

Forma-de-vida e pluralismo de oposição ao direito: as portas da justiça em Walter Benjamin, a rejeição franciscana ao direito no século XIV e a ayahuasca indígena

*João Paulo Salles Pinto**
*Leonel Severo Rocha***

Resumo

Que o direito e a ordem jurídica tem a ver, sobretudo, com uma maneira de violência culpabilizante e essencial da vida, trata-se, sem embargo, da premissa principal das análises dos textos jurídicos de Walter Benjamin. Tais reflexões e posicionamentos permitem, não obstante, um revisitado dos modernos modos de se compreender a relação entre ação, prática e direito, a partir e, em especial, de experiências como a dos franciscanos no século XIV e da contemporânea ayahuasca indígena. Neste sentido, objetiva-se com o presente artigo explicitar, sobretudo, a cumplicidade que, sem embargo, parece não ser levada tanto em conta, entre a violência, a vida e o poder do direito, para consignar, não obstante, a necessidade de se pensar a vida e sua forma para além e fora do domínio jurídico. Portanto, a problemática central que nos move é a seguinte: é possível constituir uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito; ação que não ponha, que não execute ou que não simplesmente transgrida a ordem jurídica? De fato, conclui-se que é necessária uma releitura distinta de um pluralismo, pugnando, no caso, analisar a forma-de-vida como fundamento de uma oposição e renúncia ao direito, sobretudo, no sentido indeterminado de uma vida que, por consequência, é sua própria forma, sua própria existência.

Palavras-chave: Direito. Franciscanos. Pluralismo. Forma-de-vida. Ayahuasca.

* ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-7374-8736> . Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Unisinos. Doutorando em Direito Público pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com bolsa de pós-graduação stricto sensu PROEX-CAPES. E-mail: jpsalles9@gmail.com.

** ORCID iD <https://orcid.org/0000-0002-6971-1412>. Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Unisinos; Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (1979), Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (1982), Doutorado pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris (1989) E-mail: leonel.rocha@icloud.com. Porto Alegre, RS. Brasil.

Life form and pluralism of opposition for the right: the doors of justice in Walter Benjamin, the franciscan renunciation to law in the 14th Century and the indigenous ayahuasca

Abstract

That the law and the legal order has to do, above all, with a way of blaming and originating violence in life is the basic premise of the analysis of Walter Benjamin's legal texts. Such reflections and positions allow, nevertheless, to revisit the modern ways of understanding the relationship between action, practice and law, based on experiences such as that of the Franciscans in the 14th century and indigenous Ayahuasca. In this sense, the aim of this article is to explain, above all, the secret complicity that, however, does not seem to be taken into account so much, between violence, life and the power of law, to consign, nevertheless, the need of thinking about life and its form beyond and outside its domain, that is, in a pluralism that renounces, opposes and abdicates the law. Therefore, the central problem that moves us is the following: it is possible to constitute a human action that is located outside of any relationship with the law, an action that does not put in place, that does not execute or that does not transgress and that does not simply need / the right? In fact, it is concluded that it is necessary to reinterpret a pluralism, striving, in this case, to analyze the way of life as the foundation of an opposition and renunciation of the right, in particular, in the indeterminate sense of a life that, for consequence, it is its own form, its own existence.

Keywords: Right. Franciscan. Pluralism. Life-form. Ayahuasca.

Forma de vida y pluralismo de oposición a lo derecho: las puertas de la justicia en Walter Benjamin, la renunciación franciscana al derecho en el Siglo XIV y la indígena ayahuasca

Resumen

Que la ley y el orden jurídica tienen que ver, sobre todo, con una forma de culpar y originar violencia en la vida, es, sin embargo, la principal premisa del análisis de los textos legales de Walter Benjamin. Tales reflexiones y posiciones permiten, sin embargo, revisar las formas modernas de entender la relación entre acción, práctica y derecho, a partir y, especialmente, de experiencias como la de los franciscanos del siglo XIV y la Ayahuasca indígena contemporánea. En este sentido, el objetivo de este artículo es hacer explícita, sobre todo, la complicidad que, sin embargo, no parece que se tenga tanto en cuenta, entre la violencia, la vida y el poder de la ley, para consignar, no obstante, la Necesitamos pensar en la vida y su forma más allá y fuera del ámbito legal. Por tanto, el problema central que nos mueve es el siguiente: es posible constituir una acción humana que se ubica fuera de cualquier relación con la ley; ¿Acción que no toma, que no ejecuta o que simplemente no viola el orden legal? De hecho, se concluye que es necesaria una relectura diferente del pluralismo, en este caso, analizando el modo de

vida como fundamento de una oposición y renunciando al derecho, sobre todo, en el sentido indeterminado de una vida que, en consecuencia, es su propia forma, su propia existencia.

Palabras-clave: Orden Jurídica. Franciscanos. Pluralismo. Forma de vida. Ayahuasca

Introdução

Que o direito e a ordem jurídica tem a ver, sobretudo, com uma maneira de violência culpabilizante e essencial da vida como ela é trata-se, sem embargo, da premissa principal das análises dos textos jurídicos de Walter Benjamin. Tal reflexão e posicionamento permite, não obstante, um revisitar dos modernos modos de se compreender a relação entre ação humana, prática e direito. Sugere-se, neste sentido, um pensar diferentemente dos apontamentos de um “pluralismo jurídico”, ou ainda de multinormatividade¹, que, no caso, trabalham o direito como um importante mecanismo de emancipação democrática, transformação e garantidor da multiculturalidade. De fato, trabalhos brilhantes e atuais de autores como Robert Cover (1992), Brian Tamanaha (2013), Paul Schiff Berman (2012), Klaus Günther (2016) e de José Rodrigo Rodríguez (2019) parecem seguir essa linha intelectual.

Contudo, no presente trabalho, partiremos de uma perspectiva distinta, sobretudo com foco nas leituras desenvolvidas mais recentemente por Giorgio Agamben. Tem-se o intuito de fomentar as discussões em torno de tais importantes questões críticas e emancipatórias. Assim, para aludirmos, como pretendemos, a possibilidade de se pensar “um pluralismo de oposição e renunciante do/ao direito”², faz-se necessária a releitura de um conceito que acreditamos ser extremamente importante para a construção do debate, isto é, o de “forma-de-vida”. Portanto, a problemática central que nos move é a seguinte: é possível constituir uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida a ordem jurídica e que não necessite simplesmente do direito? Por consequência, uma vida constituída pela própria renúncia?

¹ De fato, a proposta de Multinormatividade, permite-se certa emancipação e atualização em relação às concepções de “pluralismo jurídico”, sobretudo em sua proposta sensível e de radicalidade democrática. Ver, nesse sentido, RODRIGUEZ, 2019.

² Destarte, uma proposta de análise de um “pluralismo de oposição” já se encontra presente nos estudos clássicos de Boaventura de Souza Santos (2021) sobre o pluralismo, todavia, aqui pensamos em diferenciar do mesmo, pois propomos, tendo em vista o preceito “forma-de-vida”, certa maneira de revisitar os modernos modos de se compreender a relação entre ação, prática e direito, no sentido de pensar ações fora do âmbito da ordem jurídica.

Neste sentido, objetiva-se com o presente artigo explicitar, sobretudo, a cumplicidade que, sem embargo, parece não ser levada tanto em conta, entre a violência, a vida e o poder do direito, para consignar, não obstante, a necessidade de se pensar a vida e sua forma para além e fora do domínio do mesmo. Destarte, parte-se na presente pesquisa de uma metodologia revisional bibliográfica, de modo que a investigação permite destacar, inclusive, certa releitura exemplificativa de conceitos centrais das “teses” de Giorgio Agamben e Walter Benjamin.

Assim, para serem alcançados os resultados propostos, a análise parte primeiramente de uma revisitação das concepções de direito em Walter Benjamin, sobretudo aquelas estatuídas no ensaio *para uma crítica de la violencia (Zur Kritik der Gewalt)*, de maneira que, em um segundo momento, exploraremos, ainda que sinteticamente, o profícuo debate realizado entre os franciscanos e a cúria católica no século XIV para, ao final, situando também a ayahuasca indígena na discussão, buscar oferecer uma concepção exemplar e distinta de um pluralismo, pugnado, no caso, tendo em vista o preceito de analisar a forma-de-vida como fundamento de uma oposição e renúncia do direito, em especial, no sentido indeterminado de uma vida que, por consequência, é sua própria forma, sua própria existência³.

O direito, a violência e a vida em Walter Benjamin

“Há algo de podre no âmago do direito”

Walter Benjamin

Sem embargo, a analítica crítica da obra de Walter Benjamin (1995; 2009; 2013), em partes, parece girar em torno da questão do signo (o que constitui a palavra) e sua relação com as concepções de meio e de finalidade. É assim, por exemplo, que este ressalta que a concepção do signo “como meio e finalidade”, portanto, como “simples comunicação”, é o instrumento de uma pura queda em mera representação da linguagem e, por conseguinte, de uma decadência em técnica e mediação utilitarista. Benjamin, neste interim, buscava, sobretudo, em suas obras um “advento ainda que prometido

³ Desde já importa a advertência que aqui não se refere a uma concepção naturalística, biológica, sacra e afins de vida. Aqui, como Benjamin, somos contrários a qualquer institucionalização da mesma, por isso preferimos apenas situar a vida como vida, isto é, a vida pela vida sem qualquer distinção, sem qualquer fratura.

de uma língua dos nomes, de uma língua ou de uma poética da apelação, em oposição a uma língua dos signos, da representação, da informação, ou da comunicação”. (DERRIDA, 2007, p.65). Uma forma de linguagem, por consequência, que se emancipa totalmente de seus fins unicamente comunicativos e se prepara para um novo uso.

De fato, é nesse sentido que o ensaio, “*Para uma crítica de la violência*” (1995), ou no original, *Zur Kritik der Gewalt*, tido por Derrida (2007, p. 62) como deveras enigmático, singular e fantasmagórico, propõe-se, em especial e, não obstante, uma crítica revolucionária de novos usos no/do direito. Destarte, este texto de Walter Benjamin foi publicado em 1921 em uma Alemanha pós primeira guerra mundial e antecedente de outra, portanto, num contexto histórico de significativa violência e turbulência social, assim como de expressiva crise do modelo burguês de democracia, neste sentido, liberal e parlamentar, representado e assegurado, sobretudo, pela Constituição de Weimar de 1919. Por consequência, é um texto que também se refere à certo distúrbio do direito moderno, em especial, da violência jurídico-policial⁴ da época (sec. XX), vez que deste modelo inseparável.

É neste sentido que Derrida (2007, p.63) destaca que “*Zur Kritik der Gewalt* não é apenas uma crítica da perversão e da queda da linguagem, mas também da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar (“o puro falatório” que não leva a nada e que compõe para o autor as democracias liberais). Assim, é que este ensaio pode, não obstante, ser considerado revolucionário- “revolucionário ao mesmo tempo, num estilo marxista e messiânico” (DERRIDA, 2007, p. 63) pois, de certo modo requer, ao final, a destruição (*destruccion*) do direito (BENJAMIN, 1995, p. 44-45).

⁴ Benjamin (1995, p. 26) utiliza da violência policial como exemplo da violência ignóbil, espectral e conservadora do direito, veja-se: [...] *una mezcla casi espectral, estas dos especies de violencia se hallan presentes en otra institución del estado moderno: [45] em la policía. La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar). El aspecto ignominioso de esta autoridad –que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos y contra las personas sagaces a las que no protegen las leyes del estado– consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. Si se exige a la primera que muestre sus títulos de victoria, la segunda está sometida a la limitación de no deber proponerse nuevos fines. La policía se halla emancipada de ambas condiciones. La policía es un poder que funda –pues la función específica de este último no es la de promulgar leyes, sino decretos emitidos con fuerza de ley– y es un poder que conserva el derecho, dado que se pone a disposición de aquellos fines.*

O direito, aqui, é visto intimamente e indissociável da violência própria (em si mesma) e mítica⁵ (BENJAMIN, 1995, p. 37-38), por consequência, não como um instrumento de emancipação como pensava, de certa maneira, os iluministas⁶. Violência, esta, que resta dialeticamente observada naquela que a) conserva e; b) funda o direito. A violência fundadora, de acordo com o autor, instaura, institui e solidifica o aspecto de autoridade do direito (BENJAMIN, 1995; p.26). Por outro lado, a violência conservadora assegura a manutenção e aplicabilidade do mesmo (BENJAMIN, 1995, p. 27-28). Essas observações, não obstante, partem daquele aspecto inicial que colocamos de uma análise fora da ótica dos meios e finalidades, fora de uma perspectiva utilitarista.

Dessa maneira, as colocações de Walter Benjamin (1995), inauguram, de certa forma, uma relação interpretativa distinta do direito, da justiça e da violência. Rompe-se, no caso, com as óticas do direito natural e direito positivo que, de acordo com o autor (BENJAMIN, 1995, p. 36-39), focam/focavam na questão de se a violência pode ser um meio com vista a certa finalidade justa, ou injusta. De fato, para o ensaísta essa forma de análise obscurece a relação do direito e da violência em sentido “próprio”, isto é, em uma tentativa de julgar a violência em si mesma. É neste sentido, por exemplo, que a concepção do direito natural, de acordo com o filósofo alemão, não enxerga o recurso à violência como um problema, visto que vê os fins naturais como justos. A violência é, por conseguinte, vista como

⁵ Neste sentido, diz BENJAMIN, 1995, p. 38. *El orgullo de Níobe atrae sobre sí la desventura, no porque ofenda el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha de la cual éste sale necesariamente victorioso y sólo mediante la victoria, en todo caso, engendra un derecho. El que esta violencia divina, para el espíritu antiguo, no era aquella —que conserva el derecho— de la pena, es algo que surge de los mitos heroicos en los que el héroe, como por ejemplo Prometeo, desafía con valeroso ánimo al destino, lucha contra él [64] con variada fortuna y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que algún día pueda entregar a los hombres un nuevo derecho. Es en el fondo este héroe, y la violencia jurídica del mito congénita a él, lo que el Pueblo busca aún hoy representarse en su admiración por el delincuente. La violencia cae por lo tanto sobre Níobe desde la incierta, ambigua esfera del destino. Esta violencia no es estrictamente destructora. Si bien somete a los hijos a una muerte sangrienta, se detiene ante la vida de la madre, a la que deja —por el fin de los hijos— más culpable aún que antes, casi un eterno y mudo sostén de la culpa, mojon entre los hombres y los dioses. Si se pudiese demostrar que esta violencia inmediata en las manifestaciones míticas es estrechamente afín, o por completo idéntica, a la violencia que funda el derecho, su problemática se reflejaría sobre la violencia creadora de derecho en la medida en que ésta ha sido definida antes, al analizar la violencia bélica, como una violencia que tiene las características de medio. Al mismo tiempo esta relación promete arrojar más luz sobre el destino, [65] que se halla siempre en la base del poder jurídico, y de llevar a su fin, en grandes líneas, la crítica de este último.*

⁶ Ver nesse sentido: FOUCAULT, Michel. **O que é o Iluminismo**. Disponível em: espaço michel foucault- www.filoesco.unb.br/foucault.

proctus natural (BENJAMIN, 1995, p. 14-15). Por outro lado, a concepção do direito positivo, permite, sem embargo, uma certa análise da funcionalidade garantida dos meios (BENJAMIN, 1995, p. 15-16). Como se nota, as duas noções clássicas fundam-se a partir da análise da noção “meio e finalidade”. Em outras palavras, pensam, dogmaticamente, que se podem atingir fins justos por meios injustos. Assim, “[...] o direito natural se esforça por justificar os meios pela justiça dos objetivos; o direito positivo se esforça por garantir a justiça dos fins pela legitimidade dos meios”⁷ (BENJAMIN, 1995, p. 15).

Dessa maneira, como destaca Derrida (2007, p. 74-76), a noção crítica de Walter Benjamin não se insere em um contexto meramente negativo, de condenação, mas muito mais em uma ótica de juízo, de exame, de análise. Neste interim, o conceito de violência só se permite ser visto em uma relação avaliativa, isto é, na esfera de discussões do direito e da justiça (1995, p. 13). Destarte, para Benjamin: “não há violência natural ou física. [...] o conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral, de todas as formas de autoridade, ou autorização, ou pelo menos de pretensão à autoridade” (DERRIDA, 2007, p. 74-75).

Por consequência, o direito, em especial, o Europeu, que é aquele que Benjamin analisa neste ensaio⁸ parece se institucionalizar a partir da vida, sobretudo com a noção de culpa. Tendo-se em vista “sua a proibição da violência individual,” esta ameaça, sobretudo, a ordem jurídica institucional. (BENJAMIN, 1995, p. 17-18). “Daí o interesse do direito, pois o direito tem interesse em se instaurar e a conservar a si mesmo, ou em representar o interesse que, justamente, ele representa” (DERRIDA, 2007, p.77). Há um empenho intrínseco do direito na *monopolização da violência*, que nada tem a ver com a proteção dos fins e meios justos, ou legais, mas do próprio direito (BENJAMIN, 1995, p. 18).

De fato, muitos outros assuntos enigmáticos são tratados nesse texto fantasmagórico/enigmático de Walter Benjamin. Sublinha-se aqui para nosso objetivo de tratar a questão jurídica sob um foco diferente, os exemplos enfrentados no texto da greve geral e o direito de greve como algo revolucionário (BENJAMIN, 1995, p.45). Destarte, Benjamin distingue

⁷ Tradução e adaptação de Jacques Derrida (1995, p. 76) da seguinte parte do texto: “*los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de [27] los medios*” (BENJAMIN, 1995, p.15)

⁸ que, sem embargo, testou as formas jurídicas da modernidade...

no escrito duas formas de greve geral, a que destina-se a destruir o Estado (greve geral proletária) e aquela que visa fundar um novo Estado (greve geral política). (DERRIDA, 2007, p. 87). Neste sentido, para exemplificar, diz o autor (BENJAMIN, 1995, p. 46) que caso o Estado condene a greve juridicamente estar-se-ia diante de uma grave revolucionária, pois, assim, esta assume uma pretensão que visa a superação do mesmo. Por consequência, por mais que distintas em objetivos, enxerga-se com a questão das greves que a violência não é algo exterior à ordem do direito, mas ela ameaça o mesmo internamente. “Aquilo que ameaça ao direito pertence já ao direito, ao direito ao direito, à origem do direito” (DERRIDA, 2007, p. 82).

Por conseguinte, em um dos trechos ainda mais misteriosos do texto, Benjamin diz que “há algo de corrompido/podre no amago do direito (“*algo corrompido en el derecho*”)” (BENJAMIN, 1995, p.26). Neste sentido, para ajudar a entender o que Benjamin quer dizer, cita-se expressamente Jacques Derrida, que pareceu captar a essência da questão. Diz o autor Francês (DERRIDA, 2007, p. 97-98):

Se a origem do direito é uma instauração violenta esta se manifesta do modo mais puro quando a violência é absoluta, isto é, quando toca no direito à vida e a morte. Benjamin não precisa invocar aqui os grandes discursos filosóficos que justificaram, antes dele, e da mesma maneira, a pena de morte (Kant, Hegel, por exemplo contra os primeiros abolicionistas como Beccaria. A ordem do direito manifesta-se plenamente na possibilidade da pena de morte. Abolindo-se esta não se tocaria num dispositivo entre outros, desacreditaríamos o próprio princípio do direito. Assim se confirma que há algo de podre no amago do direito.

Portanto, parece ficar nítido que o direito, para Benjamin, nada mais é que a inscrição culpabilizante e violenta da vida na ordem jurídica instituída/ estatal e do destino posto em ação, em especial, pelo Estado (BENJAMIN, 1995, p. 36-38). *O direito se inclui na vida pela morte, tornando-a exposta pelo seu poder*, se nos é permitido lançar mão de uma licença poética. “Ora, fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor (*um iber selbst willen*) contra a vida pura simples (*da blosse leben*), que faz ela sangrar, permanecendo precisamente na ordem da vida do vivo como tal.” (DERRIDA, 2007, p. 122).

Em que pese todas essas intrigantes constatações, o texto de Benjamin finaliza de uma forma, se podemos ainda dizer algo sobre

tal texto, vez que nos afastamos bastante do mesmo no estilo de comentário, fantasmagórica. Fantasmagórica, pois se trata de uma espécie de constatação de uma outra violência, a violência pura e divina, que não é possível de reconhecimento em casos concretos. Desse modo, “*se trata por lo tanto de destruir*” (BENJAMIN, 1995, p. 41). Portanto, à dialética mítica e estruturante do direito (violência conservadora e violência fundante), benjamim opõe uma terceira figura, a chamada violência divina que destrói o direito.

Destarte, acordo com Agamben⁹ (2015, p. 68), autor que trabalharemos adiante, a definição dessa terceira figura constitui o problema central de toda e qualquer interpretação deste texto, justamente porque é esta que expõe e dissolve o nexo entre violência e direito e torna a justiça possível. Em outras palavras, é ela que mostra a conexão entre as duas violências e, de fato, a relação entre direito, vida e violência como único conteúdo real do direito. (AGAMBEN, 2015, p. 69-70).

É justamente nesse sentido que o real intuito do ensaio e, de nosso artigo em geral, é ressaltar que existe uma relação intrínseca entre a vida e a violência jurídica. Nesse sentido, a dissolução da violência jurídica pela violência divina proposta, permite-nos, ao menos, explicitar não somente uma questão messiânica ou religiosa, mas também que é preciso expor e investigar imperiosamente a relação do direito com a vida, de maneira que a oposição ao direito que propomos: “remonta a culpabilidade da vida natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia a culpa e purifica também o culpado, não porém de uma culpa, e sim do direito.” (BENJAMIN, 1995, p. 41¹⁰). “Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é “proclamado sagrado” seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o portador destinado à culpa: a vida nua, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito.” (AGAMBEN, 2015, p. 70).

⁹ Vale a ressaltar que Agamben (2015, p. 69-70) discorda de Jacques Derrida em relação à exemplificação da violência-pura divina realizada na obra força de lei (2007). Todavia, em que pese tal discordância finalística, para o objetivo do artigo, não há dúvidas que os dois autores concordam que a violência pura-divina tem o intuito precípuo de de-por/desativar/destruir o direito institucional.

¹⁰ Tradução nossa de: “*La disolución de la violencia jurídica se remonta por lo tanto a la culpabilidad de la desnuda vida natural, que confía al viviente, inocente e infeliz al castigo que “expia” su culpa, y expurga también al culpable, pero no de una culpa, sino del derecho. Pues con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente. La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la desnuda [70] vida en nombre de la violencia, la pura violencia divina es violencia sobre toda vida en nombre del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta*”

Em vista disso, a premissa que retiramos deste texto é que a vida, que não é nua/exposta ao direito, só é possível com o cessar do domínio do poder do direito e, por consequência, com o descontinuar sobre o espírito do vivente em uma forma-de-vida que, por consequência, é sua própria forma, sua própria existência. De fato, não se trata de um dogma biológico ou naturalístico, mas da vida que é simplesmente vida enquanto potência de viver.

Assim, nos próximos capítulos queremos colocar alguns exemplos de “formas-de-vida” que almeja-se com a liberação do direito, no sentido, de sobretudo, propor uma maneira de conceber inicialmente um pluralismo de oposição e renúncia ao direito. Objetiva-se, em especial, ressaltar que o desmascarar da violência mítico-jurídica institucional faz revelar ainda um outro uso possível do direito. Portanto, “o que é decisivo aqui é que o direito- já não praticado, mas estudado não é a justiça, mas apenas a porta que leva a ela. Aquilo que abre o caminho para justiça não é a anulação do direito, mas sua desativação e sua inoperância, ou seja, um outro uso dele.” (AGAMBEN, 2010, p. 99).

2. A forma-de-vida dos franciscanos, os debates do Século XIV em torno do *usus pauper* e a oposição/renúncia ao direito

*“A vida não é dada em propriedade
a ninguém, mas em uso a todos.”
LUCR.III, 971 (AGAMBEN, 2014)*

De acordo com Giorgio Agamben (2014, p. 16-38) as formas de vida monásticas, mormente àquelas dos séculos V ao XIV, desafiam uma distinta e inovadora compreensão no que se referem, em especial, às questões das regulações e ordenamentos. De fato, as chamadas “regras monásticas”, em que pesem prescreverem ações e sanções, não devem ser entendidas sobre a “rubrica jurídica”. Neste sentido é que, conforme o autor italiano (AGAMBEN, 2014, p. 15), faz sentido receberem nomes como: *regula et vida, regula vitae, vita vel regula*, até porque tais “regras” e “termos” efetuam uma transformação radical nas maneiras de conceber a relação entre a ação humana e a norma, a vida e a regra. Dessa forma, tais prescrições, por não serem jurídicas e mesmo assim se proporem a regular a vida e trazerem, em especial, sanções¹¹, causam certa perplexidade, vez que traçam inauguralmente

¹¹ “As sanções, no caso, tinham um caráter totalmente moral e emendador, comparável a uma terapia prescrita por um médico” (AGAMBEN, 2014, p. 42).

certa indeterminação entre vida e regra, isto é, uma vida que se confunde em regra e a regra que se confunde em vida. (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Cita-se, como exemplo, a questão do cenóbio monástico, que não se refere apenas ao lugar do monastério (o mosteiro), mas sobretudo a uma forma-de-vida comum dos monges que, inclusive remete à pertinente discussão, ao menos até o século XI, entre a vida do monge eremita e do cenóbio. “O cenóbio é, nesse sentido, sobretudo uma extensão horária integral da existência, em que cada momento corresponde seu ofício, tanto de oração e leitura, quanto de trabalho manual.” (AGAMBEN, 2014, p. 32). Portanto, uma santificação da vida por meio do tempo. Em síntese, trata-se, sobretudo, de uma questão política que não remete somente à discussão de uma vida solitária e uma vida comum, mas sim entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo. (AGAMBEN, 2014, p. 23). A habitação comum, torna-se, por consequência, cada vez mais o fundamento necessário do monasticismo. Dessa maneira, uma vez propostos esses debates, “o problema do monasticismo será cada vez mais o de constituir-se e afirmar-se como comunidade ordenada e bem governada” (AGAMBEN, 2014, p. 24). De fato, à questão dos cenóbios continuamente irão se remeter, sobretudo, aos modos de regulação da vida.

Dessarte, as “regras” monásticas, pelo menos em seu início, não se confundiam também com as da tradição eclesiástica¹². Agamben (2014, p. 28) alude certo exemplo de que o papa Celestino V, em 428 D.C, diz expressamente, em relação as vestes do monge, até porque as regras monásticas são os primeiros textos da cultura cristã em que as vestes (o hábito) adquirem um caráter moral (AGAMBEN, 2014, p. 30), “que os bispos devem distinguir-se de seu povo, não pela veste, mas pela doutrina, não pelo hábito, mas pelo modo de vida, não pela elegância, mas pela pureza da mente.” (AGAMBEN, 2014, p. 31). “Foi só depois que o monasticismo transformou a veste em *habitus*, tornando indiscernível de um modo de vida, que a Igreja (a partir do Concílio de Mácon, em 581) dá início ao processo que levará a clara diferenciação entre habito clerical e habito secular”. (AGAMBEN, 2014, p. 28). Assim, embora a Igreja, no século XI, tenha se proposto a extrair da vida uma liturgia, esta se

¹² Neste sentido importante constatação de Agamben (2014, p. 57): “Certamente, a Igreja construirá progressivamente um sistema de normas que culminará no século XII com os sistema do direito canônico, que Graciano compedia em seu *Decretum* direito canônico; mas se a vida do cristão pode encontrar sem dúvida e pontualmente a esfera do direito, também é verdade que a própria *forma vivendi* (forma de vida) cristã- que é aquilo que a regra tem em vista – não pode esgotar-se na observância de um preceito, não pode ter natureza legal”.

diferenciava no sacerdote que, no caso, personificava o sacrifício de cristo. No caso dos monges, por outro lado, estes fazem e pleiteiam da vida a própria liturgia e da liturgia uma forma-de-vida. De fato, “enquanto o sacerdote indigno continua, em todo caso, sendo sacerdote e os atos sacramentais que ele realiza na perde a validade, um monge indigno simplesmente não é um monge”. (AGAMBEN, 2014, p. 91).

Destacamos esses aspectos, vez que queremos consignar, em especial, que os preceitos que o monge deve/devia observar se assemelham/assemelhavam “mais às regras de uma arte do que a de um dispositivo legal” (AGAMBEN, 2014, p. 43). Nos mosteiros a vida é primeiramente apresentada como arte. Em outras palavras, uma definição da própria vida com relação a um exercício incessante. O que está em jogo, portanto, é um novo modo de conceber a vida, a forma, e a regra. Pelo conceito de forma, a regra (*forma regulae*) e vida (*forma vivendi*) postulam o exercício do monge num limiar de indistinção.

Historicamente, como diz Agamben (2014, p. 100) essa questão da indeterminação da *forma-vitae* e da *regula* potencializa-se, sobretudo, com a ordem dos franciscanos, fundada, no caso, por Francisco de Assis em 24 de fevereiro em 1209. De fato, “a promessa franciscana não consiste à regra, tampouco viver segundo a regra, mas sim viver *incondicionalmente* com a regra e a vida, de maneira que o plano da prática e do agir se deslocam para o da forma-de-vida e do viver.” (AGAMBEN, 2014, p. 69-70).

Consequentemente,

[...] apesar da progressiva extensão do controle da igreja sobre os mosteiros que, como observamos, ao menos desde a época carolingia são colocados sob a tutela do bispo, a tensão entre as duas liturgias nunca desaparecerá completamente e, justo quando a igreja parece ter integrado o cenóbio em seus ordenamentos, ela volta a reativar-se com o franciscanismo e os movimentos religiosos entre os séculos XII e XIII até chegar ao conflito aberto. (AGAMBEN, 2014, p. 91).

Desse modo, sejam os franciscanos, ou as ordens que surgiram no contexto dos séculos XI e XII (pobres em cristo, homens bons, irmãos menores...), todas procuravam reivindicar para si não questões teológicas ou dogmáticas, ou a vida conforme a igreja, mas modos de viver, qualificados, inauguralmente, como: “a vida apostólica”, “a vida do Evangelho de Jesus Cristo”, “viver segundo a forma dos santos evangelhos”. Neste sentido,

como ressalta Agamben (2014, p. 98) “a reivindicação da pobreza, presente em todos os movimentos, nada mais é do que um aspecto desse modo ou forma-de-vida”. Diferente e inovadora em partes, das formas inicialmente ascéticas monásticas¹³, para obter a salvação, elas requerem uma vida santa que, no caso, é inseparável da vida apostólica, uma vida de pobreza. Neste sentido ressalta Pedro de João Olivi, um franciscano do contexto do século XIII e XIV, que: “Ser pobre faz parte da integridade e da substancia da perfeição evangélica.” (AGAMBEN, 2014, p. 98). Portanto, como Francisco sempre procurou recomendar, não se trata de aplicar uma forma (ou uma norma) à uma vida, mas de viver de acordo com aquela forma, “ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela”, uma *forma-vitae* (AGAMBEN, 2014, p. 105).

Como não pretendemos fazer um total resgate histórico da questão que envolve os franciscanos e a cúria católica romana no século XIV, até porque em um espaço de um artigo isso seria metodologicamente duvidável e disposto à possíveis anacronismos, faz-se preciso mencionar, sinteticamente, que a ideia de altíssima pobreza dos franciscanos estava intrinsecamente relacionada com a questão do *usus pauper* dos objetos do mundo, isto é, o *uso de fato*. Assim, a altíssima pobreza (*altíssima paupertas*) de Francisco, o fundamento da vida dos frades menores, “é o lugar que se decide a sorte do franciscanismo, tanto no interior da ordem, com o conflito entre os conventuais e espirituais, quanto nas relações com o clero secular e a Cúria, que atingem o ponto de ruptura sob o pontificado de João XXII” (AGAMBEN, 2014, p. 113). Ponto, máximo, porque se colocavam como verdadeira igreja, o que fez com entrassem em conflito com a então hierarquia eclesiástica.

A ideia do uso de fato das coisas, parece retomar, segundo Agamben (2014, p. 116), as teses de Boaventura e de Hugo de Digne. De fato, explicita-se uma renúncia à todo direito, tanto de propriedade, quanto de uso, conservando, todavia, o simples uso necessário das coisas. Essa tese, foi, inclusive, levada em conta pelo papa Nicolau III, quando da *bula exit qui siminat* (1279), que sancionou tal princípio e ressaltou que a propriedade dos bens utilizados pelos franciscanos ficasse com a igreja. Destarte, essa opinião prevaleceu até a bula *ad conditorem canonum* de João XXII em 1322,

¹³ Como já destacamos: “[...] é obvio que desde as origens, o monasticismo é inseparável de um certo modo vida, mas o problema nos cenóbios e nos eremitérios, não era tanto a vida como tal, mas os modos, as normas e as técnicas pelas quais conseguir regula-los em todos os seus aspectos.” (AGAMBEN, 2014, p. 99)

quando este ab-roga a decisão de seu predecessor e afirma a inseparabilidade entre uso e propriedade, além de atribuir a ordem propriedade em comum dos bens que faz uso. (AGAMBEN, 2014, p. 116). Disse o papa, em especial, que não era possível separar “uso” de “propriedade”, sobretudo, pelo fato do consumo relacionado à coisa.

Tal “bula” que, não obstante, parece marcar a primeira fala da “defensiva capitalista” da história (propriedade, consumo, posse) (AGAMBEN, 2007, p.72), ataca diretamente a *forma-vitae* franciscana aprisionando-a e condenando-a no/ao direito, até porque esta, como se destacou acima, abertamente renunciava ao conceito de direito (*abdication omni iuris*). Em síntese, baseava-se totalmente na possibilidade de existência humana fora do direito (AGAMBEN, 2014). Por consequência, colocou-se em xeque a forma-de-vida franciscana do uso sem apropriação, “o uso das coisas como não própria”, uma vez que questiona-se, sobretudo, a possibilidade de propriedade e uso.

Entretanto, em que pese a reflexão franciscana buscar se fundamentar no “uso das coisas para além do direito”, esta, em partes, procurou sempre estar relacionada ao próprio direito de uma maneira negadora. De fato, as respostas dos franciscanos no contexto do século XIII e XIV, reunidos, de acordo com Agamben (2014, p. 135) em volta do Ministro Geral da Ordem Miguel de Cesena insistem em argumentar, juridicamente, em torno da separação entre uso de fato (*usus facti*) e propriedade.

[...] O conceito de *usus facti* e a ideia de uma separabilidade do uso com relação à propriedade, nessa perspectiva, representaram sem dúvida um instrumento eficaz, que permitiu da consistência e legitimidade ao genérico *vivere sine próprio* da regra franciscana, garantindo também, ao menos num primeiro momento, com a bula *exiit qui semitat*, uma vitória talvez inesperada contra os mestres seculares. (AGAMBEN, 2014, p. 140).

Todavia, a infelicidade franciscana, não obstante, deu-se justamente por tentar argumentar, em sua maioria, sempre em relação ao direito. “Pode-se dizer que as argumentações dos teóricos franciscanos são resultado, ao mesmo tempo, de uma supervalorização e de uma subvalorização do direito” (AGAMBEN, 2014, p. 141). O ataque definitivo de João XXII e que condenou a *forma-vitae* da ordem, foi, de fato, em nome do direito, até porque o caráter fatural do uso não é suficiente para garantir uma exterioridade com

relação ao direito, “pois todo fato pode se transformar em direito, assim como todo direito pode implicar um aspecto factual.” (AGAMBEN, 2014, p. 142)¹⁴.

Dessa maneira, sobretudo de acordo com Agamben (2014, p. 147), faltara aos franciscanos definirem, como o seu mestre fundador já havia testado, o uso e a pobreza a partir de si mesmos, não só como uma pura contraposição ao direito, mas como Olivi já tinha pensado e ressaltado, isto é, uma vinculação necessária com a forma-de-vida dos frades menores em todos os seus aspectos. (AGAMBEN, 2014, p. 143). Nesse interim, um uso e hábito para além do direito para existir; a renúncia, oposição e abdicção do direito como uma forma-de-vida que se mantém em relação não só com as coisas, mas também consigo mesma no modo da inapropriedade.

3. A ayahuasca indígena, a forma-de-vida e o pluralismo de oposição e renúncia ao direito

*“Aquele que o direito que já não é praticado
e apenas estudado é a porta da justiça”
(Walter Benjamin)*

*“E pro índio nada mais faz sentido
Com tantas drogas
Porque só o seu cachimbo é proibido?”
(Gabriel O Pensador- Cachimbo da paz)*

*ROOTS, BLOODY ROOTS!
(Sepultura)*

Para que nossa pesquisa não fique situada em um período histórico específico, pretende-se referenciar e problematizar certa questão contemporânea que envolve a forma-de-vida indígena e também tentativa de relação com direito. Trata-se da ayahuasca.

De acordo com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2010, p.1-2¹⁵) a ayahuasca, tem sua origem derivada da palavra “quéchua” que, denota, dentre outros significados, “vinho da alma”. Destarte, trata-se de uma bebida que é

¹⁴ Destarte, desde o direito romano se reconhecia estados de fato como a posse. Neste sentido a clássica obra de Savigny: SAVIGNY, Friedrich Carl von. **Sistema do Direito Romano Atual**. Volume 3. Ijuí: Unijuí, 2004.

¹⁵ À referência à **Informação Técnica nº 16/OUVIDORIA/PRES-FUNAI/2010**, foi realizada conforme as pesquisas de SANTOS, 2018.

utilizada de maneira tradicional por povos indígenas da região amazônica, em especial, no Brasil. A ayahuasca é, de fato, preparada com plantas características da região, como destaca a FUNAI (2010) e Santos (2018).

Ainda de acordo com a Fundação (FUNAI, 2010), a utilização da bebida é realizada, em especial, com objetivos mitológicos e espirituais dos povos indígenas, até porque esta costuma ser bastante utilizada em rituais xamânicos. Dessa maneira, verifica-se que a ayahuasca é considerada uma bebida sagrada para os indígenas. Do mesmo modo, conforme o órgão responsável (FUNAI, 2010), para destacar alguns povos indígenas que fazem uso da referida bebida, “estão os de língua Pano, Aruak e Tukano Os Kaxinawá, por exemplo, vivem no Estado do Acre, na região de fronteira Brasil-Peru e são povos indígenas da língua Pano.” Por outro lado, “os Kaxinawá utilizam também outros nomes para designar bebida, tais como *nixi pae* (*cipó da embriaguez*), *dunum isun* (urina de sucuri) e *huni* (gente)”. (FUNAI, 2010). Por consequência, é certo que o uso da bebida para esses indígenas faz parte da relação intrínseca que possuem com a natureza. (SANTOS, 2018). Os Kaxinawá, neste sentido, estabelecem que a natureza possui espírito (*yuxin*), portanto, vontade e ordem própria. Portanto, a bebida ayahuasca, constitui uma bebida sagrada de consumo vital entre os indígenas, sobretudo, nos povos Kaxinawá. (FUNAI, 2010).

Em recente pesquisa realizada por Fabiana Lima dos Santos (2018), resta destacado que o debate envolvendo a criminalização da ayahuasca ainda é algo recente. O estudo se revela de importante referência para ao artigo, pois retrata e parte, em especial, da questão da apreensão da bebida indígena em lugares como aeroportos, por exemplo (SANTOS, 2018, p. 137) Por consequência, discute-se a questão sob o ângulo jurídico e antropológico.

De fato, em que pese o debate sobre a proibição do uso da ayahuasca se arrastar desde a década de 70 (SANTOS, 2018, p.41-46), com sua criminalização expressa em 1985 (REGINATO, 2010, p. 60), somente atualmente, desde 2010 de acordo com Santos (2018, p. 44), há certa proposta de descriminalização apenas para finalidade ritualística religiosa. De fato a lei de drogas brasileira (lei nº 11.343 de 23 de Agosto de 2006) em seu artigo segundo¹⁶ destaca uma despenalização apenas para uso religioso. Portanto, os

¹⁶ “Art. 2º Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias

usos tradicionais, cotidianos e vitais da ayahuasca ainda não são reconhecidos legalmente no Brasil.

Destarte, autores como Santos (2018), Araújo (2011) e Reginato (2010,), ressaltam, em especial, que a defesa da legalização do uso da ayahuasca se sustenta no reconhecimento de direitos individuais, como o direito de liberdade religiosa ou o direito à intimidade e à privacidade. Santos, chega, inclusive, a pleitear um direito à diferença, à diversidade como fundamento de suas pretensões em favor da livre circulação da prática indígena, apesar de suas posições críticas em relação ao direito tradicional. (SANTOS, 2018, p. 80 e ss).

Assim, é nítido que as pretensões juridicializantes em relação à legalização ayahuasca, cometem, e se encontram atualmente¹⁷ cometendo o mesmo equívoco “esperançoso” que a luta dos franciscanos no século XIV, isto é, procuram, na ausência de outras formas, argumentarem, sobretudo, em torno do direito e não totalmente tendo em vista uma proposta de oposição realizada em torno da forma-de-vida. Não pode restar dúvidas que a utilização da bebida, assim como o *usus pauper* e a altíssima pobreza franciscana, para esses povos, é um modo de autoconhecimento necessário para fazer existir suas tradições culturais, tendo mais a ver com uma vivências que, por consequência, vão muito além de mera questão religiosa e jurídica.¹⁸

Neste sentido, gostaríamos de destacar algumas falas indígenas expressadas por Santos (2018, p.132-135; 2017a; 2017b), durante a II conferência Mundial da Ayahuasca, realizada, inicialmente, em 19 de outubro de 2016 no Estado do Acre, onde se discutia, sobretudo, sobre um “necessário” processo de patrimonialização da bebida indígena, visando, em especial, certa proteção científica e jurídica.

Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso estritamente ritualístico-religioso. Parágrafo único. Pode a União autorizar o plantio, a cultura e a colheita dos vegetais referidos no caput deste artigo, exclusivamente para fins medicinais ou científicos, em local e prazo predeterminados, mediante fiscalização, respeitadas as ressalvas supramencionadas.”

¹⁷ “Benki Pianko ressaltou a importância de os povos indígenas conhecerem os regulamentos. “Se precisarmos andar conforme o princípio da legalidade, faremos desta forma”, ressaltou.” (SANTOS, 2018, p.137).

¹⁸ Neste sentido, destacamos: “Kiã Huni Kuĩ ressaltou que a internet espiritual dos povos indígenas não era a tecnológica, mas sim a da prática do ver, do sentir. “Isso não se usa como brincadeira, a qualquer hora”, ponderou Kiã. “Ele é nosso disciplinador. Ele é nosso verdadeiro pajé. Ele nos disciplina e nos corrige por algo que estamos incorretos”, ressaltou. “Ele é nosso mestre dos mestres.”” (SANTOS, 2018, p.140).

Patrimonializar ayahuasca é patrimonializar cada parente desse que está aqui sentado e os que estão nas aldeias, porque nós somos nós, nós somos eles. Nós vamos ser patrimônio de vocês? Nós vamos ser patrimônio das grandes cidades, dos museus? (Biraci Júnior).

Nós estamos aqui por quê? Nós estamos aqui diante de uma provocação de uma pessoa que vem de uma outra cultura e que tenta dizer que o nosso conhecimento é dele. Além do mais, colocar o processo de lei deles, de reconhecimento deles, impor a lei deles para cima disso. [...] Até que ponto a gente precisa realmente se adaptar nesse sistema todo de reconhecimento de patrimônio cultural? Não! Por que é um patrimônio originário. Nós fizemos uma batalha de décadas para fazer reconhecer os direitos indígenas, como direitos originários. Isso quer dizer que o direito originário é anterior à qualquer um que tenha pisado nessa terra, para dizer que a ciência dele é melhor, é primeira, é antes da nossa. (Daiara Tukano).

Vocês colocaram uma palavra bacana, que é a coisa da chave. Essa chave está para abrir o quê e fechar quê? Nós sabemos claramente o que nós queremos abrir, com relação à nossa autonomia, a nossa dignidade de poder estar no mundo. Mas nós também temos consciência do que nós queremos fechar, com relação àquilo que está nos ferindo, machucando nosso conhecimento e ferindo nossa identidade. Aquilo que é um crime. Que é um crime perante a humanidade, perante os direitos humanos, perante os direitos culturais. Será que vale à pena entrar nesse processo ou criarmos nosso processo de reconhecimento do que é o nosso patrimônio? O que é o patrimônio na visão indígena? Porque quem tem que definir o próprio conceito, a ideia de patrimônio, não é o branco. Nós temos que ter a nossa própria ciência, a nossa própria política, a nossa própria definição. (Daiara Tukano).

Os indígenas não precisam criar mecanismo para aparecer e falar alguma coisa sobre esse uso. “O uso difuso que estão tentando colocar também não cabe aos povos indígenas. Isso é uma questão de regulamentar, de botar os indígenas dentro da mesma situação, que também enfraquece a nossa luta, as nossas conquistas, os nossos direitos. Se a gente vai usar os instrumentos, criar organizações para poder transitar com a nossa ayahuasca, nós estaremos cedendo, enfraquecendo a nós mesmos. Eu acho que a gente precisa estudar melhor e ver essas instâncias para poder, até educar esses ‘bravos’ [Policial Federal] — do tipo que o Benki falou. Porque vai encontrar gente de todo jeito, com a farda e fazendo violência como essa [referindo-se à violência sofrida por Benki no aeroporto de Cuiabá]. Isso está claro que não se resolve só botar no papel. Isso é um processo mais profundo. (Francisco Pianko).

Dessa maneira, concordamos, em partes, com o índio Francisco Pianko, de que “isso é um processo mais fundo”, de modo a destacar que o debate totalmente juridificado possui denso viés violento-integrativo.

Consequentemente, o que se busca não é a alteração das leis ou das instituições, mas sim que os povos indígenas devam, ao menos, se adequar ao modelo jurídico imposto pela modernidade. É o direito, por conseguinte, que garantirá a forma-de-vida, e não o contrário.

Por consequência, essas questões sublinhadas parecem colocar em discussão e, sobretudo, destacar, certa necessidade, não obstante, de uma forma de pluralismo- vital- que tenha como base, não o direito, mas a forma-de-vida, e que justamente tenha como preceito, aquilo que Olivi requereu para os franciscanos, “para existir deve-se abdicar do direito”. Em outras palavras, uma existência que se situa fora do direito. De fato, como destaca Agamben (2014, p. 147): “este certamente é o legado que a modernidade se mostrou incapaz de enfrentar e que nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar”. Assim, tal forma de pluralismo que aqui sugerimos, reveste-se de uma pretensão oposicionista que tem como principal objetivo esse revisitar dos modernos modos de se compreender a relação entre ação, prática e direito. Posiciona-se, de uma maneira, crítica, de fato, que a luta pelo “real pluralismo”, que para a proposta do artigo, é indissociável de uma postura de oposição ao capturar da vida pelo direito, portanto, também ao chamado “pluralismo jurídico”, não é pelo cumprimento da norma existente, nem pela realização desta ou daquela existência humana garantida juridicamente, mas para que possamos “experimentar nossa própria existência como possibilidade ou potência, potência de ser e não ser” (AGAMBEN, 2001, p. 39).

Por fim, como aponta Selvino j. Asmann (2007, p.11), o que se encontra realmente em questão com a proposta de um “pluralismo de oposição ao direito institucional” é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Talvez, como diz Agamben (2007, p. 11) “política” seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome do livre uso do mundo. Eis o que talvez Benjamin quisesse dizer sobre um “novo uso” e sua relação com a justiça, isto é, algo resultante de uma luta contra os dispositivos do poder que procuram subjetivar, em especial, no direito, as ações humanas.

Conclusão

“O que se encontra depois do direito não é uma valor de uso mais apropriado e originário, anterior ao direito, mas um novo uso, que só nasce depois disso. Esta libertação é o objetivo do estudo, ou do jogo.”
(Giorgio Agamben, 2010, p. 99)

O que as concepções de direito e ordem jurídica em Walter Benjamin, a oposição ao direito dos Franciscanos do século XIV e a questão da Ayahuasca indígena tem em comum? Pensamos que, sem embargo, tratam-se requisições de formas-de-vida para além do direito. Concepções que, no caso, exigem para sua sobrevivência um novo uso do direito, isto é, sua completa desativação, ou ainda expressiva oposição e inoperância. Um pluralismo de renúncia e oposição ao direito e a ordem jurídica institucionalizada, que torne as ações humanas não subordinadas, eis, talvez, a porta da justiça.

Destarte, pensar uma forma de pluralismo jurídico, isto é, que o direito possa abarcar, possibilitar e defender as variadas manifestações culturais, mostrou-se, ao menos em partes, com as leituras acima realizadas, como uma opção que, muito embora atraente e, de fato, compostas de posições bastante respeitáveis, “arriscada”, pois, no fim, parece sempre reivindicar ao direito um papel de protagonismo em relação às manifestações vitais. Em outras palavras, torna-se o aparato jurídico o centro das atenções e reduz as experiências de vivências à dependência deste. Como dissemos, para esta posição, dentre outras coisas, é o direito que possibilita constantemente o exercício da forma-de-vida, e não o contrário.

No presente artigo, portanto, ousamos colocar em destaque uma forma de pensamento distinta. Pensamos, neste interim, fomentar o debate, sobretudo, em torno da expressão “pluralismo”. É neste sentido, que visamos no primeiro capítulo recuperar as teses de Walter Benjamin sobre o direito, para verificá-lo, em especial, como um aparato indissociável da violência mítica que o funda e o conserva. Violência, esta, que atua diretamente na vida e a condena, tendo em vista a culpabilidade da experiência do vivente. Há, de fato, uma secreta cumplicidade (que precisa ser cada vez mais exposta!) entre o poder do direito e a institucionalização da vida. De certa maneira, procuramos também sugerir, com a releitura proposta de Walter Benjamin, que só faz sentido falar em forma-de-vida, pluralismo e justiça se a deposição

do direito estiver presente, ou estiver como pressuposto. É desse modo que interpretamos a enigmática frase do autor alemão que ressalta: “direito que já não é praticado e apenas estudado é a porta da justiça” (BENJAMIN, 1985, p. 437).

Assim, é que também no segundo capítulo tentamos comprovar tal hipótese revisitando, sinteticamente, a experiência franciscana e os debates ocorridos com a cúria católica no século XIV. De fato, a história mostra que o “conflito”, gerado por parte do líder eclesiástico, João XXII, e a conseguinte bula “*ad conditorem canonum*”, colocou em xeque toda doutrina franciscana da “forma-vitae”, até porque partia de um pressuposto jurídico e, assim destruía toda a “reivindicação do uso das coisas sem propriedade (*uso de fato*, “*usus pauper*”), bem como da vida que não fosse pertencente ao direito. Entende-se que reflexão franciscana, do “uso das coisas para além do direito”, como uma reivindicação de uma vida (não de uma vida nua que é, inclusive, paradoxalmente, bem vestida) não subsumível ao direito positivo, parece trazer luz a essa sempre tentativa de monopolização da vida por parte da ordem jurídica que, como vimos em Benjamin, faz parte da sua própria essência. Ademais, para não reduzirmos nossa pesquisa e hipóteses apenas à um evento histórico situado, sobretudo, no século XIV trouxemos, no terceiro capítulo, questões contemporâneas envolvendo a Ayahuasca indígena. De certa maneira, tentou-se alertar que enquanto os debates sobre tal *forma-vitae* girarem em torno de aparatos jurídicos, de direito, seja ele de diferença ou não, a vida não poderá falar totalmente. Dessa maneira que está só pode ter sua voz libertada, vide, em especial, a experiência franciscana, se o direito e sua violência forem depostos pela própria forma-de-vida.

Portanto, nossa conclusão é que somente em uma perspectiva de ruptura, de uma destruição, como diz Walter Benjamin, ou uma exigência existencial oposta totalmente à captura violenta do direito (a forma-de-vida que fala, em especial Agamben [2014]), que se permitirá construir formas-devida em real pluralidade. Por consequência, mesmo que revolucionariamente e utopicamente, para possibilitar existir um “pluralismo” a desativação do direito é necessária. De fato, só há vida às margens do Direito.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e formas de vida. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **Estado de exceção**. Lisboa: Edições 70, LDA, 2010.

_____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua 1. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

_____. **La comunitá che viene**. Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

_____. **Profanações**. Tradução e apresentação de Selvino José Asmann. São Paulo, Boitempo, 2007.

ARAÚJO, Felipe Silva. Os usos lícitos da ayahuasca no contexto internacional de políticas sobre drogas. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**, 2011. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/usos_licitos_neip.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2021.

BERMAN, Paul Schiff. **Global Legal Pluralism**. A Jurisprudence of Law beyond Borders. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do Tradutor, de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: UFMG, 2009. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/site/e-livros/Tarefa%20do%20Tradutor,%20A%20-%20de%20Walter%20Benjamim.pdf> Acesso em 09 de fev. 2021.

_____. **Franz Kafka**: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: Obras escolhidas. Trad. e org. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1985. v. I.

_____. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Para una crítica de la violencia**. Tradução de Hector A. Murena. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1995.

BRASIL. **Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas**. Brasília: Planalto, 2006.

COVER, Robert. **Narrative, Violence and The Law**. The Essays of Robert Cover. ed. Martha Minow, Michael Ryan, Austin Sarat. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

DERRIDA, Jacques. Força de Lei. O Fundamento místico da autoridade. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FUNAI. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIOS. **Ofício nº 479/2010/PRES-Funai**. Apreensão da bebida tradicional ayahuasca. 10 de novembro de 2010. Brasília: FUNAI, 2010

GÜNTHER, Klaus. “Normativer Rechtspluralismus – Eine Kritik”, in: Thorsten Moos, Magnus Schlette u. Hans Diefenbacher (Hrsg.). **Das Recht im Blick der Anderen**. (Zu Ehren von Eberhard Schmidt-Aßmann), Tübingen (Mohr/Siebeck) 2016.

REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da ayahuasca. **Tomo**, n. 17, p. 57–78, jul./dez. 2010.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**. Democracia, Diversidade, Multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019.

SANTOS, Fabiana Lima dos. **Índio não usa droga, ele usa medicina**”: a criminalização da circulação da ayahuasca indígena. 2018. 166 f. Dissertação (Mestrado Profissional do

Forma-de-vida e pluralismo de oposição ao direito: as portas da justiça em Walter Benjamin, a rejeição franciscana ao direito no século XIV e a ayahuasca indígena 223

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Fabiana%20Lima%20dos%20Santos.pdf . Acesso em: 12 jan. 2021.

_____. **Memória 2017 01 da II Conferência Mundial da Ayahuasca**. Palestra. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2017a.

_____. **Minuta 2017 02 Memória Conferência Ayahuasca Encontro 19out16**. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2017b.

SANTOS, Boaventura de Souza. **NOTAS SOBRE A HISTÓRIA JURIDICO-SOCIAL DE PASÁRGADA**, 2021. Disponível em: <http://www.geocities.ws/b3centaurus/livros/s/boavpassar.pdf> . Acesso em: 25 jan. 2021.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. **Sistema do Direito Romano Atual**. Volume 3. Ijuí: Unijuí, 2004.

TAMANAHA, Brian Z.; SAGE, Caroline, WOOLCOCK, Michael (eds.). Legal Pluralism and Development. Scholars and Practitioners in **Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Submetido em: 18-3-2021

Aceito em: 20-4-2022