



# EDUCAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E AN-ARQUIA: REFLEXÕES PRECÁRIAS ACERCA DA GRAMÁTICA JURÍDICA E DA VIOLÊNCIA ESTRUTURAL DO DIREITO

## *EDUCATION, HUMAN RIGHTS AND AN-ARCHY: PRECARIOUS REFLECTIONS ABOUT LEGAL GRAMMAR AND STRUCTURAL VIOLENCE OF LAW*

Antonio Lopes de Almeida Neto **1**

**Resumo:** O objetivo do texto consiste em analisar a constituição de uma gramática acerca dos vocabulários aplicados aos fundamentos dos direitos humanos descritos no documento das Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Assim, o artigo lança mão de questionamentos e fragmentos teóricos para pensar o direito e o Estado como uma linguagem e um conjunto de funcionalidades operadas por e operantes de uma violência cooriginária à dimensão jurídico-estatal. Igualmente, reflete a possibilidade de uma linha de fuga pela perspectiva ontológico-política da anarquia que pode se apresentar nas experiências pedagógicas como um reposicionamento do campo da Educação em Direitos Humanos para além dos paradigmas fundacionais.

**Palavras-chave:** Educação. Direitos Humanos. Violência. Linguagem Jurídica. Anarquia.

**Abstract:** The objective of the text is to analyze the constitution of a grammar about the vocabularies applied to the foundations of human rights described in the document of the National Guidelines for Human Rights Education. Thus, the article makes use of questions and theoretical fragments to think the law and the State as a language and a set of functionalities operated by and operating from a violence cooriginating the legal-state dimension. It also reflects on the possibility of a line of escape through the ontological-political perspective of anarchy that may present itself in pedagogical experiences as a repositioning of the field of Human Rights Education beyond the foundational paradigms.

**Keywords:** Education. Human Rights. Violence. Legal language. Anarchy.

---

**1** Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Direito pela Universidade de Pernambuco (UFPE). Membro do Grupo de Pesquisa “O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional” (UFMG | CNPq). Integrante do Grupo de Pesquisa “Grupo de Pesquisa sobre Contemporaneidade, Subjetividades e Novas Epistemologias” (UPE | CNPq). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1042615831477629>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8880-7065>. E-mail: [antonio.lopes@upe.br](mailto:antonio.lopes@upe.br)



## Introdução

A comemoração dos 10 anos da publicação das *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* (BRASIL, 2012) intui, para muitas pessoas, uma festa dentro dos espaços institucionais que constantemente trafegam entre a dimensão normativa e a dimensão real — perdoem-me o uso da dualidade, mas essa é a gramática vigente — de todos os documentos jurídicos — nacionais e internacionais — voltados para a proteção da pessoa humana e de todos os demais corpos — animais, vegetais, minerais etc — que coexistem em nosso mundo.

Neste ensaio, eu não poderia deixar de fazer o mesmo. Existe um contato dessas questões com as pesquisadoras<sup>1</sup>, as professoras e todas as pessoas que constituem a universidade pública, tendo em vista que o documento em destaque relata a inclusão da Educação em Direitos Humanos no ensino superior. Entretanto, o sentido festivo pode ser disputado semanticamente. Não existe uma univocidade semântico-pragmática da comemoração, logo, sinto-me livre para performá-la discursivamente. Assim, recorro a carnavalização como método analítico:

[...] durante o carnaval é a própria vida que representa e interpreta (sem cenário, sem palco, sem atores, sem espectadores, ou seja, sem os atributos específicos de todo espetáculo teatral) uma outra forma livre da sua realização, isto é, o seu próprio renascimento e renovação sobre melhores princípios. Aqui a forma efetiva da vida é ao mesmo tempo sua forma ideal ressuscitada. [...] Em resumo, durante o carnaval é a própria vida que representa, e por um certo tempo o jogo se transforma em vida real. Essa é a natureza específica do carnaval, seu modo particular de existência. O carnaval é a segunda vida do povo, baseada no princípio do riso. É a sua vida festiva. A festa é a propriedade fundamental de todas as formas de ritos e espetáculos cômicos da Idade Média. Todas essas formas apresentavam um elo exterior com as festas religiosas. Mesmo o carnaval, que não coincidia com nenhum fato da história sagrada, com nenhuma festa de santo, realizava-se nos últimos dias que precediam a grande quaresma (daí os nomes franceses de *Mardi gras* ou *Carême-prenant* e, nos países germânicos, de *Fastnacht*). O elo genético que une essas formas aos festejos pagãos agrícolas da Antiguidade, e que incluem no seu ritual o elemento cômico, é mais essencial ainda (BAKHTIN, 1993, p. 7).

Se o carnaval é usado como método de análise para as *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* (DNEDH), então, a interrupção da vida cotidiana sobre o tema é indispensável. Em outras palavras, precisamos retirar os direitos humanos do campo sagrado — e porque não dogmático?! — para restituí-lo ao uso livre. Tudo isso não apaga o contexto festivo dos 10 anos. Pelo contrário, imprime o caráter radical da festa e de seus excessos:

Em consequência, essa eliminação provisória, ao mesmo tempo ideal e efetiva, das relações hierárquicas entre

---

<sup>1</sup> Pensando tanto num incômodo durante a leitura quanto em uma linha de fuga do modelo masculino universal, aplicamos uma espécie de devir-mulher no texto. Deleuze e Guattari (1995, p. 337) apontam: “Sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força de experiência, de ciência ou de hábito. Ora, se isso é verdade, é preciso dizê-lo das coisas humanas também: há um devir-mulher, um devir-criança, que não se parecem com a mulher ou com a criança como entidades molares bem distintas (ainda que a mulher ou a criança possam ter posições privilegiadas possíveis, mas somente possíveis, em função de tais devires). O que chamamos de entidade molar aqui, por exemplo, é a mulher enquanto tomada numa máquina dual que a opõe ao homem, enquanto determinada por sua forma, provida de órgãos e de funções, e marcada como sujeito. Ora, devir-mulher não é imitar essa entidade, nem mesmo transformar-se nela.”. Nesse sentido, todas as palavras que admitiram a flexão de gênero foram postas no feminino. Já as palavras que estavam unicamente ligadas à conjuntura masculina, permaneceram no masculino.

os indivíduos, criava na praça pública um tipo particular de comunicação, inconcebível em situações normais. Elaboravam-se formas' especiais do vocabulário e do gesto da praça pública, francas e sem restrições, que aboliam toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das normas correntes da etiqueta e da decência (BAKHTIN, 1993, p. 9).

Até aqui, vocês devem estar se perguntando o porquê de ter atribuído um traço religioso ou sacro aos direitos humanos, já que boa parte desse assunto se inscreve na laicidade, na democracia ou na diversidade. Contudo, os traços religiosos não podem ser reduzidos a uma crença numa entidade divina cristã personificada e pulverizada no senso comum, mas se caracterizam pela separação que operam. Agamben não concorda, por exemplo, com a atribuição etimológica de *relegare* para a religião, posto que ela deriva de *relegere*:

[...] que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o "reler") perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. Religio não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (AGAMBEN, 2007, p. 59).

Nessa linha, os direitos humanos se tornaram, na contemporaneidade, formas políticas retiradas do uso comum e realocadas para a propriedade dos deuses. O que isto significa para mim? A institucionalização e a vinculação dos direitos humanos ao direito positivo dogmaticamente organizado.<sup>2</sup> Desse modo, estamos confundindo uma possibilidade disruptiva dos direitos humanos, ou até mesmo uma tarefa política da não-violência, com uma linguagem fixadora e extremamente violenta.

Com isso, não quero afirmar que a história dos direitos humanos no ocidente sempre deteve um caráter processual — no sentido de devir — e muito menos que ela não agregou operadores teológico-políticos<sup>3</sup> durante a história. Contudo, observo que a sua cristalização dentro dos Estados nacionais e nas relações contratuais entre os mesmos intensificou o imobilismo. Portanto, o que em determinados momentos históricos dos direitos humanos foi tomado como avanço e luta fora das/ contra as estratégias de poder vigente, hoje está maciçamente capturado.

Boa parte dessa captura se apresenta, ao meu ver, pela gramatificação da política durante a modernidade. O que, por consequência, amplia a sua operabilidade por fundamentos, a implementação de rituais (procedimentos burocráticos) e a criação de um conjunto de doutrinas<sup>4</sup> sabatinadas pelos espaços disciplinares<sup>5</sup>. Ou seja, um conjunto bem articulado que consegue se inserir, de modo padronizado, em diversas instituições políticas e componentes curriculares com roupagens progressivas, mas não disruptivas.

Diante disso, a minha pergunta inicial para essa experiência do pensamento foi: por que a gramatificação política é um dispositivo linguístico na Educação em/para os Direitos Humanos? O

2 O direito dogmaticamente organizado pode ser sintetizado por meio de dois princípios: a inegabilidade dos pontos de partida e o non liquet (FERRAZ JÚNIOR, 2015). O primeiro princípio consiste na impossibilidade de o sistema jurídico recorrer a outros axiomas que não sejam validamente constituídos/decididos por um procedimento anterior ao qual este se sujeita. Assim, aquele que tem competência para decidir em um determinado procedimento deve, em tese, argumentar e justificar sua resposta a partir de dados já fixados pelo próprio sistema. Por sua vez, o princípio do non liquet constitui a obrigatoriedade de resposta daquele que tem competência para decidir em um procedimento jurídico. Dessa maneira, todos os conflitos que chegam às instâncias de decisão jurídica deverão ter uma resposta adequada por meio dos dados que compõem o próprio sistema.

3 Conceitos sob os quais diversas comunidades políticas se organizam e são devedores de uma ordem metafísica latente (SCATOLLA, 2009)

4 Para o ensaio, doutrina significa qualquer conjunto teórico, da área do Direito ou não, sistemático e organizado dogmaticamente para exercer a fundamentação dos direitos humanos.

5 Para Foucault (1987), a disciplina tem a finalidade de tornar o corpo obediente para ser útil mediante coerções. Portanto, faz parte de uma anatomia política que aparta o próprio corpo do poder ou do espaço de decisões. Afirma o autor: "O corpo, tornando-se alvo dos novos mecanismos de poder, oferece-se a novas formas de saber" (FOUCAULT, 1987, p. 132).

objetivo do texto é analisar, por meio do exemplo<sup>6</sup>, como a sistematização lexicográfica aplicada à disciplina de Direitos Humanos ou aos seus atravessamentos curriculares, vinculada à dimensão jurídico-estatal, se tornou um mecanismo de separação e de obstáculo à ação democrática.

## Os direitos humanos e a dimensão estatal: glosas a partir de Hans Kelsen

É curiosa a definição de direitos humanos trazida pelas *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* (BRASIL, 2012, p. 3):

A ideia de Direitos Humanos diz respeito a um conjunto de direitos internacionalmente reconhecidos, como os direitos civis, políticos, sociais, econômicos, culturais e ambientais, sejam eles individuais, coletivos, transindividuais ou difusos, que se referem à necessidade de igualdade e de defesa da dignidade humana. Atuando como linguagem internacional que estabelece a sua conexão com os estados democráticos de direito, a política dos direitos humanos pretende fazer cumprir: a) os direitos humanos que estão preconizados e trabalhar pela sua universalização e b) os princípios da contemporaneidade: da solidariedade, da singularidade, da coletividade, da igualdade e da liberdade.

No trecho mencionado podemos observar que o pressuposto contemporâneo em torno dos direitos humanos é um conjunto de normas que aderem como conteúdo axiológico à igualdade e à dignidade humana. De forma complementar, adota como dimensão formal para a materialização do conteúdo a comunicação entre os Estados democráticos de direito, tornando-se a própria linguagem internacional. Logo, para a aceitação das diretrizes, a efetivação dos direitos humanos repousa na ideia da relação entre os Estados nacionais e como estes se comportam no âmbito Internacional.

Nesse sentido, há de se notar que a expressão “direitos internacionalmente reconhecidos” não pode ser tomada fortuitamente ou como produto de uma escolha aleatória. Ela tem um sentido maior e, para mim, intui uma discussão que Hans Kelsen (2021) fez desde a primeira edição da *Teoria Pura do Direito*.<sup>7</sup> O direito internacional geral (ou público) é oriundo dos costumes dos atos de Estados e baseado na fórmula: *pacta sunt servanda*. Ou seja, é uma autorização ou uma obrigação, por meio de normas, para regulamentar o comportamento dos estados individuais e dos súditos por meio de tratados.

Até aí, percebe-se uma preferência sutil em relação à fonte dos direitos humanos. Ou melhor, a caracterização pela positivação ou por algo posto pelos Estados internacionalmente vinculados. Entretanto, isso nunca foi pacífico. Se pegarmos livros como o *Fim dos Direitos Humanos*, de Costa

6 Descreve Agamben (2002, p. 29): “O que o exemplo demonstra é seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isto, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, ele mostra o próprio significar e, desse modo, suspende sua significação). Se perguntamos, então, se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo. O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faz parte dele, mas, pelo contrário, porque exhibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente paradigma no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma.” Assim, o exemplo não é um caso isolado, mas um objeto singular que se vale para todos os outros do mesmo conjunto. De modo suplementar, sua função reside em tornar inteligível a classe à qual pertence e constitui, mesmo que seja retirado dela para exibir sua paradigmaticidade — é, então, uma inclusão-exclusiva.

7 Lanço mão de uma leitura heterodoxa de Hans Kelsen neste ensaio, tendo em vista que não pretendo fazer História de Filosofia do Direito. Algo muito semelhante ao que Deleuze expõe no livro *Diferença e Repetições*: “A este respeito, podemos, desde já, levantar a questão da utilização da História da Filosofia. Parece-nos que a História da Filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da colagem numa pintura. A História da Filosofia é a reprodução da própria Filosofia. Seria preciso que a resenha em História da Filosofia atuasse como um verdadeiro duplo e que comportasse a modificação máxima própria do duplo (imagina-se um Hegel filosoficamente barbudo, um Marx filosoficamente glabro, do mesmo modo que uma Gioconda bigoduda).” (DELEUZE, [2006], Prólogo).

Douzinas (2009), ou o *Direito e os Direitos Humanos*, de Michel Villey (2007), notamos historiografias que disputam os fundamentos desse conjunto de normas pelas tradições do direito natural ou pela constituição histórica de um fundamento.

Essas discussões seculares não me interessam no momento, posto que o objetivo do ensaio não é reinterpretar historicamente as origens dos direitos humanos no ocidente, mas analisar o relato vencedor:

Como prática institucional, os direitos humanos geralmente expressam a imaginação da sociedade mundial única e homogênea, na qual a extensão de igualdade formal e liberdade negativa e a globalização do capitalismo ocidental e do consumismo irão equalizar a sociedade com sua imagem “ideal” esboçada por governos e especialistas em Direito Internacional. Os direitos humanos institucionais são mobilizados em nome de uma cultura global, cujos valores e princípios constituem uma tentativa de enclausurar sociedades e impor a elas uma lógica única. Se essa lógica é ocidental ou qualquer outra pouco importa; o fato é que ela segue um princípio de unidade contra as ideias de indeterminação social e autocriação existencial prometidas pela história radical dos direitos naturais (DOUZINAS, 2009, p. 379).

Tanto o conceito de direitos humanos mencionado pelas *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* quanto a constatação de Costa Douzinas coincidem, mesmo que proponham caminhos distintos. Desse modo, não é estranho afirmar que, atualmente, estabilizamos ou unificamos o significado dos direitos humanos sob os pressupostos da globalização, do capital e da funcionalidade estatal.

Contudo, e por mais que eu tenha considerações sobre a globalização e o capital, quero analisar apenas a dimensão estatal por motivos de economia ensaística. Na seção anterior, eu insinuei que os direitos humanos se constituem por uma dimensão religiosa. Pois bem... essa intuição foi retirada de um ensaio de Hans Kelsen (1989) chamado *Dios y Estado*. As intenções do autor foram, por meio de uma análise psicossocial, voltadas para apresentar a indiferenciação entre as comunidades políticas modernas e as comunidades políticas “primitivas”. Isto é, todas as duas serpenteiam por uma base religiosa:

Da mesma maneira que o amor também é ódio, todo desejo de prazerosamente submeter-se é, ao mesmo tempo, desejo de submeter os outros; **a submissão é, de certa maneira, idêntica - psicologicamente, não logicamente - à vontade de poder.** Tomemos a religião em sua manifestação histórica: até agora nenhum crente jamais se satisfaz em estar sozinho com seu Deus; a submissão a um Deus sempre serviu para submeter outros. E quanto mais profunda é a própria subordinação, quanto mais fanática a auto-alienação religiosa, mais intensa é a exaltação da divindade, mais apaixonada a luta por ela, mais irrestrito o impulso de dominar os demais em nome dela e mais triunfal se mostra a sua vitória: porque ao final se trata de uma vitória do defensor da fé que se identifica com sua divindade. Mas tal psicologia não é, em absoluto, específica da religião; trata-se, com maior propriedade, da psicologia do social em geral: um indivíduo se submete à autoridade do grupo para que os outros também sejam igualmente submetidos. **Os outros — precisamente os que não quero ter acima de mim, mas que, quando muito, tolero ao meu lado enquanto iguais — se dobram ante minha bandeira. Com efeito, já que não posso dominá-los diretamente, domino-os indiretamente vendo-os submetidos especificamente à minha autoridade; e essa “minha” autoridade não é apenas a autoridade que possuo porque a reconheço, mas também e**

principalmente a autoridade que por tal meio eu sou. Embora aparentemente a bandeira supracitada seja um simples símbolo do grupo, vista a partir do seu interior ela constitui tanto mais integralmente a expressão do eu reprimido quanto mais este *eu* se identifica incondicionalmente com o grupo exaltado de maneira desmesurada, compensando assim a submissão do indivíduo pela sua própria exaltação. Da mesma forma que o primitivo em certas épocas - quando põe a máscara do animal totêmico, ou seja, de seu ídolo tribal — pode cometer todos os atropelos proibidos geralmente por normas estritas, o homem civilizado também pode por trás da máscara de seu deus, nação ou Estado — dar livre curso a todos os instintos que, como membro do grupo, deve suprimir cuidadosamente dentro de si. Enquanto quem quer que louve a si mesmo é menosprezado por ser presunçoso, qualquer um pode louvar sem temor seu deus, sua nação ou seu Estado, ainda que assim somente se entregue à própria vaidade; e enquanto que ao indivíduo como tal não se lhe reconhece qualquer poder legítimo para que exerça coação, domine ou até mesmo mate outros indivíduos, por outro lado constitui seu direito supremo realizar tudo isso em nome de Deus, da nação ou do Estado, realidades que, precisamente por isso, o indivíduo ama como “seu” Deus, “sua” nação ou “seu” Estado, com os quais se identifica em um ato de amor (KELSEN, 1989, p. 248-249, tradução nossa, grifo nosso).

Parece estranho, principalmente para quem já teve um contato com o curso de Direito, que Kelsen (1989) tenha escrito isso. Entretanto, ressalto que o autor é mais uma entre outras pessoas que se tornou citada, mas pouco lida. Independentemente disso, devemos nos concentrar no seu combate ao Estado. A sua crítica está vinculada a uma tentativa de desontologização estatal. Ou melhor, de desconstrução sobre a não existência “do” Estado e “do” direito, como se o primeiro fosse o criador/autor e o segundo a criatura. Todavia, para Kelsen (1989), esses construtos partilham de uma mesma dimensão.

Em *Teoria Geral do Direito e do Estado*, Kelsen (2000) caracteriza o Estado como uma ordem política, tendo em vista que os indivíduos coexistem em comunidade e aceitam, psicologicamente, o sistema normativo vigente a partir do constrangimento diante de um poder coercitivo. Essa violência legítima não produz tantos ruídos no meio social, posto que a ordem jurídica e a sua expressão máxima e concreta, o Estado, são investidos de autoridade. Nessa linha, existe uma lógica de apassivamento entre as pessoas para naturalizar poder de comando a algumas e de obediência a outras.

Tal magia social tem a mesma origem daquilo que Kelsen (2000) constatou como o ato de pôr a máscara e dar vazão aos instintos recalçados — geralmente, os mais violentos — nas religiões primitivas. Em outros termos, o Estado não é uma personificação real, mas uma concentração de funções lógicas do ordenamento jurídico comandadas e efetivadas por alguns organismos psicofisiológicos — ou pessoas — no interior de uma comunidade política:

[...] O problema do Estado é um problema de imputação. O Estado é, por assim dizer, um ponto comum no qual se projetam ações humanas, um ponto comum de imputação de diferentes ações humanas. Os indivíduos cujas ações são consideradas atos do Estado, cujas ações são imputadas ao Estado, são designados “órgãos” do Estado. Nem todo indivíduo, porém, é capaz de executar um ato do Estado, e apenas alguns atos dos que são capazes são atos do Estado. Qual é o critério dessa imputação? Eis a questão decisiva que conduz à essência do Estado. Uma análise demonstra que imputamos uma ação humana ao Estado apenas quando a ação humana em questão corresponde, de uma maneira

específica, à ordem jurídica pressuposta. A imputação de uma ação humana ao Estado é possível apenas sob a condição de que essa ação seja determinada de um modo específico por uma ordem normativa; e essa ordem é a ordem jurídica. Apesar de, na realidade, quem executa a punição contra um criminoso ser sempre um indivíduo definido, dizemos que o criminoso é punido “pelo Estado” porque a punição está estipulada na ordem jurídica (KELSEN, 2000, p. 276).

A partir deste trecho, podemos observar que nenhum comando por si só é um ato estatal — seja este justo ou injusto, razoável ou não razoável. Para que se materialize e tenha efeitos inquestionáveis, a ação humana precisa ser validada pelo ordenamento jurídico. Entretanto, como se dá o processo de validação? Ao meu ver, Kelsen (1989) esboça uma estrutura escalonada, onde uma norma inferior obedece a uma superior e todas recorrem, na sua justificativa última, à norma fundamental.<sup>8</sup> Porém, a validade global do ordenamento dependerá de um mínimo de eficácia:

Nesta limitação revela-se a conexão, já repetidas vezes acentuada antes e sumamente importante para uma teoria do Direito positivo, entre validade e eficácia do Direito. A determinação correta desta relação é um dos problemas mais importantes e ao mesmo tempo mais difíceis de uma teoria jurídica positivista. E apenas um caso especial da relação entre o dever-ser da norma jurídica e o ser da realidade natural. Com efeito, também o ato com o qual é posta uma norma jurídica positiva é - tal como a eficácia da norma jurídica - um fato da ordem do ser. Uma teoria jurídica positivista é posta perante a tarefa de encontrar entre os dois extremos, ambos insustentáveis, o meio-termo correto. [...]

As normas de uma ordem jurídica positiva valem (são válidas) porque a norma fundamental que forma a regra basilar da sua produção é pressuposta como válida, e não porque são eficazes; mas elas somente valem se esta ordem jurídica é eficaz, quer dizer, enquanto esta ordem jurídica for eficaz. Logo que a Constituição e, portanto, a ordem jurídica que sobre ela se apóia, como um todo, perde a sua eficácia, a ordem jurídica, e com ela cada uma das suas normas, perdem a sua validade (vigência) (KELSEN, 1998, p. 149).

Dito isso, notamos que a *Teoria Pura do Direito* se preocupa, fundamentalmente, com o problema da validade. O que se confunde, no caso de Kelsen (1989), com a própria existência das normas. Essa constatação faz parte de um quadro teórico normológico e da pureza<sup>9</sup> epistemológica

8 Sobre a norma fundamental, diz Kelsen (1989, p. 142): “A função desta norma fundamental é: fundamentar a validade objetiva de uma ordem jurídica positiva, isto é, das normas, postas através de atos de vontade humanos, de uma ordem coerciva globalmente eficaz, quer dizer: interpretar o sentido subjetivo destes atos como seu sentido objetivo. A fundamentação da validade de uma norma positiva (isto é, estabelecida através de um ato de vontade) que prescreve uma determinada conduta realiza-se através de um processo silogístico. Neste silogismo a premissa maior é uma norma considerada como objetivamente válida (melhor, a afirmação de uma tal norma), por força da qual devemos obedecer aos comandos de uma determinada pessoa, quer dizer, nós devemos conduzir de harmonia com o sentido subjetivo destes atos de comando; a premissa menor é a afirmação do fato de que essa pessoa ordenou que nós devemos conduzir de determinada maneira; e a conclusão, a afirmação da validade da norma: que nós devemos conduzir de determinada maneira. A norma cuja validade é afirmada na premissa maior legítima, assim, o sentido subjetivo do ato de comando, cuja existência é afirmada na premissa menor, como seu sentido objetivo. Por exemplo: devemos obedecer às ordens de Deus. Deus ordenou que obedecemos às ordens dos nossos pais. Logo, devemos obedecer às ordens de nossos pais.”

9 Segundo Kelsen, a pureza da sua teoria epistemológica do direito pretende: “[...] libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental. Isto parece-nos algo de per se evidente. Porém, um relance de olhos sobre a ciência jurídica tradicional, tal como se desenvolveu no decurso dos sécs. XIX e XX, mostra claramente quão longe ela está de satisfazer à exigência da pureza. De um modo inteiramente acrítico, a jurisprudência tem-se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e

empregada por Kelsen. Quer dizer, não existem valores na dimensão factual, mas uma imposição — por atos de vontade — para qualificar as coisas como boas e más, certas e erradas ou lícitas ou ilícitas. Assim, qualquer estrutura que defenda valores não pode ser fundamentada no ser. Igualmente, não está apartada dos elementos da realidade. Por isso, a eficácia tornou-se uma condição mínima para a validade.

Para Matos (2013), há, de certa forma, uma inaplicabilidade da pureza metodológica quando Kelsen ainda recorre à factualidade, posto que a norma fundamental só pode ser pressuposta se existir um ordenamento coativo histórico que conquistou eficácia global e durabilidade. Por outro lado, o autor não toma isso como um “simples” problema metodológico, mas como a constatação de que o direito nunca pode ser alheio a um contexto geral de força/violência. Logo, cabe a norma fundamental transformar a violência primeira em força jurídica qualificada: um sistema normativo centralizado e monopolizador de coerção denominado de Estado/direito.

Nessa linha, não é estranha a descrição de Kelsen sobre o direito se caracterizar enquanto ordem coercitiva:

Nesse sentido, o Direito é uma ordem coercitiva.

Se as ordens sociais, tão extraordinariamente diferentes em seus teores, que prevaleceram em diferentes épocas e entre diferentes povos, são chamadas ordens jurídicas, poder-se-ia supor que está sendo usada uma expressão quase que destituída de significado. O que o chamado Direito dos babilônios antigos poderia ter em comum com o direito vigente hoje nos Estados Unidos? O que a ordem social de uma tribo negra sob a liderança de um chefe despótico — uma ordem igualmente chamada “Direito” — poderia ter em comum com a constituição da república suíça? No entanto, há um elemento comum que justifica plenamente essa terminologia e que dá condições à palavra “Direito” de surgir como expressão de um conceito com um significado muito importante em termos sociais. Isso porque a palavra se refere à técnica social específica de uma ordem coercitiva, a qual, apesar das enormes diferenças entre o Direito da antiga Babilônia e o dos Estados Unidos de hoje, entre o Direito dos ashanti na África Ocidental e o dos suíços na Europa, é, contudo, essencialmente a mesma para todos esses povos que tanto diferem em tempo, lugar e cultura: a técnica social que consiste em obter a conduta social desejada dos homens através da ameaça de uma medida de coerção a ser aplicada em caso de conduta contrária. Saber quais são as condições sociais que necessitam dessa técnica é uma importante questão sociológica. Não sei se podemos ou não respondê-la de modo satisfatório. Tampouco sei se é possível ou não o gênero humano se emancipar totalmente dessa técnica social. Mas, caso a ordem social viesse no futuro a não mais possuir o caráter de ordem coercitiva, caso a sociedade viesse a existir sem “Direito”, então, a diferença entre essa sociedade do futuro e a do presente seria incomensuravelmente maior que a diferença entre os Estados Unidos e a Babilônia antiga, ou entre a Suíça e a tribo Ashanti (KELSEN, 1998, p. 27-28, grifo nosso).

---

a teoria política. Esta confusão pode porventura explicar-se pelo fato de estas ciências se referirem a objetos que indubitavelmente têm uma estreita conexão com o Direito. Quando a Teoria Pura empreende delimitar o conhecimento do Direito em face destas disciplinas, fá-lo não por ignorar ou, muito menos, por negar essa conexão, mas porque intenta evitar um sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência jurídica e dilui os limites que lhe são impostos pela natureza do seu objeto.” (KELSEN, 1998, p. 1). Portanto, Kelsen não se refere ao fenômeno jurídico, em suas estratégias materiais e sociais, como puro, mas ao próprio método ou fazer teórico que ele emprega.

Talvez, esse seja o ponto alto do que eu estou analisando entre os direitos humanos, a dimensão estatal e a perseguição do cumprimento de fins considerados nobres. Os direitos humanos se apresentam como uma base ontológica distinta e indiferente aos interesses estatais, porém, se perfazem pela linguagem institucional/estatal para a sua efetivação. Tal acontecimento deixa escapar uma contradição básica: em nome da paz, da liberdade, da igualdade, da coletividade, da singularidade e da dignidade se recorre à violência organizada como meio para alcançar tais fins.

Parte desse problema se deve à faceta metafísica, tendo em vista que os direitos humanos entrelaçados com a dimensão estatal se apresentam por uma *arché* de comando no ocidente. Melhor dizendo, a linguagem metafísica recorre a uma dualidade para que haja uma explicação satisfatória sobre a relação ontológica e autoritária entre as coisas. Quando retomamos o ensaio *Dios y Estado*, Kelsen (1989) demonstra como essa dualidade aprofunda o ato de obediência ao Estado, que é, para o autor, teorizada — tradicionalmente — de modo idêntico aos pseudoproblemas da Teologia.

Um dos paralelos da Teologia com as formulações teóricas estatais consiste no Estado como expressão antropomorfizada de vontade autônoma e criadora do direito. Não obstante, isso foi refutado pelo próprio Kelsen em trechos já analisados. A sua leitura do Estado como um problema de imputação é, por assim dizer, a apresentação de que os atos estatais são vontades humanas autorizadas por uma ordem jurídica. No caso dos direitos humanos, são ordenamentos jurídicos que atribuem aos representantes estatais a competência para fazer acordos internacionais e, ao mesmo tempo, originar as declarações de direitos humanos.

Dessa maneira, visualizamos que a dualidade cai por terra. Não há Estado sem ordenamento jurídico ou relação de normas válidas e coercitivas que não esteja inscrita na ação estatal. Do mesmo modo, não existe direito que não tenha uma expressão concreta e concentrada de funções para a produção de efeitos no mundo. É um movimento circular que, por enquanto, nos impede de quebrar o elo entre o direito e a violência organizada. Com efeito, direitos humanos/direito e Estado(s) são pólos indissociáveis de um agir político contemporâneo.

Esse paradoxo não passou despercebido por Kelsen (2000), mesmo que ele tenha criado uma justificação teórico-política-remissiva da violência organizada:

Entre os paradoxos da técnica social aqui caracterizada como ordem coercitiva encontra-se o fato de o seu instrumento específico, o ato coercitivo da sanção, ser exatamente do mesmo tipo que o ato que ele busca prevenir nas relações dos indivíduos, o delito; o fato de que a sanção contra uma conduta socialmente danosa é, ela própria, uma conduta similar. Pois o que deve ser obtido através da ameaça de perda de vida, saúde, liberdade ou propriedade é precisamente que os homens, em suas relações mútuas, se abstenham de privar um ao outro de vida, saúde, liberdade ou propriedade. A força é empregada para prevenir o emprego da força na sociedade. Aparentemente, trata-se de uma antinomia; e o esforço para evitar essa antinomia leva à doutrina do anarquismo absoluto, que proscreve a força mesmo como sanção. O anarquismo tende a estabelecer a ordem social baseada unicamente na obediência voluntária dos indivíduos. Ele rejeita a técnica de uma ordem coercitiva e, portanto, rejeita o Direito como forma de organização. A antinomia, no entanto, é apenas aparente. O Direito, com certeza, é uma ordenação que tem como fim a promoção da paz, na medida em que proíbe o uso da força nas relações entre os membros da comunidade. Contudo ele não exclui absolutamente o uso da força. O Direito e a força não devem ser compreendidos como absolutamente antagônicos. O Direito é uma organização da força. Porque o Direito vincula certas condições para o uso da força nas relações entre os homens, autorizando o emprego da força apenas por certos indivíduos e sob certas circunstâncias. O Direito autoriza certa conduta que, sob todas as outras circunstâncias, deve ser considerada “proibida”; ser considerada proibida

significa ser a própria condição para que tal ato coercitivo atue como sanção. O indivíduo que, autorizado pela ordem jurídica, aplica a medida coercitiva (a sanção) atua como um agente dessa ordem ou — o que equivale a dizer o mesmo — como um órgão da comunidade, constituído por ela. Apenas esse indivíduo, apenas o órgão da comunidade, está autorizado a empregar a força. Por conseguinte, pode-se dizer que o Direito faz do uso da força um monopólio da comunidade. E, precisamente por fazê-lo, o Direito pacifica a comunidade.

[...]

A paz é uma condição na qual não há o uso da força. Nesse sentido da palavra, o Direito assegura paz apenas relativa, não absoluta, na medida em que priva os indivíduos do direito de empregar a força, mas reserva-o à comunidade. A paz do Direito não é uma condição de ausência absoluta de força, um estado de anarquia; é uma condição de monopólio de força, um monopólio de força da comunidade (KELSEN, 2000, p. 29-31).

A explicação de Kelsen (2000) sobre a fixação da violência qualificada como força legítima da comunidade para a concretização da paz não me convenceu. O que me chama atenção é a sua constatação. Não existe, até então, um direito positivo que consiga superar a presença da violência. Não quero, sob o nome de uma pureza ético-normativa, taxar a violência como absolutamente ruim/boa ou irrenunciável, senão, cairia nas armadilhas metafísicas que pretendo me afastar. Contudo, a minha investigação tenta observar que a propaganda da não-violência — portanto, democrática — pelo direito ou os direitos humanos atuais não se sustenta nesse cenário.

Para explicar melhor o argumento, poderíamos tomar a Guerra da Ucrânia e da Rússia como caso ilustrativo. Após a anexação ilegal das regiões ucranianas de Donetsk, Lugansk, Zaporíjia e Quérsou pela Rússia, inúmeras sanções foram emitidas por outros Estados para que houvesse a retirada das tropas. À exemplo, a União Europeia (UE) fez sanções contra a Rússia por meio de imputações individuais contra 1.407 pessoas que participaram direta ou indiretamente da manutenção da guerra, bem como 207 entidades (pessoas jurídicas). Na prática, o que se tem é a proibição de viagens daquelas pessoas para o território dos Estados-membros da UE e o boicote econômico (CONSELHO EUROPEU, 2023).

Longe de fazer uma apologia à Rússia, percebam que o que ponho em discussão é a forma pela qual se operacionaliza a defesa dos direitos humanos: violência sistêmica ou organizada. Atrélado ao ato coativo, temos a convergência do capitalismo — sanções econômicas — e da globalização — proibição de viagens — para que a prática institucional dos Estados de direito seja efetiva na geopolítica contemporânea. Destarte, torna-se ainda mais apreensível a contradição interna da dimensão jurídico-estatal que é construída, teoricamente, sob os signos de progressivo, coerente ou um mal necessário.

Do meu ponto de vista, não há um exercício de transcendência — no sentido daquilo que produz o novo sobre o atual — em relação às formas de poder historicamente criticadas. Pelo contrário, o conjunto sistemático de normas internacionais, com o teor dos direitos humanos, não se compadece do que foi soterrado pela história das vencedoras<sup>10</sup>, mas é um instrumento que

10 Em Sobre o conceito de história, diz Walter Benjamin (1994, p. 224-225, §6): “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”. A partir disso, Benjamin nega a perspectiva dada à História de representar o que se passou “tal qual ele foi”. Ou melhor, nega a tentativa de estabelecer a narrativa dos “fatos reais” ou do local neutro do historiador, isso apenas perpetua a visão dos vencedores. De forma crítica, o “cronista benjaminiano” vivencia o perigo, pois dissolve uma

conserva as estratégias — ou a gramática — oriundas do elo com a violência organizada, sacra e antípoda a qualquer mudança radical das estruturas separadoras e hierarquizantes de uma comunidade política.

## A gramática jurídica e a violência organizada

De acordo com Schürmann (2017) — em uma interpretação bem heterodoxa de Martin Heidegger —, a noção de *arché* ou origem se sedimentou no ocidente como um princípio ou uma noção de comando que se articulou distintamente em certas épocas. Em outros termos, presenciamos uma eleição histórica de uma causa primeira que governa a compreensão das coisas e normatiza, no campo ético-político, o agir humano, seja por uma lógica fundacional que parte de uma unidade para uma multiplicidade ou de uma multiplicidade que se encerrará em uma unidade.

Por essa perspectiva histórica das metafísicas ao longo da filosofia ocidental, o autor averiguou um entrelaçamento circular da ontologia com a violência. Porém, esta violência não se circunscreve ao aspecto físico, como muitas pensam. É uma violência de outro tipo. É a violência da gramática. Nessa linha, o dispositivo<sup>11</sup> gramatical se funda no *logos* que, por sua vez, vem a ser uma interpretação — entre outras — sobre o pensar e o dizer que se tornou hegemônica no ocidente. Assim, muitas das elaborações de sentido no nosso cotidiano — gnosiológicas, estéticas, morais, políticas ou jurídicas — são condicionadas pela gramática vencedora e determinam o que é o ser e quais são os seus predicados.

Com efeito, a metafísica tornou-se um saber-poder<sup>12</sup> que elege o comando através de operadores lógico-conceituais para definir — ou, se há uma — essência e os traços que a compreende. Além do mais, tal estrutura gramatical reúne uma certa multiplicidade para determinar a origem-comando das coisas lançadas no mundo. Em contrapartida, exclui-se as multiplicidades outras que são varridas para o apagamento histórico. Ou melhor, se tornam os fundamentos ocultos das ontologias “fechadas” pelo signo do não-ser ou de um ser inferiorizado/secundário.

Nesse ínterim, Nietzsche (2020) e Butler (2002) teorizaram de modo semelhante sobre a ontologia. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma:

Na verdade, até agora nada teve um poder de persuasão mais ingênuo do que o erro do ser, tal como, por exemplo, formulado pelos eleatas: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que pronunciamos! Também os adversários dos eleatas sucumbiram à sedução de seu conceito de ser: Demócrito entre outros, quando inventou o seu átomo... A “razão” na linguagem: oh, mulher velha e embusteira! **Temo que não nos desvencilharemos de Deus porque ainda acreditamos na gramática...** (NIETZSCHE, 2020, A “razão” na filosofia, §5, p. 46, grifo nosso).

A partir desse trecho, o autor situa a coexistência do ser com a gramática ou, de forma extrema, indica que nos habituamos a uma gramática do ser. Não é esdrúxulo pensar, portanto, a dificuldade que temos quando tentamos nos pronunciar sem utilizar como recurso linguístico as

---

narrativa acomodada e evolucionista/progressista. No caso dos direitos humanos, uma proposição indissolúvel pelo ato proprietário — e, portanto, sacro — dos deuses — um grupo de pessoas sob as vestes estatais e jurídicas — que a põe.

11 Segundo Agamben (2019, p. 40-41): “[...] chamarei literalmente dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e — porque não?! — a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos [...]”.

12 Na esteira de Nietzsche, Foucault (1999) relaciona a política e o saber como processos de criação de verdade e controle sobre os indivíduos e as populações. Tal constatação contraria o poder lido como uma unidade linear e coerente, apresentando a sua condição relacional, histórica e de efeitos múltiplos.

palavras, os verbos ou as orações que ratifiquem e retroalimentem ainda mais o ser no dispositivo gramatical. Toda a nossa sintaxe, semântica e, não menos importante, pragmática são estruturadas pelas ontologias eleitas por cada tradição metafísica de uma determinada época.

Do mesmo modo, intui Judith Butler (2002) na entrevista *Como os corpos se tornam matéria*. O tema central das perguntas foi a contradição performativa,<sup>13</sup> segundo a qual os corpos abjetos são corpos não inteligíveis ou não existentes, ao mesmo tempo que compreende as suas existências. Esclarece a autora:

Mas eu gostaria de fazer um outro tipo de pergunta. Ou seja: como é que o domínio da ontologia, ele próprio, está delimitado pelo poder? Como é que alguns tipos de sujeitos reivindicam ontologia, como é que eles contam ou se qualificam como reais? Nesse caso, estamos falando sobre a distribuição de efeitos ontológicos, que é um instrumento de poder, instrumentalizado para fins de hierarquia e subordinação, e também com vistas à exclusão e à produção de domínios do inimaginável. Todo esse território da ontologia que o bom filósofo, aquele conceitualmente puro, considera óbvio já vem profundamente corrompido em sua origem. Ora, não podemos olhar a gramática e dizer: “Se eu disser que há corpos abjetos, devo consequentemente ser capaz de retroceder, a partir da afirmação ‘há’, para uma ontologia anterior”. Dificilmente, dificilmente. O que eu poderia dizer é que “há corpos abjetos”, e isso poderia ser um performativo ao qual eu atribuo ontologia. Eu atribuo ontologia exatamente aquilo que tem sido sistematicamente destituído do privilégio da ontologia. O domínio da ontologia é um território regulamentado: o que se produz dentro dele, o que é dele excluído para que o domínio se constitua como tal, é um efeito do poder. E o performativo pode ser uma das formas pelas quais o discurso operacionaliza o poder. Assim, estou realizando uma contradição performativa, propositalmente. E estou fazendo isso exatamente para confundir o filósofo conceitualmente correto e para colocar a questão da condição secundária e derivativa da ontologia (PRINS; MEIJER; BUTLER, 2002, p. 160-161).

Em outro momento da entrevista, Butler (2002) apresenta uma proposição não prescritiva sobre um novo uso — e, possivelmente, uma forma de destituição — dessas regulamentações ontológico-discursivas:

Não existe nenhuma forma de contestar esses tipos de gramáticas a não ser habitá-las de maneiras que produzam nelas uma grande dissonância, que ‘digam’ exatamente aquilo que a própria gramática deveria impedir. A razão pela qual a repetição e a resignificação são tão importantes para meu trabalho tem tudo a ver com o modo de eu conceber a oposição como algo que opera do interior dos próprios termos pelos quais o poder é reelaborado. A ideia não é baixar uma proibição contra o uso de termos ontológicos mas, ao contrário, usá-los mais, explorá-los e resgatá-los, submetê-los ao abuso, de modo que não consigam mais fazer o que normalmente fazem (PRINS; MEIJER; BUTLER, 2002, p. 159).

De acordo com o quadro teórico apresentado, torna-se compreensível como a ideia de origem enquanto um comando ou um princípio ordenador não se dissocia da linguagem. É uma

<sup>13</sup> Butler se associa à teoria dos atos de fala em John Austin para expressar o corpo como um ato performativo (ou ilocutório). Assim, o simples fato de dizer algo sobre a identidade de uma pessoa é o mesmo que constituir o seu gênero, raça etc (SALIH, 2015).

causa primeira que ordena como todas as coisas devem ser, ao mesmo tempo que está fixada latente e sutilmente na gramática para que o seu governo ontológico seja mais efetivo. Realizada tal constatação, falta indagar como a noção de gramática exposta nesta seção se liga à desontologização estatal e ao direito enquanto violência organizada no tecido social?

Nos comentários que fiz a partir de Kelsen (1989, 1998, 2000), conseguimos observar como o jurista foi um crítico ferrenho do Estado, chegando a desconstruir a ideia de substância estatal. Não obstante, ele manteve o essencialismo jurídico. O que deixou, por conseguinte, o trabalho de depuração dos traços teológicos, míticos ou metafísicos incompleto. Diante disso, houve a necessidade de retomarmos taticamente essa tarefa para pensarmos o direito sem retroceder a uma multiplicidade reunida ontologicamente em uma unidade, mas como uma gramática sociopolítica do dever-ser que permite a obediência nos moldes do Estado de direito.

Conforme explicita Matos (2023), Kelsen não tinha o objetivo de fazer uma teoria anarquista e nem de expor a violência organizada e estabilizada do direito. Tudo isso foi uma consequência não planejada de sua teoria jurídica, mas que nos permite fazer leituras para além das intenções do jurista. Discorre o autor sobre:

Desconsiderando seu pressuposto filosófico básico, segundo o qual só o indivíduo existe, Kelsen vê nas pessoas – jurídicas ou naturais, tal dualismo não faz sentido – pontos de imputação criados pelo sistema jurídico para garantir sua auto-operacionalidade. Mas esse “esquema de interpretação” que identifica pessoas de carne e osso com centros funcionais não seria, ele próprio, uma ficção? Se radicalizadas, as teses kelsenianas levam à compreensão de que o direito é tão fantasmagórico quanto o Estado, é tão metafórico e tão “linguístico” como qualquer outra convenção social, conforme já ensinava na primeira metade do século passado o jusfilósofo mineiro Carlos Campos, para quem “[...] o direito, como os demais fatos sociais mais ou menos organizados, não é senão projeção, superestrutura aparente, técnica de expressão e realização dos interesses vitais dominantes em dada civilização”. Para além dos símbolos míticos (Estado) e linguísticos (direito) existe apenas a luta dos seres humanos uns contra os outros, há somente violência organizada e estabilizada sob forma jurídica. Segundo me parece, esta é a mensagem final da teoria pura do direito, em especial quando ela exige a eficácia global do primeiro ordenamento jurídico enquanto condição para se pressupor a norma fundamental, momento inicial – e não terminal – da cadeia de validação objetiva necessária para a descrição científica do direito. Não tenho dúvida de que dessa visão sombria da realidade social pode emergir uma leitura anarquista da teoria pura do direito. Se descrever o direito funcionalmente é mais importante do que buscar sua inexistente substância, entendo que Estado e direito coincidem, revelando-se ambos como expressões de um monismo funcional que se nega a reconhecer a existência de qualquer ordem real autônoma – ou “concreta”, como dizia Schmitt – na qual se fundamenta, em última instância, o ordenamento jurídico. Por estarem ligados, os conceitos kelsenianos de Estado e direito levam às mesmas conclusões (MATOS, 2023, p. 383-384)

Se Estado e direito estão atados irremediavelmente — o primeiro como símbolo mítico e o segundo como língua —, então, não existe um porquê para a conservação da dimensão jurídico-estatal como uma performance teatral daquilo que há de mais “revolucionário” em termos ético-políticos nas comunidades. É esse conjunto linguístico-simbólico que possibilita a violência fundante e ordenadora — *arché* — das comunidades — ditas democráticas e signatárias dos direitos humanos

— se esconder sob a superfície de “força legítima”. Não à toa, não conseguimos, até hoje, erradicar a separação e a verticalização como características da organização social.

Até aqui, Kelsen (1989, 1998, 2000) se mostrou uma ferramenta bastante útil. No entanto, não posso mais usá-lo como um instrumento teórico, tendo em vista as suas limitações investigativas. Portanto, lanço mão de outros dois autores: Walter Benjamin (2013) e Pierre Bourdieu (1989); para me auxiliarem na descrição da configuração da gramática jurídica. O objetivo é roubá-los com o escopo de esboçar os conceitos de violência instauradora e mantenedora, além de listar algumas operações linguísticas realizadas pelo direito para que seja legitimado socialmente.

Em *Para a crítica da violência*, Benjamin (2013) defende a hipótese de que uma crítica da violência no direito não pode se contentar com a pergunta: a violência é um meio para fins justos ou injustos? Para ele, isso é um círculo vicioso e intransponível que precisamos enfrentar observando a violência como um meio que se conservou como parte histórico-constitutiva de uma ordem, independente dos fins ou de seu alcance. Logo, não pode haver uma violência qualificada e organizada fora da ordem jurídica vigente — monopólio da violência —, senão, abrir-se-ia a possibilidade para a insurgência de uma ameaça concorrente.

O autor passa por alguns exemplos para falar sobre a autodefesa jurídica, contudo, a discussão das greves gerais de sua época foi bem marcante. De acordo com seu levantamento histórico, o Estado/direito não conseguiu proibi-las ou contê-las. O que foi feito, então? Assimilou-se a greve — força qualificada e ameaçadora — ao estatuto jurídico e atribuiu seus benefícios perante a classe trabalhadora segundo os códigos do lícito e do ilícito. Por quê? Primeiro, por não considerar a não-realização de uma ação uma violência em si. Segundo, porque a classe trabalhadora faz isso em relação ao patrão e não ao Estado. Terceiro, por causa do controle da greve sob certas condições de exercício circunscritas na ordem jurídica.

A partir disso, percebemos como a possibilidade de revolução pode atingir, de imediato, a ordem e a determinação do Estado por meio de uma classe trabalhadora vista historicamente como rebelde, perigosa e passível da violência estatal — vida descartável. Contudo, esse quadro de tolerância jurídico-estatal é relativista. Se o tipo de violência não esbarrar no equilíbrio das relações jurídicas e quiser angariar fins, haverá tolerância e coexistência. Porém, se a violência frente ao Estado tiver força para mudar as relações jurídicas estáveis, por mais que o sentimento de justiça seja satisfeito, não haverá condescendência.

Levando em conta a reação jurídico-estatal frente a uma sublevação de violência concorrente, qual seria a estratégia do direito/Estado? Benjamin (2013) fala de algumas formas de expressão dessa violência, mas o instituto mais interessante para avaliarmos neste caso é a polícia. As forças policiais reúnem tanto a noção de violência instauradora quanto de violência mantenedora. Isso se dá porque quando a dimensão jurídico-estatal não obtém os fins empíricos inscritos nos seus procedimentos mais habituais ou “não-violentos”, ela recorre à força policial para exigir a efetivação:

A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o “direito” da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém “por razões de segurança” em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara: para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia. Ao contrário do direito, que reconhece na “decisão” fixada no espaço e no tempo uma categoria metafísica que lhe permite ser objeto de avaliação crítica, a consideração da instituição policial não encontra nada de essencial. Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados

civilizados. E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em democracias, onde sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber (BENJAMIN, 2013, p. 135-136).

Em outros termos, a força policial é cooriginária da dimensão jurídico-estatal porque antes dela não existe ordem e, se existir alguma forma de organização política, ela fará sucumbir para que haja a instauração do seu comando. Destarte, presenciamos o *nomos*/direito que surge da anomia/não-direito. Igualmente, quando essa mesma — ou outra — ordem jurídica instituída se sentir ameaçada, novamente revelar-se-á o seu caráter originário de violência primeira, pois existe a suspensão do seu direito para que as forças anômicas principais se apresentem e exterminem a ameaça.

Frente ao exposto, não percebemos uma diferença qualitativa entre o Estado, o direito e as forças policiais quando elevamos as situações às últimas consequências. Todas essas funções se alternam ou agem, concomitantemente, por meio das pessoas que comandam e obedecem com o objetivo de manter a homeostase das relações jurídicas sob o direito positivo.<sup>14</sup> Numa visão internacional, é igual. Hoje, é comum as cenas de aquisição de poderio bélico, o posicionamento de tropas militares dentro ou fora da guerra e até mesmo as penalidades pecuniárias indispensáveis para a sobrevivência num mundo capitalista.

Algumas pessoas podem até me indagar sobre a possibilidade das relações contratuais entre pessoas como um modo não-violento de resolver conflitos sociais. Contudo, Benjamin (2013) acredita ser improvável quando quase nada escapa do direito positivo numa eventual quebra de compromisso:

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência (BENJAMIN, 2013, p. 136-137).

14 Benjamin (2013) apresenta uma avaliação paralela ao direito natural, porém, como esse não era o objeto de estudo do ensaio, optei por deixá-la de fora.

À esta cooriginariedade da violência com a dimensão jurídico-estatal, Benjamin (2013) denominou de manifestação do destino (mito) — baseado na ação arquetípica dos deuses nas tragédias gregas. Ou seja, uma insurgência do poder que não almeja o ganho de posses, mas a criação do comando e, conseqüentemente, dos limites atribuídos às comandadas. Em outra interface, a desobediência — traduzida como transgressão e necessidade de expiação da culpa — só se resolve com — e não abdicará de — o castigo (pena), mesmo que haja o desconhecimento das leis por quem ousou enfrentar o destino.

Dito isso, vemos que as categorias político-filosóficas da violência fundante e mantenedora configuram uma *arché* epocal ou um ponto originário — e, simultaneamente, histórico — do direito positivo que resistiu à transitoriedade do tempo até agora. Por sua vez, as operações conceituais e funcionais que acompanham a dimensão jurídico-positiva são fundacionais e, ao mesmo tempo, administradas para que o comando violento e originário emergisse e se fixasse a ponto de não conseguirmos pensar, dizer e vivenciar um direito que não tenha um elo com a violência organizada.

Ligado relativamente ao tema de Benjamin, Pierre Bourdieu fez algumas considerações importantes e mais concretas sobre a violência do direito interseccionada à língua jurídica. No texto *A força do direito*, publicado no livro *O poder simbólico*, o autor tece comentários sobre um dos elementos fundamentais na tradição jurídica: a escrita. Vejamos:

[...] com o escrito aparece a possibilidade do comentário universalizante que põe em evidência as regras e sobretudo os princípios «universais», da transmissão objectiva (por meio de uma aprendizagem metódica) e generalizada, para além das fronteiras espaciais (entre os territórios) e temporais (entre as gerações). Enquanto a tradição oral impede a elaboração científica, na medida em que se prende à experiência singular de um lugar e de um meio, o direito escrito favorece a autonomização do texto, que se comenta e que se interpõe entre os comentadores e a realidade; desde logo, torna-se possível aquilo que a ideologia nativa descreve como «ciência jurídica», quer dizer, uma forma particular de conhecimento científico, dotada das suas normas e da sua lógica própria, e que pode produzir todos sinais exteriores da coerência racional, essa racionalidade «normal» que Weber tem o cuidado de distinguir sempre da racionalidade “substancial”, e que diz respeito aos próprios fins da prática deste modo formalmente racionalizada (BOURDIEU, 1989, p. 244).

Para Bourdieu (1989), o campo jurídico é a concorrência do ato de ‘dizer o direito’, ou seja, a distribuição do *nomos* por agentes capacitados, socialmente e tecnicamente, a partir da interpretação de um *corpus* para consagrar o justo no mundo social por meio da escrita de documentos competentes para tal. Nesse sentido, constrói-se uma razão para monopolizar o acesso aos meios jurídicos e separar as profissionais das profanas.

De forma complementar, o direito aparenta ser autônomo ao ponto de afirmar-se exterior às relações de força — a violência instauradora — que o constituíram e à força que sanciona — violência mantenedora. Sem essa independência aparente, o direito não poderia ser eficaz. Até a sua hermenêutica — embrionariamente distinta da filosófica e literária — foge do jogo amplo de luta interpretativa no meio social. Por mais que haja diferentes interpretações sobre a norma, elas sempre estarão contidas em um corpo absolutamente hierarquizado e repleto de técnicas para a resolução de conflitos.

Tal “pluralidade” de interpretações é falsa, tendo em vista ela se refere apenas a uma divisão canônica entre as agentes teóricas e práticas no direito: as professoras encarregadas de ensinar, de modo formalizado e normalizado, as regras em vigor por meio de elaborações puramente teóricas; e as práticas como realizadoras dos atos de jurisprudência que contribuem, de modo pragmático, para a construção jurídica. Logo, percebemos mais um indício do mascaramento do estatuto de violência, posto que a disputa hermenêutica cerrada no direito sobre a dizibilidade do justo/injusto ou do lícito/injusto em uma comunidade política está nas mãos de pouquíssimas pessoas.

Dessa maneira, entendemos a “razão” do linguajar jurídico ser bem-marcado nos espaços sociais privilegiados e até inacessível em outros. De fato, não se tem uma genuína expressão de multiplicidade e universalização material da língua jurídica para que as pessoas se inteirem do comando que as submete. Até porque se tivessem o acesso inesgotável ao saber jurídico atual, ele deixaria de funcionar, já que muitas iriam tomar consciência da violência instauradora e mantenedora. Desse modo, os operadores linguísticos do direito só são efetivos em cima da ignorância de muitas pessoas e da separação entre as especialistas e as profanas para que consiga passar por puro saber o que é poder.

No entanto, como isso consegue funcionar quase que imperceptivelmente? A simples separação de pessoas é o bastante? Em relação à segunda pergunta, não. A língua jurídica é fruto do contato entre a língua comum e os operadores linguísticos criados pelas agentes do direito. Sobre isso, Bourdieu (1989) chama de “efeito de apriorização”, que concorre ainda com outros dois elementos: neutralização — sintaxe passiva, frases impessoais, enunciador universal, objetivo e imparcial — e universalização — recursos sistemáticos ao indicativo para enunciar normas, retórica de atestação, terceira pessoa do singular do presente ou pretérito, generalidades, indefinições, omnitemporalidade e expressões de consenso ético.

Visualizem, portanto, o quão sutil é essa forma de violência e dominação. Ela se apropria da língua comum para torná-la um ponto de crença ou ilusão em um direito/Estado que age por violência, mas que, por um tom de impessoalidade, objetividade e tecnicidade, se isenta de fazer tais atribuições de modo duvidoso, pessoal ou, à primeira vista, em prejuízo de certos grupos sociais. A partir disso, não existem surpresas sobre a dimensão jurídico-estatal nomear coisas e estas terem efeitos sociais inegáveis, ao mesmo tempo que consagram ou naturalizam visões de mundo:

O direito consagra a ordem estabelecida ao consagrar uma visão desta ordem que é uma visão do Estado, garantida pelo Estado. Ele atribui aos agentes uma identidade garantida, um estado civil, e sobretudo poderes (ou capacidades) socialmente reconhecidos, portanto, produtivos, mediante a distribuição dos direitos de utilizar esses poderes, títulos (escolares, profissionais, etc.), certificados (de aptidão, de doença, de invalidez, etc.), e sanciona todos os processos ligados à aquisição, ao aumento, à transferência ou à retirada desses poderes. Os veredictos por meio dos quais ele distribui diferentes volumes de diferentes espécies de capital aos diferentes agentes (ou instituições) põem um termo ou, pelo menos, um limite à luta, ao regateio ou à negociação acerca das qualidades das pessoas ou dos grupos, acerca da pertença das pessoas aos grupos, portanto, acerca da justa atribuição dos nomes, próprios ou comuns, como os títulos, acerca da união ou da separação, em resumo, sobre todo o trabalho prático de *worldmaking*, casamentos, divórcios, cooptações, associações, dissoluções, etc., que está na origem da constituição dos grupos. O direito é, sem dúvida, a forma por excelência do poder simbólico de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os grupos; ele confere a estas realidades surgidas das suas operações de classificação toda a permanência, a das coisas, que uma instituição histórica é capaz de conferir a instituições históricas (BOURDIEU, 1989, p. 237).

Trata-se, então, de uma cúpula de pessoas fundada e fundante por um/de um imaginário hierarquizado e separador sob a retórica de observarmos o direito como uma língua voltada apenas para bacharelas e juristas, ao mesmo tempo que não conseguem se separar do seu polo oposto — o “povo” — para a manutenção da sua identidade e do bom funcionamento do comando. Em síntese, a gramática jurídica operada por algumas pessoas é a naturalização da convivência com a violência organizada nas comunidades em geral, criando a sensação, por vezes, de que estamos progredindo politicamente.

## A an-arquia

Nas duas últimas seções, eu tratei da dessubstancialização do Estado a partir de uma leitura heterodoxa de Hans Kelsen (1989, 1998, 2000) e da descrição do direito enquanto uma gramática estruturada pela violência organizada. Passos que, ao meu ver, direcionam-me para uma experiência do pensamento an-árquica.<sup>15</sup> Isto é, aquela que recusa uma *arché* no sentido de comando, princípio ou ordenação das coisas. Desse modo, não poderia chegar na última parte propositiva do ensaio e esboçar um trajeto — de modo vanguardista — que aponte fixamente para uma saída, tendo em vista as estratégias até então criticadas.

Por outro lado, não poderia ficar em silêncio diante de tantos argumentos lançados contra a dimensão jurídico-estatal atual e sua relação com os direitos humanos, a ponto de ficar omissos perante algumas questões filosóficas no horizonte das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas que me estimularam bastante. Em vista disso, esbocei uma linha de fuga<sup>16</sup> que pode abrir possibilidades outras para começarmos a pensar — ressalto aqui a dimensão coletiva — as *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* — e quem sabe... o que chamamos de direitos humanos — sem recorrer necessariamente à violência estrutural.

Inicialmente, eu elegi a análise das *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos*, em vez dos direitos humanos propriamente ditos, por causa do campo da educação. Se existem possibilidades para além do instituído, com certeza elas atravessam a ação educadora. Nesse sentido, eu agrego uma leitura muito radical sobre Paulo Freire (1996) no que tangencia sobre a indissociabilidade do ensino e da criticidade. Apesar das camadas humanistas e fundacionais do seu pensamento, vejo a superação da percepção ingênua dos eventos do mundo por meio de uma crítica que microrrevolucione continuamente, e pela curiosidade, o fazer político cotidiano.

Portanto, não se trata apenas de colocar cadeiras em círculo numa sala de aula ou de trazer metodologias ativas para o programa da disciplina. Não! Pode ser isso e muito mais. São pensamentos, debates, ações e discordâncias que alteram as cosmovisões instituídas sobre as relações com o entorno, as condições socioafetivas, a infraestrutura das escolas e das universidades. Ou melhor, é um combate<sup>17</sup> contra a lógica institucional que se alastrou, direto e indiretamente, e

15 Por uma perspectiva antimetafísica, Kelsen se denominou de um anarquista metodológico. Da mesma forma que o ateísmo está para a Teologia, o anarquismo está para as teorias políticas e jurídicas tradicionais que substancializaram o Estado. É claro que o arcabouço teórico kelseniano ainda celebra um cientificismo e um humanismo para seus fins, porém, inaugura uma teoria do Estado sem o mesmo. Do ponto de vista de Kelsen, acreditar no dualismo entre Estado e direito ou no milagre estatal em relação às normas é se afundar no autoritarismo político. Afirma o autor: “É a partir deste enfoque que se deve considerar também o paralelismo manifesto entre ateísmo e anarquismo. [...] O ateu pergunta se existe um Deus enquanto ser distinto do mundo; o anarquista, por seu turno, pergunta se é preciso existir um Estado, cuja “existência” pressupõe quando dá a tal pergunta uma resposta negativa. Certo é que a existência de Deus não no sentido em que o ateu a nega, mas no que ele também. deve reconhecê-la é a mesma “existência” do estado que o anarquista combate, consistindo na força motivadora de certas representações normativas. Assim, Deus e Estado só existem se e na medida em que alguém crê neles, e são aniquilados - junto com seus imensos poderes que saturam a história universal quando o espírito humano se liberta de tais crenças.” (KELSEN, 1989, p. 262, tradução nossa).

16 Afirma Deleuze e Parnet (1998, p. 49): “A linha de fuga é uma desterritorialização. Os franceses não sabem bem o que é isso. É claro que eles fogem como todo mundo, mas eles pensam que fugir é sair do mundo, místico ou arte, ou então alguma coisa covarde, porque se escapa dos engajamentos e das responsabilidades. Fugir não é renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É também fazer fugir, não necessariamente os outros, mas fazer alguma coisa fugir, fazer um sistema vazar como se fura um cano.”. A partir disso, percebemos que o atual está esquadrihado por dicotomias ou sínteses disjuntivas, então, o filósofo pensa em vetores, ou linhas de fugas, que escapam a qualquer estandardização ou cláusula. Entretanto, não é simples fazer fugir — saindo da situação ou conseguindo alcançar um ‘fora’ —, ou até mesmo uma destruição ou uma negação, mas dar novos e livres usos à situação. Em relação à nossa análise, tem a ver com as conexões inéditas a partir da leitura e da escrita que são tão normatizadas pela representação.

17 Segundo Deleuze (1997, p. 151-152): “O combate, ao contrário, é essa poderosa vitalidade não-orgânica que completa a força com a força e enriquece aquilo de que se apossa. O bebê apresenta essa vitalidade, querer-viver obstinado, cabeçudo, indomável, diferente de qualquer vida orgânica: com uma criancinha já se tem uma relação pessoa orgânica, mas não com o bebê, que concentra em sua pequenez a energia suficiente para arrebentar paralelepípedos (o bebê-tartaruga de Lawrence). Com o bebê só se tem relação afetiva, atlética, impessoal, vital. Não há dúvida de que num bebê a vontade de potência se manifesta de maneira infinitamente mais precisa que no homem de guerra. Pois o bebê é combate, e o pequeno é a sede irredutível das forças, a prova mais reveladora das forças.”.

independe de nossa vontade, por todos os espaços de convivência que seguem reproduzindo as macro e micro violências.

(In)Felizmente, essa percepção não é somente minha. Em *Para a crítica da violência*, Benjamin (2013) já havia intuído sobre o papel da educação. Após a explicação da violência instauradora, mantenedora ou mítica, o autor relata a experiência da violência divina ou pura. Inspirado na mística judaica e na noção de greve escrita por George Sorel, Benjamin (2013) “conceitua” a violência divina como o meio puro<sup>18</sup> que não se agencia com a coercibilidade, que aniquila todos os limites, que não gera culpa e muito menos se relaciona com as pessoas por uma exigência de assujeitamento frente a um poder despótico.

Embora o autor não tenha inserido exemplos concretos e didáticos sobre a violência divina, ele nos aponta para a experiência da educação como uma de suas manifestações:

Esta violência divina não é atestada apenas pela tradição religiosa, mas encontra-se também na vida presente em pelo menos uma manifestação consagrada. **O poder que se exerce na educação, que em sua forma plena está fora da alçada do direito, é uma de suas formas manifestas.** Estas não se definem pelo fato de que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato, por milagres, mas por aqueles momentos de cumprimento não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração de direito. Nesse sentido, também é justificado designar essa violência também como aniquiladora; ora, ela o é apenas de maneira relativa, com respeito a bens, direito, vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma do vivente (BENJAMIN, 2013, p. 152, grifo nosso).

Diferente do direito, a educação não partilha necessariamente de uma cooriginariedade com a violência ou a ação punitiva baseada na culpa do sujeito. Até porque — e se não levarmos em conta as formas de educar conservadoras, formais e disciplinares — a experiência educativa se baseia maciçamente na confiança ou no compromisso ético-político entre educadoras e educandas. Não só, mas na contínua inversão de papéis, posto que: “[...] quem forma se forma e re-forma ao formar e quem é formado forma-se e forma ao ser formado” (FREIRE, 1996, p. 12).

Destarte, a educação poder ser — e tem muitos elementos a favor — a linha de fuga anárquica, o anticampo<sup>19</sup> da dimensão jurídico-estatal ou um dos modos da violência pura. Porém, qual seria um dos primeiros passos para isso? Tenho ciência de que a gramática é algo elementar para essa jornada. Como já foi visto, a ligação entre o comando e as operações linguísticas é algo que nos afeta fortemente, a ponto de se homologar no corpo, nas formas de ver o mundo e até nas posturas de coexistência com outras vidas.

Por essa via, é interessante recentralizarmos... ou melhor, descentralizarmos as *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* para que possamos abrir fendas na realidade e ampliar formas-outras que estão dispostas virtualmente na atualidade. No caso do objeto deste ensaio, as pessoas que se preocupam com a educação em direitos humanos precisam tensionar a gramática institucional dada nos componentes curriculares para que possamos aniquilar limites e explorar outros modos políticos que não perpassem pela violência organizada ou qualquer outra lógica fundacional fixa.

A esse respeito, Matos (2022) constata que a questão da política atual — espectro que não de desvinculada da educação — não é de mecanismos pré-modernos tentando gerenciar problemas pós-modernos, mas da dicionarização da política. Quer dizer, a definição do que é a

<sup>18</sup> A pureza em Benjamin não é substancial, mas relacional. Não existe ser (finito) que tenha uma pureza absoluta e infinita. Portanto, quando se fala em violência pura no texto *Para a crítica da violência*, significa dizer que a pureza está frente ao direito e não da violência em si. Ou seja, a violência pura nunca é um simples meio destinado a um fim, seja legítimo ou ilegítimo. No entanto, configura-se como um meio que se manifesta em sua pureza para quebrar o elo entre a violência e o direito, em vez de executar um comando (AGAMBEN, 2004).

<sup>19</sup> Para Matos (2015), o anticampo é um espaço desterritorializado, que congrega em lugares físicos e reais os não-lugares da impossibilidade e da utopia. Desse modo, traz ao mundo a ontologia do vir-a-ser, e não a do dever-ser com intuito de ir “mais-além” ou “depois-de”.

política e quais são seus procedimentos, que, igual a todo dicionário, é um dispositivo que captura a multiplicidade imanente ao mundo. Assim, a busca por um novo léxico tornou-se uma tarefa político-educacional. Entretanto, tal abertura linguística e de desfundamentalidade só podem ser encaradas quando nos aliamos a uma condição existencial an-árquica e democrática.

Diferente do que muitas pensam, a democracia é tributária da palavra *krátos*. Além do mais, caracterizou-se como uma força violenta sem fundamento e sem nobreza por ser um termo que não advém da tradição política grega. Já a palavra *arché*, que se liga à tradução contemporânea de governo, remete a uma experiência fundamentada ou dirigida. Nessa linha, observa-se um oxímoro quando se fala em governo do povo para definir a democracia, considerando que a democracia é uma experiência política que não precisa de fundamento. A sua injustificabilidade ou autojustificação se faz diante da igualdade e da liberdade radicais frente ao *demos* (MATOS, 2022).

De modo complementar, a an-arquia é o espaço da democracia para substituir qualquer constelação de obediência que captura o vazio em que o poder se encontra:

A an-arquia é bem mais exigente do que o anarquismo, dado que não pretende negar o poder, seja em perspectiva individual como Stirner ou coletiva como Bakunin. Diferentemente, a an-arquia quer trazer à tona o poder, não o separar, o hierarquizar e o tratar ao final como coisa natural e dada, sob o nome de direito. An-arquia é o nome e o destino da democracia, é o verbete que substitui a obediência em nosso inexistente dicionário de filosofia radical e revela o secreto vazio que preexiste em relação à máquina, ou seja, a radical ausência de fundamento que torna democrático o poder. Nessa perspectiva, a an-arquia é o princípio que se opõe ao *nómos* identificado por Carl Schmitt (1950), essa ordenação que pretende reproduzir a fixidez da terra e legitimar a autoridade do soberano que a delimita e a atribui. Se o *nómos* é da ordem da fronteira e da linha militar, a an-arquia indica exatamente a imanência de uma experiência comum dos seres vivos que não se deixa aprisionar nos códigos jurídicos, lutando por uma ausência de limites e uma experiência da inteireza da realidade, sem a mediação da soberania e do comando. Por isso mesmo, a an-arquia se confunde com a democracia, sempre desobediente diante daqueles que brandem seus títulos de domínio, suas bulas papais, seus diplomas e certidões cartorárias. Diante do *uti possidetis* que os senhores deste mundo pretendem fazer valer como título permanente do direito de governar, a an-arquia trabalha em escala microfísica para fazer de toda propriedade e de toda *culpa terra nullius*, quer dizer, terra de ninguém, terra do uso, terra que é mar e, portanto, inapropriável. Viver uma vida an-árquica (sem fundamento) e desobediente (sem hierarquia, sem divisão nem comando) significa então compreender que não há nenhuma vocação a realizar, nenhum destino histórico a concretizar, nenhuma ética natural a efetivar, nenhum dever a cumprir, havendo apenas a vida da potência, na qual as possibilidades se abrem diante do ser, que não precisa forçosamente realizar nenhuma delas; e é neste não-dever estrutural que reside sua específica dignidade, jamais em construções determinantes e privativas que, a exemplo dos direitos humanos e da democracia representativa, traçam desde já e sempre um caminho fechado a ser integralmente percorrido, ainda que o preço dessa “metodologia” seja quase sempre a negação do princípio retórico que aparentemente fundamenta tais ideias (MATOS, 2022, p. 26-27).

Por assim dizer, o que vislumbro nesta experiência do pensamento sobre a educação e

os direitos humanos é uma das situações mais irremediáveis da existência: a precariedade.<sup>20</sup> Em vez de nos apegarmos ao significado pejorativo da palavra, há um redirecionamento para o ritmo destrutivo-criativo da vida. Todas as nossas ações ou teorizações sobre a política são frágeis diante de nossa finitude, logo, a educação precisa se aliar à incompletude, ao provisório e remover os obstáculos que impedem a criação contínua de novos caminhos.

Eu compreendo que há inúmeras pessoas bem intencionadas e muito seguras de que a organização democrática das comunidades políticas está vinculada aos direitos humanos e, por conseguinte, a dimensão jurídico-estatal. Por isso, o comprometimento de muitas agentes sociais pela implementação das diretrizes em questão na educação. Todavia, eu faço um convite para pensar tudo o que listei neste estudo. São pontos que estão balizados pelo direito/Estado, mas que podem ser implodidos para a emergência de um meio puro que não busca cumprir fins e nem assujeitar/violentar pessoas.

Essa desconfiança sobre o que eu digo pode se tornar ainda mais profunda quando se dar em um contexto necropolítico,<sup>21</sup> já que o trabalho para a morte é intensamente hostil e evidente em países periféricos como o Brasil. Então, destaco que não sugeri uma abolição completa dos direitos humanos. Se a an-arquia visa nos liberar fundamentalmente e teleologicamente pela desfundamentalidade e a multiplicidade de direções, então, muitas coisas podem ser usadas em nossa luta, inclusive, os direitos humanos. A esta prática, eu chamo de dimensão do uso.

O ato de usar é uma recomendação paulina, interpretada por Agamben (2021), sobre a fórmula do “como não” (*Hōs mē*) ligada ao uso não-proprietário. Significa, então, uma divisão ou uma separação à segunda potência (separação da separação) que atravessa as atribuições normativas de qualquer situação — neste caso, do dever-ser dos direitos humanos —, mas sem destruí-la ou negá-la. Seguindo essa pista, principalmente em países periféricos, podemos dar um novo uso — sem acreditar piamente ou se apaixonar — que desative a estrutura produtora de normas e, ao mesmo tempo, proteja grupos humanos — ou outros tipos de vida — historicamente perseguidos.

De toda forma, o que desejo para aquelas que me lêem é um “simples” desvio<sup>22</sup> ou uma brincadeira com as palavras, como refletia Benjamin (2013) em relação às crianças que encontram os objetos no mundo:

As crianças gostam muito particularmente de procurar aqueles lugares de trabalho onde visivelmente se manipulam coisas. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelos desperdícios que ficam do trabalho da construção, da jardinagem ou das tarefas domésticas, da costura ou da marcenaria. Nesses desperdícios reconhecem o rosto que o mundo das coisas voltam para

20 Quando falo de precariedade, remeto à análise de Butler (2020) sobre Emmanuel Lévinas, que tangencia o endereçamento na comunicação e sua relação com o precário. Descreve a autora: “Para Lévinas, a conjuntura do discurso consiste no fato de que a linguagem chega como uma mensagem que não queremos, e pela qual somos, em um sentido original, capturados, se não, nos termos de Lévinas, mantidos como reféns. Então, já existe certa violência em ser endereçado, receber um nome, estar sujeito a um conjunto de imposições, compelido a responder a uma rigorosa alteridade. Ninguém controla os termos pelos quais somos endereçados, pelo menos não da maneira mais fundamental. Ser endereçado é, desde o início, uma privação da vontade, e essa privação existe como base da condição do discurso.” Nota-se, então, que a condição de comunicabilidade é, em si, uma violência que transborda a nossa “vontade” ou autossuficiência sobre as coisas. Logo, somos dependentes ontologicamente uns dos outros.

21 Com a mudança do poder soberano — direito sobre a vida porque pode matar — para o poder biopolítico — fazer viver e deixar morrer sobre as populações — descrita por Michel Foucault, constatou-se que a vida biológica (zoé) foi politizada. Sem embargo, a proteção da vida biológica não se estendeu a todos os modos de existência, porém, a uma certa população humana. Essa seleção fez emergir o exercício do pastoreio de Estado conjugado com o racismo. Achille Mbembe (2016), a partir de Foucault, percebeu uma incompletude na investigação histórico-filosófica do biopoder ligado ao racismo estatal. Por isso, ele criou o conceito de necropolítica como uma lente análise que se aproximou melhor da realidade dos países periféricos. A necropolítica consiste, então, no trabalho da morte operado pelo Estado-nação por meio do lançamento dos supostos inimigos, eleitos com base na noção de raça, em espaços de produção de morte (ou de vida inferiorizada). No caso do Brasil, a periferia seria o exemplo por excelência.

22 Segundo a Internacional Situacionista (1999), o ‘desvio’ ou o ‘desvio de elementos estéticos pré-fabricado’ é o uso situacionista ou experimental das antigas esferas de culturais.

elas, precisamente e apenas para elas. Com eles, não imitam as obras dos adultos, antes criam novas e súbitas relações entre materiais de tipos muito diversos, por meio daquilo que, brincando, com eles constroem. Com isso, as crianças criam elas mesmas o seu mundo de coisas, um pequeno mundo dentro do grande (BENJAMIN, 2013, Estaleiro, p. 14).

Em resumo, faço uma aposta — pode dar certo ou não — na criação de um mundo menor/pequeno adjacente ao mundo grande que foi/é constantemente ordenado e produtor de violências. Essa aposta pode ter inúmeras veredas ou modos de criação e destituição, no entanto, sinto que algo especial pode emergir na educação. Por isso, acredito que independente da institucionalidade, das limitações teóricas e das dificuldades práticas em torno das *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos*, há elementos que podem ser úteis e potencializáveis em sala de aula para que possamos nos alfabetizar sobre um novo léxico político e desativar o elo entre a violência e o direito.

## Considerações Finais

O ensaio teve o objetivo de analisar, por meio do exemplo, como a gramática jurídico-estatal dos direitos humanos, ou os seus atravessamentos curriculares, se tornou um dispositivo lexicográfico que auxilia na manutenção da separação e na despontencialização da ação democrática. Portanto, não foi um estudo empírico e muito menos pretendeu ser um artigo científico exaustivo e resolutivo sobre o tema. Mas, como toda precariedade que nos ronda, tentou apresentar fragmentos teóricos — de modo organizado — sobre o atravessamento da linguagem a partir da violência instauradora e mantenedora da ordem jurídica nos direitos humanos.

Para mais, o texto encontra limitações, do ponto de vista teórico-metodológico, por não fazer uma genealogia ou uma arqueologia na história dos direitos humanos prévia e situada em um recorte espacial. Apesar disso, a investigação deste texto buscou abrir horizontes e mais questionamentos sobre a temática. Logo, peço a gentileza das leitoras para que tomem o ensaio na sua semântica mais experimental e inicial — não no sentido de original, mas daquilo que tenta dar os seus primeiros passos — para que haja a continuidade do tensionamento da realidade naturalizada.

Aliado ao problema teórico-metodológico, exponho também as lacunas analíticas sobre a globalização e o capitalismo. Por questões de economia ensaística, que pretendo resolver em textos futuros, acredito que se debruçar sobre o mundo globalizado e as homologações capitalistas no espaço, no tempo e até nos corpos são pontos indispensáveis para transcender a violência organizada da dimensão jurídico-positiva — um dos achados do texto. Sem uma boa avaliação dessa tríade, como intuimos no exemplo da guerra da Ucrânia e da Rússia, as táticas de novos usos ou de desativações serão ineficazes.

Ademais, deixei de lado inúmeras discussões e léxicos que poderiam nos ajudar a compreender melhor o relato fundacional dos direitos humanos. Isso se justifica pela minha intenção, em termos de público-alvo, de demonstrar aquilo que estava mais próximo da prática institucional de quem consulta e se baseia nas *Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos* para estruturar um componente curricular nos espaços educativos. Portanto, me interessei por discutir a normatização das relações sociais na sua acepção mais soberana, formal e capturadora da diferença: o direito.

No que se refere aos pontos principais do ensaio, entendo que a dessubstancialização do Estado e do direito, a análise do vínculo latente entre a dimensão jurídico-estatal e a violência instauradora/mantenedora e o detalhamento das estratégias da gramática jurídica foram suficientes para apresentar um quadro geral sobre um dos elementos fundacionais dos direitos humanos apresentado nas diretrizes. Associado aos assuntos anteriores, reparo que a inserção da an-arquia é uma consequência da retirada das máscaras proposta por Kelsen (1989):

Quando se retira a máscara dos atores da representação religiosa ou social na cena política, deixa de ser deus quem recompensa e castiga, deixa de ser o estado quem condena e faz a guerra: são homens que exercem violência sobre outros homens, é o senhor X quem triunfa sobre o senhor Y, ou uma besta que aplaca seu apetite sanguinário revivido. Se caem as máscaras, a representação perde todo significado próprio; se abstraímos as máscaras, renunciemos justamente à interpretação específica que chamamos de religião ou de sociedade. Tal constatação inclui um último ensinamento metodológico: precisamos desconsiderar as máscaras e observar através delas os movimentos desnudos das almas e dos corpos em suas necessidades naturais e determinações causais (KELSEN, 1989, p. 250, tradução nossa).

No início do texto, eu falei sobre a carnavalização como lente teórico-metodológica com o intuito de profanar o tema dos direitos humanos. Não obstante, encontrei outra metáfora adequada. O carnaval é um evento festivo movido pelo uso das máscaras. Porém, a prática remete à fantasia utópica. Quando se instaura o carnaval, suspendem-se as regras separadoras e hierarquizantes para dar lugar à pluralidade, à brincadeira, ao riso, à liberdade, ao relativo e à vida. Na contramão, o aspecto religioso da dimensão jurídico-estatal se apropria das máscaras para falsear fixamente — sob os signos de sacro, justo e razoável — a violência de algumas pessoas contra outras.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In*: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2019a. p. 25-54.
- AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta: um comentário à carta aos romanos**. Tradução Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.
- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. 2. ed. São Paulo: Editora 34 Ltda., 2013.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: Infância berlinense: 1900**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. *Ebook*.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. *In*: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: Difusão Editorial. Lda; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. **Parecer CNE/CP nº: 8/2012**. Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Brasília, 6 mar. 2012. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt->

br/navegue-por-temas/educacao-em-direitos-humanos/DiretrizesNacionaisEDH.pdf. Acesso em: 29 mar. 2023.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CONSELHO EUROPEU. Sanções da UE contra a Rússia explicadas. **Conselho Europeu**, [S.l.], 14 abr. 2023. Disponível em: <https://www.consilium.europa.eu/pt/policies/sanctions/restrictive-measures-against-russia-over-ukraine/sanctions-against-russia-explained/#sanctions>. Acesso em: 22 abr. 2023.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1997

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. [S.l.: s.n.], [2006]. Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G-Diferenca-e-repeticao1.pdf>. Acesso em: 15 out. 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia**, vol. único. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DOUZINAS, Costa. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Função social da dogmática jurídica**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**, volume 1: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. Epub.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 25. ed. São Paulos: Paz e Terra, 1996.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. **Internacional Situacionista**. textos íntegros em castellano de la revista Internationale Situationniste (1958-1968). Vol. 1: La realización del arte. Internationale Situationniste # 1-6 más «Informe sobre la construcción de situaciones». Tradução de Luis Navarro. Madri: Literatura Gris, 1999.

KELSEN, Hans. *Dios y Estado*. Tradução de Jean Hennequin. In: CORREAS, Óscar (comp.). **El otro Kelsen**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de [tradução João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**: introdução à problemática jurídico-científica. Tradução de Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **A an-arquia que vem**: fragmentos de um dicionário de política radical. São Paulo: sobinfluencia edições, 2022.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade**: uma aposta an-árquica na multidão. 1. ed. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen e a violência: uma leitura crítica das “limitações” da Teoria Pura do Direito.. *In*: OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes (org.). **Hans Kelsen**: teoria jurídica e política. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 253-279.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O anarquismo jurídico de Hans Kelsen. *In*: COSTA, Valterleida; VALLE, Maurício Timm do (coord.). **Estudo sobre a teoria pura do direito**: homenagem aos 60 anos da publicação da 2ª edição da obra de Hans Kelsen. São Paulo: Almedina, 2023. p. 355-388.

MBEMBE, Achile. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 122-151, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 25 abr. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como filosofar com o martelo. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Edipro, 2020.

PRINS, Baukje; MEIJER Irene Costera; BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria. Tradução de Susana Bornéo Funck. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, jan. 2002. DOI 10.1590/S0104-026X2002000100009. Disponível em: <https://www.scielo.br/jj/ref/a/vy83qbL5HHN/KdzQj7PXDdJt/?lang=pt>. Acesso em: 29 nov. 2022.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SCATOLLA, Merio. **Teologia política**. Tradução de José Jacinto Correia Serra. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHÜRMMANN, Reiner. **El principio de anarquía** – Heidegger y la cuestión del actuar. Tradução de Miguel Lancho. Madrid: Arena Libros, 2017.

VILLEY, Michael. **O direito e os direitos humanos**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Recebido em 12 de dezembro de 2022.

Aceito em 13 de fevereiro de 2023.