ENTRE A DEMOCRACIA E O ESTADO DE EXCEÇÃO: A AÇÃO POLÍTICA PARA ALÉM DO VOTO

Allan Mohamad Hillani[107]

Resumo: Uma teoria política (e do estado) crítica não pode ignorar a perspectiva do estado de exceção como paradigma de governo. Isto significa que na quadra atual, estado de direito e estado de exceção são indiscerníveis. A análise da exceção é essencial para a compreensão da soberania (bem como de todo o direito), pois revela o lócus de sua fundamentação essencialmente política: a decisão sobre o valor da vida dos sujeitos submetidos ao soberano. A relação se soberania é uma relação de abandono dos súditos. A contraparte da soberania excepcional é o poder constituinte. O poder constituinte é o poder exercido pelo povo para se auto-organizar. Porém, tanto povo quanto poder constituinte são conceitos duais que precisam ser esmiuçados. De um lado, há o poder constituinte que legitima a ordem vigente com base em um povo abstrato, sujeito político de uma comunidade (violência que põe o direito); de outro, há um *poder desconstituinte*, que contesta a ordem vigente, rompe com o sistema e é protagonizado pelo conjunto concreto de sujeitos vítimas das injustiças propagadas por esse sistema (violência divina, que depõe o direito). Essas ações políticas, por sua vez, não são tratadas pacificamente pelo poder constituído (violência que mantém o direito), que por meio do estado de exceção/direito as reprime. Esse sistema, ainda, não se resume a um complexo de categorias jurídicas e políticas, mas também econômicas pois está inserido no modo capitalista de produção. A história do desenvolvimento da democracia no capitalismo é uma história essencialmente anti-democrática que se utiliza da democracia para se manter – repudiando qualquer ação para além dessa democracia construída sob pena de repressão. Pensar uma ação política transformadora capaz de romper com essa meticulosa teia de dominação e violência é um dos motivos do presente trabalho.

Palavras-chave: *Poder constituinte, estado de exceção, democracia, capitalismo, movimentos de protesto, violência divina*.

1. Introdução

"Come senators, congressmen, please heed the call
Don't stand in the doorway, don't block up the hall
For he that gets hurt will be he who has stalled
There's a battle outside and it is ragin'.
It'll soon shake your windows and rattle your wall
For the times they are a-changin'."

(The Times They Are A-Changin' – Bob Dylan)

---

107 Acadêmico do terceiro ano de direito da UFPR. Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/Fundação Araucária) sob orientação da Profª. Drª. Vera Karam de Chueiri. Membro do núcleo Constitucionalismo e Democracia do PPGD da UFPR.

Não se pode falar em direito constitucional hoje sem se tratar da permanente tensão entre o político e o jurídico que o permeia. Trata-se, talvez, do maior drama da teoria política moderna: o problema de "terminar a revolução", de articular – se é que essa articulação é possível – democracia (teoria do governo absoluto) e constitucionalismo (teoria do governo limitado), poder constituinte e poder constituído, potência e ato, *auctoritas* e *potestas*, política e direito. A tensão que recai entre esses dois grupos categoriais deve ser um dos principais objetos de estudo da teoria política e constitucional.

A princípio, pode-se dizer que a solução para essa suposta tensão reside no estado democrático-constitucional atual. Nesse modelo de organização jurídico-política, a limitação do poder político representaria a vontade do próprio povo ao se consolidar em um Estado, organizado por uma Constituição que garanta os direitos fundamentais, e que seja regido por normas que os representantes do povo elaborarão com base na vontade deste mesmo povo. Essas normas devem, portanto, ser obedecidas por todos: uma limitação consciente da democracia em prol da própria democracia. Esse esquema, entretanto, na prática não se confirma. O que vemos todos os dias são violações de direitos fundamentais, decisões anti-democráticas no judiciário, previsões orçamentárias que não privilegiam as políticas públicas, dentre outras coisas. A necessidade de encontrar algumas explicações para essa insuficiência do estado democrático-constitucional é o que motiva o presente trabalho. O objeto principal de análise é a relação entre o poder político exercido pelo povo (em toda sua radicalidade) e as respostas institucionais posteriores. Trata-se, em essência, de pensar na possibilidade de uma ação política para além do voto individual e analisar como o Estado se porta nesses momentos de ruptura e de crise política.

Ainda, a reflexão sobre a dualidade anteriormente apresentada não pode deixar de trabalhar com os avanços nos estudos da biopolítica contemporânea, nem com as conclusões da teoria crítica marxista ao espaço político, ao Estado e à democracia representativa. A partir da ressignificação de alguns conceitos-chave da teoria clássica do Estado e da política, como povo, soberania, democracia e poder constituinte, poderemos avançar no sentido de uma análise contemporânea da nossa política e não simplesmente reproduza conceitos consolidados acriticamente.

O desenvolvimento desse artigo, portanto, consistirá em I) apresentar alguns apontamentos sobre o estado de exceção permanente em que vivemos e sua relação com a soberania política; II)

analisar o poder constituinte, em suas múltiplas concepções, a fim de repensá-lo não como a violência que põe o direito, mas sim como a que o depõe, como um *poder desconstituinte*, bem como investigar as respostas do poder constituído à ação política transformadora e; III) analisar brevemente o desenvolvimento da democracia liberal no capitalismo e seu papel fundamental nesse processo.

2. Estado de exceção: O soberano, o *homo sacer* e a decisão política

Antes de falar em estado de exceção, é preciso analisar a sua relação com o estado de direito e em que medida ambos se distinguem. A conclusão a que chega Giorgio Agamben em sua obra *Estado de exceção* (2004) é a de que o estado de exceção tende a se apresentar cada vez mais como o "paradigma de governo dominante na política contemporânea", seja nas democracias ou nos regimes totalitários, "como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo" (p. 13).

Em sua gênese, o estado de exceção (ou de emergência, de sítio) foi pensado como um dispositivo legal capaz de suprimir alguns procedimentos democráticos em vista de uma ameaça externa à soberania estatal. Porém, a história do século XX mostra como o mecanismo do estado de exceção foi mudando aos poucos de um instrumento de resposta a ameaças bélicas, passando por um instrumento de contenção de crises políticas e econômicas, rumo à indissociação entre estado de exceção e estado de direito que se vê hoje (Castro, 2012, p. 77). Como aponta Gilberto Bercovici, "há a banalização do estado de exceção. Formalmente, vigoram os princípios democráticos, mas, na prática, são constantemente suspensos ou violados" (2008, p. 327). Esse processo "evolutivo" do estado de exceção é demontrado brevemente por Agamben (2004, p. 24-38) e em seu *Homo sacer: o poder soberano a vida nua I* (2010) é explicitado resumidamente o processo que se vive: "O que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço 'juridicamente vazio' do estado de exceção (...) irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível" (p. 44).

Pode-se dizer que o que mais caracteriza o estado de exceção é a sua relação com a lei e com o direito. Como atesta Agamben, o problema do estado de exceção não é tanto a confusão dos

poderes ou o primado do executivo, mas a separação da lei e da "força de lei": O estado de exceção "define um 'estado de lei' em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem 'força') e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua 'força'" (2004, p. 61). No estado de exceção o que está em jogo é uma força de lei sem lei, uma força de ausência de lei (por isso, uma força de ~~lei~~).

No estado de exceção, portanto, o que de fato importa não é tanto a lei positivada, mas a possibilidade de aplicá-la ainda que não positivada: Não é preciso lei se há "força de lei"[108]. Jacques Derrida já havia demonstrado a necessidade estrutural de uma força, de uma violência para aplicação do direito[109] e do quão ela é necessária à concretização da Justiça (2010, p. 24). Percebe-se, portanto, uma certa indistinção entre o direito e a violência e é precisamente nessa indistinção que Agamben vai situar o soberano: como "o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência" (2010, p. 38). Cabe, pois, agora analisar essa figura tão contraditória (porém tão reproduzida) que é a figura do soberano.

2.1. Soberania e exceção

Carl Schmitt inicia sua obra *Teologia política* (2009) com uma polêmica declaração: "soberano é quem decide sobre o estado de exceção" (p. 7). Para o autor, identifica-se o soberano pela sua capacidade de criar o estado de exceção, de suspender a lei no caso concreto, por meio de uma decisão eminentemente política. A soberania seria, portanto, um conceito limítrofe, residido em uma esfera extrema. O soberano não aparece no caso normal, mas sim no caso excepcional (p. 7). Nas palavras do autor:

> Não se submetendo a ação a nenhum controle, não há, de nenhuma forma, a divisão, como ocorre na práxis da Constituição jurídico-estatal, em diversas instâncias que se equilibram e se obstruem reciprocamente, de modo que fica claro quem é o soberano. Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (p. 8).

---

[108] "O sintagma 'força de lei' vincula-se a uma longa tradição no direito romano e no medieval, onde (...) tem o sentido geral de eficácia, de capacidade de obrigar" (Agamben, 2004, p. 59).

[109] "A palavra '*enforceability*' chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique *nele mesmo, a priori, na estrutura analítica de seu conceito*, a possibilidade de ser '*enforced*', aplicado pela força" (grifos no original, Derrida, 2010, p. 8).

O soberano, para Carl Schmitt, pertence e, ao mesmo tempo, não pertence ao direito. Não pertence porque está fora (e só assim pode instaurar o estado de exceção), mas está dentro porque essa decisão política se dá dentro do direito, é também jurídica. Sua relação é excepcional, no sentido de que a exceção é um modo de exclusão, pois é um caso específico excluído da regra geral. Porém, a característica principal da exceção é que sua exclusão não a coloca absolutamente fora da relação com a norma; pelo contrário, esta se mantém em relação à exceção por meio de sua suspensão."*A norma se aplica à exceção desaplicando-se.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão" (grifos no original, Agamben, 2010, p. 24).

"*Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser" (grifos no original, Agamben, 2004, p. 57). O soberano, portanto, não está fora do direito, mas sim em relação com o direito por meio da exceção e isso lhe é constitutivo. Ainda, vale a pena frisar:

> O estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A anomia por ela instaurada não significa sua abolição (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica (Agamben, 2004, p. 39).

Giorgio Agamben, leitor de Carl Schmitt, vai definir a relação de exceção do soberano com seus súditos (soberania) como uma relação de *bando*, no sentido de que "aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem" (2010, p. 34)". A relação de *bando* é a exposição dos súditos aos arbírtrios do soberano. Para Agamben, aquele que está exposto, colocado em risco se chama *homo sacer*[110], figura simetricamente oposta ao soberano, e a sua vida exposta se chama *vida nua*.

Como remonta o autor, os gregos possuíam dois conceitos distintos que hoje agrupamos no termo vida. Havia a distinção entre *bíos*, "forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou

---

110 *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (Castro, 2012, p. 64). O *homo sacer*, porém, não é exatamente identificado pela relação de sacralidade (no sentido original do termo), mas sim pelo "caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto" (Agamben, 2010, p. 84). Ele é a exceção tanto do direito divino quanto do direito profano e por isso não encontra proteção em nenhum dos dois, está plenamente exposto, sua vida se torna *vida nua*.

de um grupo", e *zoé,* o "simples fato de viver" (Agamben, 2010, p. 9). Na *pólis* grega, a vida que importava era a *bíos*, a vida que diferenciava homens de animais, a vida política. A teoria da biopolítica (da qual Michel Foucault é um dos principais autores) vai então defender que a política moderna passa a ser cada vez mais interessada no "simples fato de viver" e o controle passa a ser não mais sobre o território, mas sim sobre a população (Castro, 2012, p. 58).

Para Agamben, em contrapartida, a política moderna não é tanto caracterizada pela inclusão da *zoé* na pólis nem no fato de que a vida como tal passa a ser objeto dos cálculos do poder estatal (como disse Foucault), mas sim pela constatação de que paralelalemente ao processo de exceção se tornar regra, a *vida nua* (a vida exposta) que estava à margem do ordenamento, passa a coincidir com o espaço político e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato passam a ser impossíveis de distinguir. "O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político" (Agamben, 2010, p. 16).

Vida nua é um conceito chave da obra agambeniana. Ela pode ser definida em poucas palavras como sendo "a vida natural [*zoé*] enquanto objeto da relação política da soberania, quer dizer, a vida *abandonada*" (Castro, 2012, p. 68). Para Agamben, é justamente nela que reside a política: "contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*" (grifos no original, 2010, p. 106). Aqui o autor resgata o pensamento hobbesiano, mostrando que o fundamento da soberania não é a cessão livre do direito natural de liberdade para a própria proteção, mas sim a manutenção do poder do soberano de fazer qualquer coisa com qualquer um, tratar a todos como *vida nua*. Em suas palavras:

> Na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza é definida por estar incondicionalmente exposta à ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo) e a vida política – ou seja, a vida que se desdobra a partir da proteção do Leviatã – nada mais é que a mesma vida sempre exposta à ameaça, que agora reside exclusivamente nas mãos do soberano[111] (Agamben, 2000, p. 5).

[111] Tradução livre de: "In the Hobbesian foundation of sovereignty, life in the state of nature is defined only by its being unconditionally exposed to death threat (the limitless right of everybody over everything) and political life – that is, the life that unfolds under protection of the Leviathan – is nothing but this very same life always exposed to threat that now rests exclusively in the hands of the sovereign".

A relação entre o soberano de um lado e o *homo sacer* e sua *vida nua* do outro é fundamental. Ambos se apresentam como figuras correlatas, simétricas, "no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos" (Agamben, 2010, p. 86). E é por isso que Agamben, em contraste a Schmitt, define o soberano não como simplesmente aquele que decide sobre o estado de exceção, mas "aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal" (p. 138). A figura da decisão fundamental de Schmitt, porém, ainda se encontra presente e sobre ela se deburçará agora.

2.2. Decisão política e a relação amigo-inimigo

A decisão é um dos fundamentos de toda a teoria schmittiana do direito. Seu argumento, em contraposição ao positivismo kelseniano, é o de que "a norma não pode prever todos os casos excepcionais, onde residiria a função da soberania em decidir sobre este caso" (Schmitt, 2009, p. 7). Porém, não só o soberano deve decidir no caso excepcional como ele mesmo deve garantir a normalidade por meio de uma decisão sobre a instauração do estado de exceção, suspendendo o direito para garantir o direito. "O desempenho de um Estado normal consiste, sobretudo, em obter *dentro* do Estado e de seu território uma pacificação completa, produzindo 'tranquilidade, segurança e ordem' e criando, assim, a situação *normal*" (2008, p. 49). Isso é pré-requisito para a possibilidade de existência de normas.

Schmitt ainda distingue a situação normal da situação excepcional, distinção da qual Agamben discorda pois há uma indiscernibilidade entre o estado de direito e o estado de exceção. Schmitt, ainda, não ignora a capacidade do Estado de dispor sobre a vida das pessoas e de fazer a guerra (p. 49), indo ao encontro da tese agambeniana de fundação da soberania na *vida nua*. Porém, sobre o caráter político da decisão podemos encontrar divergências entre esses dois autores.

Para Carl Schmitt, "a diferenciação especificamente política (...) é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*" (2008, p. 27). O *inimigo* schmittiano é o outro, o desconhecido, o estranho e o conflito resultante da existência de *amigos* e *inimigos* é tão intenso e insolúvel que não pode ser resolvido por uma mediação de um terceiro; só pode se resolver em um confronto, na guerra, que, como dito, é prerrogativa da soberania (p. 28). "Ao conceito de inimigo corresponde a eventualidade de um combate, eventualidade esta exsitente no âmbito do real" (p. 34). Entre

inimigos não cabe discussão, cabe decisão (Hirst, 1999, p. 9). Schmitt, ao formular tal conceito, tinha em mente o estrangeiro em uma comunidade política una, indivisível – conceituação amplamente difundida no nacional-socialismo – porém sua conceituação da relação *amigo-inimigo* como um conflito inssolúvel a não ser que por meios violentos se assemelha e muito à luta de classes de Marx[112].

Agamben se contrapõe dizendo que a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela *amigo-inimigo*, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. "A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação a ela numa exclusão inclusiva" (2010, p.16). Apesar da insistência do pensador italiano, a distinção *amigo-inimigo* (Schmitt), *bíos-zoé* (Agamben) e exploradores e explorados (Marx) é mais complementar do que excludente, mas a isso nos dedicaremos posteriormente. O que interessa no momento é constatar que a decisão soberana é a capaz de definir quem é o inimigo e de decidir sobre o (des)valor de sua vida. Essa decisão, por sua vez, ocorre por meio do estado de exceção/direito em que se vive, que nos momentos de crise política se apresenta em sua maneira mais interessante, agindo soberanamente "dentro da lei".

Walter Benjamin, na oitava tese sobre a filosofia da história, distingue dois tipos de estado de exceção: "a tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de emergência' em que vivemos não é a exceção, mas a regra. Devemos nos ater a uma concepção de história que corrobore essa reflexão. Então, devemos perceber que nossa tarefa é criar um real estado de emergência"[113] (2007, p. 257). O primeiro, o schmittiano, é "a tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção", não passa de "uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de ~~lei~~" (Agamben, 2004, p. 92). É o estado de exceção do soberano, que se indistingue do estado de direito. Porém, o "real estado de exceção" é "guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito" (p. 92). É preciso então garantir a possibilidade de uma violência fora do direito e da violência que o conserva (p. 84).

---

[112] Carl Schmitt, inusitadamente, foi leitor de Marx (e principalmente de Hegel) e a disputa teórica acerca dos conceitos marxianos (muitos deles apropriados por Schmitt) são constantes em sua obra. (cf. Dotti, 1999).

[113] Tradução livre de: "The tradition of the oppressed teaches us that de 'state of emergency' in which we live is not the exception but the rule. We must attain to a conception of history that is in keeping with this insight. Then we shall realize that it is our task to bring about a real state of emergency"

Esse deve ser o caminho adotado pela ação política transformadora, o rompimento com a dialética violenta do direito. Essa ação podemos reconhecer como exercício do poder constituinte. É preciso, porém, distinguir o poder constituinte clássico (violência que põe o direito) daquilo que podemos chamar de *poder desconstituinte* (violência que depõe o direito). Ambas as alterações da realidade, porém, sofrem represálias por parte do poder constituído e são sumariamente reprimidas. A eles e a essa repressão será dedicada a seguinte seção.

3. Poder constituinte: Violência e revolução

"Talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído" (Agamben, 2010, p. 46). Na teoria clássica, o poder constituído existe em função do poder constituinte, resultando dessa composição o estado soberano. O poder constituinte classicamente é definido, na teoria do Estado e da Constituição, como "fonte de produção das normas constitucionais, ou seja, o poder de fazer uma constituição e assim ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado" (Negri, 2002, p. 8).

Essa concepção, em contrapartida, se mostra insuficiente. De acordo com ela, seria como o poder constituinte se cristalizasse no poder constituído, no Estado, na lei, na Constituição. Mas o poder constituinte é onipotente, expansivo, ilimitado. "O poder constituinte oculta uma potência que é *rebelde a uma integração total em um sistema hierarquizado de normas e de competências*, constituindo uma permanente relação de estranheza com o direito" (grifos no original, Chueiri, 2004, p. 349). Por isso a constatação de Antonio Negri de que o poder constituinte, onipotente, é a própria revolução (2002, p. 9). Não obstante, o poder constituinte na concepção negriana, oposta à tradicional (sustentada por diversos autores, inclusive Carl Schmitt), é o povo em pleno exercício de seu poder, uma condição ativa e portanto, essencialmente democrática (p. 7).

A política foi e está sendo contaminada pelo direito. Está sendo reduzida ao poder constituinte clássico (a violência que põe o direito e que legitima o direito posto). Porém, de acordo com Agamben, "verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito" (2004, p. 133). Para isso, é preciso pensar a ação política como um *meio sem fim*, pois está na "esfera da pura medialidade sem fim intencionado como campo da ação humana e

do pensamento humano"[114] (p. 117). Porém, antes de pensarmos em um *meio sem fim* é preciso nos debruçarmos sobre a relação entre fins e meios.

3.1 Meios, fins, violência e direito

Walter Benjamin começa sua crítica da *violência*[115] (2011) atestando que a relação básica de toda ordenação de direito é a entre fins e meios (p. 122). Dito isto, resume todo o debate filosófico-jurídico do nosso tempo ao contrapor as duas principais tradições da filosofia do direito: "o direito natural almeja 'justificar' os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, 'garantir' a justiça dos fins pela 'justificação' de meios" (p. 124).

Ao afastar temporariamente a questão dos fins e analisar a legitimidade dos meios – que é onde, em primeira análise, se localiza a *violência*: como meio para alcançar algum fim – Benjamin toma a distinção entre *violência sancionada* e *não-sancionada*, ou seja, *violência* legítima e ilegítima, devido ao reconhecimento ou não de seus fins. "Fins que prescindem desse reconhecimento podem ser chamados de *fins naturais*, os outros, *fins de direito*" (sem grifos no original, p. 126).

A grande questão é que o sistema não permite que os indivíduos persigam *fins naturais* por si próprios. Não porque possa apresentar um perigo para persecução de *fins de direito* na esfera judiciária, mas porque a possibilidade de perseguir *fins naturais* (ilegítimos) tornam o sistema de normas insustentável (p. 127). Aqui reside o interesse do direito (e do Estado) em monopolizar a *violência*. Essa *violência* fora do direito o ameaça não pelos fins que pode alcançar, mas justamente por estar fora do direito[116]. A ação política tem de estar nos parâmetros da lei e do Estado, qualquer ação política que extrapole esses limites pode "legitimamente" ser perseguida e aniquilada – ainda que o ordenamento não possibilite essa perseguição e esse aniquilamento pois é aí que reside a interessante análise do estado de exceção como prática de governo, ou seja, como contenção da ação política imprevista (e transformadora).

---

[114] Tradução livre de: "the sphere of a pure mediality without end intended as the field of human action and of human thought".

[115] O trabalho original é intitulado *Zur Kritik der Gewalt*. O termo *Gewalt* em alemão pode significar tanto violência como poder, o que torna difícil a tradução do termo no texto (N. da E. em Benjamin, 2011, p. 122). Utilizarei *violência*, em itálico, para remeter a essa ambiguidade.

[116] Benjamin ao se referir à greve geral revolucionária, em contraposição à greve geral política, afirma que "a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado 'dessa maneira') e promulgará seus decretos de emergência" (p. 129)

Todo ato de criação do direito traz consigo a manutenção do direito criado. Portanto, qualquer revolução que instaure um novo direito precisa de mecanismos para mantê-lo. Toda *violência* que põe o direito precisa de uma *violência* que o mantenha. O poder constituinte (clássico) precisa da violência estatal e por esta razão está em constante conflito (porém em relação de dependência) com a soberania estatal. Em termos benjaminianos,

> a instauração [do direito] constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigorso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instautação do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda a instauração divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda instauração mítica do direito (p. 148).

A manutenção do *status quo* por meio da violência estatal, porém, "dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo declínio" (Benjamin, 2011, p. 155).

Walter Benjamin opõe a esta dualidade da *violência mítica* a *violência divina* ou *pura*. "Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites" (2011, p. 150)[117]. Nas palavras de Slavoj Žižek, a "violência mítica é um meio para estabelecer o estado de direito [rule of Law no original] (a ordem social legal), enquanto que violência divina serve a nenhum fim, nem mesmo o de punir os culpados e então reestabelecer o equilíbrio da justiça"[118] (2008, p. 200).

3.2 Violência divina como a que depõe o direito

Cabe aqui, antes de tudo, a ressalva feita por Slavoj Žižek de que a *violência divina* de que fala Benjamin nada se assemelha a rompantes de fundamentalismo religioso agindo "em nome de Deus" (2008, p. 185). Apesar da terminologia teológica, a *violência divina* benjaminiana é bastante humana, possível no mundo terreno e representa a *violência revolucionária*, "nome que deve ser dado à mais alta manifestação de violência pura pelo homem" (Benjamin, 2011, p. 155).

---

[117] Defende-se que essa dualidade de *violências* está expressa na reformulação do conceito de poder constituinte em poder constituinte e descontituinte que foi apresentade na seção anterior.

[118] Tradução livre de: "mythic violence is a means to establish the rule of Law (the legal social order), while divine violence serves no means, not even that of punishing the culprits and thus re-establishing the equilibrium of justice".

Outra problemática é a da identificação da *violência divina* pois ela não cabe a nós. Somente Deus[119] (nas palavras de Benjamin) pode afirmar se tal ato foi ou não de *violência divina*. Como bem afirma Žižek, "não há critério 'objetivo' possibilitando a nós identificar um ato de violência divina; o mesmo ato que, para um observador externo, é um mero rompante violento pode ser divino para aqueles envolvidos nele"[120] (2008, p. 200).

Mas o que definde a *violência divina* além do seu efeito (romper com a lógica cíclica de criação-manutenção do direito)? Edgardo Castro em um livro de introdução ao pensamento de Giorgio Agamben resume bem: "Uma violência pura, como um meio puro, é aquela que consiste só em sua manifestação: uma violência que não governa nem executa; simplesmente se manifesta, como na cólera" (2012, p. 89). A figura da cólera, da raiva irracional é chave para compreendermos a ideia de *violência divina* e trazermos ela para reflexões mais terrenas. Nas palavras do próprio Benjamin, "uma função não mediata da violência, tal como discutida aqui, se mostra já na experiência da vida cotidiana. No tocante ao homem, a cólera, por exemplo, o leva às mais patentes explosões de violência que não se relaciona como meio a um fim predeterminado. Ela não é meio, e sim manifestação" (Benjamin, 2011, p. 146).

"Quando aqueles de fora do campo social estruturado atacam 'cegamente', demandando e decretando justiça/vingança imediata, isso é violência divina"[121] (Žižek, 2008, p. 202). Slavoj Žižek em outra passagem sobre a *violência divina* desvenda o seu caráter *divino*, inclusive confirmando que somente Deus (e nesse caso o povo, os envolvidos) são aptos a definir um ato como de *violência divina*:

> Violência divina deve então ser concebida como divina precisamente no sentido do velho ditado latino *vox populi vox dei* [a voz do povo é a voz de Deus]: *não* no sentido perverso de 'nós estamos fazendo isso como meros instrumentos da Vontade do Povo, mas na assunção heroica de solidão da decisão soberana. É uma decisão (matar, se arriscar, ou perder a própria vida) feita na mais absoluta solidão, sem cobertura no grande Outro'[122] (2008, p. 202).

---

119 "Quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira [justificação dos meios], a violência pertence ao destino, e, quanto à segunda [justeza dos fins], Deus" (Benjamin, 2011, p. 146).

120 Tradução livre de: "There are no 'objective' criteria enabling us to identify an act of violence as divine; the same act that, to an external observer, is merely an outburst of violence can be divine for those engaged in it".

121 Tradução livre de: "When those outside the structured social field strike 'blindly', demanding and enacting immediate justice/vengeance, this is divine violence".

122 Tradução livre de: "Divine violence should thus be conceived as divine in precise sense of the old Latin motto *vox populi vox dei*: *not* in the perverse sense of 'we are doing it as mere instruments of the People's Will, but as the heroic assumption of the solitude of sovereign decision. It is a decision (to kill, to risk, or loose one's own life) made in absolute solitude, with no cover in the big Other"

3.3 Poder (des)constituinte e repressão política

É preciso pensar uma ação política que não reproduza a lógica dual e violenta de criação-manutenção do direito, mas que resulte "na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele" (p. 155). É destituindo a violência do Estado que se pode fundar uma nova era histórica. A isso, pode-se chamar de *poder desconstituinte*, bastante aproximado da concepção negriana de poder constituinte, que consistiria na deposição da relação opressora do direito entre revoluções que instauram um novo direito e fazem de tudo para mantê-lo.

Bercovici atenta para o fato de que a soberania no estado constitucional se mostra em dois momentos: na fundação do Estado e no momento da crise. (2008, p. 29). Poder constituinte e poder soberano (soberania do poder constituído), portanto, são duas partes da mesma estrutura excepcional do Estado (e, portanto, da soberania). Ao retomar uma análise aristotélica, Agamben aponta que "o poder constituinte (*politeia*) e o poder constituído (*politeuma*) unem-se no poder soberano (*kyríon*), o que parece ser aquilo que mantém juntos os dois lados da política"[123] (Agamben, 2012, p. 3). Aqui, claramente se fala no poder constituinte clássico, criador de direito (a contraparte do poder constituído, mantenedor do direito criado). Porém, o que busca-se nessa pesquisa é uma outra concepção de poder constituinte (em exercício e não como legitimação do poder constituído). De um lado, o poder constituinte, do outro, o *poder desconstituinte*; de um lado, a *violência* que põe o direito, do outro, a *violência* que o depõe.

O poder constituído, porém, não reage pacificamente à transformação. Tanto poder constituinte como *poder desconstituinte* são reprimidos pelo soberano, por meio de medidas legais/excepcionais. É nesse momento que o estado de direito e o estado de exceção se confundem: na repressão à ação política transformadora. O estado de exceção existe para regular aquilo que a norma não pode prever e onde isso fica mais patente é na repressão às ações políticas transformadoras.

Quanto mais foi se abrindo politicamente o Estado e mais se reivindicou a soberania popular, mais as ações fora do Estado passaram a ser reprimidas e deslegitimadas. Neste processo, a polícia teve um papel fundamental contendo a ação política para-estatal. "A polícia é talvez onde

[123] Tradução livre de: "the constituent power (*politeia*) and the constituted power (*politeuma*) bind themselves together into a sovereign (*kyríon*) power, which appears to be that which holds together the two sides of politics"

a proximidade e a quase constitutiva variação entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano é mostrada mais crua e clara que qualquer outro lugar"[124] (Agamben, 2000, p. 104). Walter Benjamin já havia chegado a conclusões semelhantes quando contrapôs a polícia da monarquia absoluta a das democracias: "na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo" enquanto que "em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber" (2011, p. 136).

Ainda, a violência estatal (e policial) são fundamentais não somente à lógica criação-manutenção do direito, mas também à necessidade de manutenção do capitalismo. Ellen Wood, ao falar do papel do Estado na manutenção das relações de produção, afirma:

> Não é o capital, mas o Estado, que conduz o conflito de classes quando ele rompe as barreiras e assume uma forma mais violenta. O poder armado do capital geralmente permanece nos bastidores; e, quando se faz sentir como força coercitiva pessoal e direta, a dominação de classe aparece disfarçada como um Estado 'autônomo' e 'neutro' (2011, 47).

Por isso a urgência de pensar uma ação política transformadora capaz de romper com todo esse meticuloso sistema que para manter a extração da mais-valia se utiliza de mecanismos biopolíticos e ideológicos complexos e reivindicações contraditórias e desmobilizadoras. Para isso, é importante analisar, ainda que brevemente, o desenvolvimento (e o esvaziamento) da nossa democracia e sua relação com o capitliasmo a fim de compreender a paradoxal inclusão e exclusão do povo no processo decisório que resulta na deslegitimação de ações para além do estado.

4. Eles, o povo: Democracia e capitalismo

O conceito de democracia tem um sentido ambíguo. Pode signficar tanto "um modo de constituir o corpo politico (e nesse caso estaríamos falando de direito público) ou uma técnica de governo (e nesse caso nosso horizonte seria a prática administrativa). Em outros termos, democracia significa tanto a forma pela qual se legitima o poder como a maneira em que ele é

[124] Tradução livre de: "The police (…) are not merely an administrative function of law enforcement; rather, the police are perhaps the place where the proximity and the almost constutive exchange between violence and right that characterizes the figure of the sovereign is shown more nakedly and clearly than anywhere else".

exercido"[125] (Agamben, 2012, p. 1). Em ambos os casos é possível manter a radicalidade do termo proveniente do grego que significa "governo do povo", seja o povo como legitimador (e detentor) do poder, seja o povo como participante do exercício desse poder.

Infelizmente, o liberalismo político (e econômico) tem monopolizado o significado de democracia, reduzindo-a cada vez mais a instituições, eleições e garantias civis, ignorando seu real significado: governo do povo (Wood, 2011, p. 199). Ellen Wood, em seu *Democracia contra capitalismo* (2011), busca provar que o grande responsável (e possibilitador) desse esvaziamento é o modo capitalista de produção. O capitalismo possui a inédita capacidade de distribuir universalmente bens políticos sem alterar suas relações constitutivas (p. 23) e com isso possibilita uma forma democrática de governo "em que a igualdade formal de direitos políticos tem efeito mínimo sobre as desigualdades ou sobre as relações de dominação e de exploração em outras esferas" (p. 193).

O capitalismo é o único modo-de-produção conhecido até o momento que independe de relações extra-econômicas para garantir a exploração da mais-valia[126]. Isso possibilitou uma amplíssima abertura política dos regimes burgueses sem interferir na desigualdade material, pois a liberdade política não significava liberdade econômica, tornando a relação de exploração intacta[127], apesar de todos os direitos garantidos (p. 34-35). Ainda, teria sido impensável a abertura política proposta pelo liberalismo em quaisquer outras relações sociais que não as capitalistas (p. 23). Resumidamente, pode-se dizer que

> na democracia capitalista, a separação entre a condição cívica e a posição de classe opera nas duas direções: a posição socioeconômica não determina o direito à cidadania – e é isso o democrático na democracia capitalista –, mas, como o poder do capitalista de apropriar-se do trabalho excedente dos trabalhadores não depende de condição jurídica ou civil privilegiada, a igualdade civil não afeta diretamente nem modifica significativamente a desigualdade de classes – e é isso que limita a democracia no capitalismo. As relações de classe entre capital e trabalho podem sobreviver até mesmo à igualdade jurídica e ao sufrágio universal. Neste sentido, a igualdade política na democracia capitalista não somente coexiste com a desigualdade econômica, mas a deixa fundamentalmente intacta (Wood, 2011, p. 184).

---

[125] Tradução livre de: "a way of constituting the body politic (in which case we are talking about public law) or a technique of governing (in which case our horion is that of administrative practice). To put in another way, democracy designates both the form through which power is legitimated and the manner in which it is exercised"

[126] A autora está inserida numa realidade européia. Pode-se relativizar essa afirmação quando tratamos de realidades periféricas.

[127] Obviamente que as relações de produção se alteraram da revolução industrial aos dias de hoje. Porém, o que se mantém é a extração de mais-valia (ainda que com diversas limitações da legislação trabalhista e constitucional), o que o liberalismo político nunca ousou questionar.

Cabe ainda fazer a ressalva de Agamben de que "o desenvolvimento e triunfo do capitalismo não teria sido possível (...) sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, (...) através de uma série de tecnologias apropriadas, os 'corpos dóceis' de que necessitava" (2010, p. 11), mostrando a necessidade de articular a análise biopolítica à crítica do capitalismo – precisamente um dos objetivos da presente pesquisa.

Após essa breve análise do capitalismo e de sua relação com o desenvolvimento da democracia, é preciso analisar, ainda que brevemente, o processo de construção que permitiu a chegada na democracia atual.

4.1 Desenvolvimento da democracia e processos antidemocratizantes

Pode-se chamar de democracia dois dramas históricos distintos. Primeiro a democracia antiga, em que há o "processo de elevação do *demos* à condição de cidadania". Após, a democracia moderna, que representa a "ascenção das classes proprietárias". Neste, não foram os camponeses que se livraram da dominação, mas a independência dos senhores em relação à monarquia. Esta é a "origem dos princípios constitucionais modernos, das ideias de governo limitado, da separação de poderes etc., princípios que deslocaram as implicações do 'governo pelo *demos*' – como o equilíbrio de poder entre ricos e pobres – como o critério central da democracia (Wood, 2011, p. 177).

É, portanto, com a reivindicação dos privilégios aristocráticos em face das monarquias que se construiu a tradição da "soberania popular", de onde vem a nossa concepção de democracia atual. "O 'povo' em questão não era o *demos*, mas um estrato privilegiado que constituiu uma nação política exclusiva situada no espaço público entre monarquia e multidão" (Wood, 2011, p. 178). Aos poucos, com o desenvolvimento do capitalismo e com a possibilidade de abdicar das relações extra-econômicas de produção, o monopólio da política (e do Estado) era dispensável à elite (p. 180) e se tornava possível ceder às demandas populares de participação (a exemplo do sufrágio universal). "Onde o republicanismo clássico havia resolvido o problema da elite proprietária e da multidão trabalhadora mediante a redução do corpo de cidadãos (...), a democracia capitalista ou liberal permitiria a extensão da cidadania mediante a restrição de seus poderes" (p. 180).

Os Estados Unidos da América, principais construtores do sistema democrático-constitucional que apresenta-se hoje à mão, se construiu em cima de processos anti-democratizantes. Como mostra Ellen Wood,

> o ideal federalista pode ter sido a criação de uma aristocracia que combinasse riqueza e virtude republicana (um ideal que inevitavelmente cederia espaço à dominância apenas da riqueza); mas a tarefa prática era manter uma oligarquia proprietária com o apoio eleitoral da multidão popular. (...) Foram os antidemocratas vitoriosos nos Estados Unidos que ofereceram ao mundo moderno a sua definição de democracia, uma definição em que a diluição do poder popular é ingrediente essencial (2011, p. 185).

Todos os processos anti-democratizantes que sucederam às revoluções da modernidade se utilizaram amplamente do povo e da democracia como motes. E "quanto mais inclusivo se tornava o termo 'povo', mais as ideologias políticas dominantes (...) insistiam na despolitização do mundo fora do Parlamento e na deslegitimação da política 'extraparlamentar'" (Wood, 2011, p. 178). Em nome do povo, faz-se tudo e isso se dá por conta de uma ambiguidade fundamental nesse conceito político.

4.2 Povo x povo: relação fundamental da política

Agamben em um ensaio intitulado *O que é um povo*[128] afirma que toda interpretação do termo *povo* deve se ater ao fato de que nas línguas modernas ele significa também os pobres, os excluídos. "Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política" (2010, p. 172). Com isso, podemos atestar que povo não é um sujeito unitário, mas sim um conceito vago em que se desloca internamente "de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos". *Povo*, "o estado total dos cidadãos integrados e soberanos", *povo,* "a escória (...) dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos" (Agamben, 2010, p. 173)

Cabe aqui retomarmos as duplas categoriais anteriores: a relação *amigo-inimigo* e a *bíos-zoé*. A distinção entre *Povo*, sujeito político, e *povo*, conjunto de excluídos, se dá nos mesmos termos que a luta de classes marxiana, como confirma Agamben ao dizer que a luta de classes "nada mais é que esta guerra intestina que divide todo povo e que terá fim somente quando, na

---

[128] Esse ensaio foi publicado no livro *Meios sem fim: notas sobre a política* (2000, ainda sem edição em português), mas consta integralmente nas últimas páginas do *Homo sacer:poder soberano e vida nua I*, versão traduzida que será utilizada.

sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum" (2010, p. 174). Resumidamente:

> A constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que, no conceito 'povo', podemos reconhecer sem dificuldade os pares categoriais que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. O 'povo' carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído (...) ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição (p. 173).

Essa ambiguidade do conceito de "povo" é o que permite que as mais distintas posições políticas sejam defendidas em nome do povo, ou da democracia. Aqui, se apresenta novamente a distinção já trabalhada entre poder constituinte e *poder desconstituinte*, entre violência que põe o direito e violência que o depõe. O *Povo* constitui o estado soberano, é o sujeito do poder constituinte, é quem legitima o poder constituído, é quem está ligado diretamente à violência estatal. O *povo*, por sua vez, representa o conjunto de excluídos aptos a romper com o atual estado de coisas, que se revoltam com a injustiça pois são os principais alvos dessa injustiça, e essa manifestação (que não deixa de ser uma ação política) à beira da irracionalidade é o que mais se aproxima de uma medialidade pura, de uma violência sem fins, de uma *violência pura*.

5. Considerações finais

Um objeto interessante de análise e reflexão sobre a viabilidade do exercício da *violência pura* nos temos contemporâneos tem surgido nas ruas e praças de todo o mundo. Cada qual à sua maneira, diversos foram os países que passaram por grandes mobilizações populares no biênio 2011/2012. A contestação do sistema político e econômico (ainda que implicitamente: democracia liberal e neoliberalismo) é uma constante, a exemplo dos protestos europeus contra as medidas de austeridade (que resultaram na primeira greve internacional do ocidente). Apesar de uma ausência de programa definido (até mesmo por conta da espontaneidade dos movimentos), o horizonte contestador se faz presente e a falta uma pauta estipulada, concreta, talvez seja mais benéfica do que maléfica. Como Žižek bem percebeu ao analisar o *Occupy Wall Street*, muitas vezes o Estado reivindica uma demanda concreta para procurar cumprí-la – e só assim ela seria válida –, porém essas demandas às vezes são impossíveis de serem cumpridas nesse Estado – e por isso tantas vezes são deslegitimadas. "No sentido psicanalítico, os protestos são efetivamente um ato

histérico, provocando o mestre, minando sua autoridade, e a questão 'O que você quer?' procura exatamente impedir a resposta verdadeira. Seu ponto é: 'Fale nos meus termos ou se cale!'" (2012, p. 23).

A ausência da resposta adequada resulta na repressão – como tem acontecido com esses movimentos supracitados. Como já dito, o estado de exceção busca dar conta do imprevisível, principalmente da ação política transformadora. Essa repressão se dá por meio de ações legais/excepcionais, pois essa distinção é inviável de ser feita no paradigma de governo atual. Assim sendo, a arbitrariedade do soberano (arbitrariedade que se dá por meio de uma decisão política de decidir quem deve ser abandonado pelo estado, quem deve ter sua vida exposta, pautando a legitimidade no poder que o constituiu), resulta na violência que mantém o direito, que mantém o estado de coisas em oposição a qualquer movimento de mudança. O *povo,* conjunto de excluídos, é o único capaz de criar o verdadeiro estado de exceção e romper com a opressão sistemática de que é a principal vítima, de exercer seu *poder desconstituinte*.

Somente o verdadeiro exercício democrático do *povo*, tomando as ruas e as praças pode alterar o atual estado de coisas. Somente essa atuação de deposição da ordem posta pode resultar em outra ordem, numa ordem mais justa e democrática. Os movimentos de protesto recente se apresentam como uma chave de análise interessante nesse contexto como uma expressão de um *poder desconstituinte*, de uma *violência divina*, de uma ação política transformadora da sociedade – e portanto, essencialmente democrática. "A experiência democrática é a de uma sociedade que não pode ser apreendida, nem controlada, e na qual o povo, ainda que proclamado soberano, não cessará de questionar a sua identidade" (Chueiri, 2004, p. 350). Cabe a nós agora, portanto, passarmos a por em prática o que desenvolvemos na teoria.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Introductory note on the concept of democracy. *In*: ___ *et al.* **Democracy in what state?**. New York: Columbia University Press, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Means without end**: Notes on politics. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press, 2000.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. *In*: **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921**). São Paulo: Duas cidades; Ed.34, 2011.

BENJAMIN, Walter. Theses on the philosophy of history. *In*: **Illuminations.** New York: Schoken Books, 2007.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição**: Para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: Uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHUEIRI, Vera Karam de. Nas trilhas de Carl Schmitt (ou nas teias de Kafka): Soberania, poder constituinte e democracia (radical). *In*: FONSECA, Ricardo Marcelo (Org.). **Repensando a teoria do estado**. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**: O fundamento mítico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DOTTI, Jorge Eugenio. From Karl to Carl: Schmitt as a reader of Marx. *In*: MOUFFE, Chantal (Ed.). **The challenge of Carl Schmitt.** New York; London: Verso, 1999.

HIRST, Paul. Carl Schmitt's decisionism. *In*: MOUFFE, Chantal (Ed.). **The challenge of Carl Schmitt.** New York; London: Verso, 1999.

NEGRI, Antonio. **O Poder Constituinte**: Ensaios sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político/Teoria do partisan**. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. Belo Horizontes: Del Rey, 2009.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. *In*: HARVEY, David *et al*. **Occupy:** Movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo; Carta Maior, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violence.** New York: Picador, 2008.