

## **“Sem violência”: elementos para uma crítica da violência política**

Artigo Classificado em 2º lugar na XV Jornada de Iniciação Científica de Direito da UFPR 2013

**Allan Mohamad Hillani<sup>1</sup>**

**Resumo:** O tema da violência sempre esteve presente na história da teoria política. A fundação do Estado, o direito de rebelião, a manutenção da ordem, a possibilidade de revolução. Defendendo seu uso ou criticando seus excessos, é inegável que ela seja um conceito chave para a compreensão da política e da relação desta com o direito. O presente trabalho busca analisar a violência como ato político (seja “de baixo”, seja “de cima”), desmistificando a suposta dicotomia entre violência e política/direito ao demonstrar a profunda imbricação destes termos.

**Palavras-chave:** Violência; revolução; estado de exceção; democracia; Walter Benjamin

---

<sup>1</sup> Acadêmico do quarto ano diurno do curso de Direito da Universidade Federal do Paraná. Bolsista de Iniciação Científica. Membro do núcleo Constitucionalismo e Democracia.

## 1. A violência política como um problema

*A corrente impetuosa é chamada de violenta  
Mas o leito do rio que a contém  
Ninguém chama de violento*

BERTOLT BRECHT, *SOBRE A VIOLÊNCIA*

Após um grupo de manifestantes ter espancado coletivamente um coronel da Polícia Militar paulista, a Presidenta da República, Dilma Rousseff, declarou em seu perfil no *twitter* pleno repúdio à violência dos manifestantes afirmando que agredir e depredar eram “barbáries antidemocráticas” e que “a violência cassa o direito de quem quer se manifestar livremente. *Violência deve ser coibida*. As forças de segurança têm a obrigação de assegurar que as manifestações ocorram de forma livre e pacífica. A Justiça deve punir os abusos, nos termos da lei”<sup>2</sup> (minha ênfase). Muitas interpretações frutíferas surgem desse pronunciamento, mas talvez a que mais nos interesse seja a dicotomia entre a *manifestação livre* e a *manifestação violenta*. Mais do que uma mera divisão, uma divisão que comporta uma *ameaça eminentemente violenta*, de utilização do aparato estatal, contra esta última.

Em junho deste ano, quando os protestos paulistas começaram a ganhar proporções surpreendentes, uma cena emblemática tomou as redes sociais. Um repórter que estava cobrindo os protestos foi preso em flagrante pela mesma Polícia Militar paulista, sem nenhuma base legal, por *portar vinagre*. Posteriormente, quando indagado sobre a situação, o delegado afirmou que o reporter portava uma substância que ele afirmava ser vinagre, mas que por precaução ele havia sido retido e a substância enviada para testes químicos<sup>3</sup>.

É preciso se perguntar nesses casos se o repórter estava na esfera da manifestação livre ou da violenta. Será uma garrafa de vinagre tão subversiva a ponto de gerar tal atitude dramática? E como num Estado supostamente democrático de direito é possível que isso aconteça? Essas perguntas nos fazem questionar a clareza da distinção entre manifestação livre e violenta feita pela Presidenta e sobre a legitimidade de repressão violenta às manifestações violentas. Dois são os âmbitos que demandam análise nessa situação: o primeiro é o problema da subversão (sendo sua mais radical

<sup>2</sup> Mais informações podem ser acessadas em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/10/1362651-para-dilma-acao-de-black-blocks-e-barbarie-antidemocratica.shtml>. As postagens são de 26 de outubro e podem ser conferidas no perfil da Presidenta: <https://twitter.com/dilmabr>.

<sup>3</sup> Mais informações estão disponíveis em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/em-sao-paulo-vinagre-da-cadeia-4469.html>. O vídeo da apreensão e da manifestação do delegado também podem ser conferidos on-line: <http://www.youtube.com/watch?v=5w1fxiXxdbw>.

manifestação a ação violenta contra a ordem); o segundo são os limites ao Estado quando se trata de manter a ordem. Dois lados do mesmo problema: a ação contra o Estado e a sua resposta. É nessa dicotomia que é preciso analisar o problema da violência política.

## 2. A defesa da revolução descafeinada

*A democracia não se estabeleceu com métodos democráticos*

LEON TRÓTSKI, *MORAL E REVOLUÇÃO*

O problema da subversão ao poder vigente está presente já nos primórdios do pensamento liberal. Kant, Locke, Rousseau, os federalistas e até Hobbes teorizaram sobre as condições de obediência de um povo a um soberano. Hegel já afirmava que quando os sujeitos não encontram na ordem política vigente o reconhecimento individual eles possuem o direito de se rebelar, pois “se uma classe de pessoas é sistematicamente privada de seus direitos, de sua própria dignidade como pessoas, eles ficam *eo ipso* também livrados dos seus deveres perante a ordem social” (Žižek, 2012, p. 116). O grande problema sempre foi delimitar a linha divisória entre o abuso do poder (onde a rebelião é injusta e deve ser reprimida) e o seu pleno exercício (que legitima a rebelião como ato de liberdade).

Talvez a mais refinada tentativa de traçar esta linha divisória esteja no ensaio sobre a violência de Hannah Arendt (2008). Nele, a autora fundamenta a legitimidade do Estado no poder<sup>4</sup> do povo ao afirmar que “é o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis” (Arendt, 2008, p. 120). Neste sentido, o povo controla os seus governantes, as instituições materializam o poder do povo e decaem quando este poder deixa de lhes dar apoio. É nesse aspecto quantitativo que Arendt diferencia o poder da violência: o poder necessita de quantidade enquanto que a violência se baseia em meios de implementação. “A forma extrema do poder é Todos contra Um; A forma extrema da violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos” (p. 121), a violência sempre possui esse caráter instrumental (p. 124).

---

<sup>4</sup> “Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente quando o grupo se conserva unido” (Arendt, 2008, p. 123).

Hannah Arendt critica a posição que iguala poder e violência, pois ela estaria confundindo o que seria o “poder do governo”. Nessa concepção errônea a violência apareceria como último recurso para “manter a estrutura do poder intacta contra indivíduos desafiantes”, se portando como um “pré-requisito do poder e o poder, nada mais [sendo] que uma fachada, uma luva de veludo que, ou encobre uma mão de ferro ou [mostra] pertencer a um tigre de papel” (2008, p. 125). O que desmentiria essa teoria seria justo o fenômeno da revolução. O sucesso e o fracasso de uma revolução dependem do poder e não da violência. “Num confronto de violência com violência a superioridade do governo sempre foi absoluta”, porém essa superioridade só pode durar “enquanto a estrutura de poder do governo estiver intacta – isto é, enquanto as ordens forem obedecidas e o exército e a polícia estiverem prontos a usar suas armas”. Se não há mais obediência, “a rebelião não só não é vencida, [como] também os próprios armamentos mudam de mãos” (p. 126). Neste sentido, a violência é sempre um caminho ruim: se ela coincidir com o poder e obtiver uma maioria ela é desnecessária, o poder se esfacelará com ou sem violência, somente pela desobediência; se ela não coincidir com o poder, ela será uma tentativa falida de uma minoria histórica tomar o poder.

Porém, é interessante perceber que, paradoxalmente, nesse momento da argumentação Arendt não consegue se livrar da importância da violência em um momento revolucionário. Após admitir que “onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias” logo em seguida afirma que “a desintegração muitas vezes só se torna manifesta na *confrontação direta*; e até mesmo então, quando o poder já está jogado na rua, *é necessário um grupo de homens preparados para esta eventualidade, para recolhê-lo e assumir a responsabilidade*” (2008, p. 127, minha ênfase). Ela acaba não discordando dos “apologistas” da violência (os filósofos da Nova Esquerda como Sartre e Marcuse) que ela tanto condenou ao afirmar que “homens sozinhos, sem outros que os apoiem, nunca têm suficiente poder para *usar a violência com sucesso*” (p. 128, minha ênfase), ou seja, que a violência pode estar acoplada positivamente ao poder, e que “poder e violência, ainda que fenômenos distintos, quase sempre aparecem juntos” (p. 129). Chega até a afirmar que “sob certas circunstâncias a violência – agindo sem muita conversa ou argumentação e não calculando as consequências – *é a única forma de reequilibrar a balança da justiça*” (p. 137, minha ênfase).

Porém, em outros momentos, insiste em uma suposta ilegitimidade da violência e incompatibilidade desta com o poder: “o poder brota onde quer que as pessoas se

unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que se outras ações que se possam seguir. (...) *A violência pode ser justificada, mas nunca será legítima*” (p. 129, minha ênfase); “em termos de política, não basta dizer que a violência e o poder não são a mesma coisa. *Poder e violência se opõem*; onde um deles domina totalmente o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigos, mas se a permitem seguir seus próprios caminhos, resulta no desaparecimento do poder” (p. 132, minha ênfase).

Ao repudiar a violência enquanto reconhece que em certos momentos ela possui eficácia e pode inclusive ser justificada, é como se Hannah Arendt separasse da cultura burguesa (ou de uma cultura revolucionária, se tomado pelo outro lado) aquilo que concorda e aquilo que discorda, sem perceber que são duas faces do mesmo fenômeno: a repressão do Estado é a face oculta da constituição e dos direitos fundamentais, a violência revolucionária é a contraface da democracia e da ação política. Não é à toa que quando ela tenta dar contornos materiais àquilo que chama de “cuidado do mundo” como prática política ela remete a formas de auto-organização em momentos revolucionários. Não que seja um equívoco evocar tais formas, o equívoco reside no idealismo que é afirmar a possibilidade dessas formas em uma democracia liberal (Žižek, 2011, p. 135).

Arendt não é uma exceção, porém. Desde os gregos a teoria política sempre dispôs em polos antagônicos a política e a violência. A política se apresentaria como a superação da violência, o momento de criação daquilo que alguns chamam de direito, poder, ou civilização (Balibar, 1993, p. 12). A superação da força pelo diálogo e pela discussão. É preciso revelar, porém, que a civilização, a política, o direito são *em si mesmos* violentos e reproduzem, querendo ou não, uma estrutura violenta de dominação por meio de diversos tipos de violência. A política nunca foi livrada da violência, sendo sempre exigido para a manutenção daquela (especialmente da política democrática) um último recurso violento a ser usado nos momentos de crise. Apesar da essência autoquestionadora da democracia, esse questionamento sempre teve um limite estrutural: não se pode por em cheque a própria democracia (Žižek, 2008a, p. 31).

A dicotomia entre política e violência, por um lado, deslegitima ideologicamente a violência como ato político e, por outro, esconde o caráter eminentemente violento da criação e manutenção do sistema político enquanto tal. A violência, tão repudiada hoje em dia, não só é essencial à manutenção da “paz social” e da “ordem pública”, como está presente na própria constituição dessa ordem. Como bem apontou Étienne Balibar,

existe violência na brutalidade, nos eventos traumáticos súbitos, nas catástrofes que levam à morte e na sujeição dos súditos ao poder de um mestre, mas há também violência na repetição indefinida de algumas dominações habituais que são parte fundante da nossa sociedade (2009, p. 11). Mesmo autores do liberalismo mais progressista, que defendem a possibilidade da desobediência civil contra os abusos do poder, quando reproduzem a dicotomia entre política e violência tornam inofensiva qualquer ação política. A fórmula “1789 sem 1793”, que propõe uma revolução democrática e pacífica, uma “revolução descafeinada” (que, como o café descafeinado, busca retirar tudo o que é “ruim” e manter tudo o que é “bom” tornando-o “inofensivo” para o organismo), se revela extremamente conservadora, pois em seu idealismo nega as ações efetivamente transformadoras dos sujeitos concretos e históricos (Žižek, 2008a, p. 8). A questão reside em analisar a violência no conflito político material.

### 3. O vandalismo de Estado

*Ocorre aqui, portanto, uma antinomia, direito contra direito.  
Entre direitos iguais decide a violência.*

KARL MARX, *O CAPITAL*

Walter Benjamin, em um famoso ensaio de 1921 intitulado *Para uma crítica da violência*<sup>5</sup> (2011), faz uma das teorizações mais significativas para compreendermos a relação entre direito, política e violência. Nele, Benjamin busca superar a visão que relega a violência a um meio para um fim, se distanciando tanto da posição jusnaturalista (que justificaria os meios por fins justos a serem alcançados) como a posição juspositivista (que defende a legitimidade dos meios para garantir fins justos) (Benjamin, 2011, p. 124). A superioridade da teoria positiva do direito para a análise da violência se dá porque ela difere os tipos de violência em violência sancionada (historicamente reconhecida) e não sancionada, ou seja, analisa a violência na esfera dos meios. Essa diferenciação entre a violência conforme e não conforme ao direito, porém, é difícil de ser traçada. “O direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições sua conformidade de direito, sua sanção” (p. 125). Esses fins sancionados são os

---

<sup>5</sup> O trabalho original é intitulado *Zur Kritik der Gewalt*. O termo *Gewalt* em alemão pode significar tanto violência como poder, o que torna difícil a tradução do termo no texto. Na história, inicialmente *Gewalt* foi associada à *potestas* e ao poder político e posteriormente foi sendo utilizada como excesso de força, violência. Neste sentido ambíguo e intraduzível que deve-se ler o termo violência aqui (N. E. em Benjamin, 2011, p. 122).

chamados *fins de direito*, enquanto que os não-sancionados são os *fins naturais* e estes *fins naturais*, para o direito, só podem ser alcançados mediante violência (e portanto estão em conflito com os fins de direito) (p. 126). “O direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação do direito” (p. 127).

A violência fora do controle estatal, portanto, é *em si mesma perigosa*, independentemente de seus fins. “O poder jurídico identifica neste desafio uma *ameaça*. E hoje sabemos até que ponto este sentir-se ameaçado (ou melhor, este apresentar-se como ameaçado) pode levar os detentores do poder a utilizar uma carga de violência inimaginável” (Seligmann-Silva, 2009, p. 3). Dessa forma, afirma Benjamin, “o Estado reconhece uma violência cujos fins, enquanto fins naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério (...) com hostilidade” (2011, p. 129). Ao se referir à greve geral (e poderíamos aqui falar de qualquer manifestação política que se insira nos limites do aceitável e do inaceitável em uma democracia, como o direito de protestar), percebe que quando esta passa a ter um caráter revolucionário, “o Estado a classifica como *abuso* (*Missbrauch*, ou seja, como uma ameaça ao Estado de direito) e apelará para *decretos especiais*” (Seligmann-Silva, 2009, p. 4) para manter a situação como está. O crucial, portanto, seria estabelecer a linha divisória entre o uso e o abuso do direito que justificaria a violência. Porém, a grande questão do Estado é que *essa decisão cabe, no fim das contas, a ele mesmo*: “quando deixados falar por si, os Estados têm poucos problemas em distinguir o uso legítimo e o uso ilegítimo da violência: o uso da força é legítimo porque é legitimado (pelo Estado)” (De La Durantaye, 2009, p. 338-339). Percebe-se, portanto, que não há uma divisão *a priori* entre a violência legítima e ilegítima, mas sim uma disputa pela possibilidade de dizer o direito, de afirmar a (i)legitimidade de uma situação política e de uma violência.

É nesses casos limites, na passagem do uso aceitável de um direito e sua possibilidade de desestabilizar a ordem jurídica que o direito torna-se violência (em ambos os sentidos, tanto o direito de manifestação passa a ser encarado como violento pelo Estado como o direito estatal passa de mero direito para violência em forma de direito). O direito não impede a utilização de violência para alcançar fins naturais porque estes não seriam fins de direito, mas sim pela intenção de *garantir o próprio direito*: “a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, *não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência*” (Benjamin, 2011, p. 127, minha ênfase). É aqui que a “faceta de preservação interna do ordenamento se vê diante da violência como método

de autoproteção, revelando uma espécie de núcleo violento no interior do próprio ordenamento” (Vieira, 2012, p. 83). Isso não significa dizer que Benjamin identifica plenamente violência e direito, que seriam a mesma coisa. Ele busca expor como o funcionamento interno do direito tem na violência um elemento essencial de sustentação quando outros mecanismos de controle são ineficazes (p. 85).

A violência, porém, não é um elemento oculto no direito que surge nos momentos críticos: a violência está *sempre* lá. Essa é a essência do dispositivo de controle que Giorgio Agamben (a partir de Carl Schmitt) definiu como *estado de exceção*. O estado de exceção não é um mero recurso interno ao Estado de direito a ser reivindicado em momentos de crise (um evento excepcional que difere do “estado normal” de coisas a ser restituído), mas sim uma estrutura permanente, um dispositivo essencial aos Estados contemporâneos para controlar as possíveis insurreições políticas por meio de uma legalidade e, por esta razão, “tende a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea” (Agamben, 2004, p. 13).

O estado de exceção permite a suspensão do direito para garantir o próprio direito, não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico, ele “diz respeito a um patamar, ou uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A anomia por ela instaurada não significa [a] abolição [do direito]” (Agamben, 2004, p. 39), mas sim sua suspensão permanente. O estado de exceção, portanto, não se caracteriza por um regime em que o soberano possui plenos poderes (tipicamente ditatorial), mas sim em que o direito (que regulamenta o poder) nunca está garantido. O direito se torna um lugar vazio e “esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia” (p. 79).

Essa interpretação radical da insuficiência do direito na contenção do poder estatal (que mina as bases de todo o constitucionalismo moderno) se dá pela separação da lei e da “força de lei”<sup>6</sup>, ou seja, da lei em vigor e sua aplicação. O estado de exceção “define um ‘estado de lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua

---

<sup>6</sup> “O sintagma ‘força de lei’ vincula-se a uma longa tradição no direito romano e no medieval, onde (...) tem o sentido geral de eficácia, de capacidade de obrigar” (Agamben, 2004, p. 59).



‘força’” (Agamben, 2004, p. 61)<sup>7</sup>. Essa separação possibilita uma “força de lei sem lei”, uma “força de ausência de lei” (uma “força de ~~lei~~”, riscada pelo próprio Agamben), uma violência que não se baseia no direito ao mesmo tempo em que é essencial para a manutenção deste. Isso nos faz concluir que o que de fato importa não é tanto a existência de uma lei positivada que garanta direitos e estabeleça os limites do poder, pois existe sempre a possibilidade de aplicá-la ainda que não positivada (não importa a lei, mas a “força de lei”) ou de deixar de aplicá-la ainda que em vigor (pois a lei depende da sua “força”). É nesse sentido que se dá a indistinção entre violência e direito formulada por Agamben.

Essa indistinção entre violência e direito se apresenta para Agamben na figura do soberano, ou seja, “o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência” (2010, p. 38). O soberano aplica o direito (em sentido amplo, não se resumindo ao judiciário, mas sim à aplicação concreta do direito) e é ele quem age de forma arbitrária não aplicando a lei posta ou aplicando a lei inexistente, ou seja, se utilizando da “força de ~~lei~~”. A possibilidade de aplicar ou não a lei é uma disputa, no final das contas, sobre a soberania, a figura que em si articula o poder constituinte e o poder constituído. Agamben vai definir a relação de exceção do soberano com seus súditos (a soberania) como uma relação de *bando*, no sentido de que “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco” (2010, p. 34). A relação de *bando* é a *exposição* dos súditos ao poder do soberano. Para Agamben, aquele que está exposto, colocado em risco, se chama *homo sacer* (figura simetricamente oposta ao soberano) e a sua vida exposta se chama *vida nua*<sup>8</sup>.

É pela relação de bando que o autor resgata o pensamento hobbesiano, mostrando que o fundamento da soberania não é a cessão livre do direito natural de liberdade para a própria proteção, mas sim a manutenção do *poder do soberano de fazer qualquer coisa com qualquer um*, tratar a todos como *vida nua*. A relação entre o soberano de um lado e o *homo sacer* e sua *vida nua* do outro é fundamental. Ambos se apresentam como figuras correlatas, simétricas, “no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é

<sup>7</sup> Agamben demonstra, a partir de Derrida, como a utilização da força é intrínseca à aplicação do direito (*enforcement*) (Agamben, 2004, p. 60-61; Derrida, 2010, p. 8).

<sup>8</sup> *Homo sacer* era uma figura do direito romano que remetia ao sujeito cuja morte não poderia se dar por meio de sacrifícios (direito divino) nem ser considerada homicídio (direito dos homens) pois sua morte não era contemplada nem pela justiça divina nem pela justiça profana. Era vida sacra: matável, mas insacrificável (Castro, 2012, p. 64; Agamben, 2010, p. 84).

aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (Agamben, 2010, p. 86). Slavoj Žižek afirma que no nível jurídico, formal, declarado de um Estado democrático são os indivíduos, os sujeitos de direito que conformam a vontade do soberano, controlam-no, decidem seus rumos. Porém essa possibilidade incondicional de o soberano fazer o que quiser em última instância (que Agamben remete a Hobbes), esse “excesso obsceno é um constituinte *necessário* da noção de soberania – a assimetria é estrutural aqui, i. e., a lei somente pode sustentar sua autoridade se os súditos ouvirem nela um eco da obscena auto-afirmação incondicional” (Žižek, 2012, p. 117).

A ação estatal soberana (que se dá por meio do direito na maioria das vezes) possui essa violência intrínseca como condição de exercício. “O direito só existe dentro deste espaço (negado e temível) entre a lei e sua realização. Ele sempre depende, em última instância, do poder decisório dos que dominam o aparelho jurídico. Ele é sempre, portanto, poder instituinte e mantenedor” (Seligmann-Silva, 2009, p. 7). Benjamin no referido ensaio já diferenciava dois tipos de violência que, de uma forma ou de outra, se articulam no Estado: a violência que instaura o direito e a violência que o mantém (2011, p. 132). A violência que cria o direito se apresenta no “direito de guerra”. Na guerra o que se almeja é a paz, a sanção da vitória e com essa sanção o estabelecimento de novas relações sociais (a instauração de um direito). A violência da guerra é modelo para toda violência que persegue fins naturais, não sancionados pelo direito vigente, pois é a violência que “ameaça instaurar um novo direito” (p. 130-131). Em oposição à guerra, Benjamin afirma que a subordinação à lei, onde a violência se apresenta como meio adequado para fins de direito (ou seja, fins sancionados pelo ordenamento), possui uma outra função, a função de “manutenção do direito” (p. 132).

Essas duas funções da violência vão se articular numa das principais instituições do Estado moderno: a polícia. Na violência policial “está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém” (Benjamin, 2011, p. 135). Se o soberano marca o ponto de indistinção entre direito e violência suspendendo o direito no estado de exceção, “a polícia sempre está operando num estado de exceção semelhante” (Agamben, 2000, p. 104). A essência da polícia, nos diz Benjamin, está no fato de que “o ‘direito’ da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer custo” (2011, p. 135). Por esta razão que a polícia “intervém ‘por razões de

segurança' em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara" (p. 136), podendo assim manter os cidadãos sob controle (Seligmann-Silva, 2009, p. 5). Benjamin então conclui que "toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito" (p. 136), "a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito (...) porque estabelece não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]" (p. 148). Isso é o que Benjamin chamou de manifestação *mítica* da violência.

Walter Benjamin opõe a esta dualidade mítica do direito a *violência divina*, uma violência que nem põe nem mantém o direito, mas o depõe, rompe com o ciclo mítico: "é na ruptura desse ciclo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ele depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica" (Benjamin, 2011, p. 155). A violência divina de Benjamin se assemelha ao que ele posteriormente, na oitava tese sobre a história, vai chamar de "real estado de exceção" (2007, p. 257), o estado de exceção vindo de baixo, a violência divina, revolucionária, emancipatória, apta a acabar com o núcleo mítico e violento do direito. A oposição entre a manifestação mítica e divina da violência está ligada ao seu resultado (e não exatamente ao fim objetivado). "A violência mítica é um meio para estabelecer o Estado de direito [*rule of Law*] (a ordem social legal), enquanto que a violência divina serve a meio nenhum, nem mesmo o de punir os culpados e reestabelecer o equilíbrio da justiça. É o sinal da injustiça do mundo, do mundo estando eticamente 'fora do lugar'" (Žižek, 2008b, p. 199-200). A violência mítica seria a manifestação da violência ligada estruturalmente ao Estado e ao direito (articulando contraditoriamente a violência que instaura e a violência que mantém o direito), a violência divina seria a violência apta a romper com a reprodução estrutural dessa violência.

É neste sentido que Agamben vai diferenciar em Benjamin a violência que instaura um novo direito e a violência que aniquila o direito enquanto tal. Não é uma questão de legitimar as ações violentas por conta dos fins justos buscados, pois a violência divina se dá quando não é necessária essa legitimação (podemos dizer nesse caso, quando não necessita de uma sanção). "Nós não procuramos identificar a justificação da violência (o meio para um fim justo). Mais precisamente, nós estamos procurando por uma violência que não precise de justificação, que carregue o direito de

existir em si mesma” (Agamben, 2009, p. 107). A questão passa a ser então compreender no que consiste essa violência divina.

#### 4. A divina violência da revolta popular

*Yes and how many years can some people exist  
Before they're allowed to be free?*<sup>9</sup>

BOB DYLAN, *BLOWIN' IN THE WIND*

O “poder de escolha” que as democracias nos proporcionam sempre veio acompanhado da necessidade de fazer a “escolha correta”: se as pessoas se insurgem contra as mudanças estruturais necessárias para manter um sistema econômico como o capitalista (a exemplo do que acontece hoje na Europa com o corte de direitos sociais e o desmonte do *welfare state*), surge, por meios antidemocráticos, uma reação estabilizadora para assegurar as condições da democracia liberal (Žižek, 2012, p. 105). Nesses momentos críticos em que as pessoas se recusam a “fazer a escolha certa”, existem duas situações possíveis: ou há uma conformação da revolta e as coisas voltam ao “normal”, ou há uma intensificação e radicalização da revolta. Em algumas situações, porém, somente a segunda é adequada para se assegurar uma vida digna. Esses atos desesperados de auto-defesa violenta do povo são exemplos do que Benjamin chamou de ‘violência divina’: “eles devem ser localizados ‘além do bem e do mal’ em uma espécie de suspensão político-religiosa do ético” (Žižek, 2012, p. 115). Uma suspensão do ético pois ainda que atos violentos resultem em mortes e depredações, eles nada mais são que uma resposta de “anos – séculos talvez – de sistemáticas violência estatal e econômica e exploração” (p. 115).

Os intérpretes de Benjamin lutam pelo significado da “violência divina”. No seu artigo de 1921, Benjamin não é muito claro no que seria efetivamente essa violência divina, apelando constantemente para metáforas messiânicas ao tentar explicá-la. Será ela uma utopia esquerdista, um messianismo retórico e inofensivo? Ou será que ela de fato pode ser encontrada no mundo material? (Žižek, 2008a, p. 11). A interpretação de Žižek busca encontrar a violência divina na história concreta, nos momentos revolucionários reais, evitando assim qualquer obscurantismo teórico. “Quando aqueles de fora do campo social estruturado atacam ‘cegamente’, demandando e decretando

---

<sup>9</sup> “Sim, e quantos anos pode um povo existir até que lhe seja permitido ser livre?” (T. L.)

justiça/vingança imediata, isso é violência divina” (2008b, p. 202). A violência divina está presente na história das rebeliões e insurreições populares. Ela se revela quando o povo, ainda que de maneira desorganizada, se rebela contra a ordem (im)posta, muitas vezes de forma excessiva, em busca de uma justiça. Seu caráter *divino* nada tem a ver com uma espécie de rompante de loucura sagrada ou algo que o valha, “em que sujeitos resignam sua autonomia e responsabilidade pois seria um poder divino maior que agiria por meio deles” (p. 201): a violência divina deve ser concebida como divina “precisamente no sentido do velho ditado latino *vox populi vox dei* [a voz do povo é a voz de Deus]: *não* no sentido perverso de ‘nós estamos fazendo isso como meros instrumentos da Vontade do Povo, mas na assunção heroica de solidão da decisão soberana” (p. 202).

A violência divina não pode ser identificada *a priori*. Já em Benjamin temos que é impossível “decidir quando a violência pura realmente se efetivou num caso determinado. Com efeito, apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza” (Benjamin, 2011, p. 155). Não existe objetividade na definição de um ato como violência divina, “o mesmo ato que, para um observador externo, é um mero rompante violento pode ser divino para aqueles envolvidos nele” (2008b, p. 200). Assim como os milagres (e aqui há outra relação com o divino) para um observador neutro podem ser considerados como resultados de uma causalidade natural, a violência divina também só se apresenta como divina para os sujeitos que arriscam suas vidas em sua ação (Žižek, 2008b, p. 200).

A violência divina se opõe àquilo Robespierre chamou de “revolução sem revolução” (e que senquadra no que Benjamin chamou de violência que instaura o direito): “uma revolução destituída do excesso em que a democracia e o terror coincidam, uma revolução que respeite as regras sociais, subordinada a normas preexistentes, uma revolução na qual a violência é privada da dimensão ‘divina’” (Žižek, 2008a, p. 12). Uma violência que está inserida na dinâmica da violência mítica de manutenção do direito. No fim das contas, é a violência que põe o direito que se apresenta, de fato, como *violenta*: se caracteriza pela recusa de “efetivamente ir até o fim”, uma espécie de “*acting out*” histérico que dá testemunho de sua incapacidade de alterar os próprios fundamentos da ordem econômica”, que se afunda no próprio radicalismo em uma posição de conforto. No Terror revolucionário francês foi Danton, e não Robespierre, que produziu a virada da violência divina para a violência instauradora do direito ao afirmar: “sejamos terríveis para que o povo não o tenha de

ser”. Como afirma Žižek, “para Danton, o terror de Estado jacobino revolucionário era uma espécie de ação preventiva, cujo verdadeiro objetivo não era buscar vingança contra os inimigos, mas prevenir a violência ‘divina’ direta dos *sans-culottes*, o próprio povo” (Žižek, 2008a, p. 33).

Os gregos antigamente nomeavam essa intrusão de *democracia*, ou seja, quando os membros do *demos* exigiam que suas vozes fossem reconhecidas. Mas não só isso. Não era um mero protesto contra as injustiças que sofriam, uma reivindicação de ter sua voz reconhecida e incluída na esfera pública, em pé de igualdade com a da oligarquia e da aristocracia dominantes. Mais do que isso, os excluídos da *pólis*, aqueles que não tinham um lugar fixo no edifício social, se reivindicaram como “a personificação do Conjunto da Sociedade, da verdadeira Universalidade: ‘Nós – os ‘nada’, o que não contam na ordem – somos o povo, somos Todos contra outros que representam apenas seu interesse particular””. A tensão do conflito político não é interna ao corpo social, mas sim entre o próprio corpo social estruturado no qual cada parte tem seu lugar e a “parte da não-parte”, que perturba essa ordem (Žižek, 2008a, p. 33).

Cabe aqui analisar a definição de *povo* (que se contrapõe à de *Povo*) em Giorgio Agamben. Para ele, a distinção entre Povo, sujeito político oficial, e povo, conjunto de excluídos, se dá nos mesmos termos que a luta de classes marxiana, que “nada mais é que esta guerra intestina que divide todo povo e que terá fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum” (Agamben, 2010, p. 174). Desta forma, o povo é aquele “que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído (...) ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição” (p. 173). *O povo agambeniano remete essencialmente ao proletariado da teoria marxista*. “Como Marx, que ao mesmo tempo diagnostica a situação de classe do proletariado e descobre nele o potencial para a superação revolucionária da sociedade de classes, Agamben considera o proletariado como a figura da vida nua e o lugar de onde emerge a comunidade que vem” (De Boever, 2009, p. 167).

É esse processo de “reiniciar a história e fundar a sociedade por novas linhas”, que Agamben identifica como o cerne da revolução do proletariado em Marx, pois “a habilidade de abrir uma nova era histórica pertence somente a uma classe revolucionária que experiencia sua própria negação na negação da classe dominante” (Agamben, 2009, p. 108). A essência da violência divina, que se assemelha ao que

Agamben chama de “violência sagrada”, é se recusar a aplicar a lei e quebrar o *continuum* temporal ao fundar uma nova era (Agamben, 2009, p. 107). Essa é a razão da biopolítica e do controle estatal da violência: evitar a fundação de uma nova era, que não precise mais da violência para se manter.

Em oposição à biopolítica das democracias liberais, que recorre ao medo como seu princípio último, Žižek retoma o conceito maltratado da “ditadura do proletariado”. Ele afirma que ditadura não é o oposto de democracia; ditadura é o “modo de funcionamento subjacente próprio da democracia” (Žižek, 2008a, p. 30). Desde o começo a ditadura do proletariado se opôs às outras formas de ditadura, posto que este é o modo de funcionamento essencial do Estado: onde houver Estado haverá ditadura. Neste sentido, democracia e política se tornam sinônimas: “o objetivo básico de políticas antidemocráticas sempre e por definição é e foi a despolitização, a exigência de que ‘as coisas devem voltar ao normal’, cada indivíduo agarrando-se a seu trabalho particular”. A conclusão inevitável é que a ditadura do proletariado é o outro nome da “violência da própria explosão democrática”, onde o poder de Estado legítimo é indiscernível do poder de Estado ilegítimo pois o poder de Estado *enquanto tal* é ilegítimo (Žižek, 2008a, p. 34). A violência divina é um exercício soberano, no mais radical sentido agambeniano, no qual se inverte os polos da figura do *homo sacer*. No terror revolucionário é possível matar sem cometer crime nem sacrifício – a diferença reside em acabar ou reforçar o poder de Estado (Žižek, 2008b, p. 199). Já em Benjamin a tolerância ao sacrifício, em contraposição à exigência do sacrifício da violência mítica, é uma das características da violência divina (2011, p. 152).

O que Lênin quis dizer ao designar a democracia liberal como a “ditadura da burguesia” (e, antes dele, Marx, ao designar o Estado como o “comitê que gere os assuntos da burguesia”) era que “a própria *forma* do Estado democrático-burguês, a soberania do seu poder em suas pressuposições político-ideológicas, incorpora uma lógica ‘burguesa’” (Žižek, 2008a, p. 31). Este é o cerne do que se chama *forma política* na teoria marxista. O Estado não existe na presente estrutura de forma aleatória, ele exige uma *forma* específica, historicamente forjada. A razão de ele se organizar no modelo em que ele se organiza se explica por essa função que ele cumpre na sociedade capitalista de universalização e agregação, como terceiro garantidor das relações de produção e da ordem política. Para isso, ele depende de uma materialidade institucional própria que lhe é característica, que separa e mantém separado o nível político do econômico no capitalismo (Mascaro, 2013, p. 27). Em uma tentativa de despir a

revolução e a ditadura do proletariado de seus significados deturpados reproduzidos pelo liberalismo, é preciso defini-las como a destruição da forma política – e de todas as outras formas sociais capitalistas, como a forma jurídica e a forma mercadoria. E mais, é preciso associá-las à efetivação da *democracia real*.

Žižek aponta dois lados elementares e irreduzíveis da democracia: a violenta imposição igualitária da “parte da não-parte”, do povo, que embora incluídos formalmente não possuem um lugar de fato na sociedade; e o procedimento de escolha regulado daqueles que vão exercer o poder (Žižek, 2008a, p. 36). A grande questão é que esse segundo aspecto não só hoje é tido como o único aspecto da democracia como ele possui a tendência de sufocar o primeiro; a grande questão é pensar em como institucionalizar o impulso democrático violento sem deixar ele se afogar no procedimento e sem recair em uma utopia de eternização de um movimento revolucionário. O problema é como não deixar a violência divina se transformar em violência instauradora do direito, que continuaria a manter as relações de dominação de outras formas.

## 5. A velha questão que nos atormenta

*Os erros cometidos por um verdadeiro movimento revolucionário são infinitamente mais férteis do que a infalibilidade do mais inteligente Comitê Central*

ROSA LUXEMBURGO, *LENINISMO OU MARXISMO*

A velha pergunta que Lênin se pôs em 1902 desde então não parou de atormentar o pensamento de esquerda: que fazer? A partir do diagnóstico de que o Estado não possui limites para a violência quando o povo ameaça revolucionar a ordem vigente, quais são as perspectivas para uma ruptura? E pior, como não deixar com que essa ruptura se transfigure em um Estado tão repressor ou mais do que o atual Estado pretensamente democrático? Primeiramente, é preciso ter a consciência de que *revoluções podem não dar certo*, elas não tem nenhuma cobertura em um “grande Outro” que vai assegurar o seu sucesso. Por esta razão que a postura mais revolucionária é a criação de estruturas democráticas, que permitam a auto-organização e a livre associação das pessoas. “É preciso inventar, na experiência revolucionária continuada, que é sempre em parte uma decisão imprevisível e precária, as formas do Estado proletário, como fizeram, pela primeira vez na história, os operários parisienses de 18 de março de 1871” (Badiou, 2012, p. 109).



A Comuna de Paris foi a primeira vez (e a única até hoje na história) em que “os proletários não entregaram seu destino nas mãos dos políticos competentes. Dessa vez, dessa única vez, a traição foi invocada como um estado de coisas do qual eles deveriam se afastar, e não como uma consequência nefasta daquilo que eles escolheram” (Badiou, 2012, p. 113). A Comuna de Paris (bem como o Outubro de 1917 na Rússia, o verão de 1967 na China ou o Maio de 1968 na França) são o que Alain Badiou considera Evento, rupturas históricas que surgem pontualmente e desconfiguram a lógica do desenvolvimento histórico. O Evento é definido pelas suas consequências, mas não há consequência mais relevante do que criar no mundo o que antes não existia (p. 120).

A dificuldade imposta para a esquerda hoje é formular o que ainda não existe, pensar em formas de sociabilidade política para além das formas capitalistas – ou quaisquer outras da história que tenham de algum modo reproduzido uma desigualdade social. E esse processo radicalmente criativo (que não se reduz, porém, ao exercício intelectual, mas está articulado com as dinâmicas práticas dos movimentos políticos) se inicia hoje, não vai surgir magicamente após uma tomada do poder. Se, por um lado, pensar em novas formas de organização é a grande dificuldade de debater uma política efetivamente revolucionária (que inevitavelmente está atrelada a ações violentas), por outro, é a única esperança de que uma eventual revolução não seja uma farsante repetição das experiências trágicas do passado. E as ruas do Brasil e do mundo demandam respostas pra já.

## 6. Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio (2000). “Sovereign police”. *In: \_\_\_\_\_*. **Means without end: notes on politics**. Minneapolis (MN): University of Minnesota Press.

\_\_\_\_\_ (2004). **Estado de exceção**. Homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_ (2009). “On the limits of violence”. *In: Diacritics*, vol. 39, n. 4. Baltimore (MD): John Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_ (2010). **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

ARENDDT, Hannah (2008). “Da violência”. *In: \_\_\_\_\_*. **Crisis da república**. São Paulo: Perspectiva.

BADIOU, Alain (2012). **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo.

BALIBAR, Étienne (2009). “Violence and civility: on the limits of political anthropology”. *In: Differences: a journal of feminist cultural studies*, vol. 20, n. 2-3. Durham (NC)/ London: Duke University Press.

\_\_\_\_\_ (1993). “Some questions on politics and violence”. *In: Assemblage*, n. 20, Violence, Space, apr. Cambridge (MA): MIT Press.

BENJAMIN, Walter (2007). “Thesis on the philosophy of history”. *In: \_\_\_\_\_* (Ed. by Hannah Arendt). **Illuminations**. New York: Schocken Books.

\_\_\_\_\_ (2011). “Para uma crítica da violência”. *In: \_\_\_\_\_* (Org. por Jeanne Marie Gagnebin). **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. São Paulo: Duas cidades; Ed.34.

CASTRO, Edgardo (2012). **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica.

DE BOEVER, Arne (2009). “Agamben and Marx: sovereignty, governmentality, economy”. *In: Law and critique*, vol, 20, issue 3. Springer Science+Business Media.

DE LA DURANTAYE, Leland (2009). **Giorgio Agamben**: critical introduction. Stanford (CA): Stanford University Press.

MASCARO, Alysson Leandro (2013). **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (2009). “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético”. *In: Cadernos benjaminianos*, vol. 1, n. 1, jun. Belo Horizonte: UFMG.

VIEIRA, Rafael Barros (Orientado por Bethânia de Albuquerque Assy) (2012). **Exceção, violência e direito**: notas sobre a crítica ao direito a partir de Giorgio Agamben. Dissertação de Mestrado (Direito). Orientadora:. Rio de Janeiro: PUC-Rio.

ŽIŽEK, Slavoj (2008a). “Robespierre ou a ‘divina violência’ do terror”. *In: ROBESPIERRE*, Maximilien (Org. por Jean Ducange). **Virtude e terror**. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_ (2008b). **Violence**: six sideways reflections. New York: Picador.

\_\_\_\_\_ (2011). **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_ (2012). “From democracy to divine violence”. *In: AGAMBEN*, Giorgio *et al.* **Democracy in what state?**. New York: Columbia University Press.