ou saturação) de estratégias artísticas cujo núcleo é a paródia e o deslocamento de figuras midiáticas de massa – ídolos pop, marcas, personagens de desenho animado. Muitas vezes pretendendo uma crítica do consumo e uma crítica do espetáculo, os artistas que recorrem a tal expediente, de algum modo, se referenciam a Guy Debord, mas são incapazes de ver “que o espetáculo, para o teórico do situacionismo, era bem mais que a cultura midiática. Era o mundo da vida separado dos indivíduos, apropriado pelas forças do capitalismo ocidental e da burocracia soviética”.⁵ De fato, “O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem”⁶, diz Debord, demonstrando como o mecanismo de separação havia chegado, no seu estado atual de desenvolvimento, a ser capaz de fazer com que até o valor passasse a independe, não só do uso, mas também de qualquer troca: “A separação é o alfa e o ômega do espetáculo. A institucionalização da divisão social do trabalho e a formação de classes tinham construído uma primeira contemplação sagrada, a ordem mítica de que todo poder se cerca desde a origem. O sagrado justificou o ordenamento cósmico e ontológico que correspondia aos interesses dos senhores, explicou e embelezou o que a sociedade *não podia fazer*. Todo poder separado foi, portanto, espetacular, mas a adesão de todos a tal imagem imóvel significava apenas o reconhecimento comum, na pobreza, de um prolongamento imaginário da atividade social real, ainda amplamente percebida como condição unitária. Já o espetáculo moderno expressa o que a sociedade *pode fazer*, mas nessa expressão o *permitido* opõe-se de todo ao *possível*. O espetáculo é a conservação da inconsciência na mudança prática das condições de existência. Ele é seu próprio produto, e foi ele quem determinou as regras: é um pseudo-sagrado. Mostra o que ele é: o poder separado desenvolvendo-se em si mesmo, no crescimento da produtividade por meio do refinamento incessante da divisão do trabalho em gestos parcelares, dominados pelo movimento independente das máquinas; e trabalhando para um mercado cada vez mais ampliado. Toda comunidade e todo senso crítico dissolveram-se ao longo desse movimento, no qual as forças que conseguiram crescer ao se separar ainda não se *encontraram*”.⁷

Do conhecimento à arte, toda a vida encontra-se compartimentalizada, dividida, separada de si. Escrevendo, em *Hegel e Haiti*, sobre a dificuldade de alocar, entre as disciplinas do conhecimento, um estudo que mostra a relação entre a revolução de escravos do Haiti e a dialética Senhor/Escravo de Hegel, Susan Buck-Morss questiona a atitude, ainda apegada à lógica do limite, de criar novos campos, como os estudos afro-americanos ou os estudos da diáspora, para situar pesquisas que *atravessam* fronteiras disciplinares: “Los limites disciplinarios permiten que la contraevidencia pertenezca siempre a la historia de otro. Después de todo, un erudito no puede ser un experto en cualquier campo. Es razonable. Pero tales argumentos son un modo de evitar la incomoda verdad de que si ciertas constelaciones de hechos son capaces de penetrar en lo profundo de las conciencias de los eruditos, perturbarían no sólo las venerables narraciones, sino también las trincheras académicas que las (re)producen”.⁸

A sociedade do espetáculo, assim, equivale à sociedade de controle deleuziana, uma sociedade onde a normalização substitui a disciplina, onde a normatividade se esvai das suas antigas fronteiras para invadir toda a vida. Das sociedades disciplinares às sociedades de controle, do estado de direito ao estado de exceção (e esta sobreposição não se dá por acaso, já que o próprio Foucault identificou um nexo entre o nascimento das disciplinas e do iluminismo⁹), o direito se suspende para poder capturar a ação humana não mais em locais determinados, mas, antes, disseminados. O ocaso das codificações e o recurso a formas jurídicas mais flexíveis, como medidas específicas ou princípios abertos aparecem, nesta ótica, não como combate a um modelo rígido e estanque no modo de normatizar as relações humanas, e sim como uma rigidificação dinâmica e fluida. Não é à toa que Jeanine Philippi conecte o apelo a um Direito mais principiológico, tão presente no pensamento jurídico, à crise de legalidade, i.e, ao estado de exceção. Benjamin optou por descrever este estado de exceção permanente como uma religião, a religião capitalista, destituída de dogmas e composta tão somente de ritos. Se a função do sagrado, como indica Agamben (para quem a etimologia de religião não remonta a *religare*, mas a *relegere*, não reunir, mas separar), é a separação, talvez se torne mais claro por que o Direito tem a sua origem na esfera da religião.

Para se opor a esta separação sacra promovida pelo espetáculo, Agamben propõe, como ordem do dia para a teoria e a política, a profanação, a saber, a operação que devolve ao livre uso dos homens aquilo que o sagrado tinha disposto em uma esfera separada. O filósofo italiano insiste que profanar não significa simplesmente abolir, cancelar ou transgredir o jurídico e o sacro, mas rendê-los inoperantes. Ou seja, produzir um verdadeiro estado de exceção, onde o Direito não mais capture a vida. E no centro deste embate, Agamben posiciona a propriedade.

III

Recentemente, uma comissão de deputados federais criada para investigar os conflitos no campo – a CPI da Terra – aprovou um relatório, elaborado por políticos ligados à União Democrática Ruralista, que sugere a aprovação de dispositivos legais que equiparem as invasões de terras por grupos de sem-terra a crimes hediondos. Nunca é demais ter em mente que a própria Lei de Crimes Hediondos foi aprovada graças à pressão midiática que se seguiu ao seqüestro e morte da filha de Glória Perez, autora de novelas globais. A sugestão da bancada ruralista remonta àqueles “contextos jurídicos primitivos” de que fala Benjamin, onde a pena de morte era “decretada também no caso de delitos contra a propriedade, em relação aos quais parece totalmente ‘desproporcional’”.¹⁰ Sob a perspectiva do ensaio benjaminiano, esta desproporcionalidade ganha contornos mais nítidos: não se trata de coibir uma ação contrária ao ordenamento, já que a ação do Movimento dos Sem-Terra ao invadir fazendas improdutivas persegue um fim jurídico (neste caso até mesmo constitucional), a função social da propriedade; antes, é a própria ação humana que está sendo combatida. Talvez, diz Benjamin, “deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito”.¹¹

Mas a desproporcionalidade se explica ainda melhor se levarmos em conta que ela se dá em defesa da propriedade. Pois, em nenhum outro instituto jurídico, fica tão nítido a função de interdição e de separação – o traçar de limites é material. A desproporcionalidade – ou melhor dizendo, excepcionalidade, já que se trata de igualar as invasões do MST a, entre outros, atos terroristas contra o Estado – não é casual: ela permeia todo o nosso Código Penal, cujas sanções mais graves, excetuado aquelas relacionadas aos crimes contra a vida, são impostas aos delitos contra o patrimônio (privado, pois as punições a crimes contra a coisa pública são esdrúxulas). Esta posição central da propriedade privada talvez se dê pelo fato de que ela concentra, como uma espécie de arqui-fenômeno originário, toda a estrutura do Direito, a saber, a separação. Toda a noção moderna – e não só capitalista, já que teoria e prática socialistas, repetidas vezes, repousaram sobre o mesmo fundamento – de propriedade fundamenta-se sobre a divisão: sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto. De fato, o capitalismo tem o seu pontapé inicial com os cercamentos de terra, dividindo os homens entre proprietários e proletários – os últimos por sua vez, donos somente de sua força de trabalho, isto é, de uma parte cindida de si mesmos. Porém, a separação mais brutal que a propriedade provoca é interna ao próprio homem: “a propriedade privada”, diz o jovem Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, tão caros a Benjamin, é “a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente *objetivo* para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não-humano, que sua exteriorização de vida é sua exteriorização de vida, sua efetivação, a negação da efetivação, uma efetividade *estranha*”.¹²

Por isso, a propriedade ocupa posição de destaque no confronto decisivo que Agamben vislumbra entre direito e vida. Uma das estratégias que propõe é a doutrina franciscana do *usus facti*. O “uso puro” dos franciscanos se dá “istantaneamente nell’atto del consumo (...) [é] come qualcosa che non si può avere, che non può mais costituire una proprietà (*dominium*)”: “l’uso mette a nudo anche la vera natura della proprietà, che non è che il dispositivo che sposta il libero uso degli uomini in una sfera separata, in cui si converte in diritto”.¹³ O problema, portanto, não residiria tanto no fato de que a sociedade contemporânea é uma

sociedade de consumo, mas antes, que ela não o é, que ela não passa de uma sociedade da propriedade, da separação – do espetáculo: “Se oggi i consumatori nelle società di massa sono infelici, non è solo perché consumano oggetti che hanno incorporato in sé la propria inusabilità, ma anche e soprattutto perché credono di esercitare il loro diritto di proprietà su di essi, perché sono divenuti incapaci de profanarli.”¹⁴

IV

Alguns séculos depois dos franciscanos, Oswald de Andrade, em um texto da *Revista de Antropofagia*, de 17 de março de 1929, fazia um deslocamento semelhante, em um texto que é, ao mesmo tempo, elogio e crítica a Marx: “Quanto a Marx, consideramo-lo um dos melhores ‘românticos da Antropofagia’. Temos certeza de que ele errou quando colocou o problema econômico no chavão dos ‘meios de produção’. Para nós o que é interessante é o ‘consumo’ – a finalidade da produção. Simplesmente”. Ou seja, Oswald colocava como chave da Antropofagia não a tomada da produção (propriedade e acumulação), mas sim a utilização das coisas (o consumo, finalidade da produção). Oswald nomeava esta operação, a “pedra do direito antropofágico”, através da oposição de dois institutos jurídicos intimamente conexos: “A posse contra a propriedade”. Esta expressão, provavelmente o lema que mais apareça na *Revista de Antropofagia*, para caracterizar a estratégia antropófaga, permanecerá uma constante na obra de Oswald, sendo o título tanto de um artigo escrito para *O Homem do Povo* (jornal comunista independente de curta duração fundado por Oswald, o que ajuda a pôr em cheque a divisão estanque entre três Oswalds distintos – o antropólogo, o comunista e o teórico, que fundiria a ambos), quanto de um capítulo de *A revolução melancólica*, primeiro volume de *Marco Zero*. Raul Bopp, em seu relato sobre a Antropofagia, revela o quanto esta oposição estava presente em todo o ciclo antropofágico, sendo o ponto de partida do que ele denomina a terceira fase do movimento (depois das duas detições, onde se passou a pensar em solidificar teoricamente as teses antropofágicas, com a realização de um grande Congresso e a constituição da Bibliotequinha Antropofágica): “Procurou-se, de início, firmar o conceito antropofágico de nosso País. ‘O Brasil era um grilo.’ A idéia da posse contra a propriedade veio tomando evidências de lei. Podia-se fazer a prova dos nove com a nossa História: as demarcações do Tratado de Tordesilhas nunca foram observadas. O loteamento do Brasil, em capitanias hereditárias, não assegurou o registro de propriedade aos respectivos donatários. O estatuto do *uti possidetis* tinha mais força que documentos pontifícios e outras legitimações de propriedade”.¹⁵

Creio que Oswald tenha escolhido a posse por um motivo preciso: nela, direito e fato tornam-se indiscerníveis, um fato a todo o momento pode se converter em direito, e um direito pode voltar a ser puro fato (e como bacharel em Direito, dificilmente ele não tenha percebido esta dificuldade de distinção). Na posse, direito e fato estão em constante tensão e a dificuldade do Direito de referir-se à vida mostra-se em sua inteireza. Em outros termos: a posse cinde-se em uso (fato) e origem da propriedade (direito). A posse pode indicar tanto um estado de fato, não protegida juridicamente, quanto um estado de direito e até mesmo originar uma relação de domínio através do usucapião ou do apossamento de algo sem dono. Em relação a esta cisão, Oswald apregoava “O contacto com o título morto. O grilo. Não fosse o Brasil o maior grilo da história constatada!”. Por que esta menção ao Brasil como “um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas” confirma, de modo aparentemente contraditório, a teoria da posse contra a propriedade? É porque a posse não pode dar na propriedade, não pode fundamentar um direito, que se torna possível voltá-la contra o direito de domínio. Ao insinuar que o Brasil (enquanto colônia), como toda propriedade, não passa de uma ficção – um “grilo” – pelo qual o direito tenta capturar a vida (o fato), Oswald está se posicionando a favor de um uso que não se relaciona com o direito. Toda propriedade não passa de um grilo. A posse antropofágica surge como a operação que traz à luz este oculto caráter ficcional do direito, desativando-o e possibilitando um uso livre: “A posse contra a propriedade. Nenhuma convenção social.” Assim, o “Direito Antropofágico” aparece como uma batalha na última fronteira do direito – a posse –, o limiar onde direito e fato, norma e vida, valor e uso, travam algo como um confronto decisivo. A “Única lei do mundo” proposta pelo *Manifesto Antropófago* é, na verdade, a opção pelo uso, pela retirada do direito ali onde ele tenta capturar a vida. A “Lei do homem”, “Lei

do antropófago”, segundo a qual “Só me interessa o que não é meu”, não é um convite à pilhagem, mas antes, uma operação que, ao derrogar a propriedade, torna impossível até mesmo pensar com pronomes possessivos.

V

A parte menos comentada da VIII tese de Benjamin diz respeito à “tarefa nossa de instaurar” o “real estado de exceção”. O estado de exceção efetivo aqui não se refere à compreensão de que a exceção se tornou a regra; antes diz respeito a uma tarefa político-teórica que Benjamin vislumbrava para as gerações vindouras, ou seja, a nossa. A construção do estado de exceção efetivo, a verdadeira moratória eterna ao Direito, exige, como se pode depreender da leitura das demais teses, uma mudança na temporalidade. Em outros termos, traz consigo a necessidade do advento do tempo messiânico, aquela temporalidade que Agamben optou por chamar, em oposição ao fim dos tempos milenarista, de *tempo do fim*. Pois o tempo messiânico não é um tempo pós-histórico, assim como o Dia do Juízo não é o último dia – mas todo dia.

A antropofagia pretendeu, de algum modo, construir uma outra noção de tempo. O recurso ao ameríndio antropófago, neste sentido, não deve ser tomado como o desejo de retorno a um estado idílico: “não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer)”, advertia Oswaldo Costa no primeiro número da *Revista de Antropofagia*, “com volta ao estado primitivo (o que não interessa)”. Trata-se, partindo do esgotamento da experiência e da tradição, de reivindicar, segundo Raúl Antelo, a “postulação de uma não-contemporaneidade do contemporâneo, quer dizer, uma noção de história que ajuda a ler o passado como um valor que passa no momento exato em que somos capazes de associá-lo ao atual, pondo ele para agir. Para produzir efeitos que são, paradoxalmente, sua própria causa”.¹⁶ Ou seja, não se trata de um resgate do que o “primitivo” foi ou é, mas de buscar subsídios nele para voltar-se contra o *civilizado*; mas deste conflito não pode advir, nem mesmo dialeticamente, um homem primitivo, porém algo diferente. Esta sumarização do tempo, tão típico de um Juízo de Exceção, como é o Juízo Final, está presente também em outro texto da revista intitulado “História do Brasil em Cinco Tomos”, onde a nossa história é revista em 5 tomos (que não passam de cinco curtos parágrafos). Abreviando a temporalidade pontual e contínua do Ocidente, e sobrepondo-na com aquela messiânica, de citações arrancadas do seu contexto, os antropófagos visavam produzir uma nova temporalidade – e um novo calendário. A idéia de Oswald de realizar o Primeiro Congresso Mundial de Antropofagia no dia 11 de outubro, “o último dia da América livre”, servia para anunciar que, usando as palavras de Raul Bopp, “O nosso ‘Dia do Juízo’ também chegou”.¹⁷ Para Walter Benjamin, seguindo uma antiga tradição talmúdica, o Dia do Juízo é um dia como qualquer outro, a não ser por um pequeno mas decisivo deslocamento. No nosso Juízo Final, esta leve transfiguração aparece sob a forma de uma alteração nas feições humanas: e o que se apresenta diante dos nossos olhos não é exatamente o louva-deus acefálico, mas o grilo.

NOTAS

¹ SCHMITT, Carl. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. Prólogo e seleção de Hector Orestes Aguilar. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 25.

² BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura/Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. Organização e seleção de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986. p. 172 (tradução modificada).

³ *Idem*.

⁴ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. p. 102.

⁵ RANCIÈRE, Jacques. A fórmula do desvio. *Folha de S. Paulo*. Caderno Mais! São Paulo, 5 de dezembro de 2005.

⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 25.

⁷ *Idem*, p. 21-22.

⁸ BUCK-MORSS, Susan. *Hegel y Haití*. Tradução para o espanhol de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005. p. 11. Em relação ao isolamento da arte e dos artistas em um “mundo” à parte, um verdadeiro “artworld”, que bloqueia qualquer efeito no espaço público, cf, da mesma autora, *Thinking past terror: Islamism and critical theory on the left*. Londres, Nova Iorque: Verso, 2003.

⁹ “Se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. (...) As ‘Luzes’ que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas”. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 25 ed. Tradução de Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 183.

¹⁰ BENJAMIN, Walter. *Op cit*, p. 166.

¹¹ *Idem*, p. 162.

¹² MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 108.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: notttempo, 2005. p 95-96.

¹⁴ *Idem*, p. 96.

¹⁵ BOPP, Raul. *Vida e morte da antropofagia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, INL, 1977. p. 45.

¹⁶ ANTELO, Raúl. “Onde cortar? Como cortar?” *Diário Catarinense*. Caderno Cultura. Florianópolis, 23 de abril de 2005.

¹⁷ BOPP, Raul. *Op cit.*, p. 79.