

Linguagem, diferença e pertencimento: a representação da soberania e a produção de seus excedentes

Linguaggio, differenza e appartenenza: le rappresentazioni delle sovranità e la produzione dei loro eccedenti

Lucas de Alvarenga Gontijo*

RESUMO

Este artigo investiga os limites semânticos dos conceitos que definem os conflitos político-sociais em torno da soberania, destacando sua natureza fluida e a violência constitutiva que a sustenta. A análise revela que a pretensão de unidade inerente à soberania se faz por meio da diferenciação, produzindo mecanismos de exclusão e, consequentemente, excedentes sociais. Os excedentes manifestam-se tanto em formas conscientes de resistência - sedições, desobediência, protestos, etc. - quanto em respostas inconscientes, como a criminalidade. Ao recorrer aos pressupostos teóricos de Luhmann, Deleuze, Derrida, Benjamin, De Giorgi, Hegel e Foucault, o estudo discute como os dispositivos de segurança e as subjetivações excludentes transformam diferenças em territórios de oposição à ordem soberana. A criminalidade, então, pode ser perspectivada a partir da teoria da eticidade hegeliana e a partir de exemplos como o cangaço, o jaguncismo, o brigantaggio podem ser lidos como manifestações de banditismo ético, a ilustrar a reconfiguração dos pertencimentos. Em síntese, defende que as lutas por soberania são, em última instância, disputas pelos limites do direito, ressaltando a necessidade de repensar os mecanismos de poder e segregação em sociedades marcadas por conflitos e violências estruturais.

Palavras-chave: soberania; criminalidade; poder pastoral; diferença.

RIASSUNTO

Questo articolo investiga i limiti semantici dei concetti che definiscono i conflitti politico-sociali intorno alla sovranità, sottolineando la sua natura fluida e la violenza costitutiva che la sostiene. L'analisi rivela che la pretesa di unità inerente alla sovranità si realizza attraverso la differenziazione, producendo meccanismi di esclusione e, di conseguenza, eccedenze sociali. Tali eccedenze si manifestano sia in forme consapevoli di resistenza – sedizioni, disobbedienza, proteste, ecc. – sia in risposte inconsce, come la criminalità. Facendo ricorso ai presupposti teorici di Luhmann, Deleuze, Derrida, Benjamin, De Giorgi, Hegel e Foucault, lo studio discute come i dispositivi di sicurezza e le soggettivazioni escludenti trasformino le differenze in territori di opposizione all'ordine sovrano. La criminalità, dunque, può essere interpretata dalla prospettiva della teoria dell'eticità hegeliana e, attraverso esempi come il cangaço, il jaguncismo e il brigantaggio, letta come una manifestazione di banditismo etico che illustra la riconfigurazione dell'appartenenza. In sintesi, l'articolo sostiene che le lotte per la sovranità sono, in ultima analisi, dispute sui limiti del diritto, sottolineando la necessità di ripensare i meccanismi di potere e segregazione in società segnate da conflitti e violenze strutturali.

Parole chiave: sovranità; criminalità; potere pastorale; differenza.

Artigo submetido em 13 de abril de 2025 e aprovado em 14 de maio de 2025.

* Professor da PUC Minas e da Faculdade Milton Campos; Doutor em Direito; Professor de Teoria do Direito. E-mail: alvarengagontijo@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

Este artigo reflete sobre os limites semânticos dos conceitos que definem os conflitos político-sociais em torno da soberania. Naturalmente, ao evocar o conceito de soberania, pressupõe-se a ideia de limite do direito e a violência constitutiva tanto deste fenômeno quanto da própria soberania.

Soberania é um conceito fluido, conforme postulou Mariana Bicalho (2024), pois sua existência, efetividade e verificabilidade manifestam-se em circunstâncias e arranjos políticos peculiares, dependentes de conjunturas complexas e de múltiplas perspectivas. Todavia, a ideia remanescente de soberania exige formas de unidade e coesão que se revelam a partir de algum tipo de funcionamento do poder – seja subjetivo, político ou econômico. Assim, qualquer soberania implica, necessariamente, a ideia de unidade, cuja pretensão se materializa por meio das diferenciações que essa opera, como demonstrou Niklas Luhmann em diversas oportunidades (2007, 2009, 2014)¹.

Nesse contexto, interessa a esses escritos descrever as formas de dissidência em relação às ordens soberanas, isto é, os enfrentamentos à unidade. Pressupõe-se que a própria dinâmica da soberania aciona mecanismos de exclusão – ao estabelecer inclusões seletivas – e, assim, cria seus excedentes, que reagem à violência da exclusão. Esses mecanismos operam por meio de dispositivos de segurança baseados em uma rede de saberes e em uma economia de discursos que se acumulam e se sobrepõem, fazendo com que a produção dos descartados, segregados, estigmatizados e guetizados seja um efeito das subjetivações excludentes. Tais subjetivações constituem as diferenças sobre as quais também recai a violência do Estado soberano.

A partir disso, o artigo debruçar-se-á sobre a necessidade de tratar a diferença como um espaço em si, e não meramente como negação de qualquer outra posição considerada matriz, identidade ou essência. Alinhando-se às perspectivas de Gilles Deleuze (2006) e de Raffaele De Giorgi (2024), o texto parte do pressuposto de que construções ideológicas que pressupõem cristalizações identitárias são contrafactuais, embora exerçam arbitrariedades no mundo real.

Dessa feita, o direito revela seu lado místico ao trazer à trama das ideias o pressuposto de que fundar e justificar o fenômeno jurídico consiste num golpe de força – ou, mais propriamente, em “violência performativa”, como escreve Jacques Derrida (2010, p. 24). A violência estatal é fecundada por espectros de “teologias políticas” –, isto é, conceitos obscuros a partir dos quais estruturas de poder se tornam imanentes e obedecidas.

Mas como as diferenças são transformadas em contingentes excedentes?² Isso ocorre porque conceitos que pretendem cristalizar direitos seletivos – como essência, identidade, natureza, soberania ou povo – operam na e a partir da psicologia social. A violência não funda apenas um poder repressivo, mas também, e sobretudo, um poder simbólico. Nesse sentido, Walter Benjamin, no ensaio *Sobre a crítica do poder como violência* (2019), entrelaça as ideias de política, direito, justiça e moral para refletir sobre os paradoxos e a violência do direito. A

¹ Para essa abordagem específica, conferir a teoria dos sistemas como diferença, sugere-se, sobretudo, a leitura do III capítulo da obra *Introducción a la Teoría de Sistemas*, Niklas Luhmann (2007). À título de complemento, conferir: DE GIORGI, *A investigação sociológica do direito na teoria dos sistemas* (2016).

² A ideia de excedência como categoria filosófica e sociológica pode ser pensada em diálogo com autores como Giorgio Agamben, Achille Mbembe, Judith Butler e Raffaele De Giorgi. A excedência refere-se à condição de sub-cidadania ou não cidadania de indivíduos ou grupos considerados supérfluos ao funcionamento do modelo dominante de organização socioeconômica e política. Os excedentes são aqueles que "sobram" em efeito de lógica de subjetivação soberana que define quem é cidadão e quem é descartado. Nesse contexto, a soberania se ativa como mecanismo de produção de não-sujeitos, desassistidos, segregados ou invisibilizados, cuja existência pouco ou nada importa.

partir desse texto, torna-se possível iniciar a desconstrução da soberania tradicional, evidenciando as meta-hierarquias implícitas aos sistemas jurídicos.

O artigo apoiará, em sua evolução, nos postulados deixados pelo jovem Hegel (1991), que apresentou a dissidência à ordem jurídica – a criminalidade – a partir de uma perspectiva da eticidade. Essa abordagem renova os paradigmas da modernidade ao propor uma forma original de compreender as motivações que levam os sujeitos a transgredir a lei. Diferentemente da tradição atomística, que vê os indivíduos como seres isolados e egocêntricos, a perspectiva hegeliana propõe compreender a criminalidade como uma intercorrência no sistema de eticidade. A construção desse paradigma se instaura com uma série de escritos que, a partir de 1802/3 – com o manuscrito *O Sistema da Eticidade* (1991) [*System der Sittlichkeit*] –, sobretudo na segunda parte que trata do crime, propõe que este seja entendido como parte de um comportamento reativo dos indivíduos decorrente da pretensão de reconhecimento intersubjetivo de suas individualidades.

O último movimento reflexivo do artigo concentra-se nas “soberanias paralelas”, prestando especial atenção aos contingentes excedentes do Estado – gerados pelas desassistências, segregações e invisibilidades – que tendem a se reorganizar em ordens soberanas paralelas. Nesse contexto, serão apresentados breves apontamentos sobre a teoria do *poder pastoral*, entendido como um mecanismo propiciador da aglutinação desses contingentes. O poder pastoral, a partir de sua economia de discursos, “va se définir par les capacités à triompher des ennemis, à les vaincre” (Foucault, 2004, p. 169)³, se antagonizando ao poder soberano estatal.

Assim, o artigo defenderá duas hipóteses conclusivas: a primeira, de que a produção dos excedentes gera novos mecanismos de pertencimento; a segunda, de que as resistências à soberania – exemplificadas pela criminalidade – são efeitos das diferenciações seletivas e das violências subjetivas do Estado. Por detrás dessa argumentação pretender-se-á construir uma análise genealógica do poder, enfatizando que seu exercício depende da edificação de uma rede de alianças, comunicações, pontos de apoio e uso de tecnologias de poder, sendo que a resistência à subjugação soberana, mesmo em sua inferioridade estrutural, manifesta-se pelos mesmos mecanismos.

2 A FORMAÇÃO DA UNIDADE SOBERANA

A unidade de um corpo social, sob uma perspectiva política, pode ser observada em múltiplos sentidos, mas pressupõe o estabelecimento de, ao menos, alguns aspectos homogeneizantes, dos quais decorre uma indiferenciação que, por sua vez, se diferencia do ambiente ou de outros sistemas. Contudo, é preciso destacar que o que faz de uma unidade uma unidade não são suas igualdades ou constâncias, mas exatamente a operacionalidade de suas diferenciações em relação a outras unidades ou ao ambiente.

Um passo adiante: o que realmente importa não é conhecer a diferença, mas sim compreender por que ela é cunhada. Assim, pode-se vislumbrar como e em que sentido se constitui o *outro*, ou seja, a percepção de alteridade. Considerando que a diferença é efeito de certa complexidade e, ao mesmo tempo, constituinte dessa mesma complexidade, ela é sempre uma clivagem, uma sinalização que só pode existir em razão de motivos políticos que estão por trás dessas formulações de subjetividades ou crenças. Mesmo que, por vezes, sejam recônditas, sempre há um interesse que subjaz à percepção de uma clivagem.

Um corpo social – isto é, a pretensão de constituição de uma unidade social/política – se configura por pressupor, ao menos, dois aspectos: primeiro, que há certa *integridade* nesta unidade; e segundo, que haja uma *ordem*, isto é, uma organização normativa de poder

³ Tradução livre: “vai se definir por sua capacidade de triunfar sobre os inimigos, de derrotá-los”.

constitutiva dessa unidade. A ordem é aquilo que, em um sistema entendido como estatal e soberano, se chama direito. “Uma ‘ordem’ é um sistema de normas cuja unidade é constituída pelo fato de todas elas terem o mesmo fundamento de validade” (Kelsen, 1985, p. 33). E esse fundamento de validade não é outro senão sua unidade. Nesse sentido, a proposta apresentada aqui revela-se como uma ordem estatal-soberana, na qual seus membros são constituídos justamente por portarem as características que os designam como tais. E, claro, os cidadãos de um Estado são designados abstratamente [por terminologias semanticamente imprecisas], segundo prescrições normativas positivadas, que determinam os requisitos para sua inclusão ou exclusão. Ora, se essas designações são semanticamente imprecisas, vagas, são mais que abstratas: são sutis, mimetizadas nos preconceitos recônditos e inconfessáveis por uma sociedade.

Pois bem, se há uma unidade, há inclusão e exclusão; se há sujeição ou subordinação, há também o risco de não sujeição ou insubordinação. Esse corpo social, para garantir sua unidade, precisa assegurar a efetividade de certos códigos que se impõem, ao mesmo tempo em que pressupõem a existência dessa ordem. Exatamente por isso, essa ordem valer-se-á da violência para excluir ou assujeitar seus membros. Logo, a unidade social configura-se como uma forma de violência permanente, como pressupuseram Walter Benjamin (2019)⁴ e Jacques Derrida (2010)⁵.

É claro que a unidade será sempre relativa, ou a inclusão e a exclusão serão frequentemente, por assim dizer, “falhas”. Contudo, os adversários da unidade serão alvo da violência do sistema soberano, pois constituem uma ameaça à própria unidade do corpo social.

É preciso, então, observar as formas de resistência à unidade soberana de um Estado. A resistência coloca em risco a própria soberania e desencadeia, usualmente, uma enérgica reação dos sistemas jurídico e político, pois sua sobrevivência depende da incolumidade da unidade (Austin, 1911). A resistência pode ser efeito da heteronomia interna da unidade, do desrespeito experimentado em decorrência de seus dispositivos de segurança⁶, das violências que desencadeia ou, enfim, de suas contradições. Mas ela se perfaz como forma de negação dos pressupostos de legitimidade da ordem estabelecida soberanamente, contribuindo, assim, para sua erosão.

Considerando que a unidade soberana de um Estado é fetichizada a partir de conceitos abstratos, como pátria, povo, nação, cultura, identidade, etc., verifica-se, sociologicamente, certo empenho social para que toda forma de dissidência seja combatida. O que traz relevo ao tema é o fato de que a resistência se manifesta por meio de uma pluralidade de formas distintas. O artigo ocupar-se-á, agora, em descrever essas formas de resistência e, consequentemente, os grupos sociais que são tratados como excedências. Contudo, não se pode perder de vista que os contingentes excedentes são criados dentro e pelas ordens sociais, que muitas vezes não permitem a compatibilização de determinados indivíduos com sua pretensão homogeneizadora. Ou seja, o sistema político produz seus próprios antagonistas.

Ao acompanhar Walter Benjamin, pode-se pensar que a soberania está relacionada ao interesse do direito pela monopolização do poder. O Estado impõe-se o dever de impedir a existência de qualquer forma de poder concorrente ou paralela à ordem estatuída (Benjamin,

⁴ O título original do artigo é *Zur Kritik der Gewalt*, vindo à lume no ano de 1921. Para referência neste presente artigo, foi usado a tradução inserida na coletânea *O Anjo da História*, organizada por João Barrento (2019).

⁵ Enquanto Benjamin vê na ordem jurídica necessariamente o exercício da violência, Derrida acredita que uma ordem jurídica ainda pode constituir-se a partir da justiça. Mas reconhece que as ordens jurídicas são, com frequência, violência.

⁶ Conferir: Foucault, 2004(a): aulas de 11 e 18 de janeiro de 1978 e 2004(b), aulas de 10 e 17 de janeiro de 1979. Também, sobre os dispositivos de segurança, conferir: *Culture of Urban Violence: The Theory of Recognition and Creative Expansion of Rights Versus Biopolitical Practices of Safety Devices*, de autoria de Lucas Gontijo e Jorge Douglas Price (2016).

2019, p. 63). Daí decorre que reações contrapostas à soberania estatal, se eficazes, tornam-se também fontes de direitos. Benjamin sugere dois exemplos: as greves e os banditismos de repercussão social, o que respalda a tese de que direitos são constituídos por poderes políticos e são, com efeito, manifestações de violência (2019, p. 77).

Essa perspectiva interessa ao artigo, sobretudo, pelo *insight* de Benjamin ao sugerir a figura do grande criminoso, que confronta a ordem e cria condições para instituir um novo direito. A potência dessa “ameaça” coloca em xeque a soberania, assimilando-se à potência geracional do direito encontrada na guerra ou na greve (2019, p. 66).

O direito, então, desprende-se dos enfrentamentos e das reações às clivagens normativas. Percebe-se, assim, que a criação e manutenção de diferenças – ou seja, o processo de criação de distinções – pode, em certos casos, assimilar semelhanças, quando estas se mostram interessantes para a própria constituição da soberania, mas tende a expelir dessemelhanças, isto é, grupos classificados como incompatíveis ou inaptos à assimilação. Assim se revelam os processos de assimilação/distinção na constituição das unidades estatais soberanas.

3 A MULTIPLICIDADE DE FORMAS DE RESISTÊNCIAS À SOBERANIA

Na segunda parte deste artigo, o foco é descrever o comportamento dos excedentes, em vez de analisar as causas sociológicas que os originam. Aqueles que não se adaptam à normalização da unidade e são monitorados pelos efeitos da subjetivação ou por dispositivos de segurança que os excluem, estigmatizam ou discriminam – em razão da opressão ou até da repressão – podem tanto reagir quanto se submeter passivamente à violência. Independentemente da resposta, emergem, no seio da ordem sociopolítica, mecanismos de intervenção biopolítica direcionados aos indivíduos identificados ou rotulados como “inadequados” pela subjetivação social.

Como já mencionado, há aqueles que apenas são sujeitados às clivagens, mas também há os que desencadeiam resistências, enfrentando os dispositivos de segurança e se colocando em rota de colisão com a ordem jurídica estabelecida. As motivações que impulsionam essas resistências manifestam-se tanto de forma consciente quanto inconsciente. O artigo ocupar-se-á, primeiramente, de descrever as manifestações de resistências conscientes e, em seguida, das inconscientes (sendo a criminalidade, quando não subsidiada por discursos legitimadores, um exemplo de resistência inconsciente).

As formas de resistência consciente podem, a princípio, ser classificadas em três níveis de ação política:

a – Formas em que os agentes, impossibilitados de enfrentar frontalmente a ordem política, adotam resistências dissimuladas ou indiretas, sem se exporem à retaliação imediata. Constituem os casos de desobediência, de contra-condutas⁷, de insubordinação e também de sabotagem. Estas últimas são formas de resistência ainda mais encobertas, pois ocorrem de maneira sigilosa, ocultando os agentes da ação.

b – Em um segundo nível, encontram-se os enfrentamentos que reivindicam direitos sem ambicionar necessariamente derrubar a ordem constituída. São, portanto, reivindicações reformadoras, que buscam direitos ou reconhecimentos específicos. Constituem os casos de

⁷ A contra conduta é tratada por Foucault na obra *Sécurité, Territoire, Population*, sobretudo na aula de 1º de março de 1978, como uma forma muito específica de resistência que penetra e destrutura a ordem coativa (Foucault, 2004 (a)).

insurreição, revolta, rebelião, levante, motim e, numa perspectiva não armada, protesto e greve⁸, tendo como objetivo a construção de um acordo.

Cada uma dessas taxonomias possui suas especificidades, não cabendo, neste momento, esmiuçá-las. Embora o emprego desses termos possa, eventualmente, ocorrer em contextos sediciosos, aqui foram adotados em seu sentido de lutas por reconhecimento de direitos, e não como subversão total da ordem. É lógico que essa exposição de cunho semântico se projeta de maneira generalizada, sem ambicionar um estudo etimológico-taxonômico. É certo, ainda, que há uma variedade de implicações semânticas e semióticas no uso de terminologias que indicam oposição à ordem soberana; existe uma miríade de formas de subversão, como, por exemplo, o tumulto, a agitação, a desordem, entre outras.

c – Por fim, há as expressões de resistência à ordem soberana que visam a destituição da ordem político-jurídica vigente, sua extinção e, assim, a ascensão de uma nova ordem, como se verifica nos casos de sedição, revolução, golpe de Estado e guerra civil. A terminologia de maior precisão, aqui, é sedição, que semanticamente implica a ruptura da própria ordem e sua substituição. Do latim, *seditio*, de *sēdēre* – que originalmente indicava assentamento e evoluiu para significar o rompimento da ordem soberana.

Cumprida essa generalíssima exposição taxonômica das formas de enfrentamento à soberania, pode-se passar às demais manifestações que emergem da inobservância ou do desrespeito à ordem legal: o crime. Por sua vez, há a atividade criminosa que não pleiteia reconhecimento ou legitimidade, pois se revela apenas como um desvio. Contudo, também existe a figura do banditismo justificado ou “banditismo ético”⁹, que constitui uma forma específica a ser identificada. As condições sociais excludentes da realidade sertaneja, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, impunham às classes camponesas da região do norte do estado de Minas Gerais e do nordeste brasileiro condições sociológicas que as arrastavam para o modo de vida do cangaço ou do jaguncismo. A oligocracia exercida por poucos detentores dos modos de produção agropecuária, por meio da propriedade fundiária, a produzir uma grande população marginalizada – não raro famélica – estabelecia um quadro de injustiça social e violência. Membros da população excluída organizaram-se em grupos armados que se dedicavam a pilhar e extorquir essas mesmas classes oligárquicas. Situação sociológica similar ocorreu no sul da Itália, praticamente no mesmo período, sob a nomenclatura de *brigantaggio*. Não se quer afirmar que nesse contexto a criminalidade configurou como uma imposição inarredável de sobrevivência, mas que códigos da subjetividade capitalista fizeram inflamar desejos de prosperidade e vida boa a fomentar sentimentos de injustiça e, portanto, justificar a violência.

O crime, conforme disposto pelo jovem Hegel em seus escritos de Jena (período entre 1801 e 1806)¹⁰, é motivado pelas experiências de desrespeito social, ocasionando diversos tipos

⁸ **Georges Sorel** trabalhou no livro *Réflexions sur la violence*, de 1908, sobre a greve geral como forma de violência e criação de um novo direito. Para Sorel, a **greve geral revolucionária** é uma forma de violência proletária criativa, capaz de romper com a ordem estabelecida e inaugurar uma nova sociedade (Sorel, 1981).

⁹ *Banditismo ético* é um conceito que carrega em si uma ambiguidade estrutural. O termo é utilizado por Frederico Pernambucano de Mello, no livro *Guerreiros do Sol* (2011, capítulo IV), para designar uma justificativa moral atribuída ao banditismo, particularmente no contexto do cangaço nordestino brasileiro. Nesse enquadramento, o cangaceiro não se percebe como um criminoso comum, mas como um *vingador de injustiças*, alguém que rompe com a legalidade em nome de uma suposta justiça superior. Este artigo propõe uma conexão entre esse conceito e a teoria da eticidade em Hegel (1991), na qual o crime pode ser interpretado como uma resposta à negação de reconhecimento. Assim, o banditismo ético aparece como reação ética – ainda que violenta – a uma ordem social que marginaliza o indivíduo, empurrando-o à criminalidade como forma de afirmação de sua dignidade negada.

¹⁰ Como já brevemente mencionado na introdução do artigo, o contexto teórico referido aparece na obra *Sistema da Vida Ética* (*System der Sittlichkeit*), escritos em 1802/03. E tem continuidade na obra *Realismo Filosófico* ou *Primeira Filosofia do Espírito* (*Realphilosophie I*, 1803/04). Manuscrito em que Hegel estabelece concatenações

de conflitos, dentre os quais se incluem as atividades criminosas. Hegel defende que a criminalidade pode ser vista tanto como um ato de negação da ordem jurídica estabelecida quanto como uma reivindicação de reconhecimento individual. Ele procura superar o entendimento atomístico da criminalidade, segundo o qual, os indivíduos, como seres isolados e egocêntricos, seriam inteiramente responsáveis por suas ações desviantes e lesivas (HEGEL, 1991). Por pressuposto, no paradigma atomista não se explica o que leva os sujeitos à transgressão da lei, o que permite a Hegel criticar o atomismo social sobre o qual repousam as teorias majoritárias acerca da criminalidade na modernidade. Para ele, o crime é um fenômeno social que deve ser compreendido a partir de um sistema de eticidade, pois não pode ser entendido como um ato meramente egocêntrico – não é razoável imputar culpa a um indivíduo isolado, adotando, por assim dizer, uma perspectiva burguesa que atribui responsabilidade à autonomia da vontade contratual, como dispõe Györgi Lukács, a interpretar o jovem Hegel (Lukács, 2018).

A perspectiva atomística segue os passos de Kant e de uma leitura majoritária de Fichte, no campo filosófico. Sob uma ótica política, sustenta os alicerces da autoconservação delineada tanto por Maquiavel quanto por Hobbes. Em todos esses casos, revelam-se premissas atomísticas, “purificadas” das inclinações empíricas humanas. Ou ainda, premissas fundamentadas no egocentrismo, supostamente essencial às relações sociais modernas. O autor alemão, portanto, aponta que o crime faz parte de um comportamento reativo dos indivíduos, motivado pela pretensão de reconhecimento intersubjetivo de suas respectivas individualidades. Seriam, assim, manifestações de ordem conflituosa que se materializam como formas complexas de lutas, de enfrentamentos entre membros de uma comunidade política. Daí a implicação do crime à eticidade, inserido dentro da perspectiva da filosofia prática política.

O crime aparece nos escritos do jovem Hegel como uma ação destrutiva, de fato, mas também como efeito do fato de os membros de uma comunidade política não se sentirem incluídos no convívio social, senão negativamente. Como observa Axel Honneth, a ação criminosa, para o jovem Hegel, “representa uma espécie de formação reativa às abstrações e unilateralidades estruturalmente inscritas na relação jurídica como tal” (2009, p. 52). Ou ainda, “Hegel atribui a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto: nesse caso, o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo” (Honneth, 2009, pp. 52-53).

O banditismo que busca legitimar-se [o banditismo ético] não é apenas um desvio social, mas um enfrentamento direto à soberania, pois se opõe à constituição da ordem jurídica estabelecida. Assim, se configura como um movimento de pretensões políticas, pois ativa elementos subjetivos que o identificam, construindo códigos de comunicação e pertencimento. O banditismo ético tem sua estética. Os exemplos históricos supra mencionados no Brasil incluem o cangaço e o jaguncismo, mas contemporaneamente se constata a presença de organizações criminosas como o *Comando Vermelho* (CV), o *Primeiro Comando da Capital* (PCC), o *Terceiro Comando da Capital* (TCC)¹¹, entre outros. Da mesma forma, na Itália,

entre direito, moralidade e sociedade, a apresentar o crime como o meio pelo qual o indivíduo procura afirmar sua subjetividade frente sua comunidade política. Na sequência, Hegel apresenta no manuscrito *Realismo Filosófico II*” ou “*Segunda Filosofia do Espírito*” (*Realphilosophie II*, 1805/06) a continuação dos estudos, a aprofundar a ideia de que o crime é um ato que resulta do desrespeito à liberdade individual frente a um sistema de normas, mas que também pode ser interpretado como um gesto de rebelião contra a negação do reconhecimento social.

¹¹ Haja vista, que tanto o *Primeiro Comando da Capital* (PCC), quanto o *Comando Vermelho* (CV) surgiram em prisões dos estados de São Paulo e do Rio de Janeiro, a partir de rebeliões insufladas pelas desumanas condições de encarceramento no Brasil e se consolidaram como as maiores e mais organizadas facções criminosas do país, mas sempre a partir das territorialidades das favelas, isto é, áreas habitacionais de segregação dos pobres, caracterizadas por más condições habitacionais e desassistências.

ocorreu o ciclo do *Brigantaggio*, e hoje se revelam diversas organizações mafiosas, como *Cosa Nostra*, *Ndrangheta*, *Camorra* e *Sacra Corona Unita*.

Ainda há uma forma específica de enfrentamento à soberania que merece destaque. Essa forma de organização adquire o status de soberania paralela, isto é, se constitui como uma unidade política autônoma. Essa forma se apoia como um ingrediente ideológico fundamental no poder pastoral de líderes messiânicos, que instrumentalizam pregações de cunho místico-religioso de matriz cristã. Esses grupos desafiam diretamente a soberania ao fragmentar a unidade do poder estatal, utilizando-se da dicotomia entre soberania de Deus e soberania dos homens. Discursos estruturantes do poder soberano, que durante séculos constituíram as monarquias cristãs, agora surgem em oposição, na disputa por espaço político.

Em sua vasta capilaridade, o poder pastoral dos regimes monárquicos havia se estruturado dentro do discurso religioso, associando a figura do monarca ao pastor bíblico, acometendo uma economia de discursos que se retroalimentava, criando um processo de corroboração da sujeição soberana: a metáfora do povo como rebanho, o soberano como seu pastor. Contudo, com a ascensão das repúblicas laicas, houve uma generalização desses fenômenos, que passaram a se configurar como poderes soberanos dissidentes, concorrendo com a soberania estatal moderna, por meio de discursos messiânicos. No Brasil, exemplos incluem figuras messiânicas de grande expressão, como Antônio Conselheiro, resultando na Guerra de Canudos (1896-1897); a de José Maria, no contexto da Guerra do Contestado (1912-1916); e o poder carismático do Padre Cícero, que culminou no confronto armado do Cerco de Juazeiro (1914).

Diante desse tipo de enfrentamento à unidade soberana do Estado brasileiro, é necessário compreender que o poder pastoral tem raízes históricas como prática política de matriz oriental, nidificadas em civilizações antigas, como as babilônica, hebraica, egípcia e assíria. O poder pastoral é alheio ao pensamento grego e romano, sendo introduzido no Ocidente por meio da cultura cristã. O ato de subjetivação se concretiza na figura do pastor e seu consequente governo das almas, visando à “salvação”. Se governar é guiar por um caminho, há uma disputa de soberania entre o mundo religioso salvacionista e o Estado.

Considerando que o exercício da soberania requer uma economia de discursos que a legitime, sua concretização se dá por meio de mecanismos, técnicas e uma economia de “verdades”. Foucault observa que o poder pastoral é específico e autônomo (2004, p. 174). Tal poder se autonomiza pela distinção das noções de Estado e de população. O poder pastoral não se exerce sobre o território, mas sobre a população, frequentemente sobre a população “errante”, movida pela busca de um novo território, sua “terra prometida”. Assim, a multiplicidade, o movimento e a errância de uma população geram a criação de um novo espaço de pertencimento, personificado no poder místico do pastor, quem “prend la tête de son peuple et montre la direction qu’il faut suivre” (Foucault, 2004, p. 129)¹².

Esse processo indica que os excedentes, os diferenciados pela exclusão, os desassistidos, tendem a se desvencilharem da unidade soberana estatal e se afiliar a ordens paralelas, criando novas formas de pertencimento, desafiando diretamente o princípio da unidade da ordem soberana. E tal postura, mais cedo ou mais tarde, entra em conflito com a ordem do Estado moderno porque esta não é outra senão a capitalista.

Destaca-se que o discurso pastoral tem uma natureza salvacionista. Essa “salvação” não se restringe ao amparo espiritual, mas se estende para os meios de subsistência. O pastor, nesse sentido, é o alimentador. A unidade dessa organização social paralela está diretamente relacionada à necessidade de aglutinar aqueles que foram expelidos da unidade soberana

¹² Tradução livre: “tomar a frente do seu povo e mostrar a direção que este deve seguir”.

estatal¹³. Como bem ressalta Foucault sobre o paradoxo do pastor, "sacrifice de l'un pour le tout, sacrifice du tout pour l'un, qui va être absolument au cœur de la problématique chrétienne du pastoral" (2004, p. 133)¹⁴. "C'est un pouvoir, enfin, qui vise à la fois tous et chacun dans leur paradoxale équivalence, et non pas l'unité supérieure formée par le tout" (Foucault, 2004, p. 133)¹⁵. Assim, se configura o oposto da matriz soberana violenta do Estado, pois a ordem pastoral oferece amparo aqueles que necessitam.

4 HIPÓTESES CONCLUSIVAS

As lutas por soberania são, em última análise, disputas pelos limites do direito – ou seja, batalhas pelas fontes do direito, conforme sugerido por De Giorgi (2022). O artigo procurou estabelecer limites semânticos para os conflitos em torno da soberania, revelando que, por trás das perspectivas semânticas, as ordens políticas emergem de processos instauradores e continuadores de violências. Essa violência gera excedentes, os quais se tornam alvos dos dispositivos de segurança que um sistema político estatal cria e mantém. Os indivíduos transformados em excedentes podem se submeter passivamente ou resistir, enfrentando a ordem ou alinhando-se a ordens paralelas. A resistência manifesta-se em múltiplas formas, adaptando-se aos contextos e às possibilidades de ação – desde formas indiretas, como a desobediência, a contra-conduta, a insubordinação e a sabotagem, até enfrentamentos mais explícitos, como insurreições, levantes, revoltas, motins, protestos e greves, com ou sem o uso da violência física. Há também aqueles que buscam dismantlar a soberania e subvertê-la, como ocorre em sedições, revoluções, golpes de Estado e guerras civis.

Por outro lado, a criminalidade – seja na forma do crime comum, despolitizado, ou do banditismo ético, justificado, – configura-se como uma resistência à ordem soberana, representando uma subversão violenta desta. Assim, torna-se pertinente refletir sobre como os pertencimentos operam como fenômenos da psicologia social, isto é, como se constroem ameaças à unidade e, ao seu redor, se desencadeiam violências reativas.

Esse tema precisa ser abordado, à semelhança de Hegel, a partir de uma perspectiva sistemática, ou seja, de seu referencial de eticidade. Hegel pressupõe a existência de "obrigações intersubjetivas na qualidade de uma condição quase natural de todo processo de socialização humana" (Honneth, 2009, pp. 43-44). Se o crime emerge como ação reativa, deve ser compreendido como um conflito prático entre sujeitos de uma comunidade política. Sua dimensão – como momento do movimento ético no interior do contexto social – sugere que as diferenças [*différance*], conforme prescreve Deleuze, propiciam processos criadores, erigidos a partir da tensão do desafixar-se e do deslocar-se. Diferir, isto é, manter-se em processo, constitui o avesso dos identitarismos pretensamente estáticos que formam os enganos constitutivos das soberanias, tais como autoctonia, nacionalidade, raça e povo, funcionando como ficções de unidade.

A violência do direito esteriliza a complexidade, pois busca determinar uma forma específica e cristalizada de sociedade, tentando, assim, suprimir a potência e a diversidade das formas de vida política em mutação. A soberania é menos uma forma ordenada de vida, e mais uma forma de impedir que outras possibilidades de existência sejam experimentadas. Observa-se que, apesar do advento das teorias da diferença, no paradigma ocidental dominante, a diferença permanece negativa, concebida como falta. Faz-se, pois, necessária uma reviravolta

¹³ Sobre esse tema, sugere-se pensar sobre a escolha temática de Glauber Rocha no longa metragem *Deus e o Diabo na Terra do Sol*, de 1964.

¹⁴ Tradução livre: "sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um, que vai estar no cerne da problemática cristã do pastoralado".

¹⁵ Tradução livre "É, enfim, um poder que visa ao mesmo tempo todos e cada um em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo".

de matriz nietzschiana antidialética, na qual a diferença ocupe seu próprio lugar, permitindo o inarredável *vir-a-ser* em uma sociedade onde as diferenças não ocupem posições fixas. A partir dessa hipótese, seria preciso superar o ofuscamento da autorreferência contínua e dos pertencimentos pretéritos. A libertação dos nacionalismos, dos pertencimentos, dos identitarismos, dos *otherings* e dos *belongings* referentes às raças, às naturezas e às sexualidades, nos quais o outro é mantido sempre à distância, à sombra e na invisibilidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Stato di eccezione**, Torino: Bollati Boringhieri, 2021.

ARENDT, Hannah. **Crises da república**, trad. Adriana Novaes, São Paulo: Editora Crítica, 2024.

AUSTIN, John. **Lectures on jurisprudence**: the philosophy of positive law. London: Sherratt & Hughes, 1911. v. I-II.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**, 2ª ed., organização e tradução de João Barrento, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BICALHO, Mariana Ferreira. **O Caráter Funcional do Conceito de Soberania: Reconstruindo a teoria da soberania a partir das relações de poder**, (2024). Banco de teses da PUC Minas:

https://bib.pucminas.br/teses/Direito_MarianaFerreiraBicalho_31036_TextoCompleto.pdf

DE GIORGI, Raffaele. **A investigação sociológica do direito na teoria dos sistemas**. *Direito. UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília*, v. 2, n. 2, p. 103–119, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/24494>.

DE GIORGI, Raffaele. **Direito, futuro e risco. Othering**: a construção político-jurídica de um futuro que não pode começar (IN:) DE GIORGI, Raffaele; GONTIJO, Lucas de Alvarenga; COSTA ZANARDI, Teodoro Adriano; e outros (Orgs.). *Republicanism Insurgente e Ressignificação dos Direitos Fundamentais: Atas do IV Congresso Internacional Direito, Memória, Democracia e Crimes de Lesa Humanidade*, São Paulo: Editora Dialética, 2024.

DE GIORGI, Raffaele. Limites do direito, Dossiê “Justiça de Transição, Corrupção, Exceção, Diferença e Risco, estudos sob a égide do debate congressual Direito, Memória, Democracia e Crimes de Lesa Humanidade, v. 24 n. 48 (2021): **Revista da Faculdade Mineira de Direito - PUC MINAS**, publicado: 22-03-2022

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**, título original: *Différence et Répétition*, trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado, 2ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**: o fundamento místico da autoridade, título original: *Force de Loi*, 2ª. ed., trad. Leyla Perróne-Moisés, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**, título original: *System der Sittlichkeit*, Liboa: Editora Edições 70, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Sécurité, Territoire, Population**: *Cours au Collège de France (1977-1978)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart. Paris: Gallimard/Seuil, 2004 (a).

GONTIJO, Lucas de Alvarenga & PRICE, Jorge Doulgas. (2016). Culture of Urban Violence: The Theory of Recognition and Creative Expansion of Rights Versus Biopolitical Practices of Safety Devices. **Revista Jurídica**, 1(37), 1-20. Disponível em: <https://revista.unicuritiba.edu.br/index.php/RevJur/article/view/3832>

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**, 4ª ed., trad. de João Baptista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LUKÁCS, György. **O jovem Hegel**: e os problemas da sociedade capitalista, tradução de Nelio Schneider, São Paulo: Boitempo, 1918.

LUHMANN, Niklas. **A sociedade da sociedade**. Tradução de Gustavo Bayer. São Paulo: Editora Paulus, 2009.

LUHMANN, Niklas. **Introducción a la teoría de sistemas**, traducción de Javier Torres Nafarrete, Universidad Iberoamericana, México: 2007.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do direito I**. Tradução de Gustavo Bayer. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

MELLO, Frederico Pernambucano de. **Guerreiros do Sol**: Violência e Banditismo no Nordeste do Brasil, Companhia Editora de Pernambuco (Cepe), 2011.

SOREL, Georges. **Réflexions sur la violence**. Paris: Marcel Rivière, 1981.