O que é o Terror? (notas a partir de Giorgio Agamben)

What is Terror? (notes inspired by Giorgio Agamben)

Alexandre Nodari [*]
Universidade Federal do Paraná

Resumo

Partindo da leitura da biopolítica e da guerra civil feita por Giorgio Agamben, buscaremos nos aproximar a uma compreensão do Terror jacobino, postulando o seu valor paradigmático para a política moderna e contemporânea. O foco da análise é o esforço dos revolucionários franceses de binarizar o campo político, excluindo todo terceiro (na forma dos "neutros" ou "indiferentes"), pela sua captura, na figura dos suspeitos, e posterior eliminação como inimigos sujeitos ao Terror, à guilhotina ou à guerra.

Palavras-chave: Terror; indiferença; Giorgio Agamben**.**

Abstract

With Giorgio Agamben's reading of biopolitics and civil war in mind, we seek to approach a comprehension of Jacobin Terror, and postulate its paradigmatic value for the understanding of modern and contemporary politics. Our focus is the effort made by French revolutionaries in order to binarize the political field, therefore excluding every third element (labeled as "neuters" or "indifferents"), through their capture in the figure of suspects, and ulterior elimination as enemies subject to Terror, guillotine or war.

Keywords: Terror; indifference; Giorgio Agamben.

● **Enviado em: 10/07/2018**
● **Aprovado em: 20/07/2018**

[*] Professor de Literatura Brasileira e Teoria Literária da UFPR.

Uma posição indiferente é aquela que se encontra fora do ponto de vista
Simone Weil

0. Concluída recentemente com a publicação de *O uso dos corpos*, a série *Homo sacer*, de Giorgio Agamben, pode ser lida não só como uma investigação sobre o dogma da sacralidade da vida e os *arcana imperii* que governam a política ocidental, mas também como um programa de pesquisa com diversos pontos a serem desenvolvidos. O que pretendemos nas páginas que se seguem é, partindo de uma das obras mais abertas da tetralogia – *Stasis,* lançado em 2015, mas composto de seminários proferidos por Agamben em 2001 em Princeton, ou seja, coetâneo a *Estado de exceção* –, lançar luz sobre e desdobrar um desses pontos, uma figura que aparece ao final da primeira das suas duas partes. O objeto ali é a *stasis*, a guerra civil na Grécia antiga, que ele trata a partir de Nicole Loraux, definindo-a do seguinte modo:

> A *stasis* – eis a nossa hipótese – não tem lugar nem no *oikos* nem na *polis*, nem na família nem na cidade: ela constitui uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o espaço político da cidade. Ultrapassando esse limiar, o *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se 'economiciza', isto é, se reduz ao *oikos*. *Isso quer dizer que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como um limiar de politização e despolitização, pelo qual a casa é excedida na cidade e a cidade se despolitiza na família*.[1]

Assim, para Agamben, a "guerra civil assimila e torna indecidíveis o irmão e o inimigo, o dentro e o fora, a casa e a cidade (...), parentesco de sangue e cidadania", de modo que "a morte daquele que é mais íntimo não se distingue da daquele que é mais estranho"; "o decisivo (...) é que a *stasis* confunde, em um duplo deslocamento, o que pertence ao *oikos* e o que é próprio da *polis*, o íntimo e o estranho: o laço político se transfere para o interior da casa na mesma medida em que o vínculo familiar se exterioriza em facção", "um vínculo político que, nos 'irmãos por eleição' toma a forma incongruente de um parentesco".[2] Mas o ensaio que compõe a metade de abertura do livro se conclui abruptamente, por meio de um salto do horizonte espaço-temporal analisado, identificando no terrorismo a forma atual de guerra civil e no Terror da Revolução Francesa, a *arché* do Estado contemporâneo:

> A forma que a guerra civil assumiu hoje na história mundial é o terrorismo. Se tanto o diagnóstico foucaultiano da política moderna como biopolítica quanto a genealogia que a reconduz a um paradigma teológico-oikonômico estiverem corretos, então o terrorismo mundial é a forma que a guerra civil assume

1 AGAMBEN, Giorgio. *Stasis. La guerra civile como paradigma politico.* (*Homo sacer*, II, 2). Turim, Bollati Boringhieri, 2015, 24, grifos do autor.
2 *Idem.* pp. 22-3.

> quando a vida enquanto tal se torna a aposta em jogo da política. (...) Não é um acaso que o 'terror' tenha coincidido com o momento em que a vida enquanto tal – a nação, isto é, o nascimento – se tornava o princípio da soberania.[3]

O que propomos aqui, de forma parcial e fragmentária, é investigar esse (quase) não-dito (tão prezado pelo autor), ou seja, buscar entender *o que é o Terror* enquanto um grau extremo e ao mesmo tempo paradigmático de constituição da política estatal moderna e que – tentaremos mostrar – reconfigura a *stasis* antiga.

1. Uma pequena peça de teatro de Oswald de Andrade, publicada em 1937, encena o discurso de um "Chefe" para a "Multidão". Depois de propor "matar todos os desafetos" e ser ovacionado, o líder, que perora em um "estrado alto e embandeirado" e em torno de quem se aglomeram "o Burro, o Pirilampo, a Forca, o Urubu, setenta capangas, uma banda de música, cinco microfones, trinta e dois refletores duplos e centúrias de fotógrafos e operadores de cinema", complementa: "Os indiferentes também!", sendo novamente aclamado: "Abaixo os indiferentes! Mataremos todos!".[4] Conforme sublinha o autor, este *Panorama do fascismo* parecia estar relacionado não apenas a um fato histórico específico, dizendo respeito também a uma força latente e ainda presente na política. Assim, ao retomar a peça em uma conferência proferida em 1945, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, Oswald argumentou que ela continuava "mais que oportuna, pois hoje o fascismo não anda às claras como em 37, quando a publiquei, mas parece oculto e camuflado nas roupagens mais inesperadas".[5] Do mesmo modo, no seu discurso de encerramento ao I Congresso Brasileiro de Escritores, realizado no mesmo ano, uma advertência similar era feita a respeito do perigo do travestimento do fascismo, este "conúbio do Capital, do Oportunismo e do Terror".[6] O que nos moverá aqui é tentar entender, a partir dessa cena, o terceiro componente, que, segundo o autor, forma fascismo, a saber, o dispositivo político do "Terror".

Pois, de fato, a cena se repetiria quase à letra, embora de forma tanto mais farsesca quanto mais cruel, na declaração do general argentino Ibérico Saint-Jean, em 1977, ou seja, sob a égide de uma ditadura aterrorizante: "Primeiro, mataremos todos os subversivos; depois, os colaboradores; depois, os que permanecem indiferentes. E, por último, mataremos os indecisos". Novamente, portanto, mas agora no plano histórico real, encontramos um laço que parece unir o Terror de Estado ao combate à indiferença, e à equalização desta com a

---

3 *Idem.* pp. 31-2.
4 ANDRADE, Oswald de. *Panorama do fascismo. O homem e o cavalo. A morta.* São Paulo, Globo, 2005, p. 11.
5 ANDRADE, Oswald de. *Estética e política.* 2. ed., revista e ampliada. Organização e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo, Globo, 2001, p. 119.
6 *Idem.* p. 136.

inimizade. Como entendê-lo? Por que os indiferentes se revelam como uma ameaça, como inimigos, devendo, portanto, ser mortos? Talvez possamos achar uma resposta recorrendo a uma outra aparição histórica da cena, agora anterior à peça oswaldiana, situada no próprio coração da política contemporânea que é a Revolução Francesa, em que se gestou e nomeou justamente a prática estatal do Terror.

2. Partindo da distinção, avançada alguns meses antes, entre os governos constitucional e revolucionário, segundo a qual se aquele busca "conservar a República", sendo "o regime da liberdade vitoriosa e pacífica", este deve "fundá-la" por meio de uma "guerra da liberdade contra seus inimigos", da defesa do poder público contra "todas as facções que o atacam"[7], Robespierre, em um discurso à Convenção datado de 5 de fevereiro de 1794, explicita de modo mais acabado os princípios que devem guiar cada um dos regimes, e o modo de sua articulação:

> Se a força moral do governo popular na paz é a virtude, a força moral do governo popular em revolução é ao mesmo tempo virtude e terror: a virtude, sem a qual o terror é funesto; o terror, sem o qual a virtude é impotente. O terror nada mais é que a justiça imediata, severa, inflexível; ele é, portanto, uma emanação da virtude. Mais que um princípio particular, é uma consequência do princípio geral da democracia aplicado às mais prementes necessidades da pátria.[8]

O Terror, portanto, aparece para *suplementar* a virtude em tempos de guerra (uma guerra, como vimos, travada *pela* liberdade), ao mesmo tempo em que, servindo assim para estabelecer a normalidade, *funda* a República e seu governo popular regidos pela mesma

---

7 Citemos alguns parágrafos na íntegra: "A meta do governo constitucional é conservar a República; a do governo revolucionário é fundá-la. // A revolução é a guerra da liberdade contra seus inimigos; a Constituição é o regime da liberdade vitoriosa e pacífica. // O governo revolucionário necessita uma atividade extraordinária precisamente porque está em guerra. Ele é submetido a regras menos uniformes e rigorosas porque as circunstâncias em que se encontra são tempestuosas e variáveis, e sobretudo porque ele é forçado a lançar mão, sem cessar, de recursos novos e rápidos para perigos novos e prementes. // O governo constitucional se ocupa principalmente da liberdade civil, e o governo revolucionário, da liberdade pública. Sob o regime constitucional, quase basta proteger os indivíduos contra o abuso do poder público; sob o regime revolucionário, o próprio poder público é obrigado a defender-se de todas as facções que o atacam" (ROBESPIERRE, Maximilien (2008). *Virtude e terror.* Apresentação de Slavoj Zizek; seleção e comentários por Jean Ducange. Tradução de José Maurício Gradel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2008, p. 165).

8 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 185. Observe-se que Robespierre, para refutar a aproximação do terror com a tirania e o despotismo, usa a estratégia retórica de aprofundar a analogia, insistindo que a diferença consiste no sujeito que ocupa o posto de déspota: "Diz-se que o terror era a instância do governo despótico. O vosso se parece ao despotismo? Sim, como o gládio que brilha nas mãos dos heróis se parece àquele com que os agentes da tirania são armados. O déspota governa pelo terror seus súditos embrutecidos; ele tem razão, como déspota. Domai pelo terror os inimigos da liberdade; vós tereis razão, como fundadores da República. O governo da revolução é o despotismo da liberdade contra a tirania. A força só foi feita para proteger o crime? E o raio não está destinado a golpear as cabeças orgulhosas?".

virtude. Trata-se, então, de um "suplemento originário", para usar a expressão de Jacques Derrida: a "potência de exterioridade" do suplemento bélico se mostra "como constitutiva da interioridade"[9] do reino da virtude em tempos de paz, o que implica estarmos diante de uma dupla transformação do papel da virtude. Pois, na política clássica, esta, junto com a honra, operava tanto como um critério e instrumento de politização da vida privada que, pelo crivo do poder censório, permitia medir e atribuir o *status* de cada um e mesmo decidir sobre a sua inclusão (ou exclusão) nos negócios da vida política[10], quanto como um dos princípios que deveriam reger os governos e seus agentes. Na medida em que o pertencimento ao corpo político passava a ser determinado automaticamente pelo nascimento, o que estabelecia uma (suposta) igualdade (a abolição do *status*), o Terror, enquanto instrumento de *fundação* da República na e pela guerra, por um lado, converte a virtude em um parâmetro e dispositivo de bio-politização total e constitutiva que decide suplementarmente e em um sentido absoluto sobre tal pertencimento, fazendo dele *uma questão de vida ou morte*, ou seja, decidindo se cada indivíduo deve ser tomado como cidadão ou como inimigo: "No sistema da Revolução Francesa", diz Robespierre, "o que é imoral é impolítico, e o que é corruptor é contrarrevolucionário".[11] Nessa passagem, no mesmo gesto em que retoma e reafirma a equação antiga, pela qual a ausência de virtude implica exclusão nos afazeres da *pólis* ("o que é imoral é impolítico"), o líder jacobino a transforma radicalmente, sobrepondo-a a outra, que iguala a corrupção, i.e., o oposto da virtude, à *inimizade política* ("o que é corruptor é contrarrevolucionário"): o impolítico, o não virtuoso, é contrarrevolucionário, não apenas alguém que não deve e não pode tomar parte na vida política, como na antiguidade clássica, mas alguém que, por isso, é caracterizado como sendo *contra o corpo político*, devendo portanto ser combatido belicamente (não ser virtuoso, não ser revolucionário passa a significar não ser francês, deixar de ser francês, ser anti-francês). Assim, a virtude converte-se em instrumento de diferenciação constituinte, embora suplementar ao nascimento, por meio do Terror: para os jacobinos, afirma Carl Schmitt, "o oponente político não possuía 'virtude', isto é, a devida atitude política, não possuía 'civismo'. Ele não era um patriota, e, portanto,

9 DERRIDA, Jacques. *Gramatologia.* 2. ed. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Perspectiva, 2006, p. 383.

10 Não há espaço aqui para que eu possa me deter nisso, nem na dissociação (essencial para a defesa da República e o descrédito da monarquia) entre honra e virtude operada, entre outros, por Montesquieu; cf. NODARI, Alexandre. *Censura – ensaio sobre a "servidão imaginária".* Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, 2012. Cabe acrescentar ainda que, no caso grego, a possível exclusão da vida política por questões de virtude e honra se dava na forma da *atimia,* a qual tornaremos.

11 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 182, tradução modificada.

estava *hors de loi*".[12] Por outro lado, concomitante a esse corte, o Terror se apresenta como o princípio que guia a ação do governo revolucionário perante os contra-revolucionários (e) inimigos, suplementando a virtude que governa a atuação em relação aos revolucionários cidadãos, bipartindo o *modus operandi* da administração pública em duas faces que se retroalimentam: "O governo revolucionário deve, aos bons cidadãos, toda proteção nacional; aos inimigos do povo, ele só deve a morte".[13] Desse modo, e como se tratava de um momento constituinte, de *formação* do *corpus* da República, a Revolução, através do Terror, anulava a distinção entre opositores internos e inimigos estrangeiros, equiparando uns aos outros; a guerra da liberdade se mostrava ao mesmo tempo uma guerra civil e uma guerra externa, uma guerra civil sem fronteiras:

> A proteção social só se deve aos cidadãos pacíficos: os cidadãos da República são os republicanos. Os realistas, os conspiradores não são para ela mais que estrangeiros, ou melhor, inimigos. Essa guerra terrível que a liberdade trava com a tirania não é indivisível? Os inimigos internos não são aliados dos externos? Os assassinos que dilaceram a pátria no interior, os intrigantes que compram as consciências dos mandatários do povo, os traidores que as vendem, os libelistas mercenários subornados para desonrar a causa do povo, matar a virtude pública, atiçar o fogo das discórdias civis e preparar a contra-revolução política pela contra-revolução moral; todas essas pessoas são menos culpadas ou menos perigosas que os tiranos a quem servem? Todos aqueles que interpõem sua doçura parricida entre os celerados e o gládio vingador da justiça nacional se parecem àqueles que se lançariam entre os agentes dos tiranos e as baionetas dos soldados; todos os impulsos de sua falsa sensibilidade me parecem suspiros deixados escapar pela Inglaterra e pela Áustria.[14]

3. Como se sabe, Marx e Engels (2003: 140), amparados na leitura hegeliana, segundo a qual, no Terror, a nova liberdade do Espírito não havia ainda encontrado um objeto, atribuíram o "fracasso" da Revolução Francesa à contradição entre o modelo político antigo adotado como referencial pelos jacobinos e as novas condições econômico-sociais tipicamente modernas:

> No (...) informe de Saint-Just sobre a *polícia geral,* o *republicano* é caracterizado, bem conforme o sentido *antigo*, como um homem *inflexível, frugal, simples* e assim por diante. A *polícia* deve ser, na essência, uma instituição análoga à *censura* dos romanos. Não falta sequer menção a Codro, Licurgo, César, Catão, etc.[15]

---

12 SCHMITT, Carl. *Constitutional Theory.* Editado e traduzido ao ingles por Jeffrey Seitzer. Durham, Duke University Press, 2008, §17, II, 4.

13 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 165.

14 *Idem.* p. 186.

15 MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes.* Tradução e notas de Marcelo Backes. São Paulo, Boitempo, 2003, p. 140.

O problema que identificavam, portanto, era a redução da política a questões de virtude, de moral, de exemplaridade. Teria havido o que Walter Benjamin chamou de "salto de tigre" aos romanos, pelo qual, "para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha Roma tal como a moda cita um traje antigo".[16]

Um desses trajes, ou melhor, um dos modelos dos revolucionários franceses pode nos ajudar a entender o que estava em jogo em tais citações. Em suas invectivas contra Marco Antônio (que ordenaria a sua execução), por meio de um jogo e torção de palavras que ecoará nas de Robespierre, Cícero afirmava: "A quinta guerra civil está sendo travada – e todas elas ocorreram em nossa época –; pela primeira vez não há dissenso ou discórdia entre os cidadãos, mas o mais completo consenso e uma concórdia incrível. Todos querem o mesmo, defendem uma mesma coisa, sentem o mesmo".[17] O paradoxo de uma *guerra civil sem dissenso* é patente, derivando de um artifício político-retórico pelo qual a unidade e o consenso propagados repousavam sobre a eliminação de uma parte do Todo: "Quando digo 'todos', excluo destes aqueles que ninguém considera dignos da cidade". Em sua leitura que aqui acompanhamos de perto e a quem somos muito devedores, Juan Acerbi descreve o mecanismo desse "cálculo":

> O que é instrutivo é a forma pela qual Cícero resolve o fato de que *todos* os cidadãos vivem em absoluta concórdia ao mesmo tempo em que a República vive uma guerra civil. Ou seja, é possível afirmar que todos estão de acordo e querem o mesmo pelo simples fato de que se exclui da cidadania todos aqueles que são identificados como parte de um dissenso que não pode ser definido a não ser como uma ameaça. (...) E não deve restar dúvida em relação às consequências que resultavam da exclusão da cidadania sob a sombria figura do *hostis*, pois assim que alguém fosse proclamado tal, seria concebido e tratado como uma parte nociva para o corpo da República, que deve ser cauterizada e amputada para conter, assim, a causa da enfermidade.[18]

Tal operação, que veremos funcionar no Terror, implicava impingir ao adversário (a parcela excluída da totalidade) o rótulo de *hostis* (inimigo) não só da República, mas de *todos*: "*unus omnium est hostis*"[19], "*omnium hostem*".[20] Não admira assim que, movendo uma "guerra contra a República", Marco Antônio seja caracterizado como "capitão de piratas"

16 BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte, Autêntica, 2012, p. 18.
17 *Phil.* VIII 3, 8
18 ACERBI, Juan. "La República y sus enemigos: una propuesta para el análisis del contexto político internacional". *In*.: ACERBI, Juan; BORISONIK, Hernán; LUDUEÑA, Fabián (orgs.). *Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política*. Ushuaia. Ediciones UNTDF, 2016, pp. 93-114, citação na p. 97.
19 *Phil.* X, 10, 21
20 *Phil.* XIII, 3, 5

("*archipirata*")[21], já que se atribui a Cícero a definição dos piratas como "*communis hostis omnium*", o inimigo comum de todos, fórmula que depois será transformada em *"hostis humani generi*" (inimigo da espécie humana), tão próxima ao modo como o inimigo de Cícero será definido: "expulso da natureza humana"[22] – e lembre-se que Robespierre, em sua defesa da execução sem julgamento de Luís XVI, classificava-o como "*criminoso contra a humanidade*".[23] Todavia, como nota Acerbi, a mobilização encampada por ele contra Marco Antonio no Senado (a identificação do *hostis*, a proclamação do *tumultus* e a proposição do *senatus consultum ultimum*) dependia de um fator, se não ausente de todo, não preponderante na Revolução Francesa, a legitimação pelo discurso religioso:

> a operação de apartar um homem da comunidade para excluí-lo não só de sua pátria, mas da própria natureza do humano foi relacionada ao âmbito do religioso, e à vontade divina devido à necessidade de se recorrer a um poder e a uma vontade alheias à jurisdição (no sentido estrito do *jus dicere*) dos homens. Como criadores *do* humano, a intervenção divina parece ser a única que, com autoridade, pode se pronunciar sobre aquilo que é – ou não é – humano. Assim, o dispositivo religioso foi o mais indicado não só para produzir discursos políticos no sentido metapolítico, mas também para permitir estabelecer os limites da humanidade.[24]

É aqui que podemos identificar, não tanto a razão do fracasso da "citação" de Roma pelos jacobinos (afinal, toda citação consiste, segundo o próprio Benjamin, em arrancar algo violentamente de seu contexto e rearranjá-lo em uma outra ordem), quanto a raiz das transformações pelas quais ela passa no novo contexto, entre as quais a dupla modificação do papel da virtude. Pois não se pode perder de vista o paradoxo da invocação do modelo político de Roma, todo ele centrado no laço entre poder e paternidade, se dar no cenário revolucionário de uma "dupla destituição" do *pater potestas*: a execução na guilhotina de Luís XVI, e a afirmação de Berlier, poucos dias depois, de que "O pátrio poder está abolido".[25] Como

---

21 *Phil.* XIII, 8, 18

22 *Phil.* XIII, 1, 1

23 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 122; grifos do autor.

24 ACERBI, "La República y sus enemigos", p. 111.

25 THOMAS, Yan. "Catão e seus filhos". Tradução de Felipe Vicari de Carli. In *Sopro*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, 2012, n.66, pp. 2-9, citação na p. 9. Cf., para algumas das implicações da queda (simbólica e institucional) do poder paterno na Revolução Francesa, HUNT, Lynn. *The family romance of the French Revolution.* Nova Iorque, Routledge, 1993, p. 5: "se o absolutismo se amparava no modelo da autoridade patriarcal, então a destruição do absolutismo não dependeria da destruição do patriarcado? Quão longe deveria chegar a moderação da autoridade paterna? A restrição da autoridade paterna estabeleceria na família política uma igualdade entre todos, de irmão com irmão, de irmão com irmã, e de filhos com pais? Em outras palavras, que tipo de romance familiar substituiria aquele dominado pelo pai patriarcal? Se o paternalismo deveria ser substituído por um modelo de fraternidade, quais seriam as implicações desse novo modelo? Como, por exemplo, manter a ideia da exclusão política das mulheres na ausência das antigas justificativas para a ordem familiar 'natural'? Seria descartado inteiramente o modelo da família

se sabe, o *pater familias* em Roma tinha o direito de decidir sobre o ingresso ou não do filho na esfera política-jurídica, ou seja, sobre a passagem do âmbito privado da família ao público da cidade, por meio de um "segundo nascimento" ritual[26], a aceitação do filho pelo pai, que poderia exercer a prerrogativa de exposição e abandoná-lo (no limite, à morte), seja por razões sócio-econômicas, seja devido a augúrios divinos, seja ainda por considerações morais, um poder em todo análogo ao da soberania do Rei de "fazer morrer e deixar viver", na famosa definição foucaultiana, e ao dos deuses, invocados por Cícero, de excluir alguém da natureza humana. É esse *pater potestas* que é abolido pelo princípio biopolítico da igualdade de nascimento, consagrado no artigo primeiro da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, que postula a passagem automática da esfera privada do fato biológico ao pertencimento político à Nação: "Os homens nascem e são livres e iguais em direitos". A paternidade romana se transforma na fraternidade revolucionária, e a exceção se torna a regra, com a conversão da "situação que chegou (...) a um ponto de máximo perigo e quase ao limite"[27], como Cícero caracterizou a sua disputa com Marco Antônio, *em uma política de Estado*, ou melhor, na questão estatal por excelência.

4. Dos três termos que se consagraram como lema da Revolução Francesa, aquele cuja conjugação com os demais foi mais esparsa e menos clara, parece ter operado, ao mesmo tempo, de forma mais decisiva embora implícita como a linha de corte biopolítica que permitiu a passagem ao Reino do Terror, e, mais explicitamente, como a sua contestação radical.[28] Designando originalmente uma relação privada, do *oikos*, mas tendo sido politizada pela teologia católica (por meio de sua transformação, de laço de sangue, em liame universal), a fraternidade adentra a aurora da política contemporânea cortando o fio que a ligava com a figura paterna (o pátrio poder romano, mas também o Pai cristão, eliminados na reelaboração da noção pelos revolucionários). Eliminado o elemento que servia para agrupar e definir o conjunto, o corpo dos irmãos, a fraternidade se apresenta como um "significante tendencialmente vazio" no sentido de Laclau, cuja definição se coloca a todo tempo em disputa, e que parece unir indissoluvelmente o nascimento à cidadania, o laço de sangue ou parentesco (a irmandade) à união política e vice-versa, ou seja, reconfigurando um no outro. É como se a inscrição da fraternidade como um dos motes da Revolução significasse ao mesmo

em nome de um modelo baseado em contratos entre indivíduos isolados, independentes e proprietários de si?".

26 *Idem.* p. 3.

27 *Phil.* VII, 1,1

28 A obra de referência sobre o sentido e o papel da fraternidade no contexto revolucionário continua sendo DAVID, Marcel. *Fraternité et Révolution française*. Paris, Aubier, 1987.

tempo o ultrapassamento da família no corpo político (a sua politização tendencialmente universalista) e a recíproca e contrária reconversão do corpo político em um assunto familiar e de sangue, um assunto de nação, de nascimento e de *gênero* (a sua privatização e particularização). Por um lado, assim, a fraternidade fazia dos revolucionários franceses a metonímia da humanidade (afinal "*todos* os homens nascem e são livres e iguais em direitos"), mas, por outro, e no mesmo gesto, excluía dela (humanidade) os inimigos daqueles (dos franceses), permitindo a guerra contra outros homens em nome da irmandade humana: assim, paradoxalmente, *a condição de (ser) irmão era algo que tinha de se provar pela virtude revolucionária,* a qual operava vicária e suplementarmente na casa deixada vazia pelo parricídio. No plano interno, o caráter não-marcado, masculino da fraternidade, presente já no vocabulário (*frater* = irmão, sendo *soror* = irmã; a raiz de virtude, "vir", indicando "homem", do sexo masculino) se revelou também no sexismo da Revolução: Wallerstein lembra que, às vésperas da tomada da Bastilha, o abade Sièyes classificou as mulheres, junto às crianças e os estrangeiros, como cidadãos passivos, em oposição aos ativos (evidentemente, os homens franceses e adultos), e que, mais tarde, a Assembleia Nacional negaria às mulheres o direito de voto.[29] Ou seja, as irmãs (bem como os estrangeiros) só se incluíam entre os irmãos por meio de sua exclusão, apesar da atuação, entre muitas outras, da Sociedade das Republicanas-Revolucionárias, e, em especial, de Olympe de Gouges, autora da *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*, que morreria na guilhotina dos jacobinos. Isso para não falar, no plano externo, da reação dos revolucionários franceses à Revolução haitiana, que colocou à prova a universalidade racial da fraternidade.[30] Desse modo, o princípio da fraternidade, no limiar entre público e privado, guiava, a cada vez, uma decisão biopolítica que, *qualificando pela virtude a igualdade inicial de nascimento*, podia levar à guilhotina ou à guerra, em qualquer um dos casos, à exclusão política de um igual, de um irmão segundo os laços de sangue (o comum pertencimento ao gênero humano, garantido pelo artigo primeiro da *Declaração*), transfigurando o *frater* em inimigo da humanidade. *No Terror, a inimizade é o contrário da fraternidade, ou melhor, o inimigo é o irmão desgarrado, podendo residir em casa.*[31] "Em um

[29] WALLERSTEIN, Immanuel. "Is another world really posible? Or the slogan of the French Revolution reconsidered". In Pansters, Wil G. *The troubled triangle: unravelling the linkages between Inequality, Pluralism and Environment*. Amsterdã, Rozenberg, 2008, pp. 29-40.

[30] BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, n-1 edições, 2017.

[31] Com o que dissemos acima, seria possível pensar a Revolução Francesa como uma tentativa de fazer o ideal de fraternidade ocupar o papel do pátrio poder, numa secularização (e transformação) da aposta católica. Ou, ao menos, essa me parece a tentativa de Freud em *Totem e tabu*, texto que, como os sonhos em sua concepção, deve ter seu sentido latente (a política e sociedade ocidentais modernas) desdobrado a partir de seu sentido manifesto (a filogênese). Essa operação de leitura permitiria também situar nos textos freudianos a Roma antiga (com sua centralidade da função – política, econômica, paradigmática – do Pai) como sentido latente ali onde o manifesto se afigura a Grécia (o mito de Édipo). Uma outra

povo livre", proclamava uma assembleia parisiense em fevereiro de 1793, "não há neutros. Há apenas irmãos ou inimigos".[32] É chegada, então, a hora de voltar à nossa questão inicial e buscar entender o mecanismo do Terror que possibilitava converter o irmão em inimigo, capturando os "neutros" ou "indiferentes" pela sua reconfiguração em *suspeitos*.

5. Aprovada em 17 de setembro de 1793 pela Convenção Nacional, a Lei dos Suspeitos (*Décret qui ordonne l'arrestation des Gens suspects*) não só se tornou um dos principais instrumentos legais do Terror, ao lado da *Loi de Prairial*, que reorganizou o Tribunal Revolucionário e eliminou quase por completo o direito e defesa, como também pode ser vista como o embrião das modernas Leis de Segurança Nacional (não é um acaso que a *Loi de sûreté générale*, de Napoleão III, também tenha sido conhecida como *Loi des suspects*), e, por consequência, das mais contemporâneas legislações antiterror. Destinada a esclarecer o modo de aplicação de uma série de normativas do mesmo ano[33], produzindo uma definição do que era um suspeito, a *Lei* marca o nascimento conjunto do Terror de Estado e de sua cara-metade, os terroristas (na forma das *gens suspects*), ou melhor, a gestação da noção de terrorismo (ainda que sem esse nome) pelo Terror de Estado, como se este precisasse daquele para se efetivar. E é aqui que podemos entender o laço entre o Terror e o combate à indiferença, e, assim, acercar-nos da lógica de sua operação. Pois, entre os definidos como suspeitos pelo artigo IIº da Lei, e, portanto, passíveis de serem detidos e sujeitados ao Terror, estavam não só aqueles que, "seja pelas suas condutas, seja pelas suas relações, seja por seus discursos ou escritos, se mostraram partidários da tirania ou do federalismo, e inimigos da liberdade" (inciso 1º), a saber, os *manifestamente* contrários à Revolução, como também uma série de outros cuja suspeição não derivava de alguma posição *manifesta*, mas de sua ausência, como os "antigos nobres, incluindo seus maridos, esposas, pais, mães, filhos ou filhas, irmãos ou irmãs (...) que não *manifestaram constantemente a sua adesão à revolução*" (inciso 5º; grifo nosso) e "aqueles que não podem justificar (...) seu meio de existência e o cumprimento dos deveres cívicos" (inciso 2º) ou "aos quais foram recusados os certificados de civismo" (inciso 3º). A suspeição, assim, procurava reconfigurar um sistema ternário em um binarismo, o que pode ser melhor

explicação para essa quase omissão do modelo romano na psicanálise freudiana, centrada na figura do Pai, seria que trazê-lo ao primeiro plano importaria historicizar a formação da psique (e, portanto, a ontogênese, os complexos, etc.), e abdicar da universalidade das descrições e postulados analíticos.

32 Citado em HUNT, *The family romance of the French Revolution*, p. 13.

33 O decreto de 26 de março, que permitia aos Conselhos Gerais das Comunas desarmar "pessoas reconhecidamente suspeitas" e também antigos nobres e senhores; o de 2 de junho, que obrigava às autoridades constituídas a prisão de todas as "pessoas notoriamente suspeitas de aristocracia e incivismo"; o *Décret qui ordonne l'arrestation des Personnes suspectes*, de 12 de agosto, que declarava que "*tous les gens suspects seront mis en état d'arrestation*", etc.

visto se seguirmos o fio dos famigerados certificados de civismo. Exigidos, em um primeiro momento, apenas para o exercício de certos cargos ou funções, mas paulatinamente demandados para outros usos, até chegar a esse ponto em que equivaliam a um atestado de virtude e, portanto, de pertencimento à fraternidade revolucionária, ou seja, de cidadania, eram emitidos pelas Comunas, que estavam legalmente isentas de justificar os motivos de sua recusa. Mesmo assim, por iniciativa de Chaumette, o Conselho Geral da Comuna de Paris, responsável, na prática, por grande parte do aparato policial (em sentido amplo) do Terror, definiu, menos de um mês depois, os critérios pelos quais a certidão seria negada aos cidadãos, o que acarretava, de acordo com o citado inciso 3 da *Lei*, a sua conversão em suspeitos (isso explica que a normativa fale das "Características que devem distinguir os homens suspeitos *e* aqueles a quem se deve recusar o certificado de civismo" [grifo nosso], pois uma coisa acarretava a outra). Segundo essa deliberação, deveriam ser considerados suspeitos as mesmas duas categorias de indivíduos (além de uma terceira, que veremos mais adiante), seguindo nisso o decreto que visava esclarecer: por um lado, aqueles *visível ou explicitamente* contra-revolucionários, "aqueles que, nas assembléias do povo, detêm a energia destas por meio de discursos astuciosos, gritos turbulentos ou ameaças" (inciso 1), os "que falam com desdém das autoridades constituídas, dos sinais da lei, das sociedades populares, dos defensores da liberdade" (inciso 10), ou "que assinam petições contra-revolucionárias ou freqüentam sociedades e clubes anti-cívicos" (inciso 11); e, por outro, *aqueles cujo engajamento não pode ser comprovado, visualizado*, tais como os "que não tomaram parte ativa em nada que interessa a revolução e que, para se eximir, alegam, como substituição, o pagamento de contribuições, suas doações patrióticas, seus serviços na guarda nacional" (inciso 6), "aqueles que não frequentam as suas seções e que dão por escusa não saberem falar ou que seus afazeres os impedem" (inciso 9), e, do mesmo modo, os "que receberam com *indiferença* a constituição republicana e manifestaram falsos temores sobre seu estabelecimento e sua duração" (inciso 7; grifo nosso), e "aqueles que, não tendo feito nada contra a liberdade, também não fizeram nada a favor dela" (inciso 8). Ou seja, aquela demanda que a *Lei dos suspeitos* fazia pesar apenas sobre os antigos nobres, o de *manifestarem* o seu apoio e participação na Revolução, como se devessem provar o abandono do antigo laço hereditário (o modelo paterno) e o engajamento na sociedade e sociabilidade (fraternal) revolucionárias, era agora generalizada para todo o corpo político como requisito para a obtenção do certificado do civismo.[34] Pois, ao operar o corte biopolítico que institui o

[34] É sintomático que os revolucionários tenham utilizado, embora não de forma exclusiva, o termo *gens*, cuja etimologia remete ao campo semântico da parentela, linhagem, filiação (*genos*), em suma, a laços

corpo da República, dividindo os sujeitos entre aqueles que têm virtude (cidadãos) e devem portanto ser tratados pelo governo com ela, e aqueles que não a têm (inimigos, contra-revolucionários) e que devem dessa maneira ser submetidos à guerra ou ao Tribunal Revolucionário, o Terror se depara com um *resto*, que a categoria de suspeitos visava eliminar: a binarização, que se mostra o horizonte revolucionário, não pode admitir nenhum terceiro termo, e, por isso, agrupa todos aqueles que não se enquadram em nenhum dos dois pólos sob o rol dos "indiferentes" ou neutros, imediatamente situando-os no campo do inimigo ou obrigando sob a ameaça da pena de morte o seu engajamento no campo revolucionário. *O Terror constitui, assim, o dispositivo estatal de binarização total do corpo político, a politização total deste,* que, para funcionar, precisa capturar a indiferença (enquanto nome dado a toda posição que não se encaixa totalmente em nenhum dos polos), transformando-a em hostilidade ou forçando a sua conversão em mobilização política a favor do regime. A *Loi de Prairial* levará a cabo a binarização, ao falar não mais em "suspeitos", mas sim em "inimigos". Além disso, ela também acentuou a moralização da política (considerando inimigos aqueles que "depravam os costumes"), obrigou os cidadãos a denunciar imediatamente conspiradores e contra-revolucionários, autorizando a detenção civil (i.e., por parte dos cidadãos) dos inimigos, e – nota importante nos dias atuais – classificou como adversários os disseminadores de *fake news* ("fausses nouvelles"). *O Terror é a tentativa de dualizar politicamente, sem resíduos, a vida.*

6. O combate à indiferença – efetivado pelas inúmeras condenações (à morte) de revolucionários por motivos como a "falta de entusiasmo" – parece, pois, revelar a lógica profunda do Terror, que se caracteriza pela tentativa de eliminação de todo e qualquer meio (ou terceiro) termo. E nisso talvez resida a sua paradigmaticidade, ou seja, aquilo que permite identificar e entender o seu funcionamento (em distintos graus) para além do cenário da Revolução Francesa. "É ato condenável", diz Araripe Jr. em *Função normal do Terror nas sociedades cultas*, de 1891, referindo-se às tentativas desesperadas dos monarquistas de uma restauração após a proclamação da República brasileira em 1891, "fazer desaparecer as nuanças que constituem essa espécie de líquido intersticial em que sobrenadam os partidos, e

("privados") de *sangue*, como se se tratasse de uma "raça" suspeita. Nesse sentido, cabe notar que, como estamos vendo, a suspeição dizia respeito, em um primeiro momento, especialmente aos antigos nobres – e o *status* antigo era um privilégio hereditário de sangue – e aos partidários da ordem abolida que os sustentavam, de modo que a sua extensão a outros indivíduos pode ser encarada, para continuar na imagem que estamos usando, como a contaminação destes pelos laços de sangue daqueles (laços e sangue, ademais, *estrangeiros* à fraternidade revolucionária): "o terror se converte numa forma de marcar a aberração no corpo político" (MBEMBE, Achille. *Necropolítica – biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo, n-1 edições, 2018, p. 23).

que permitindo as transações razoáveis da urbanidade e muitas vezes dos temperamentos, areja a existência social, alegra a sociedade e faculta a maior soma possível da circulação da atividade, pela troca de idéias, de serviços amplamente pagos pela simpatia pública".[35] Por sua vez, falando da sua forma mais extrema, os regimes totalitários, Hannah Arendt fará uso de uma imagem muito semelhante, como se o que se aquilo que o Terror buscasse eliminar não fosse (só) uma *terceira via*, mas a possibilidade mesma de qualquer (outra) via:

> Confundir o terror total com um sintoma de governo tirânico é tão fácil porque o governo totalitário, em seus estágios iniciais, tem de conduzir-se como uma tirania e põe abaixo as fronteiras da lei feita pelos homens. Mas o terror total não deixa atrás de si nenhuma ilegalidade arbitrária, e a sua fúria não visa ao benefício do poder despótico de um homem contra todos, e muito menos a uma guerra de todos contra todos. Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação entre os homens individuais, constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se a sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas. Abolir as cercas da lei entre os homens — como o faz a tirania — significa tirar dos homens os seus direitos e destruir a liberdade como realidade política viva; pois o espaço entre os homens, delimitado pelas leis, é o espaço vital da liberdade. O terror total usa esse velho instrumento da tirania mas, ao mesmo tempo, destrói também o deserto sem cercas e sem lei, deserto da suspeita e do medo que a tirania deixa atrás de si. Esse deserto da tirania certamente já não é o espaço vital da liberdade, mas ainda deixa margem aos movimentos medrosos e cheios de suspeita dos seus habitantes.
> Pressionando os homens, uns contra os outros, o terror total destrói o espaço entre eles; comparado às condições que prevalecem dentro do cinturão de ferro, até mesmo o deserto da tirania, por ainda constituir algum tipo de espaço, parece uma garantia de liberdade.[36]

7. Nas notas a seu curso sobre *O neutro*, voltado a uma série de figuras que poderiam servir de linhas de fuga aos dualismos sufocantes, Roland Barthes, perguntava-se: a "[o]brigação de politizar-se seria, afinal de contas, uma herança grega?".[37] Embora o quietismo, a abstenção política, tenha se apresentado na Grécia antiga como um movimento (ou melhor, contra-movimento) político[38], temos na Constituição de Sólon um forte testemunho, mencionado, entre outros, por Aristóteles, Plutarco e Cícero, de um imperativo de politização, voltado ao caso extremo e, portanto, paradigmático, da *stasis*, e, à primeira vista, em todo semelhante ao disposto *na Lei dos Suspeitos*. Como se sabe, ela previa a pena de *atimia* (literalmente, a desonra, o que equivalia a uma perda ou diminuição do estatuto e dos poderes político-

35 ARARIPE Jr., T.A. *Funcção normal do Terror nas sociedades cultas – Capítulo para ser intercalado na Historia da Republica Brazileira.* Rio de Janeiro, Comp. Typographica do Brazil, 1891, p. 19.

36 ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo.* Tradução de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 1989, pp. 517-518.

37 BARTHES, Roland. *O neutro.* Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 376.

38 Cf. CARTER, L. B. *The quiet athenian.* Oxford, Nova Iorque, Clarendon Press; Oxford University, 1986.

sociais, ou mesmo à morte civil) para aqueles que, numa guerra civil, não tomassem partido de um dos lados. Citando a normativa na versão transmitida por Aristóteles (*Cons. Ath.,* 8, 5), Barthes anota: "Expressão pura do anti-Neutro: obrigação de escolher, pouco importa o partido: O Neutro é mais inimigo que o inimigo: é a besta que deve ser abatida, excluída".[39] Todavia, há uma diferença crucial em relação ao Terror jacobino – e, por extensão, à política moderna e contemporânea –, que não só modifica a lógica da proibição da indiferença, como também a própria caracterização dos indiferentes: no caso grego, *a regra é ela mesma estrangeira às partes envolvidas na stasis* – não só foi redigida por um estrangeiro a Atenas, como também se situa num plano estrangeiro às facções, fora dela, como se fosse um terceiro. Ou seja, por um lado, o terceiro é excluído da *polis* na punição da indiferença (despolitizado por meio da *atimia*), mas, por outro, ele é incluído como a posição externa que determina tal exclusão: a proibição da indiferença é decretada a partir de (ou da postulação de) um lugar que não toma parte na disputa, um lugar indiferente a ela (fora, ou acima dela, o lugar da lei). É esta ficção da lei (não menos efetiva por ser ficcional) que será violentamente curto-circuitada pelo Terror jacobino, pois *agora é uma das partes em disputa – os revolucionários – que decreta, ao mesmo tempo de dentro e de fora, a exclusão da indiferença*, a qual também passa a operar de modo distinto, já que não se trata mais de despolitizar *de iure* (pela proibição de participar na *polis*) aqueles que se mostraram despolitizados *de facto* (que não tomaram parte na *stasis*), mas sim de *politizar*, classificando como inimigos, como uma parte, como partes de uma facção (a adversa – os contra-revolucionários), aqueles "despolitizados" – ou, o que dá na mesma, de decretar a guerra e o Terror a todos os despolitizados, os carentes de virtude (sejam eles os inimigos ou os indiferentes). Enquanto a *atimia* importava a perda de direitos e estatuto políticos, por sua vez, a caracterização como suspeito equivalia à prisão, sujeição ao Tribunal Revolucionário e, no limite, à pena de morte; enquanto era uma constituição "neutra" que obrigava a politização em Atenas, na Revolução Francesa, era um decreto revolucionário que condenava a indiferença.

Salvatore Satta demonstrou como, no Tribunal Revolucionário, o processo, com sua tripartição de posições, se converteu em *pura ação*: nele, o juiz deixava explicitamente de ser um terceiro não-envolvido, um terceiro às (ou acima das) partes, *tertius super partes*, para *tomar parte da ação*, para se tornar parte interessada junto a uma das partes (a acusação).[40] Ao mesmo tempo julgador e implicado na Revolução, fora e dentro, terceiro e um dos lados do conflito, o juiz revolucionário toma parte de uma cena que se repetirá nos tribunais políticos

39 BARTHES, *O neutro*, p. 375.
40 SATTA, Salvatore. *Il mistero del processo.* Milão, Adelphi, 1994.

dos regimes de exceção que se seguirão, atuando, no limite, ao mesmo tempo, como parte e todo, pois a perspectiva externa da normativa de Sólon, sendo a do próprio corpo político acima de suas partes, é assumida por uma das partes, em uma operação metonímica presente também na identificação dos revolucionários franceses com a humanidade – a fraternidade sem Pai, a fraternidade da Pátria. Assim, poder-se-ia dizer que o mesmo se passou, para além da administração da justiça, com a caracterização da indiferença ou até com a política como um todo, incluindo a guerra civil. O Terror nomeia essa mudança: ele não é apenas a binarização do corpo político, como dissemos acima, *mas a conversão ou recodificação desta, por meio de uma das partes, em instrumento de unificação tendencialmente total*. O ponto de vista exterior ao conflito da normativa ateniense, indiferente a ele, foi agora capturado e internalizado por um dos lados, que identifica, focaliza, dirige e determina a binarização. Nas palavras de Robespierre, falando ao mesmo tempo *em nome do povo* e *para o povo*:

> A que facção pertenço? Sois vós. Qual a facção que, depois do começo da revolução, venceu as facções, fez desaparecer tantos traidores acreditados? Sois vós, é o povo, são os princípios. Eis a facção à qual estou dedicado, e contra a qual todos os crimes estão unidos.
> É a vós que se persegue, e à pátria, a todos os amigos da pátria.[41]

Se a Constituição de Sólon vê a *stasis* de fora, o Terror jacobino reconfigura a guerra civil *de dentro*, sob as lentes de uma das partes, normatizando-a, porém, *como se estivesse fora*, em nome da humanidade, transformando-a, assim, em uma guerra potencialmente total. Sob a égide do Terror, a disposição em dois campos, a binarização, portanto, serve a e se ampara em uma unificação – o outro não passa da negação do próprio, se reduz a ela (é o irmão desgarrado). Isso quer dizer que podemos tomar ao pé da letra a analogia que viemos utilizando e afirmar que o Terror é a radicalização (ou seja, simplificação e extremização) política do princípio da não-contradição, admitindo tão somente A ou não-A. É por isso que o inimigo interno se revela um agente estrangeiro, o guerrilheiro se torna um inimigo externo, e o indiferente se mostra ao mesmo tempo contra-revolucionário e forasteiro. Da perspectiva do Terror, todo não-amigo é não apenas um inimigo, como também um suspeito, um terrorista – e todas as guerras se dão em nome da humanidade. *Só pode haver Um – esse é o horizonte da política quando o Terror entra em cena.*

8. Retomemos uma imagem de Hannah Arendt que aponta para esse horizonte, aquela pela qual o Terror é aproximado a uma *dissolução da pluralidade homens individuais "em Um-Só-*

41 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 204.

Homem de dimensões gigantescas". Trata-se, ao que tudo indica, de uma referência à capa do *Leviatã*, de Hobbes, referência não-nomeada, como que a mimetizar a estratégia do capítulo final de *As origens do totalitarismo*, que busca, ao mesmo tempo, apontar as proximidades do totalitarismo com práticas de outros regimes e formas de governo *e* afirmar a sua singularidade radical.

É à mesma capa que Agamben volta sua atenção no segundo ensaio de *Stasis.* Tomando como referência Noel Malcolm, que, por sua vez, sublinha a passagem de uma carta de Hobbes, ambos (Malcolm e, em sua esteira, Agamben) postularão que o *Leviatã* não é uma máquina qualquer, ou um autômato em específico, mas, antes, um "dispositivo ótico" semelhante ao descrito na carta, a saber, uma *certa perspectiva que unifica em um só corpo a multiplicidade de indivíduos*: "Acredito que terás visto uma curiosa forma de perspectiva, em que aquele que olha através de curto tubo vazio uma pintura que contém diversas figuras não vê nenhuma delas, mas apenas uma única pessoa composta de suas partes, trazida ao olhar por meio de um corte artificial da lente". [42] Arrisquemos, a partir disso, mais uma definição: embora o Terror não constitua algo como uma essência do Estado, ele pode ser caracterizado como um certo *grau de focalização* da lente ou perspectiva inerente à constituição dos Estados modernos, paradigmática pelo seu caráter extremo, e pela qual o perfazimento do Todo-Um se dá tendencialmente sem resíduos, em que o ajuste de cada uma das partes à figura unitária é escrutinada minuciosamente, e os pontos cegos (os "indiferentes", os terceiros) são imediatamente eliminados ou reconfigurados. Ou, dito de outro modo: o Terror é o ponto

[42] MALCOLM *apud* AGAMBEN, *Stasis,* p. 46. Fazendo uso dessa imagem, Agamben dirá: "O estado de natureza, como Hobbes explica no prefácio ao *De cive*, é aquilo que aparece quando 'se considera a cidade como se estivesse dissolvida' (...), isto é, do *ponto de vista* da guerra civil – em outras palavras, o estado de natureza é uma projeção mitológica, no passado, da guerra civil; a guerra civil, inversamente, é uma projeção do estado de natureza na cidade, é aquilo que aparece quando se considera a cidade do *ponto de vista* do estado de natureza" (AGAMBEN, *Stasis,* p. 61, grifos nossos). Dito de outro modo (e isso parece ser a hipótese sobre a qual se fundam os filmes contemporâneos de zumbis), o estado de natureza é a presença do Estado em sua ausência, a pressuposição do Estado ali onde ele não se encontra (mais), ou seja, a guerra de todos contra todos se situa no fim (depois dele, mas também aquilo para o qual tende) do Estado e não em sua origem (antes dele, e aquilo que ele deve superar), sendo seu efeito e não sua causa, a sua persistência para além de si mesmo, a antecipação da sua dissolução, que deve ser conjurada (a legitimação do Estado, portanto, se ampara em um argumento circular, pois projeta *fora* dele a sua presença espectral: as sociedades sem Estado, contra o Estado na definição clastreana, são vistas, por esse prisma, como Estados dissolvidos, ou melhor, como sociedades em estado de dissolução – permanente – do Estado, o qual nunca conseguirão, de fato, dissolver completamente). O estado de natureza, portanto, é a ficção jurídica por excelência, pois permite a postulação do Estado, em negativo, ali onde ele não tem lugar: para o Estado, o estado de natureza é a ausência de Estado, o Estado invertido. É curioso, nesse sentido, notar como os filmes de zumbi recuperam uma imagem presente na caracterização hobbesiana do estado de natureza: ao argumentar que "os povos selvagens de muitos lugares da América (...) não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal", o autor do *Leviatã* clarifica que a anarquia não seria ali total, pois persistia o "governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural" (HOBBES, Thomas. *Leviatã.* Tradução de João Paulo Monteiro et al. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 110) – exceção comum em filmes pós-apocalípticos, nos quais muitos grupos de sobreviventes aparecem como famílias incestuosas.

último de uma escala de práticas estatais que permite, ao mesmo tempo, compreendê-las como um todo, um grau da lente que possibilita também entender os demais ajustes da perspectiva.

Assim, podemos ver este paradigma unificador até mesmo na base da concepção de um dos pensadores que, no plano aparente, mais se esforçou para conceber a política como conflito, situando no centro da definição desta a inimizade e a guerra. Crítico das guerras travadas em nome da humanidade e da paz (que começam a ser a tônica já a partir das guerras dos revolucionários franceses), Carl Schmitt falava de uma "lei secreta do vocabulário" que teria contaminado o político, impedindo de ver a sua verdadeira natureza: "hoje a guerra mais terrível se realiza somente em nome da paz, a mais medonha opressão se realiza em nome da liberdade e a mais terrível desumanidade só em nome da humanidade".[43] Todavia, um olhar atento revela que, em sua conceituação, é a mesma lógica, de uma *guerra à guerra*, de um conflito que visa eliminar os conflitos, que subjaz. Como se sabe, Schmitt afirma que a distinção amigo-inimigo constitui o critério primordial da política. De função análoga ao dos pares belo-feio para a estética e bom-mau para a moral, a polaridade amigo-inimigo é o que resulta, em última instância, de uma certa intensidade, a mais extrema, derivada de qualquer esfera, *a intensidade bélica da negação total e ontológica do outro*:

> A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o grau de intensidade máxima de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação; ela pode, teoricamente ou praticamente, subsistir, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas, ou outras. O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio (...). Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua essência que, num sentido particularmente intenso, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflitos com ele, os quais não podem ser decididos mediante uma normatização geral previamente estipulada, nem pelo veredicto de um terceiro 'desinteressado', e, portanto, 'imparcial'. (...) Os conceitos de amigo, inimigo e luta adquirem seu real sentido pelo fato de terem e manterem primordialmente uma relação real com a possibilidade real de aniquilamento físico. A guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação ontológica do outro ser. Ela não carece de ser algo de cotidiano, (...) contudo precisa permanecer presente como possibilidade real, enquanto o conceito de inimigo tiver sentido.[44]

Aqui, ao contrário do que se poderia esperar de uma perspectiva que valoriza a guerra e a inimizade, Schmitt não postula a elas nenhum estatuto positivo: o inimigo não é um inimigo de pleno direito (ontológico), mas apenas e tão somente uma versão em negativo do

43 SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, Vozes, 1992, p. 119.
44 *Idem.* pp. 52, 59.

amigo, do próprio – sua negação. Por sua vez, a guerra se reduz, assim, a uma quase hegeliana *negação da negação* por meio da qual o próprio se (re)constitui. Nos deparamos, portanto, om um procedimento análogo ao do Terror: a eliminação do terceiro externo que dá à oposição a sua máxima intensidade implica também a arrogação para dentro de seu poder decisório e definidor por uma das partes, e, assim, a exclusão também de todo segundo. Se é o soberano quem decide no caso extremo, determinando qual a oposição amigo-inimigo, esse gesto produz o que Susan Buck-Morss chamou de "truque lógico" da soberania, pelo qual o Terror vige mesmo no Estado democrático, colocando-o em estado permanente de constituição de si, algo que só pode terminar em uma unificação sem restos pela eliminação completa de todo outro:

> Definir o inimigo é, ao mesmo tempo, definir a coletividade. De fato: *definir o inimigo é o ato que traz a coletividade à existência*. Ora, quando a soberania alega ser democrática, presume-se que é a própria coletividade que age. Os interesses do povo, se diz, são imediata e transparentemente refletidos no agente soberano, que assim tem poder absoluto. Mas o truque lógico desse argumento reside no fato de que a coletividade "povo" que supostamente constitui a soberania democrática não existe até que tal soberania seja constituída. Não *há* nenhuma coletividade até que o soberano "democrático" – justamente no ato de nomear o inimigo comum – convoque tal coletividade à existência. Como consequência, quaisquer contestações populares à legitimidade soberana podem ser definidas como atos inimigos. Segue-se que o direito soberano do monopólio da violência não pode ser concedido pelo povo, que seu poder não é nem pode jamais ser democrático. A reivindicação do monopólio da violência é em si o ato de legitimação do qual a existência do *povo* depende, e não o contrário. Daí o paradoxo: a soberania Democrática é capaz de reivindicar como legítimo o exercício não-democrático do poder violento. Podemos colocar a questão de modo mais enfático. Dado o truque lógico na construção da soberania popular, o exercício da violência, incluindo o terror, contra o "inimigo" (o qual, definido pelo agente soberano, pode estar tanto dentro como fora) paradoxalmente se torna a única prova da legitimidade democrática deste agente, isto é, de sua reivindicação de *ser* o povo, pois somente "o povo" poderia ter o direito de usar a violência no Estado democrático. A verdadeira consequência deste truque de lógica é que os povos reais se veem confrontando uma zona selvagem de poder soberano sobre a qual não detêm nenhuma soberania, mas a qual, como legítimo defensor dos "povos", tem um direito sobre suas próprias vidas.[45]

9. Seguindo a lição foucaultiana de encarar o poder não só nas suas facetas negativas (repressão, proibição, etc.), mas também naquilo que ele produz de positividades (práticas, condutas, etc.), podemos ver a constituição permanente do corpo político operada pelo Terror não só na eliminação física de uma alteridade constantemente redefinida pelas lentes do

[45] BUCK-MORSS, Susan. *Dreamworld and catastrophe: the passing of mass utopia in East and West.* Cambridge, MIT Press, 2001, pp. 10-12.

soberano (que só ao fazê-lo se institui como agente unificador e portador da identidade), como também no engajamento compulsório, no qual, a bem da verdade, as duas caras do poder se retroalimentam e se tornam indistinguíveis. Como vimos, a *Lei dos Suspeitos* não só excluía os indiferentes declarando-os suspeitos, como também a ameaça ou possibilidade de tal exclusão forçava a sua mobilização nas fileiras da Revolução. Nesse ponto se situa a diferença entre autoritarismo e fascismo, repressão e Terror, pois, como argumenta Barthes, "o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer".[46] Lembremos do *Panorama do fascismo* oswaldiano, em que a escalada de palavras de ordem do "Chefe", da condenação dos desafetos à dos indiferentes, é seguida pela sua repetição *entusiasmada* pela "Multidão", ou seja, por uma aclamação em uníssono, uma univocidade consensual. É sintomático que a peça, encenando um comício em uma praça, na qual comparecem signos personificados do mando soberano (a Forca, o Urubu, os capangas, que emblematizam "o poder de fazer morrer e deixar viver"), utilize o termo "Multidão", expressão que possui, no jargão político hegemônico, uma acepção pejorativa, de massa informe, ou seja, de elemento despolitizado, impolítico, em oposição a "Povo", designação para uma coletividade politicamente organizada – "A multidão é, sempre, um ser acéfalo", dirá poucos anos antes a deputada Antonieta de Barros. Ou seja, é como se coubesse ao "Chefe" politizar a "Multidão", unificando-a (ou dando corpo a ela ao tornar-se a sua cabeça ausente) no gesto da aclamação consensual que produz por meio de uma coreografia macabra levada a cabo tanto pelo aparato de morte quanto, conjugado a esse, pela excessiva parafernália espetacular de propaganda e produção cenográfica e de imagem: "uma banda de música, cinco microfones, trinta e dois refletores duplos e centúrias de fotógrafos e operadores de cinema". Todavia, por isso mesmo, é indecidível dizer se a aclamação se dá voluntariamente ou se é induzida pela propaganda e/ou pelo terror: nesse ponto, as facetas opressora e produtora do poder quase se fundem – e, seguindo a esteira aberta por Agamben em *O reino e a glória*[47], não seria demasiado afirmar que *o consenso é um Terror imperceptível, assim como o Terror é um consenso de violência explícita, ou, por outra, que o consenso é a continuação do Terror pelos mesmos e outros meios*. E isso gera um problema ulterior, pois como diferenciar aqueles que estão autenticamente mobilizados daqueles que só o estão por medo, aterrorizados, ou disfarçando-se, como agentes infiltrados, para melhor aplicar estratégias contra-revolucionárias? Como distinguir o revolucionário verdadeiro daquele que só *aparenta ser* um? Ou, colocando de outro modo: se

46 BARTHES, Roland. *Aula.* 11. ed. Tradução e posfácio de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Cultrix, 2000, p. 14.

47 AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* (*Homo sacer,* II, 2). Vicenza, Neri Pozza, 2007, pp. 280-283.

o Terror forçava, sob pena de morte, que se *mostrasse* (que se *exteriorizasse, manifestasse*) apoio à Revolução, isto é, que se *exibisse* a virtude, como evitar que essa exibição de apoio não constituísse um fingimento?, que o rosto revolucionário não fosse uma máscara? Pois, para invocar mais uma vez a retórica bacharelesca de Araripe Jr., no Terror, "a linguagem política converte-se em *argot* e, quando menos se pensa, é a *senha* que triunfa. E ai! do que hesita; ai! daquele que, envolvido nessa babel de idéias e de fórmulas, não conhece a *senha*".[48] Do mesmo modo, o Terror jacobino produziu uma coreocenografia[49] – de atos, gestos e palavras – , que só poderia resultar na mais flagrante hipocrisia, a qual rapidamente se converteu em um dos grandes obstáculos dos revolucionários:

> É bem mais cômodo usar *a máscara do patriotismo para desfigurar, por insolentes paródias, o drama sublime da revolução*, para comprometer a causa da liberdade por uma moderação hipócrita ou pelas extravagâncias estudadas (...) Se todos os corações não mudaram, quantos rostos estão mascarados! Quantos traidores se misturam em nossas questões para arruiná-las.[50]

Nesse sentido, não é um acaso que a deliberação do Conselho Geral da Comuna de Paris que tipificou os diversos casos de suspeição tenha dedicado especial atenção a diversas manifestações do que seria uma conduta hipócrita. Assim, a normativa considerava suspeitos, além das duas categorias de indivíduos que já vimos acima – aqueles *visivelmente* contra-revolucionários e aqueles cujo engajamento *não podia ser visualizado* –, uma terceira, a dos que *parecem ser engajados* ou a dos *que manifestam uma postura contraditória quanto à Revolução,* cuja *aparência é contraditória,* tais como os "que, mais prudentes [que aqueles que fazem discursos contrarrevolucionários], falam misteriosamente das desgraças da República, se apiedando sobre o destino do povo, e estão sempre dispostos a propagar más notícias com um sentimento afetado" (inciso 2), "aqueles que mudam de conduta e de linguagem de acordo com os eventos; aqueles que, mudos em relação aos crimes dos realistas e dos federalistas, bradam enfaticamente contra as faltas leves dos patriotas e demonstram, para *parecerem* republicanos, uma austeridade e severidade estudadas e que cedem de imediato quando se trata de um moderado ou de um aristocrata" (inciso 3; grifo nosso), e os que "tendo sempre nos lábios as palavras Liberdade, República e Pátria, frequentam os antigos nobres, os padres

48 ARARIPE Jr., *Funcção normal do Terror nas sociedades cultas*, p. 18.

49 Nos inspiramos aqui na tese de Livia Cristina Gomes, que analisa o modo como Sade torciona a enunciação do Terror e da virtude Robespierre, teatralizando a sobredeterminação da "moral", da "humanidade" no discurso jacobino. Cf. Gomes, Lívia Cristina. *O corpo por fazer: Sade e a equivocidade enunciativa nas três versões de Justine*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 2017.

50 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 191, grifo nosso.

contra-revolucionários, os aristocratas, os *feuillants*, os moderados, e se engajam por seu destino" (inciso 5). Ou seja, a eliminação da indiferença, do terceiro, por meio de sua recodificação no binarismo unificador, a saber, os indiferentes convertidos ou em inimigos ou em revolucionários forçados pela ameaça de morte, recriava no interior do campo amigo a mesma dualidade que deveria ser reconduzida à unidade: os engajados de verdade e os hipócritas.

Mas a busca para averiguar a virtude e suas manifestações se revelaria sem saída, gerando uma escalada brutal da violência estatal paranoica. Em páginas brilhantes, Arendt argumentou justamente que, ao fundar a Revolução sobre a compaixão e o sentimento de amor público – a virtude, "esse zelo compassivo pelos oprimidos, esse amor sagrado pela pátria, esse amor mais sublime e mais santo da humanidade, sem o qual uma grande revolução nada mais é que um crime espetacular que destrói um outro crime; ela existe, essa ambição generosa de fundar sobre a terra a primeira República do mundo"[51] –, os jacobinos terminaram por desencadear uma "guerra à hipocrisia que transformou a ditadura de Robespierre em um Reinado do Terror"[52]. Isto porque "o reinado da virtude seria, no pior dos casos, o domínio da hipocrisia ou, na melhor das hipóteses, a luta interminável para caçar os hipócritas, luta que só podia terminar em derrota devido ao simples fato de que era impossível distinguir entre os verdadeiros e os falsos patriotas":

> Sem dúvida todo ato tem sua motivação, além de um objetivo e de um princípio; o ato em si, porém, mesmo que proclame seu objetivo e evidencie seu princípio, não revela a motivação interna do agente. Seus motivos se mantêm obscuros, não brilham, mas se ocultam não só aos outros como também, na maior parte do tempo, a si mesmo, a seu exame pessoal. Por isso a busca dos motivos, a exigência de que todos exponham em público suas motivações íntimas, na medida em que pede o impossível, transforma todos os atores em hipócritas; no momento em que se inicia a exposição de motivos, a hipocrisia começa a envenenar todas as relações humanas. Além disso, o esforço de arrastar o oculto e o obscuro para a luz do dia só pode resultar numa manifestação clara e flagrante daqueles atos cuja própria natureza os leva a procurar a proteção das sombras; infelizmente, faz parte da própria essência dessas coisas que toda tentativa de obrigar a bondade a se mostrar em público termine com o aparecimento do crime e da criminalidade no palco político. Na política, mais do que em qualquer outra esfera, não temos como distinguir entre o ser e a aparência. Com efeito, na esfera dos assuntos humanos, o ser e a aparência são a mesma coisa.[53]

51 ROBESPIERRE, *Virtude e terror,* p. 204.
52 ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução.* Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2011, p. 140.
53 *Idem.* p. 137-138.

Fazendo uso do jogo de palavras arendtiano, o aparato produtor-repressor do Terror trazia consigo a questão irresolúvel de saber *se os atores políticos estariam só atuando*, i.e., a suspeita de que todos fossem *hipócritas*, palavra cujo étimo grego servia para designar justamente os atores, seres divididos, sob (*hypo*-) divisão (*krinein*) – seres contraditórios, que não são Um (nem o Outro), *terceiros que deveriam ser excluídos*. Auto-concebidos como protetores e vigias da virtude, os partidários do Terror, por um lado, terminam por estimular a hipocrisia cada vez mais refinada, como emblematizado em *Um episódio durante o Terror*, de Balzac, no qual o carrasco de Luís XVI procura, às escondidas, alguém para rezar uma missa ao rei que decapitou. Por outro, seu desejo unificador implica caçar a exterioridade (o inimigo) cada vez mais dentro (o irmão desgarrado), a ponto de já não ser mais "possível distinguir o inimigo de nós mesmos".[54]

10. Creio, a essa altura, não ser necessário passar em revista os diversos regimes de governo posteriores ao jacobino que implementaram em maior ou medida o Terror de Estado – do nazismo e estalinismo às ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX, passando pelo macarthismo e chegando à guerra contra o terror (ela mesma uma guerra *do* Terror) movida por Bush filho nos anos 2000. Em todos esses casos, a invenção de um aparato de binarização unificador (de engajamento, de incentivo ao denuncismo, etc.) esteve atrelada à de um tipo de inimigo que não se apresenta como tal, que *não é o que parece*: assim, por exemplo, segundo o ditador argentino Jorge Rafael Videla, o "inimigo não possui nem bandeira, nem uniforme (...) nem tampouco um rosto", e "[s]ó ele sabia que ele era o inimigo", de modo que os argentinos eram convocados a tomar parte na "guerra espiritual" por meio da vigilância e da desconfiança – "Suas armas são seus olhos, seus ouvidos, e sua intuição".[55] Dissemos, acima, que o Terror gesta consigo a sua cara-metade, mas isso talvez não constitua uma criação sua, sendo mais exatamente outra manifestação da radicalização paradigmática do dispositivo ótico-político-ontológico inerente ao Estado moderno, que parece necessitar para seu funcionamento de um jogo de espelhos (outro aparato visual exemplar da teoria política – pense-se no uso que dele faz Hobbes na carta dedicatória ao *De cive*[56]). Nesse

54 ACERBI, ACERBI, "La República y sus enemigos", p. 113.

55 Citado em FEITLOWITZ, Marguerite. *A lexicon of terror: Argentina and the legacies of torture.* Nova Iorque, Oxford University Press, 1999, p. 23.

56 Como se sabe, ali Hobbes afirma que, enquanto dentro dos muros da cidade, o homem é como um Deus para o homem (referência a uma frase de Sêneca) e o cidadão *reconhece a si mesmo* no outro, que é inviolável, *fora* deles, na relação entre cidades (que seria a mesma que entre indivíduos no estado de natureza), o *homem é o lobo do homem* (*homo homini lupus*). Porém, o lobo é sempre o *outro* e nunca o mesmo, "devido a um costume inato que eles [os homens] têm de contemplar suas próprias ações nas pessoas de outros homens", como "num espelho, [em que] todas as coisas à esquerda parecem estar à

sentido, seria possível ver nos "suspeitos" uma figura de passagem entre a noção antiga e medieval de "piratas" e a contemporânea de "terroristas" (a ligação entre os dois últimos foi esmiuçada com rigor por Heller-Roazen).[57] Pois, desde ao menos a teoria da soberania de Bodin, o Estado moderno foi seguidamente concebido a partir de um espelhamento com essas figuras (esses terceiros) que borram as fronteiras entre o dentro e o fora, o privado e o público, o pertencimento e a inimizade, situando-se como pontos cegos, de aparência incerta ou enganosa para o dispositivo ótico estatal. *Os seis livros da República* se abrem justamente por meio de uma tal oposição ou inversão. Definindo a República como "um reto governo de muitas famílias [*ménages*], e daquilo que lhes é comum, com poder soberano", Bodin logo a seguir precisa: "Dissemos anteriormente 'reto governo' pela *diferença que há entre as Repúblicas e os bandos de ladrões e piratas*, com os quais não se deve tratar, nem estabelecer comércio, nem aliança".[58] Assim, a leitura de Bodin, retomando tópicos da clássica e solidificada posição de Cícero, caracterizará os piratas e bandoleiros como *falsas* repúblicas, repúblicas *aparentes* (e é isso que nos interessa aqui):

> E apesar de *parecerem* viver em amizade e sociedade, compartilhando igualmente os espólios, como se dizia de Bargulo e Viriato, isso, todavia, não deve ser chamado de sociedade, nem amizade, nem partilha em termos de direito, [mas sim de] *conjurações, roubos e pilhagens*: é que o principal ponto, em que jaz a verdadeira marca de amizade, falta-lhes, ou seja, o reto governo segundo as leis naturais".[59]

Os piratas *parecem* viver em amizade, *parecem* formar uma sociedade (partilhando os bens), mas as aparências enganam, ou seja, os piratas enganam: são, na verdade, conjuradores, que "buscam", segundo Bodin, fazendo uso de um termo significativo para nossa leitura do Terror, "*a eversão e a ruína*" das Repúblicas. *Os piratas são aquelas trupes que conjuram revirar de dentro para fora os fundamentos das Repúblicas*, pois, com seu exemplo, ameaçam trazer para suas fileiras uma série de outros piratas em potencial que estão *dentro*

---

direita, e todas as coisas à direita estar nitidamente à esquerda" (HOBBES. Thomas. *De cive*. Nova Iorque, Appleton-Century-Crofts, 1949, p. 2). Cf. NODARI, Alexandre. "O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre 'a revolta kósmica da criatura contra o criador'". In *Landa,* Florianópolis, 2013, v. 1, n. 2, pp. 251-271.

57 Cf. HELLER-ROAZEN, Daniel. *The Enemy of All. Piracy and the Law of Nations*. Nova Iorque, Zone Books, 2009. Para isso, seria preciso desenvolver o laço que une as "*gens suspects*" com os novos inimigos tais quais definidos pelas doutrinas de segurança nacional da guerra fria, e que une estes, por sua vez, com o conceito jurídico-político de terrorismo. Não é demais lembrar que tais doutrinas e a reformulação do conceito de inimigo que propõem têm nas guerras anti-coloniais francesas um de seus núcleos de elaboração e propagação.

58 BODIN, Jean. *Les six livres de la republique*. Lyon, Jean de Tourne, 1579, p. 1, grifo nosso.

59 *Idem.* p. 2-3, grifos nossos.

do corpo político do Estado, em especial os vagabundos, "*lobos entre ovelhas*"[60], e os atores, que parecem ser o que não são, num movimento em espiral, pois estes também constituem exemplos nocivos para os demais cidadãos.[61] Portanto, a figura dos piratas, à primeira vista, uma hostilidade espacialmente externa à República, também atua *dentro* desta, tanto por meio de seu análogo em terra, os bandoleiros, quanto pela adesão que possa encontrar dentre os cidadãos do corpo político – e essa é a maior ameaça, a saber, que o corpo político perca sua unidade, passando a ser uma República só em aparência, formada de lobos travestidos de ovelhas, piratas parecendo ser cidadãos.

Aqui, estamos diante da mesma lógica que ampara o exercício do Terror jacobino e a caracterização dos suspeitos: se o perigo primeiro se encontrava fora (seja espacialmente – os inimigos externos –, seja temporalmente – os representantes do Antigo Regime), mas depois passou a ser buscado cada vez mais dentro, no interior da República e de cada cidadão, numa espécie de autofagia, isso é porque o inimigo ameaçava justamente arruinar o Estado, *virando-o de dentro para fora*. É como se a perspectiva-Estado, para seu funcionamento, *implicasse* a criação de pontos cegos, elementos que não se ajustam à com-figuração, ou melhor, à uni-figuração, os quais só aumentam à medida em que a máquina ótica ajusta terroristicamente o foco. No limite, o Um visado, o corpo único buscado, tende ao seu sentido literal.

11. Para encerrar, talvez caiba colocar, ou melhor, abrir, uma questão: se estamos corretos em dizer que o Estado moderno é *a perspectiva que unifica em um corpo a multiplicidade de indivíduos*, e o Terror, um certo grau de focalização da lente ou perspectiva pela qual o perfazimento do Todo-Um se dá tendencialmente sem resíduos, qual seria o dispositivo ótico-político inverso, a saber, aquele que multiplica a unidade, ou melhor, que produz (ou dá a ver) uma multiplicidade ali onde só se via unificação?

Talvez o caminho para pensá-lo não se dê tanto por uma teoria da guerra civil, que, em *Stasis*, Agamben afirma ainda inexistir plenamente, mas antes por meio da tradução teórica e política ao vocabulário e prática ocidentais daquilo que poderíamos chamar de "guerra selvagem", remetendo essa expressão ao modo cosmpolítico de conceber e exercer a guerra comum a uma miríade de povos ameríndios, e que, capturada, na teoria ocidental, no "estado de natureza", foi libertada por Pierre Clastres, verdadeiro "contra-Hobbes" na definição de

60 *Idem.* p. 585, grifos nossos.

61 Cf. NODARI, Alexandre. "Soberanos e piratas, censores e vagabundos: a ameaça da eversão n'*Os seis livros da República*". In *Direito e democracia,* 2016, v. 17, n. 2, pp. 39-51.

Abensour[62], e tem sido desenvolvida pela antropologia recente. Ao contrário do Terrror (e da guerra civil), cujo movimento é da divisão à unificação, a guerra selvagem concebida por Clastres busca o caminho inverso, a dispersão:

> não é a guerra que é o efeito da fragmentação, a fragmentação é que é o efeito da guerra. E não é somente o efeito, mas a *finalidade*: a guerra é ao mesmo tempo a causa e o meio de um efeito e de um fim buscados, a fragmentação da sociedade primitiva. (...) Em outras palavras, a guerra primitiva é o meio de um fim político.[63]

Ao contrário da guerra como hipóstase do Estado-Um, como guerra da liberdade e da humanidade, essa *outra* guerra (a guerra dos outros) se apresenta como uma guerra *contra o Estado*: "Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra".[64] Ao contrário do inimigo como negação ontológica de si (a negação da fraternidade, dos laços *políticos* de sangue), ela postula o inimigo como condição mesma de constituição de si, na passagem por um outro não familiar (um "*inimismo*", na formulação de Viveiros de Castro): "a mônada primitiva, ao invés de permanecer fechada em si mesma, abre-se para as outras na intensidade extrema da violência guerreira".[65] Ao contrário da fraternidade como modelo de relação (social e ontológica), ela afirma o paradigma do "cunhado", ou seja, ao contrário do terceiro excluído, o "terceiro incluído", a saber, aquelas "posições que escapam ao dualismo (...) [e] operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos"[66]:

> Se o Outro, para nós, emerge do indeterminado ao ser posto como um *irmão*, isto é, como alguém que se liga a mim por estarmos em idêntica relação a um termo superior comum (o pai, a nação, a igreja, um ideal), o Outro amazônico será determinado como *cunhado*, alteridade horizontal e imanente (...). Se chamarmos 'liberdade' à finalidade mesma da vida social, então, no caso amazônico, os meios para tal fim não são a igualdade e a fraternidade, mas a diferença e a afinidade – *liberté, différence, affinité.* Enfim: a Relação como semelhança ou a Relação como diferença. (...) Esta, portanto, a regra cardinal: *não há relação sem diferenciação*. O que, em termos sóciopráticos, é dizer que os parceiros de qualquer relação estão relacionados *porque* são diferentes entre si, e não *apesar* de o serem. Eles se relacionam através de sua diferença,

62 ABENSOUR, Miguel. "El *Contra Hobbes* de Pierre Clastres". In Abensour, Miguel (org.). *El espíritu de las leyes salvajes – Pierre Clastres o una nueva antropología política.* Tradução ao castelhano de Carina C. Battaglia. Buenos Aires, Del Sol, 2007, pp. 189-228.

63 CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política.* Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac Naify, 2011, p. 232.

64 *Idem.* p. 250.

65 *Idem.* p. 237.

66 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 152-3.

> e se tornam diferentes através de sua relação. Mas não é justamente nisso que consiste a afinidade? Esse é um vínculo no qual os termos se ligam por diferirem em sua relação com o termo de ligação: minha mulher é tua irmã etc. O que os une é o que os distingue. Um símbolo, para falarmos com Lévi-Strauss, que transcende de muito a simples expressão de um laço de parentesco; que transcende, na verdade, – de onde descende – o parentesco enquanto tal (...).[67]

E ao contrário do terceiro como indiferente, ela mobiliza o terceiro como o caminho para a diferença e o diferimento, como uma abertura à (e não captura da) exterioridade, pela figura do "afim potencial", cunhado *e* inimigo (que no tupi do tempo da Conquista eram nomeados por um mesmo termo: *tovajar*), e que sugerimos chamar de *conimigo*: sem os afins não há casamentos, mas também não há guerras.[68] Embora difícil, a tarefa de pensar e praticar essa perspectiva-contra-o-Estado contra o nosso Estado (e a nossa perspectiva) talvez seja a arma mais eficaz diante de um Terror que insiste em não cessar. Afinal, os índios resistem,

---

67 *Idem.* p. 423.

68 "[C]onsideremos as relações supralocais na Amazônia. Elas compõem uma paleta variada: intercasamentos estatisticamente minoritários (nos regimes endogâmicos) mas politicamente estratégicos; laços de amizade formal e de parceria comercial; cerimônias e festins intercomunitários; e um estado, latente ou manifesto, de 'guerra', onde grupos aliados e grupos inimigos estão constantemente a mudar de posição, e cujas manifestações variam do combate xamânico de almas ao choque bélico de corpos, da *vendetta* mais ou menos individualizada ao *raid* massivo, da pressão psicológica à caça de cabeças e vítimas canibais, passando pela captura de mulheres, crianças e outros bens socialmente valorizados. Em alguns casos, esses diferentes modos correspondem a diferentes níveis de supralocalidade: interaldeão, inter-regional, intertribal, interétnico etc. Mas em muitos outros, eles se entrecruzam, confundem ou oscilam conjunturalmente dentro da mesma zona de distância estrutural. Além disso, esse complexo atravessa diferentes esferas sociocosmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulam em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes. Sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, porém, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um idioma de afinidade. Hóspedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores — todas essas gentes estão banhadas em afinidade, concebidas que são como afins genéricos ou como versões (às vezes, inversões) particularizadas dessa posição onipresente. O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim. Sublinhe-se que essa afinização de outrem ocorre a despeito do fato de que a vasta maioria das alianças matrimoniais efetivas se firmam no interior do grupo local. E de fato, tais alianças não podem não se concentrar no grupo local, uma vez que é essa concentração que define a dimensão do 'local' — aldeia, nexo ou conjunto. Com isso estou sugerindo que a situação não muda muito, quando trazemos o foco para aqueles regimes amazônicos que encorajam ou prescrevem a exogamia de aldeia ou de grupo de descendência. A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos" (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco". In *Ilha*, Florianópolis, 2000, v. 2, n. 1, 5-46, citação nas pp. 13-14). "Assim que deixamos a aldeia, real ou ideal, (...) a afinidade se torna a forma genérica da relação social, tanto mais forte quanto mais genérica, tanto mais explícita quanto menos substancial: o cunhado perfeito é aquele com cuja irmã não casei, ou que não casou com minha irmã. Era o cativo tupinambá, por exemplo, inimigo-cunhado (o termo era um só: *tovajara*) votado à morte cerimonial em terreiro. Os afins são inimigos, e assim, os inimigos são afins. Quando os afins não são inimigos, quando são parentes e co-residentes — o caso "ideal" —, então é preciso que não sejam tratados como afins; quando os inimigos não são afins, é porque são inimigos, isto é, devem ser tratados como afins" (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". In *Novos estudos CEBRAP*, 2007, n. 77, pp. 91-126, citação na p. 122).

com a(s) sua(s) perspectiva(s) da "dualidade como multiplicidade", ao dispositivo ótico (dialético) da "dualidade como unidade"[69] desde a germinação deste, há mais de quinhentos anos.

69 VIVEIROS DE CASTRO, "Filiação intensiva e aliança demoníaca", p. 104.