

Os tipos párias e as formas de resistência política em Hannah Arendt

Pariah types and forms of political resistance in hannah arendt

Ricardo George de Araújo SILVA

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Mestrado acadêmico da UVA. Professor do PROF-FILO UFC.

E-mail: ricardo_george@uvanet.br

Napiê Galvê Araújo SILVA

Doutor em Sociologia pela UFRN. Professor da UFERSA

E-mail: pie@ufersa.edu.br

RESUMO:

Pensar os tipos párias e ligar estes a resistência política apresenta-se como o cerne dessa reflexão. A resistência política é tomada aqui como um direito e um dever de cada ser humano que se encontra em situação de opressão e tenha sua dignidade aviltada. Nosso objetivo é apresentar as características de cada figura dos tipos párias e compreender as formas de resistência ancoradas em cada uma delas. Nossa hipótese é que cada figura traz consigo um modelo específico de resistência que perfaz o arco que vai do riso/ironia a ocupação contundente do espaço público, embora todas tenham sua força e importância em seus contextos. Elegemos como metodologia a exegese textual já consagrada nos estudos de filosofia.

PALAVRAS CHAVES: Tipos párias, resistência, política, Hannah Arendt

ABSTRACT:

Reflecting on pariah types and linking them to political resistance is the core of this investigation. Political resistance is here understood as both a right and a duty of any human being who finds himself in a situation of oppression and has their dignity violated. Our aim is to present the characteristics of each figure within the pariah types and to understand the forms of resistance grounded in each of them. Our hypothesis is that each figure carries a specific model of resistance that spans a spectrum extending from laughter and irony to assertive occupation of the public space, although all of them possess strength and significance in their respective contexts. The methodology adopted is textual exegesis, a well established approach in philosophical studies.

KEYWORDS: Pariah types, resistance, politics, Hannah Arendt

Introdução

Ao tratar da resistência estamos em um terreno movediço, pois não se trata de ir ao espaço público para reivindicar ganhos particulares ou defender causas que não visem a dignidade humana e o respeito a pluralidade. Portanto, resistir não equivale, ao nosso entendimento, a uma luta por satisfação individual ou privilégio de grupo. Nesse sentido, se é possível apresentar um filtro para a legitimidade da resistência, esta encontra guarida na felicidade pública. É o bem da comunidade política e a preservação da dignidade e dos direitos políticos de seus membros que se encontra no cerne da questão.

Dito isto, penso caber rápidas considerações sobre a ideia de dignidade. A dignidade na tradição filosófica assume, algumas especificidades de enfoque, ora política, outras vezes jurídica ou bioéticas entre outras. Em linhas gerais diz respeito ao valor intrínseco que cada ser humano porta consigo. Por exemplo para Kant, a dignidade está na linha do respeito ao outro, de tomar o outro como fim e nunca como meio e, nessa direção, a dignidade é tomada como algo inalienável. Num apanhado sucinto podemos asseverar que em Kant a dignidade é um atributo universal de todo ser racional que impõe um respeito incondicional e é o fundamento de todos os direitos. Em comunhão com Pereira e Pereira (2014, p.3) podemos concluir que a dignidade “*é o maior valor que o homem possa ter e faz com que se diferencie dos demais seres*”. Na perspectiva de Kant temos que:

No reino dos fins tudo tem ou um **preço** ou uma **dignidade**. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade (Kant, 2007, p.77)

Portanto, quando antes afirmamos que a resistência deve estar pautada na ideia de dignidade, estamos na esteira dessa compreensão, mas sobretudo, do entendimento que se pode extrair do pensamento de Arendt sobre o tema da dignidade.

Ao nosso crivo a ideia de dignidade em Arendt se encontra ancorada na capacidade de ação política (*praxis*) e ao pertencimento a uma comunidade política. Aqui se impõe o entendimento que na gramática arendtiana a dignidade não tem qualquer fundamento metafísico ou essencialista, na contramão disso Arendt propõe uma análise fenomenológica da condição humana e, é nessa esteira que se pode entender dignidade em Hannah Arendt, como uma dignidade da ação e do espaço público. Portanto, a ideia de resistência aqui operado por nós assume em parte o que as reflexões anteriores apresentam, mas, sobretudo se filia a letra de Arendt como norte.

Posto isto, entendemos que as tipos párias [*Shelemiel, o homenzinho, o homem de boa vontade, o pária*

rebelde] por ela elencados, em suas reflexões, representam em grande medida formas de resistência política, bastante peculiares as formulações da pensadora e, ao nosso olhar, nos servem de figuras heurísticas de modos de resistência que abarcam o arco que se estende do riso/ironia ao enfrentamento político jurídico como o fez Bernad Lazare, no episódio histórico que ficou conhecido como caso Dreyfus.

Passemos, portanto, a explicitação da figura do pária para vislumbrarmos esse como paradigma possível de resistência.

1. O Pária e suas Feições

O pária em Hannah Arendt é uma figura que vai expressar bem a condição de horror vivida pelo povo judeu. Isto é evidente, uma vez que sabemos que o pária representa a casta dos desvalidos e desafortunados, na antiga ordem de classe indiana. Assim, temos consciência do que esta categoria pode representar no jogo social. Max Weber (1979) toma esta figura em seus escritos e define o povo judeu como os párias da humanidade, ou dito de outra forma, a caracterização ideal para o povo judeu. Se buscarmos o entendimento da categoria pária, em sua origem, deparamo-nos com os *Dalit* do sistema de casta Hindu, em cuja subdivisão da organização, os párias estão abaixo dos demais, são os subalternos, os quais nem tocados podem ser.¹ Representam estes, em última instância, os intocáveis, os indesejáveis.

Ao colocar o povo judeu nesta configuração, Weber localiza a figura do judeu pária como excluído por excelência², como aquele que padeceria da indiferença das nações e dos povos com os quais viesse a se relacionar. Hannah Arendt toma de empréstimo essa compreensão e, ao assumir a mesma, dá a ela uma leitura própria, uma vez que nossa autora entende que o pária é sim o desvalido do mundo, mas também é um ser com identidade própria. Tanto que a pensadora vislumbra uma série de figurações para este pária que perfazem o arco, do pária rebelde até o arrivista, passando pelo consciente, pelo comum e desvalido e pelo brilhante e de exceção.

Em nosso entendimento, esta reconciliação se dá via resistência e compreensão, em que se estabelece o pleno exercício de pensar, agir e julgar a partir de acontecimentos, suplantando a ideia de processo e assumindo o mundo como ele é, mas não admitindo suas atrocidades e horrores.

¹ Podemos aqui lembrar o que aconteceu com os judeus no Gueto de Veneza, que ao fecharem um negócio não seguiam a tradição local de um abraço e um aperto de mão, ao invés disso inclinavam-se, selando e finalizando o negócio, isto é, foi-lhes imposta a mesma condição de impuros. (Cf. neste trabalho a seção sobre o gueto de Veneza).

² É preciso que se esclareça que embora aceita e reconhecida como perspicaz a insígnia de párias da humanidade para os judeus, esta não passou isenta de críticas e observações, Entre estas temos a reflexão de Kurt Blumenfeld em correspondência à Hannah Arendt, na qual ele destacou “A tese de Max Weber – os judeus são um povo pária – é brilhante, mas não tão justa quanto antes eu pensava; as diferenças levam às analogias. De modo geral, vale mais descrever um caso particular do que criar uma terminologia, não importando o quão sedutora seja, e engendrar novos erros” (Cf. Correspondance, 1998, / carta de 05 de novembro de 1954).

Nesta perspectiva, nos assevera Hannah Arendt (2008, p. 330-331), “o resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”.

Assim, parece-nos que a condição pária reclama uma ação política de urgência e com esta uma compreensão do mundo no sentido de compreender para reconciliar-se. Dito isto, é preciso suplantar o equívoco de entender a compreensão a partir da noção de perdão. Haja vista que uma coisa não tem a ver com a outra. Destarte, compreender é sim reconciliar-se, mas não implica em esquecimento das atrocidades ou em perdão. Hannah Arendt (2008, p. 330) chama a atenção para o fato de haver pouca relação entre essas categorias. Diz ela: “perdão não é uma condição nem consequência da compreensão”.

A compreensão não tem fim, não é estanque e muito menos paralisante. Ao contrário, ela é interminável e de resultados indefinidos, sua maior finalidade é buscar ter no mundo uma possibilidade de movimentar-se e de comunicar-se para se firmar e enfrentar o horror e as adversidades a partir de um ponto comum, qual seja: o de uma comunidade política. Como nos esclarece Aguiar (2009, p, 67) “O espectador é entendido, assim, como uma dimensão própria ao espaço e à ação política, de todo aquele que se abre para o mundo comum”.

O pária emerge na perspectiva arendtiana não apenas como o tipo ideal dos desgraçados do mundo, mas, sobretudo, como um conceito. Isto tem importância ímpar, posto que esta figura que tem localização histórica, e é espaço-temporalmente definida e circunscrita, é, ao mesmo tempo, um conceito, uma ideia. Ponha-se em relevo que é uma ideia chave para entendimento do que se passou com os judeus, enquanto excluídos e oprimidos.

Assim, a autora nos dá uma chave, em nosso entender, para análise de diversos oprimidos e excluídos do mundo, o que nos reportaria à pergunta pelos párias do nosso tempo atual. Uma vez que o judeu foi o pária de outras épocas, como nos lembra Hannah Arendt; “os párias sociais do século XIX eram os judeus” (Arendt, 2016, p. 309), a pergunta que palpita é: quem são os párias de hoje? Todavia, não é essa nossa discussão, mas aqui demarcamos isto em vista de nossa autora tomar o pária como conceito de destaque para suas análises e colocar este em relevância, diz ela:

Não é, portanto, surpreendente que a partir de sua experiência pessoal poetas, escritores e artistas judeus tenham sido capazes de desenvolver **o conceito do pária como um tipo humano – um conceito de importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias** e que exerceu sobre o mundo gentio uma influência em estranho contraste com a ineficácia espiritual que tem sido o destino desses homens entre seus próprios irmãos. (Arendt, 2016, p. 495, destaque nosso)

Ao constatar que artistas, poetas e outros, a partir de suas experiências, tomaram o pária como conceito, sendo ela mesma uma intelectual que padecia da condição pária, desta figura se apropria para

assumir sua análise da questão judaica, mas, sobretudo, entendemos que ela assume a condição pária para sua filosofia e para a política, como um modo de pensar e agir.

Aqui, importa destacar que ao percorrer esses tipos párias, que longamente foram descritos e compuseram o imaginário dos judeus assimilados, ela retira quatro deles para constituir a figura do pária como figura heurística de resistência, no contexto da existência no mundo, e, em nosso entender, da existência política, daí a relevância do modo pária de pensar para a teoria da autora.

Os tipos párias são figuras da literatura, do cinema e da vida real que despontam como afirmação do ser político, enquanto figura de resistência, cada um ao seu modo. Todos, portanto, com ações legítimas, embora umas mais eficazes e contundentes do que outras. Todavia, o que almejavam era pertencer a uma comunidade, sobretudo a uma comunidade política. Como nos esclarece Bernstein (1996, p. 33) “Arendt está preocupada com os tipos de resposta e estratégias de resistência ao *status* de pária dos judeus como pessoas párias”³. Assim, seguiremos com a discussão apresentando os tipos párias.

1.1. *Schlemiel* – A estratégia do inocente de veia cômica.

O Primeiro tipo pária destacado por Hannah Arendt é o de *Schlemiel* - ou desgraçado - de Heine. Cabe destacar que neste tipo pária já se expressa bem a ideia de resistência diante do mundo, situação que irá aparecer também nas outras figuras, todavia é com o *Schlemiel* de Heine que temos já anunciado o protesto do pária diante do horror do mundo. Diz-nos Hannah Arendt, “dessa atitude de negação da realidade da ordem social e de confrontação desta com uma realidade superior, que o espírito de zombaria de Heine emana (...). *E é essa indiferença do pária por todos os trabalhos do homem que Heine enxerga como a essência da liberdade*” (Arendt, 2016, p. 500, grifo nosso).

Assumindo a indiferença diante do mundo, o pária acessa a este. Ao visar à liberdade, fá-lo como se não estivesse no mundo. Aqui temos o pária como um *outsider*, em última análise como aquele que estando fora, adentra o mundo sem sentir-se nele, pois embora deseje isto, sabe que será expulso, então é indiferente a este, não obstante paradoxalmente vislumbre pertencê-lo. É uma resistência trágico-cômica que o *Schlemiel* assume diante do mundo, todavia com o mundo passa a manter uma relação.

Heine aproxima a figura do *Schlemiel* da tradição oculta dos párias. Com essa aproximação, o poeta buscava demonstrar a insatisfação vivida pelo judeu diante do mundo que o rejeitava e o negava como pessoa. Diante de tanta atrocidade, uma ‘arma’ pouco convencional desponta, a saber: a inocência (Arendt, 2016, p. 497).

Esta inocência marca um enfrentamento tímido e que visa à complacência do outro. O pária de

³ ‘Arendt is primarily concerned with types of response and strategies of resistance to the outcast status of the Jews as a pariah of their entire people’ (Cf, Bernstein, 1996, p. 33)

Heine não é de forma alguma um astuto lutador, nem detém a coragem para enfrentar de frente suas mazelas, sendo assim, sua postura tímida e humilde revela um pária comum, que bem representava “em sua imprudência alegre, despreocupada as características das pessoas comuns” (Arendt, 2016, p. 498). Em última instância, esse pária representa bem os excluídos da sociedade judaica, sobretudo os desafortunados que, não tendo nem riqueza nem talento, vagam como insignificantes. Ninguém representa melhor isso do que o *Schlemiel* de Heine. Nas palavras de Arendt:

Pois o pária, excluído da sociedade formal e sem qualquer desejo de ser incorporado por ela, volta-se naturalmente para aquilo que entretém e agrada às pessoas comuns. Compartilhando seu ostracismo social, ele também compartilha suas alegrias e tristezas, seus prazeres e suas aflições. Ele passa, na verdade, do mundo dos homens e dos costumes para a generosidade aberta e irrestrita da terra. (Arendt, 2016, p. 498).

Na busca por reconhecimento, o pária de Heine visa à liberdade. Entendemos que por não agudizar sua luta, acaba por não alcançar a plenitude desta. Uma vez que embora insatisfeito com o mundo, toma-o numa “risada”. Todavia, parece-nos que Heine não abria mão desse conceito e, sobretudo, dessa condição. Para ele “o homem nasce livre, e pode perder sua liberdade somente ao vender-se para o cativo” (Arendt, 2016, p. 500). Hannah Arendt põe isto em destaque ao afirmar que “Heine descarrega sua ira não apenas sobre os tiranos, mas igualmente sobre aqueles que o toleram” (Arendt, 2016, p. 500).

Dito isto, temos no pária de Heine uma inquietação da tradição oculta que se revela ao mundo como reclame. O *Schlemiel* é o inocente e engraçado que, insatisfeito com o mundo, tira esse para sorrir com ele, na esperança de um dia habitá-lo.

Exposto isto, passamos agora ao outro tipo pária, aquele exposto por Arendt como sendo o “desconfiado”, por ser um suspeito em potencial, mesmo quando não lhe imputam nada. Esse pária traz consigo a marca da ironia, e expressa bem a ideia de rejeição no interior da comunidade na qual ele quer viver. O suspeito é sempre indesejável.

2.2. Pária como um eterno suspeito: o homenzinho de Chaplin.

O pária, como já mencionado, é um ser em constante tensão com o mundo. Quer ter esse a todo custo e se vê constantemente expurgado por este, certamente não é uma vivência tranquila. Viver sem poder existir é a máxima do pária, isto é, habitar uma circunscrição geográfica sem nela poder exercer nenhum direito. Neste contexto, configura-se um alguém, conformado como um ninguém, que perambula pela cidade sem ser cidadão, padecendo da eterna desconfiança de todos. O pária acaba sendo um estrangeiro no mundo. Não só do mundo físico, mas, sobretudo, do institucional. De modo que,

Na época moderna, o estrangeiro pode ser um povo sem nação, uma nação sem território, emigrado, um exilado, muitas vezes, um refugiado que perdeu tudo, não apenas seu espaço geográfico, mas também seu meio moral e cultural.

(Courtine-Denamy, 2004, p. 43)

O pária é, por excelência, esse estrangeiro do mundo, que tendo ou não perdido sua nacionalidade e, por conseguinte, o direito de habitar sua terra, sempre terá como perda certa sua dimensão moral e cultural, não importando se ainda habita sua nação ou se encontra em outra, ele sempre será um estrangeiro do mundo, pelo fato do mundo tomá-lo como suspeito em qualquer circunstância.

Tal situação ilustra bem a postura de Hannah Arendt em sempre se apresentar após sua saída da Alemanha como judia, e apenas como judia. Pois, para ela, pensar um retorno dos judeus para a Alemanha só seria possível em outra configuração política. Em carta a Jaspers, ela destaca que só poderia considerar esse retorno depois de tudo que foi infringido ao povo judeu, “se na república Alemã do futuro o antissemitismo fosse abolido da constituição desta, e todo judeu, independentemente de onde tenha nascido, tivesse sua cidadania assegurada em todos os seus direitos, sem carecer deixar de ser judeu” (Arendt, 1992, p. 53) ⁴.

Esse segundo pária, descrito por Hannah Arendt em seu texto, traz à tona a qualidade das pequenas pessoas, isto é, dos homens e mulheres comuns. Não há nada de extraordinário nele. É mais um da multidão do acomismo pária. É mais um ótimo paradigma do desgraçado, do desvalido, um *Schelemiel* em plenitude. Nesta direção, Hannah Arendt (2016, p. 508) destaca a genialidade de Chaplin ao “fazer extremamente popular uma figura do povo mais impopular”. Sobre esta figura, Courtine-Denamy (2004, p. 52) destaca: “Também ele é um *Schlemiel*, que perseguido pela polícia, recorre à astúcia e aos subterfúgios e triunfa, como um Davi contra Golias”. E Hannah Arendt o define como o eterno suspeito,

Aos olhos da sociedade, o tipo que Chaplin retrata é sempre fundamentalmente suspeito. Ele pode estar em desacordo com o mundo de mil e uma maneiras, e seus conflitos com ele podem assumir uma numerosa variedade de formas, mas sempre e em todo lugar ele está sob suspeita, de modo que não adianta argumentar certos ou errados. (Arendt, 2016, p. 509)

O pequeno homem de Chaplin, destaca Hannah Arendt, é um perseguido da justiça. Que isto significa? Em nosso entender, que a lei que deveria servir de muros de proteção, na qual seria garantido um caminhar balizado, passa a ser uma ameaça, um obstáculo. Todavia, o que impressiona, e cabe destacar como subjacente à argumentação da autora, é que essa mesma lei, essa mesma justiça, não age igualmente com todos. Assim, as pessoas comuns, os subalternos, o pária são, na verdade, os alvos dessa

⁴ “Mindful of what Germans have inflicted on the Jewish people, we will, in a future German republic, constitutionally renounce antissemitism, stipulating, for example, that any Jew, regardless of where he is born, can become a citizen of this republic, enjoying all rights of citizenship, solely on the basis of his Jewish nationality and without ceasing to be a Jew”. (Arendt, 1992, p. 53).

lei. Nas palavras da autora “a situação crônica do pequeno homem que é constantemente atormentado e intimidado pelos guardiões da lei e da ordem” (Arendt, 2016, p. 509).

Essa tormenta ao homenzinho de Chaplin é, em nosso entendimento, a perseguição seletiva da lei a aqueles que não se enquadram na sua perspectiva bio- política, uma vez que não se ajustam na aparência, na cultura, no rito religioso, no comportamento sexual, ou simplesmente são objetivamente os indesejáveis. Assim, devem ser administrados. Ser administrado implica em saber qual é seu lugar, que nunca é uma escolha ou construção de sua subjetividade. Neste caso, o lugar do pária é determinado pelos guardiões das leis.

Com esta imposição, o pária de Chaplin vive uma fuga perene: correr, esconder-se, camuflar, negar, buscar os porões da humanidade para ocultar-se impõe-se como estilo de vida. O homenzinho, o pária das pessoas comuns, é a representação do judeu perseguido. Ajuizado como criminoso é um indesejável. Entendemos que esta figura é tão atual, pois tudo o que é dito sobre ele, enquanto judeu, pode ser dito dos ‘párias de hoje’⁵.

Nesse sentido, o pária de Hannah Arendt emerge como categoria analítica, heurísticamente determinada para uma análise daqueles que vivem sob a perseguição do poder constituído, ainda que não tenham cometido crime algum, apenas por serem considerados como suspeito pleno.

Sua atualidade, a nosso ver, é fulcral, permitindo-nos não só refletir sobre o interior da questão judaica, mas usá-la como lupa para vislumbrar os meandros daqueles que buscam se inserir em uma comunidade política hoje, e, assim, terem seus direitos de ser e aparecer garantidos. “Uma vez que esses suspeitos, enquanto pessoas comuns, veem-se em constante conflito com a lei” (Arendt, 2016, p. 510).

Nesta perspectiva, o pária de Chaplin muito se assemelha ao *Schlemiel* de Heine, todavia algumas especificidades lhes são próprias, pois enquanto o pária de Heine vislumbrava o mundo dos sonhos e com esse mantinha uma identidade, o homenzinho de Chaplin “tem na Terra seu mundo” e, como destaca Hannah Arendt, “Mundo duro e real” (Arendt, 2016, p. 509).

A realidade do perseguido da lei, do eterno suspeito, do fugitivo diário, nada tem de visionário ou encantador, mas, ao contrário, é a expressão da vida mais cruel e pífida, muito bem expressa por Hannah Arendt na figura do refugiado, o pária por excelência, uma vez que é aquele que não goza de direito algum e, portanto, não é alcançado pela lei, a não ser que burle está.

⁵ Esta situação de inconformação legal, que põe muitos à margem da sociedade, em nosso entendimento nos permite uma leitura junto à juventude negra e pobre das periferias, que sofre constantemente com assassinatos. Também junto às mulheres, vitimizadas em sua condição, e aos homossexuais, aviltados em seus direitos de ser, bem como aos sem teto, os refugiados de hoje...tantas são as configurações dos pequenos seres humanos, que como o homenzinho de Chaplin figuram como suspeitos plenos pelos guardiões da lei, carecendo sempre de se ajustarem ou fugirem, esconderem-se ou se negarem, pois sempre são suspeitos.

O homenzinho que se apresenta numa perspectiva trágico-cômica da existência, que encantou o mundo nas telas da sétima arte, tem figuração no mundo real e é a isso que nossa autora quer chamar a atenção. Pois assim como o *schlemiel* de Heine, este guarda uma inocência que, todavia, nada mais é que uma expressão “da incompatibilidade das leis gerais com os delitos individuais” (Arendt, 2016, p. 510). E isto se dá em vista de seu maior “delito”: ser um suspeito. Fato que representa existir como ameaça à ordem posta, ao direito, aqui expresso através dos guardiões do Estado [polícia], que o percebe apenas por esse prisma: risco potencial, ameaça repentina, suspeito.

Certamente essa situação é maior do que o pária. Ele simplesmente é assim tomado e entendido a partir de um contexto muito maior do que ele. Como esclarece Hannah Arendt (2016, p. 510, *grifo nosso*): “Não há obviamente nenhuma conexão entre o que Chaplin faz ou não faz e a punição que o atinge. Porque é um suspeito, ele é convocado a suportar o peso do que não fez”.

A nosso juízo, encontramos semelhança com as políticas de exceção comum no mundo atual. Nestes, a figura do suspeito ganha destaque no ordenamento jurídico e figura no primeiro escalão daqueles que têm que carregar o peso do que não fizeram. E, assim, estes passaram a ser alvos do

Paradigma de governo na política contemporânea. Nele devemos enquadrar, segundo Agamben, *a military order*, emitida por G. W. Bush em 13 de novembro de 2001, que autoriza, com ato de uma senhoria de fato, *a indefinite detention* (detenção indefinida) dos não cidadãos suspeitos. (Castro, 2016, p. 77)

Ser um alvo constante do olhar desconfiado dos outros, sobretudo da lei, foi a situação apresentada pelo pária de Chaplin que não encontrando nas leis, os muros norteadores de seu caminhar, fez desses muros um subterfúgio e os contornou para poder existir (Arendt, 2016, p. 511), embora contorná-los implicasse em se tornar mais do que um *outlaw*. Agora se enquadrava no “ato criminoso”, e, neste tempo presente, a lei o encontraria e o privaria das andanças errantes, o suspeito estava sob controle, pois burlou a lei.

Portanto, como destaca Courtine-Denamy (2004, p. 52), o *schlemiel* de Heine e o homenzinho de Chaplin demonstram a escapatória que a arte oferece (...) esses dois heróis vivem à margem das leis e preferem delas se esquivar a enfrentá-las e transformá-las: acreditam em uma liberdade pré-social (...), pois não acenderam à esfera do político”. Em nosso entendimento, não alcançaram a contundência necessária da resistência própria do pária rebelde, que à frente será tratado.

2.3 O pária de Kafka: o homem de boa vontade e o desejo de uma cidadania.

Hannah Arendt parece impressionada com a tradição oculta e com todo o papel que ela desempenhou no contexto da questão judaica, mais do que isso, às vezes parece encantada com essa perspectiva. Entendemos a relevância disso, uma vez que o aspecto literário desempenha esse fascínio.

Nossa leitura, todavia, percebe que dois desses párias parecem ter despertado o olhar aguçado da autora de modo mais presente, ou, em outras palavras, despertaram melhor sua atenção. São eles o pária de Kafka e o pária rebelde.

Dado o contexto de cada pária, o olhar da autora justifica-se. Os outros tipos párias já apresentados por nós, embora tenham sua importância e significado no contexto da tradição oculta e da problemática judaica como um todo, guardam em seu *modus operandi* um aspecto de ingenuidade, e, sobretudo, estão deslocados da questão política em si. Estes párias são, de algum modo, como antes já mencionados, párias sociais, pois ainda visam uma ‘salvação particular’ e suas estratégias de resistência são sempre deslocadas da dimensão política, uma vez que não acenderam à esfera pública.

Com os dois próximos párias, o homem de boa vontade e o pária rebelde, o que trataremos agora tem foco na dimensão política, pois está ganha relevância, e a resistência visa não apenas à salvaguarda pessoal, mas também à felicidade de todo aquele que se encontre nessa situação de indesejável do mundo. Como nos diz Bernstein (1996, p. 44), são párias comprometidos, que “assumindo a responsabilidade trazem como exigência a compreensão das realidades políticas”.

Tomar a literatura de Kafka para nela visualizar um pária do mundo não é sem propósito. Nossa autora entendeu que na literatura de Kafka residia um forte apelo ao político. Kafka talvez não tenha trazido um personagem claramente judeu, em seu início, como nas figuras anteriores de Heine e Chaplin, mas este vai se revelando ao longo da trama, tanto na obra “*O processo*” como na obra “*O castelo*”.

Nessa direção, emergem situações em que a figura do judeu salta aos olhos, sobretudo porque se identifica com uma questão política. Parte de um cunho individual, mas visa a um problema político e de alcance social maior. Isto acaba por ser uma importante marca da escrita de Kafka, que fica clara quando se discorre sobre a perspectiva da literatura menor, a qual nos esclarece Deleuze e Guattari,

A literatura menor é completamente diferente: o seu espaço, exíguo, faz com que todas as questões individuais estejam imediatamente ligadas à política. A questão individual, ampliada ao microscópio, torna-se muito mais necessária, indispensável, porque uma outra história se agita no seu interior. É neste sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, que lhes determinam os valores. Quando Kafka indica dentre os fins da literatura menor - a depuração do conflito que opõe pais e filhos e a possibilidade de debatê-lo -, não se trata de um fantasma edipiano, mas de um programa político. (Deleuze e Guattari, 2003, p. 39, grifo nosso)

Na figura do Sr. K. personagem de “*O castelo*”, Kafka revela para o mundo, por meio de sua literatura, a situação de homem que deseja nada mais do que poder ser um cidadão e gozar de um lugar, no interior de uma comunidade. Assim como de habitar esta e a esta pertencer. Este parece não ter outro objetivo na sua vida, a não ser fincar pouso definitivo nesta comunidade. O que esse pária quer é um lugar no mundo e elegeu essa comunidade para tal. Demonstra isso o trecho da obra, na qual K.

externaliza,

Não posso emigrar - disse K. - vim aqui para ficar aqui. E vou ficar. E numa contradição que não se esforçou para explicar, acrescentou, como se estivesse falando consigo mesmo: - O que poderia ter me atraído para este lugar ermo se não fosse o desejo de permanecer aqui? (Kafka, 2000, p. 207. Grifo nosso).

O *castelo* traz à tona a história de um andarilho, ou melhor dizendo, de um viajante. Este acaba por determinar parada em uma aldeia desconhecida. Uma vez nesta, estabelece pouso, e é flagrado dormindo, sem ter obtido permissão, na hospedaria da dita aldeia. Para fugir do embaraço, aponta sua pretensa missão ali, afirmando ter sido convocado para ser o agrimensor naquele local.

O papel de agrimensor anunciado por Kafka já nos parece um anúncio do pária, que anseia por demarcar seu lugar no tempo e no espaço, ou seja, encontrar um lar no mundo. Em última análise marcar e demarcar sua existência, mensurar seu valor. É verdade que, ao longo do romance, a identidade de K. permanece obscura e poucos detalhes nos são oferecidos para a caracterização do mesmo.⁶ Todavia, assumindo aqui a sua fala, em que se apresenta como tal, permitimo-nos ousar pensar a ideia do Sr. K. como agrimensor, a do pária que anseia demarcar seu lugar no mundo. Confirma nossa impressão o relato de Courtine – Denamy, no qual ela esclarece:

Com efeito K. é um inclassificável, pois não é do castelo nem da vila, não é nada. Aos olhos de Arendt, esse romance ilustra o verdadeiro drama da assimilação para o judeu moderno que deve ou parecer pertencer ao povo e de fato pertencer aos dirigentes, ou renunciar à sua proteção indo procurá-la no meio do povo. (Courtine – Denamy, 2004, p. 53)

O problema da assimilação, portanto, emerge como central nessa discussão, pois, diferente dos párias pré-políticos, o que o pária de Kafka deseja é justamente ser aceito pela vila, e nela poder viver. Todavia, tem ciência de que o fato de se assimilar, por mais que represente o caminho mais curto para pertencer à vila, não será facilmente aceito pelos gestores do lugar.

Assim, temos que o homem de boa vontade, que deseja responder às exigências, por mais pesadas que sejam, entende que não é suficiente ser assimilado e se integrar à comunidade por via destas. É preciso ser aceito como cidadão. Emerge aqui um dilema, o dilema da assimilação.

Hannah Arendt tem claro que foi esta a situação do judeu moderno, que se viu entre permanecer com a identidade, e desse modo estar à mercê de toda ordem de preconceito e racismo motivados por ódio e irracionalidade. Ou negar sua identidade, e assimilar-se, passando a gozar da proteção dos poderosos. Todavia, essa assimilação não lhes garantia nenhum direito político, apenas por se tornarem um ‘indistinguível’, neste caso, desfrutariam da proteção dos governantes. Destarte, seria essa uma

⁶ Cf. A ausência da origem em *O castelo* de Kafka, de Tomaz Amorim Fernandes Izabel, 2012.

proteção frágil que a qualquer momento poderia ser retirada. O Sr. K. entendeu que era essa sua situação: um dilema. Nas palavras de Hannah Arendt,

Não poderia ter achado uma analogia melhor para ilustrar todo o dilema do moderno aspirante a judeu assimilacionista. Ele, também, se depara com a mesma escolha, de supostamente pertencer ao povo, mas de fato aos governantes – como brinquedo e instrumento – ou renunciar completamente e para sempre a sua proteção tentar sua sorte com as massas. (Arendt, 2016, p. 515).

O *castelo* simboliza, assim, para os judeus da Europa Ocidental, a impossibilidade de serem admitidos como judeus ao conjunto da humanidade. (Courtine – Denamy, 2004, p. 53). O *castelo*, na visão de Hannah Arendt, expressa bem esta perspectiva. O que o pária de boa vontade deseja é pertencer a uma comunidade política e nela expressar sua cidadania.

Desse modo, pertencer ao mundo, sempre tem implicações para o pária. Uma vez que envolvido nesse dilema, ele é expurgado do mundo ou o aceita sob condições. Grande parte desse dilema tem a ver com a dificuldade de ajustamento do pária de Kafka, uma vez que este não só se vê diante do impasse, mas assume este. Em outras palavras, o dilema lhe é imputado, ao mesmo tempo em que ele o acolhe. Pois sair deste significa assumir uma das posições, a saber: ser mais no meio do povo e não ter proteção ou estar sob a tutela dos governantes.

Ambas as situações são desconfortáveis, logo ele assume o dilema, pois não quer nenhuma. Se possível for, a razão encaminha para uma terceira via: a da cidadania, a do reconhecimento dos direitos políticos. Todavia, sua cidadania era frágil, ele não passava de um alguém descartável, de um indesejado, de um estranho incômodo no meio da vila. Como interpreta Hannah Arendt,

K. (como o herói é chamado) é um estranho que nunca pode ser ajustado porque não pertence quer às pessoas comuns, quer aos seus governantes (‘você não é o Castelo e você não é o vilarejo, você não é nada’) Certamente, tem alguma relação com os governantes o fato dele ter vindo à vila inicialmente, mas ele não tem o direito de permanecer ali. Aos olhos dos burocratas menores, sua existência mesma era devida meramente a um ‘erro’ burocrático, enquanto seu *status* como cidadão era de papel, enterrado ‘em pilhas de documentos eternamente subindo e caindo’ ao seu redor. Ele é acusado continuamente de ser supérfluo, ‘indesejado e no caminho de todos’ de precisar depender, como estrangeiro, da magnanimidade de outras pessoas e de ser tolerado somente em razão de um misterioso ato de graça. (Arendt, 2016, p. 515).

Essa configuração expressa a situação do judeu moderno, uma vez que esse era o drama de quem estava imerso no processo de assimilação. Consoante Peixoto (2016, p. 190) “isso corresponde às demandas do pertencimento mais elementar, enquanto membro de uma comunidade juridicamente organizada”. Nesta direção, Sr. K. nada mais é do que o homem comum que anseia apenas pelo que todos têm: direitos. Peixoto, nesta esteira, destaca “O anseio por pertencer a um grupo e exercer os direitos e deveres daí advindos são aspectos característicos da personagem K.”. E, acrescentamos, portanto, dos judeus que visavam esses direitos.

Toda essa situação coloca, em nosso entendimento, o pária de Kafka perante uma decisão política. E esta exige dele mais do que o indignar-se, pois lhe cobra uma série de ações. Primeiro, a superação de todo pensamento *naïf*⁷ que ingenuamente acredite que a assimilação vá salvá-lo. Segundo posicionar-se criticamente e agir na contramão dos governantes da vila, portanto do poder constituído, que lhes impunha tal situação de segregação.

Nesta perspectiva, “evidenciar que possui senso de responsabilidade e vontade de *se pôr em confronto* contra um regime injusto. Mostrando assim, aos habitantes da vila ser possível *resistir à lei do Castelo*”. (Courtine – Denamy, 2004, p, 53/54, grifo nosso). Entendemos que essa postura coloca o pária de Kafka imerso na perspectiva política. Aqui, diante do que ele tem que enfrentar enquanto indesejável, não apela para o sonho ou para a ironia, mas entende-se com o mundo. Adentra a cena pública e discute com essa a implementação de seus direitos.

Não está em jogo, nesse ponto, a certeza de que esses direitos serão concedidos. Sabe-se da força do poder contrário a isso. A questão que se levanta, em nosso entender, a partir da letra de Hannah Arendt, é que resistir é preciso. E que a resistência é um direito constitutivo do ser humano.

Na interpretação de Lafer (1988, p. 188), isso ganhou respaldo, uma vez que ele afirma: “Penso (...) que para a inteligibilidade do tema da resistência, o fulcro da questão reside na ideia de uma reciprocidade de direitos”. E acrescenta: “se o legislador pode reivindicar o direito a ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas”.

Esta postura, de resistência do pária de Kafka, em nosso entender, encontra respaldo também na teoria política e jurídica de grandes nomes que se ocuparam do tema. Podemos citar como exemplo, Étienne de La Boétie, que foi um defensor incansável desse direito e chegou a afirmar que fora isto existe apenas a conformação, e assim denunciou: “O apoio à tirania vinda dos próprios homens que, encantados pela figura do monarca, forneciam a energia que esse transformava em força e violência.” (La Boétie, 1987, p. 06).

Nesta direção, o argumento de Hannah Arendt é claro. Embora na figura do pária, essa defesa de resistência esteja ainda em “fase germinal”. Todavia, este ganhará destaque em sua obra de maior disseminação, posteriormente levada a cabo, na obra *Crises da República*, chegando ela a afirmar que “a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação e restauração” (Arendt, 2004, p. 69). O que nos remete ao que o pária de boa vontade queria, ou seja, mudança do seu estatuto político e restauração de seus direitos como ser humano e como judeu.

⁷ É uma forma de expressão espontânea e ingênua, geralmente associada à arte de autodidatas que não possuem formação técnica em artes. Em nosso contexto, o pensamento naïf que expressar a ingenuidade a ser superada.

O direito de resistir anda de mãos dadas com o dever de resistir. Sem isso, a humanidade perde sua qualidade, pois perde a dignidade. Contudo, é fato que se entender com o mundo, buscar a cidadania neste, gozar do direito de agir e falar e, nesta direção, ter resguardada a possibilidade de resistir não é tarefa fácil. Sobretudo quando sistematicamente o poder opressor deseja o aniquilamento do outro. Destarte, o direito e o dever de resistir se impõe, uma vez que negar-se a isto é negar o mundo e qualquer reestabelecimento de cidadania nesse.

O assentamento político e jurídico visado pelo homem de boa vontade de Kafka é, na letra de Hannah Arendt, uma forte indicação do tipo de ser humano necessário para a vida em comum, a saber: o que julga e age consoante os eventos que lhes são apresentados via tragicidade da existência. Buscando sempre, como ser humano de ação, um lugar de direito no mundo, nas palavras de nossa autora,

Ele é em suma, o típico homem de boa vontade. Ele demanda nada mais do que o que constitui o direito de todos os homens, e não se satisfará com menos. Toda sua ambição é ter ‘um lar, uma posição, trabalho de verdade para fazer’, casar-se e ‘tornar-se um membro da comunidade’. Porque como estrangeiro ele não tem permissão para gozar desses pré-requisitos óbvios da existência humana, ele não pode se dar ao luxo de ser ambicioso. Ele sozinho pensa (pelo menos no começo da história), deve lutar pelo mínimo – por simples direitos humanos, como se fosse algo que abarcasse a soma total de possíveis demandas. E só porque ele não procura nada além desses direitos humanos mínimos, ele não pode consentir em obter suas demandas – como teria sido possível – na forma de ‘um ato de favor do Castelo’. (Arendt, 2016 p. 517)

Por conseguinte, entendemos que a vida que o pária de boa vontade deseja se dará como conquista, e não como doação. Será fruto de seu empenho no campo da luta política, da reivindicação de direitos e da resistência permanente. Resistência que se inscreve como despertar do sonho e da superação da inocência, para aludirmos às figuras párias precedentes.

A nosso entendimento, cabe esclarecer que o fato de resistir não equivale a ter êxito no que se reivindica, por vezes o sucesso da conquista se apresentará, outras vezes não. Todavia, consoante o que Hannah Arendt torna claro, o exemplo da luta e da figuração da ação será de grande valia e significado político. Foi essa a compreensão de Hannah Arendt do herói de Kafka, tanto que ela assevera,

Embora seu propósito tenha permanecido irrealizado, sua vida ficou longe de ser um fracasso completo. *A própria luta que ele travou* para obter algumas coisas básicas que a sociedade deve aos homens *abriu os olhos dos aldeões, ou pelo menos de alguns deles. Sua história, seu comportamento, lhes ensinou que vale a perseguir os direitos humanos, assim como que o domínio do castelo não é a lei divina e, conseqüentemente, pode ser atacado.* Ele os fez ver, como eles colocam, que “homens que sofreram experiências como as nossas, que se deparam com o medo que sentimos [...] que tremem a cada batida na porta, não podem enxergar as coisas direito”. E acrescentam: *quanta sorte temos por você ter vindo á nós*” (Arendt, 2016, p. 520 - 521, grifo e destaque nosso)

Assim, a resistência quando não alcança seu propósito inicial não é um esforço perdido totalmente, uma vez que sempre deixará plantada uma semente de consciência e de potência de luta por

direito político. Entendemos que subjaz a essa compreensão da autora uma lição chave de sua teoria política, qual seja: a ação marca o papel político do ser humano no mundo. E, nesta direção, ousamos dizer que a resistência em prol de direitos é a forma mais plena dessa ação. Afirmamos isso por entender que Hannah Arendt compreendeu a luta do pária nesta perspectiva, pois “Ela adotará o tema da rebelião, o chamamento dos judeus para a ação, para a resistência” (Courtine - Denamy, 2004, p. 60).

Passaremos agora ao tipo de pária destacado por Hannah Arendt como pária rebelde ou consciente. Esse tipo, o pária rebelde, é assim considerado por não aceitar sua condição, todavia não é um revoltado, mas conscientemente assume a luta por seus direitos políticos, mesmo sabendo das adversidades, e, assim como o homem de boa vontade de Kafka, suplanta o momento pré-político de resistência e adentra a cena pública, contribuindo, em nosso entender, para agudizar essa posição. Tal figura foi bem expressa na pessoa de Bernard Lazare.

2.4. O pária rebelde e sua dimensão de resistência política.

Ao tratarmos o pária rebelde, queremos destacar que o faremos considerando sua figura com a compreensão de política em Hannah Arendt, pois entendemos que muito do que ela vai defender depois, em sua obra mais reconhecida, já está presente nos Escritos judaicos, e, aqui, de modo especial, no contexto do pária rebelde, expresso na pessoa de Lazare⁸ “e que fez disparar a imaginação de Arendt” (Bernstein, 1996, p. 16). Entendemos que a discussão sobre a noção de política já está aqui, de forma

⁸ Para Hannah Arendt, Bernard Lazare é um paradigma a ser seguido por todos os judeus párias. Primeiro por ele se identificar como tal, mas não qualquer pária, mas um pária rebelde. Destaca Hannah Arendt (2016, p. 583) “*ele assumiu seu lugar como um judeu consciente, lutando por justiça em geral, mas pelo judeu particular*”. Segundo por sua coragem e coerência, e terceiro por entender que a luta do judeu pária deva se dar tanto no plano externo contra o antissemitismo, mas, sobretudo, no plano interno contra a casta judaica que usava o judeu pobre como desencargo de consciência com suas esmolas e assim os mantinham sob sua tutela. Tanto que a autora põe em relevo “*Lazare percebeu que o verdadeiro obstáculo no caminho da emancipação de seu povo não era o antissemitismo. Era ‘a desmoralização de um povo composto pelos pobres e oprimidos, que vivem das esmolas de seus irmãos abastados, um povo revoltado apenas pela perseguição vinda de fora, mas não pela opressão vinda de dentro, revolucionários na sociedade dos outros, mas não em sua própria*”. (Arendt, 2016, p. 587). A postura crítica e rebelde de Lazare conquistou desafetos e inimigos de toda ordem, inclusive dentro do próprio judaísmo, fato esse observado por Hannah Arendt, em nota de rodapé, na qual ela salienta “*Quando as negociações começaram para a fundação de um jornal diário de grande escala, os patrocinadores judeus sempre impunham como condição que Bernard Lazare não escrevesse para ele*” (Arendt, 2016, p. 584,585). Em suma, o pária consciente, por sua rebeldia, não adentra os negócios humanos para ser agradável, mas, ao contrário, em tom profético, anuncia e denuncia, como é próprio da tradição profética no interior do judaísmo e, como nos dá conta essa tradição, os profetas conquistaram inimigos de toda ordem, todo espectro de poder e classe. O livro de Amós é exemplar nessa direção, neste o profeta que dá nome ao livro evidencia uma “mensagem de prática da solidariedade com os pobres bem como a denúncia do orgulho”. No capítulo 2:7, Amós, no melhor estilo do profetismo judaico, denuncia as ações contrárias à justiça social. (Cf. Bíblia Teb, 1995, p. 648,649). Nesta direção, temos que “*O séc. VIII a.C. é considerado pelos estudiosos do Antigo Testamento como o século áureo do profetismo em Israel. No curto espaço de meio século temos - entre outros - a atuação de quatro profetas de grande envergadura: Amós, Oséias, Isaías, Miquéias e Jeremias um século mais tarde, que sintetizam a problemática em que se movimentam, destacando três aspectos fundamentais: O Social, ao tratar a situação dos marginalizados e oprimidos pelo sistema; o Político que tem um lugar fundamental nessa época devido às graves circunstâncias nacionais e internacionais e o Religioso, expressado pelo culto aos deuses estrangeiros e pela falsa idéia de Deus fomentada por um culto vazio*”. (Cf. Nascimento, 2011, p. 258, destaque nosso). Nesta perspectiva é que Lazare foi assim descrito, por Péguy, em nota de rodapé posta em relevo por Hannah Arendt: “*nesta grande crise de Israel e do mundo o profeta foi Bernard Lazare*”. (Arendt, 2016, p. 583).

embrionária, presente.

Assim, ao considerarmos a figura do pária rebelde no pensamento político de Hannah Arendt objetivamos destacar alguns pontos significativos de sua teoria política. Nesse sentido, trata-se de olhar esse contexto [a tradição oculta] a partir de uma chave de leitura que considere a questão judaica como pano de fundo, sobretudo a figura do pária rebelde como expressão da resistência. Assim, temas como a coragem, a liberdade e a resistência emergem em nossa discussão como posições heurísticas daquilo que pretendemos aqui desenvolver.

Destarte, é preciso antes de tudo ter claro que Hannah Arendt pensa uma política de base, isto é, mundanamente posta e pluralmente estabelecida. Por isto, entendemos uma concepção de política que emerge da real necessidade das pessoas, em seus lugares, em suas histórias, em seus dramas, em suas teias de relações. Não, surgem, como apontaram muitos da tradição, do céu das ideias, ou das mentes iluminadas de alguns excepcionais.

A política, em nossa autora, tem estreita ligação com os negócios humanos, enquanto vida estabelecida no interior de uma comunidade, e em inteira relação com esta. A política em Hannah Arendt emerge espontaneamente entre as pessoas que tomam suas demandas nas mãos e se entendem com o mundo, no contexto da sua circunscrição histórico – política. Como nos esclarece Bernstein,

Sua principal preocupação foi compreender a política judaica, ou melhor, as falhas da política judaica. Foram suas reflexões sobre este fenômeno que, inicialmente, levou-a a defender uma política de base. Uma política que surge espontaneamente entre as pessoas que assumem a responsabilidade por suas ações. Esta vertente em seu pensamento que surgiu pela primeira vez em suas análises da política judaica, persistiu e orientou seu pensamento, quando ela virou-se para analisar o significado da política na condição humana. (Bernstein, 1996, p. 32, tradução nossa)⁹

Para tanto, a noção de resistência como posição política fundamental no pensamento de Hannah Arendt será destacada como momento necessário, diante das situações limites que emergem do convívio social. Ao tratar da resistência, destacaremos a figura do pária consciente, que se rebela diante do mundo, tão bem estabelecida na pessoa de Bernard Lazare.

Eis a perspectiva de Hannah Arendt acerca do fenômeno político: lutar pela liberdade¹⁰. É como se a todo instante estivesse a chamar a nossa atenção para o fato de que “quem cala de certa

⁹ “And her primary concern had been to understand Jewish politics – or, rather, the failures of Jewish politics. It was her reflections on this phenomenon that initially led her to advocate a politics from below, a politics that emerges spontaneously among people who assume responsibility for their actions. This strand in her thinking, which first emerged in her analysis of Jewish politics, persisted and oriented her thinking when she turned to analyzing the meaning of politics in *The Human Condition*.”

¹⁰ Liberdade em Hannah Arendt é o sentido da política. Assim, a liberdade expressa o modo pária de agir. Comprometido com o mundo via a ação e o discurso. Nesta direção, liberdade é o oposto da necessidade, isto é, daquilo que se impõe como o que não poderia deixar de ser e, está ligado ao social e ao econômico. A tradição ocidental insistiu na confusão junto a

forma concorda” (Arendt, 2004, p. 79), então só há uma saída: resistir. É a isso que alude Bernstein (1996, p. 38), quando destaca que Hannah Arendt, ao tratar do papel do judeu, desperta a atenção para a responsabilidade deste, ao asseverar, “Os judeus devem tornar-se conscientes de sua responsabilidade política”¹¹.

Eis a postura do pária rebelde que, por ser consciente, lança-se ao desafio de buscar seus direitos políticos, ainda que ao custo de romper o conforto da vida privada, para se entender com o mundo.

2.4.2. O modo pária de ser e o entendimento com o mundo: a resistência.

Não temos como adentrar a discussão do pária sem pensar na questão judaica em nossa autora. Hannah Arendt, sendo judia, teve, em sua história de vida, que conviver com essa condição, o que para ela nunca pareceu uma diferença importante, mas apenas uma diferença.

Dito isto, temos que a questão judaica coloca o judeu no palco da história e o lança no mundo para se entender com este. Neste contexto, ser judeu significou enfrentar todos os problemas, rejeições e perseguições impostas pela prática antissemita.¹² Assim, a figura do judeu desponta cindida em dois modos distintos de encarar seus problemas políticos, que aparecem sob a égide de perseguição e de crime de todas as ordens, são eles: o pária e o *parvenu*¹³. O *parvenu* era o judeu assimilado que, diante da vida em risco perene, optou pelo reconhecimento social, ainda que à custa da liberdade e, portanto, da política. O *parvenu* rende-se à lógica da necessidade que, em sua violência ontológica¹⁴, impõe-se e encontra fácil aceitação entre muitos.

A prática arrivista, de salvaguarda pessoal, não foi exceção, mas regra. Muitos visaram à solução particular e se entregaram à conversão ao cristianismo, outros visaram a tornar-se um judeu de exceção por seu brilhantismo científico ou cultural, estes alcançaram o reconhecimento, todavia pareciam viver sob a pecha de negar constantemente o que eram¹⁵. Nesta esteira, Hannah Arendt assevera que a postura

esse par conceitual. Como nos adverte Aguiar, “*Em quase todos os textos arendtianos comparece a ideia de que a tradição ocidental, especialmente na modernidade, deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade*” (Aguiar, 2012, p. 39)

¹¹ “The Jews must become aware of their political responsibility”.

¹² O tema do antissemitismo teve relevância na pesquisa de Arendt, sobretudo nos pequenos textos que trataram do tema, por volta dos anos 30 e 40 do século XX, mas também ocuparam suas obras de maior notoriedade, de modo especial *Origens do Totalitarismo* (1951), no qual ela constata que: “*o antissemitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história européia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada*” (Arendt, 1989, p. 21).

¹⁴ A necessidade é marcada por uma violência congênita, pois é de sua natureza impor-se sobre nós sem considerar as opções. A necessidade é a marca da vida biológica que não se indaga sobre a possibilidade ou não de alimentar-se, ter higiene, repousar. Nesta, a necessidade apenas se impõe. A necessidade está intimamente ligada à reprodução biológica da vida e centra-se na perspectiva do animal *laborans*. O *parvenu*, em nosso entender, representa bem isto com sua opção arrivista de salvaguarda pessoal. Tratou este de cuidar de si, em detrimento de algo maior: a liberdade.

¹⁵ Parece-nos que foi essa a condição vivida por Rahel Varnhagen, que durante toda a sua vida empenhou esforços gigantescos para esconder ou negar sua condição de judia: “*A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia – desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada*” (Arendt, 1994, p. 15).

assumida pelo *parvenu* e pelo pária desgraçado de algum modo implica responsabilidade por sua situação, na medida em que se negou a resistir e lutar por seus direitos. Diz Hannah Arendt:

Falando politicamente, todo pária que se recusou a ser um rebelde foi parcialmente responsável por sua própria posição e, assim, pela mácula na humanidade que esta representou. (...) O fator decisivo não era *parvenu*; sequer era a existência de uma casta dominante que – qualquer compleição que escolhesse assumir – era ainda muito parecida com a de qualquer outro povo. Infinitamente mais sério e decisivo era o fato de que o pária simplesmente se recusava a tornar-se um rebelde. (Arendt, 2016, p. 507, grifo nosso)

Para Hannah Arendt, a atitude a ser tomada é a do enfrentamento diante da situação limite e, como o herói grego, ocupar o espaço público [o campo de batalha] e se entender com o mundo, haja vista que este é agônico e isto nos exige uma postura de enfrentamento, mas também uma exigência de conviver e dialogar.

A resistência em Hannah Arendt não significa violência e sim um entender-se com o mundo em seu aspecto político, pois “a política é a forma e o *locus* apropriado da resistência” (Aguiar, 2004, p. 252) e “é a possibilidade de resistência que constitui a liberdade humana.” (Arendt, 1993, p. 283).

Outro aspecto relevante a ser destacado é o atrelamento da ideia de resistência ao campo do direito. Assim, na relação com o mundo e com os problemas políticos postos por este, a resistência emerge sempre como uma forma de lutar pelo estabelecimento de direitos. Todavia, não a partir de estrutura formal, como se acontece nas prerrogativas jurídicas liberais da modernidade, mas de forma substancial, isto é, que alcance pessoas reais, em lugares reais, com necessidades reais.

Nesta direção, a figura do pária rebelde é significativa e de importância ímpar na constituição da liberdade e do enfrentamento do mundo e de seus riscos. O pária rebelde sabe que há um preço a se pagar pela liberdade. Afinal, ao adentrar a cena pública o seu “quem” virá à tona, ou seja, os feitos que realizará serão revelados a outros e esta revelação implica em aceitação e rejeição, diante do incômodo que gera ao se proporem dissonâncias naquilo que se encontrava cristalizado, sobretudo se o que está cristalizado é a opressão, a ausência de liberdade e o desejo de domínio total. Aqui, a dissonância é a resistência e a ocupação do espaço público na perspectiva da garantia de direitos. Assim, nos deparamos com o desalojamento de uma dominação em favor da liberdade, situação que trará o incômodo e o desconforto de ser um opositor.

O pária rebelde, tão bem expresso na pessoa de Bernard Lazare, em sua atitude ativa de ocupação dos espaços públicos, representa bem essa dissonância da injustiça que se cristaliza¹⁶. Em nosso entender,

¹⁶ O caso Dreyfus é representativo disso, sobretudo a atitude de Lazare, que sai em sua defesa, todavia acaba por ser incompreendido em sua luta, uma vez que os judeus sempre tiveram dificuldade de reconhecer que a questão judaica tem outro centro de gravidade que não o religioso ou cultural. Arendt identifica isso e comenta “*um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política*” (Arendt, 1989, p. 78).

o pária rebelde é a figura chave da luta no interior da questão judaica e, por que não dizer, a figura chave da filosofia política de Hannah Arendt.

Podemos afirmar isso com base em nossa autora, que em seus escritos destaca a posição de Lazare diante dos judeus assimilados, na qual ele e todos os outros são chamados a assumirem esse enfrentamento, diz ela: “Sua luta por liberdade é parte e resquício daquilo em que todos os oprimidos da Europa devem se engajar para atingirem a libertação nacional e social”. (Arendt, 2016, p. 505).

O pária rebelde assume tal condição diante dos fatos postos, portanto da história real. Ele não está buscando uma solução idealista a partir do que deveria ser, ao contrário, considera a questão pelo que é. O pária consciente é, na perspectiva de Hannah Arendt, o indivíduo político, é o revelador de feitos e ações, é o ser lançado no mundo para se entender com este. Destarte, o pária rebelde, por ser consciente,

Entra na arena política e traduz o seu estatuto em termos políticos, ele se torna necessariamente um rebelde. A ideia de Lazare foi, portanto, que o judeu deva sair abertamente como representante do pária, **‘uma vez que é dever de cada ser humano resistir à opressão’**. Ele exigindo isto, solicita ao pária abdicar de uma vez por todas a prerrogativa de *schlemiel*, saltar do mundo da fantasia e da ilusão, renunciar a proteção confortável da natureza, e se entender com o mundo dos homens e mulheres. (Arendt, 2007, p. 284, tradução e grifo nosso)

Dito isto, temos que o pária rebelde se diferencia do pária de Heine, uma vez que, o pária representado por Lazare, vê na contundência do enfrentamento o caminho para se encontrar no mundo. Todavia, o risco aqui é entender o pária rebelde como um revoltado. Não se trata disso.

Assim, cabe esclarecer que o pária rebelde é aquele que resiste no interior do espaço público. Pauta sua ação, portanto, no discurso e no aparecer na cena pública, visando uma felicidade pública. Não confundir com a postura de liberação, própria da situação limite, em que ação violenta tem espaço de atuação e tem por objetivo liberar homens e mulheres da sua condição de pobreza ou opressão política. Todavia, não implica em liberdade. A liberdade, se expressa na resistência do falar e do agir na arena dos negócios humanos. Fora disso, temos a liberação, que não implica em liberdade, embora como nos alerta André Duarte, em Hannah Arendt é preciso ter consciência, que para compreender sua obra é preciso ter diante dos olhos a perspectiva de “relacionar e distinguir conceitos” (Duarte, 2013, p, 39) reconhecendo as fronteiras que os separa. Todavia, entendendo que esse limite não é estanque nem uma barreira impenetrável, ao contrário, permite toques e estabelece relações, sem confundir-se ou perder sua especificidade.

Dito isto, é inegável a amargura do judeu diante do mundo, contudo, não é essa a motivação que cerca a ação de Lazare e, por conseguinte, do pária rebelde, mas ao contrário, o desejo de liberdade, só que essa não virá por sonhos, nem por boa vontade, mas por ocupação legítima do espaço agônico, que é o espaço público, posteriormente tão bem expresso por Hannah Arendt.

Assim, temos que os párias conscientes são *personas* históricas que, discutindo e rediscutindo sua condição, buscaram transformar o mundo do qual foram expulsos. É verdade que alguns destes não foram às últimas consequências, no sentido de um enfrentamento político. Todavia, despontam figuras contundentes como a de Bernard Lazare, que lança a questão judaica para a cena pública. O pária, neste contexto, emerge como “um não conformista que rejeita os constrangimentos da sociedade para poder manter-se fora dela”. (Arendt, 2004, p. 52).

Ao tratarmos da figura do pária rebelde no contexto da questão judaica, parece-nos claro que aqui se tenciona o par conceitual: liberdade e necessidade. Estes parecem ganhar figuração e importância nas posturas dos dois principais personagens por nós tratados, a saber: o *parvenu* arrivista e o pária rebelde. Estes, ao seu modo, enfrentaram a condição de perseguido, de ninguém da história e de sujeito sem direitos.

O *parvenu* acentuou sua postura na salvaguarda pessoal, e nesta entendeu que para escapar da “maldição” de ser judeu valia a pena qualquer esforço ou estratégia, desde que no fim se preservassem seus interesses particulares. Como salienta Bernstein (1996, p. 17) “o *parvenu* não passa de um alpinista social”. Assim sendo, o *parvenu* assimilou-se em muitos casos ao mundo cristão e à sociedade em que estava inserido, negando a si mesmo o direito de ser quem é e, assim, evitando um confronto direto com essa sociedade que apresentava dificuldades de recebê-lo como judeu.

Na contramão dessa postura emerge a figura do pária rebelde, que consoante Hannah Arendt é a figura que representa a liberdade. O pária rebelde não é um revoltado sem causa, nem rebelde sem compromisso, ao contrário, é alguém que alcançado pela injustiça e aviltamento político no seio do mundo dos homens, habita esse de forma consciente e o enfrenta na perspectiva da alteração do espaço político, de garantia de direitos.

Todavia não de direitos formais, enquanto reduzidos à simples forma da lei e do reconhecimento social, mas de direitos substanciais, aqui entendidos como direitos políticos, isto é, direitos que alcancem pessoas reais na cena pública da vida. Assim, a liberdade enquanto expressão máxima da política é vivida e desejada ainda que na perspectiva de uma resistência perene, no intuito de garantia da vida livre, enquanto vida política qualificada¹⁷.

Considerações finais

¹⁷ Aqui, estamos a nos reportar à importante diferença apontada por Agamben em “*Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*”, quando ele, apoiado em Aristóteles, aponta a distinção entre uma vida meramente natural e a vida política. Citando Aristóteles, diz ele: de uma vida “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem”. (Agamben, 2014, p. 10).

Considerando a ideia de resistência política como pertinente a preservação do espaço público e aderência a um princípio democrático, qual seja: o da participação e ocupação na esfera pública entendemos ter provocado uma discussão necessária nessa direção.

Os tipos párias aqui apresentados, seguindo as trilhas de Arendt, são modelos importantes pra a reflexão. Afirmamos ser trilhas, por entender que a gramática arendtiana, nos convida a pensar e, portanto, a ler o nosso tempo, nos posicionando nas singulares situações, na qual cada um está localizado e envolvido, nesse sentido a trilha é um caminho possível e não um controle obrigatório como seria o trilho. Dito, isto asseveramos que as figuras párias emergem como ícones heurísticos pra reflexão e, em alguma medida, orientadores de nossa ação.

A resistência política contra a opressão, o terror da violência e o silenciamento autoritário apresenta-se como necessária e avança como direito e como um dever. É um direito, pois a todo ser humano é dado a prerrogativa de resistir a qualquer situação que afronte sua dignidade. E é um dever pois politicamente se impõe como uma condição pra se garantir a pertença a uma comunidade e moralmente, desponta como um obstáculo ao mal.

Por fim, não se pretendeu com essa reflexão esgotar o tema em torno da resistência política, ao contrário, nossa pretensão foi estimular o debate a luz de Hannah Arendt e provocar, em alguma medida, um desconforto nas posturas apáticas as formas de opressão e injustiça, sejam elas as totalitárias, sejam elas as mitigadas no complexo interior das sociedades neoliberais que capturaram a vida sob a insígnia de gestão e reduziram estas a mera experiência biopolítica. Dessa forma, a resistir é um ato político pautado na coragem e no amor ao mundo, como nos ensinou Hannah Arendt.

Referências Bibliográficas

AGUIAR. Odílio Alves. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ed. Unijui, Ijuí –RS. 2009.

AGUIAR. Odílio Alves. **A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política**. In: DUARTE, André ET AL. *A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ARENDT. Hannah. **Escritos Judaicos**. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Al. Barueri –SP: Ed.Amararilys. 2016.

ARENDT. Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo, ensaios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras. / Ed.UFMG. 2008.

ARENDT. Hannah. **Correspondence - Hannah Arendt / Karl Jaspers : 1926 - 1969**. Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Trad. Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London.: A Harvest Book & Company. 1992.

ARENDT. Hannah. **Correspondance Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld, 1933-1963**. Trad. J. I. Evard. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.. **Correspondance Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld, 1933-1963**. Trad. J. I. Evard. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

BERNSTEIN. Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Library of congress U.S.A. Mit Press Edition, 1996.

BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

COURTINE-DENAMY. Sylvie. **O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2004.

CASTRO. Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2016.

DELEUZE. G. E GUATARRI. F. **Kafka para uma literatura menor**. Trad. Rafael Godinho. Lisboa. Ed. Assírio e Alves. 2003.

LAFER. Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEVI. Primo. **Os Afogados e os sobreviventes**. Trad. Luis Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. 2016.

LEVI. Primo. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997

KANT. Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Ed. 1ª. Liboa. Edições 70. 2007.

KAFKA, Franz. **O castelo**. Tradução e posfácio: Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

PEREIRA. Regina Coeli e PEREIRA. Oliveira Rosilene. **Dignidade humana: kant e seus fundamentos** In: Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.6, n.2, p.1-138, out.2013/mar.2014.



SILVA, Ricardo George de Araújo; SILVA, Napiê Galvê Araújo. Os tipos párias e as formas de resistência política em Hannah Arendt. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.23, n.1, 2026, eK26015, p. 01-232

Recebido: 12/2025

Aprovado: 01/2026