

Notas para a crítica da violência

Notes for the critic of violence

Alan Sampaio ¹

Resumo: O que define a crítica da violência? O que significa violência? Neste ensaio, faço uma revisão sumária e parcial de ponderações da filosofia crítica desde Marx, Nietzsche e Benjamin. Do debate entre filósofos contemporâneos sobre o tema, retiro formas de inteligibilidade do fenômeno. Primeiro, alguns dados atuais de institutos oficiais dão uma ideia do aumento da violência e da sensação de vulnerabilidade atual. A partir da crítica da violência bejaminiana, trato do vínculo que mantém atada a violência mantenedora do direito e do Estado àquela instauradora deles, e da violência divina como manifestação dos povos capaz de romper a violência mítica do poder. Assinalo, então, com Guyau e Nietzsche, a importância da crítica do punitivismo e reconheço como injusta toda justiça penal, e com Angela Davis e Juliana Borges, apresento a prisão como dispositivo necropolítico. Sob essa ótica, a lei aparece como possibilidade do crime, o Estado é definido pela criminalização da pobreza, a violência, como programa de governabilidade. Depois, revejo o conceito de “violência sistêmica” de Žižek e o aproximo da concepção de ruptura da integridade do vivo de Saffioti. Por fim, pondero sobre o perigo do apelo da não-violência, a condenação prévia da violência divina, e sobre a teoria como resposta que nasce das, com e para as lutas sociais, destacando-as como condição para a liberdade.

Palavras-chave: Crítica da violência; Crítica da sanção; Violência sistêmica; Violência divina; Não-violência

Abstract: What defines a critique of violence? What does violence mean? In this essay, I make a summary and partial review of considerations of critical philosophy since Marx, Nietzsche and Benjamin. Of the debate among contemporary philosophers on the subject, I take forms of intelligibility of the phenomenon. First, some current data from official institutes gives an idea of the increase in violence and the current feeling of vulnerability. Based on the Benjamin’s critique of violence, I deal with the bond that maintains the violence that maintains the law and the State tied to that establishes of them, and divine violence as a manifestation of the peoples capable of breaking the mythical violence of power. Perhaps, then, with Guyau and Nietzsche, the importance of the critique of punitivism and I recognize that all criminal justice is unfair, and with Angela Davis and Juliana Borges, I presente the prison as a necropolitical device. From this perspective, the law appears as possibility of crime, the State is defined by the criminalization of poverty, violence, as a governance program. Then, I review Žižek’s concept of “systemic violence” and bring it closer to Saffioti’s concept of disrupting the integrity of the living. Finally, I ponder the danger of the appeal of nonviolence, the prior condemnation of divine violence, and theory as a response that is born of, with and for social struggles, highlighting them as condition for freedom.

Keywords: Critique of violence; Criticism of the sanction; Systemic violence; Divine violence; Nonviolence.

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: alansampaio7@gmail.com.

[...] As leis foram desde o início assentadas para os nobres, a nobreza está fora da lei e precisamente por isso a lei parece ter sido posta com exclusividade nas mãos da nobreza. Naturalmente existe sabedoria nisso – quem duvida da sabedoria das velhas leis? –, mas é também um tormento para nós, provavelmente algo inevitável. [...] Certa vez um escritor resumiu isso da seguinte maneira: a única lei visível e indubitavelmente imposta a nós é a nobreza – e será que queremos espontaneamente nos livrar dela?

Kafka, “Sobre a questão das leis”.

Dardos e questões

Suicídio; Homicídio; Linchamento; Femicídio; Estupro: violências de todos os tipos cresceram, segundo o *Atlas da violência 2019* (Ipea e Fórum Brasileiro de Segurança Pública) e o *Mapa da violência* de 2016 (Waiselfisz, 2015). Segundo os dados oficiais do Sistema de Informações sobre Mortalidade, do Ministério da Saúde (SIM/MS), em 2017, 59,1% do total de óbitos de homens entre 15 e 19 anos de idade são por homicídio. Segundo o *Mapa da violência de gênero*, em 2017, as mulheres são cerca de 67% das vítimas de agressão física registradas no país. Em relação aos casos de feminicídio, 64% das mulheres assassinadas eram negras. O número de homicídios de mulheres no país de 2007 a 2017 cresceu 30,7%. Ainda mais assustador é o aumento do encarceramento das mulheres entre 2000 e 2016, da ordem de 632%. O decréscimo de 9,2% nos últimos três anos (2017-2019) é apenas uma oscilação.

A sensação de insegurança, de vulnerabilidade, o sentir-se passível de ser ferido em sua integridade ou de ser aniquilado por violência cresceu. Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Instituto do DataFolha (2017 e 2019), cerca de dois terços dos brasileiros presenciaram violência contra as mulheres nos últimos doze meses que antecedem as pesquisas. No Nordeste, pelo menos um terço das mulheres é vítima de violência doméstica (ibid., 2017). No Rio de Janeiro, quase a totalidade de seus habitantes temem ser vítimas ou ter um parente vítima de bala perdida, enquanto a maioria gostaria de deixar a cidade por causa da violência; em um ano, um terço dos cariocas presenciou algum tiroteio (Instituto do DataFolha, 2018). Notamos também a expansão de imagens de violência nas mídias.

A expansão do discurso da não-violência, por sua vez, pode ser notada em vozes dissonantes. De um lado, temos uma espécie de ativismo que investe em formas pacifistas de resolver conflitos e superar opressões, como protestos, boicotes e desobediência civil, inspirados n’*A desobediência civil* de Thoreau (2012). Dois atos exemplares do século XX: a Marcha do Sal, liderada por Mahatma Gandhi, em 1930, e as Marchas de Selma a Montgomery, com Martin Luther King Jr. colaborando na organização, em 1965. Do outro lado, o Estado e a grande mídia apelam sempre para a ordem, para a paz, para a imobilidade social, atribuindo aos povos a potência da irracionalidade, da desordem e da violência. Apesar do aumento simultâneo dos dois discursos, eles são completamente adversos. O primeiro quer a libertação, o segundo, a subserviência dos povos.

O aumento da violência nas últimas décadas coincide tanto com o da percepção dela quanto com o do apelo da não-violência. Quão natural, causal nos parece o vínculo entre o fenômeno, a apreensão do fenômeno e o discurso crítico. Engana-se, porém, quem pensa na coincidência do triplo crescimento a partir de uma relação causal. Recusamos que a violência seja perceptível por si mesma; que por si só provoque horror e indignação; e, como consequência, que daí nasceria o apelo da não violência.

Quando percebemos atos e procedimentos como violentos, é o espírito que define os atos violentos, se infames, e como devem ser punidos os agentes, ou ainda, quais atos são justificáveis, quem pode realizá-los, sob tais e tais circunstâncias. Esse espírito, que traz em seu coração a ideia de “liberdade” atômica, individual e, portanto, a responsabilização do indivíduo por “seus” atos, ele tem dificuldades em compreender a norma como geradora de violência, entender mesmo essa responsabilidade como arbitrária. Se a coincidência não é da ordem das relações causais, nem por isso é acidental. Nem causal, nem casual, o triplo aumento é programático. Por si mesma, a violência não desperta repulsa. O apelo da não-violência não nasce de uma sensibilidade ao sofrimento.

Nesta seara, há muito a renunciar. Por exemplo, supor que a violência seja derivada do crime, como se este fosse a causa em si daquela; que a violência estatal seja uma resposta aos crimes; que o crime esteja associado à pobreza; que a pobreza seja uma espécie de demérito que corrompe a moral e os bons costumes; que o homem e a mulher de bem não sejam violentos. Em todos estes casos, precisamente o contrário é a verdade. A ideologia coloca o mapa da realidade de cabeça pra baixo. Via de regra, inventa conexões causais pouco plausíveis. Quando de fato podemos estabelecê-las, elas se encontram invertidas, o efeito aparece como causa e a causa, como efeito.

A percepção da violência e a emoção correlata são sociais. Nossas reações são “programadas”, seguem uma regra. A percepção e a emoção não têm nada de natural. É o espírito, neste caso, que determina as respostas físicas e psíquicas. A percepção da violência não tem relação direta com a própria violência, mas com o enquadramento da cena, a tipificação de pessoas em personagens, e de atos como repugnantes, justos ou educativos. A apreensão de um caso como violento não conduz necessariamente à indignação. A comoção, indignação e ira, ou inversamente, a satisfação e êxtase – estão enquadradas desde sempre pelo *logos*, pela prática discursiva, pelas mídias. Nos de atos de revanche, por exemplo, entre agressores e voyeurs, as emoções que acompanham a percepção do sofrimento provocado em pessoas “culpadas” são de contentamento, êxtase, alívio.

Um exemplo midiático: O único registro público que resta do pau-de-arara, instrumento de tortura usado pelos militares durante a Ditadura, foi descoberto em 2012 pelo Grupo Tortura Nunca Mais/SP, graças à astúcia do cineasta Jesco Von Puttkamer ao nomear seu filme de “Araras”. O vídeo traz imagens da formatura, em 5 de fevereiro de 1970, em Belo Horizonte, da primeira turma da Guarda Rural Indígena

(GRIN)², a recém-criada milícia indígena do Estado, com a presença Governador de Minas Gerais e do Ministro do Interior, dentre outras celebridades oficiais. A população ocupa os cantos da rua (e do vídeo) enquanto os quase cem indígenas fardados desfilam e mostram o que aprenderam com o Exército Brasileiro. Dentre eles, dois carregam uma pessoa com pés e mãos atados juntos, pendurada como um saco em uma barra de ferro. Governador, Ministro, crianças, homens e mulheres, nenhum deles, ninguém esboça qualquer indignação, revolta ou comoção. Ao contrário, uns sorriem e outros ainda batem palmas.

Tanto em “Araras” quanto da imagens de Abu Ghraib, prisão controlada pelos EUA no Iraque, cujas cenas de tortura contra presos políticos divulgadas em 2004 causaram espanto e ojeriza, em ambos os casos, são as imagens de violência, pelo modo como são apresentadas, que comovem. Todos os dias, corpos com marcas de violência são exibidos na televisão, mas a forma do enquadramento das imagens, ao fabricar o ódio contra o “inimigo público”, impede qualquer comoção³.

Retornando, a percepção não provoca uma indignação que chega ao discurso como apelo da não-violência. Ao contrário, os conceitos, argumentos, as evidências apresentadas pelo discurso crítico permitem expandir nossa compreensão do fenômeno. Não são os únicos responsáveis. Antes deles, organizações e movimentos sociais, povos, reivindicam uma mudança de entendimento de conceito, hábitos e leis. A prática libertária e a teoria crítica visam alterar, em última instância, o universo simbólico, a linguagem em que o mundo é, e, portanto, o mundo. A denúncia da violência e o clamor por seu fim só são escutados com atos públicos. O discurso chapabranca, por outro lado, faz uso publicitário de elementos do discurso crítico para o aceite por parte das massas das violências perpetradas para fins de guerra e coerção.

Há décadas, o Ocidente declara guerras em nome da liberdade e da democracia; não por ganância, senão pelos direitos humanos. Na grande mídia, a guerra se faz pela paz; o assassinato, pela vida; a tortura, pela segurança pública; o encarceramento, em nome da liberdade; o linchamento, por causa da moral. “O terrível, diz ela, não pertence ao racional!” – Para nós, ao contrário, precisamente aí se encontra parte significativa da Razão! Mas esta não é translúcida.

² Em resposta às acusações de tortura contra indígenas, comércio de crianças, exploração de trabalho escravo, incluindo prostituição, extermínio de tribos, com vírus e pólvora, e corrupção de todo tipo, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, com o fim de “inserir” o índio na sociedade, é extinto no fim de 1967, principalmente pela pressão internacional que exigia da Organização das Nações Unidas (ONU) que investigasse os crimes do poder, ocorridos principalmente entre 1961 a 1967. Em seu lugar, surge a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e, em seguida, a partir dela, são criadas uma polícia e uma prisão indígenas: a Guarda Rural Indígena (GRIN) e o Reformatório Krenak, este logo substituído pela Fazenda Guarani, em 1972. Para uma ideia de seus efeitos, ver o artigo de Daniela Alarcan (2018), “Povos indígenas foram vítimas de genocídio na ditadura militar”. A resposta dos militares é cínica. Dizemos a eles que não aceitamos mais a violência que perpetraram contra os índios e eles respondem: “Tudo bem, então ensinamos os índios a se maltratarem”. O cinismo costuma ser o tom das respostas contemporâneas às reivindicações populares.

³ Para uma crítica das violências das imagens reproduzíveis, ver Drummond e Sampaio (2013).

A desenvoltura com que usamos as noções morais, como as de bem e mal, ou de violência e justiça, e com que legitimamos atos por argumentos canhestros, e valoramos atos e pessoas, não significa que elas mesmas sejam claras para nós. Os conceitos relativos à moral são opacos, de difícil discernimento. “Sei o que é bom desde que não me perguntem o que é o bem”. Em relação à violência, a opacidade das coisas morais se mostra especialmente densa. O papel de uma crítica da violência, em todo caso, é encontrar formas de inteligibilidade do fenômeno, que permitam antes de tudo reconhecê-lo enquanto tal, a fim elencar suas condições de possibilidade, quer dizer, os enquadramentos da vida que a precarizam como passível de violência.

Até aqui, através de uma série de máximas que invertem as conexões causais de ideologia estatal, quis dar uma ideia de para onde aponta a filosofia crítica desde Marx e Nietzsche, quer dizer, como fornecem inteligibilidades mais coerente para a percepção da violência com fins à sua superação. Talvez seja possível caracterizar a filosofia crítica pelo modo como coloca a violência como questão central. Nela encontramos as questões: O que faz a *crítica da violência*? O que significa violência? Quais suas condições de possibilidade? Quais enquadramentos de pessoas ou populações as tornam passíveis de sofrer e cometer agressões? Quais práticas, incluindo as discursivas, promovem e justificam a violência? Quais circunstâncias tornam a violência legítima? Os conceitos críticos são operatórios, quer dizer, servem a propósitos de cunho social. A verdade que lhes concerne é do âmbito da ética em seu alcance político. A teoria crítica é uma espécie de material de construções, com caixas de ferramentas, mapas, esquadros, parafusos.

Este ensaio, escrito para celebrar o primeiro número da Revista Anãnsi, dá uma ideia da inteligibilidade que a crítica da violência traz para a compreensão do fenômeno. Ele responde a duas das questões centrais supracitadas: Qual o papel da *crítica da violência*? O que significa violência? Nele, adoto uma espécie de perspectiva aérea, que aproxima conceitos específicos de diferentes teóricos tratando-os como análogos. O ensaio é parcial, seu intuito não é ser exaustivo, e sim apresentar as concepções centrais da teoria crítica. Contenta-se em apresentar algumas delas. Terá êxito se o leitor se sentir compelido a completar partes que faltam.

Comecei por contestar a falaciosa conexão causal entre fato, percepção e discurso. Com isso, apresentei máximas das quais parto e, penso, a relevância das questões. As próximas três notas mostram a tarefa da crítica da violência. Primeiro, a partir de Benjamin, como o aparato estatal da justiça promove a violência, a qual pode ser chamada de mítica, em oposição àquela outra, divina, que eclode de povos oprimidos. Depois, com Nietzsche e Jean-Marie Guyau, o que há de injusto em todo castigo, e com Foucault, Angela Davis e Juliana Borges, desmistifico a ideia de que penitenciária seja uma resposta ao crime. Em seguida, apresento a lei como condição de possibilidade do crime e como projeto estatal de esgotamento e aniquilamento dos povos.

As últimas notas, buscam um significado para “violência”, um operatório, que permita divisar a série de “pequenas” violências, o real papel das instituições oficiais de violência, a fabricação de enquadramentos dissimétricos pela mídia, que sustentam o estado de “normalidade”, o fundo sobre o qual aparece as figuras da violência, aquelas quantificáveis. Primeiro, trago a tipologia de Žižek e, com Nietzsche, as concepções de violência sistêmica e simbólica. Em seguida, oponho-me à crítica de Byung-Chul Han a tais concepções, e extraio da aproximação entre a socióloga brasileira Heleieth Saffioti e a filósofa estadunidense Judith Butler um conceito crítico de violência. Por fim, coloco em questão todo apelo da não-violência que não parta de organizações e manifestações populares.

Crítica da violência

Qual a tarefa da crítica da violência? O ensaio *Para a crítica da violência* de Walter Benjamin, de 1921, é um marco no debate. O título original do ensaio, *Zur Kritik der Gewalt*, merece um comentário: desde Kant, “*Kritik*” tem na filosofia principalmente o sentido de investigação dos limites de algo e suas implicações; e “*Gewalt*”, além de “violência”, significa “poder”, “força”, como no caso de “*Naturgewalt*”; daí, há uma antiga tradução do título em português como “Crítica da violência – crítica do poder” (BENJAMIN, 1986). Segundo Agamben (2004, p. 84), o objetivo de Benjamin no ensaio é “garantir a possibilidade de uma violência [ou poder] [...] absolutamente ‘fora’ (*ausserhalb*) e ‘além’ (*jenseits*) do direito e que, como tal, poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que conserva”. Aqui, porém, deixo de lado todo o rico debate em torno do texto, inclusive o debate entre Benjamin e Carl Schmitt proposto por Agamben, para ficar apenas com a distinção entre a violência mítica do Estado, que funda e mantém o direito pela força e a violência divina da greve proletária, que Benjamin encontra em Georges Sorel (1993).

Benjamin delimita a crítica da violência ao âmbito do direito e da justiça: se a violência atinge as relações éticas, e se estas se definem precisamente pelos conceitos de direito e justiça, então a violência é definida por suas relações com o direito e a justiça. Mas, então, salta sobre o debate entre o direito natural e o direito positivo, para apontar para a violência do direito. Enquanto “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios.” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Neles há diferentes modos de justificar ou delimitar a violência do Estado e, precisamente por isso, não há neles uma crítica da violência.

Benjamin vê na greve geral dos trabalhadores uma espécie de “violência pura”, capaz de romper com a ignóbil violência do *continuum* da história, um Jano de duas faces, a da guerra e a do direito, que tem sua personificação precisamente na polícia: “O infame de uma tal instituição”, diz Benjamin, “reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém” (ibid., p. 135). No combate à violência pela lei, ele vê a exigência de exclusividade da violência

pelo Estado – aquela que o direito reclama para si. E, na própria lei, a sentença de uma derrota.

Se “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral”, então é preciso provocar um verdadeiro estado de exceção, quer dizer, não o da “justiça”, mas uma que a quebre (Benjamin, 1994b, p. 226). Por isso, Benjamin (2011, p. 143) retoma a distinção de Sorel entre a greve geral política e a greve geral proletária: “a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta”. As possíveis consequências catastrófica da última não dizem o contrário, pois o caráter violento das ações deve ser julgado “segundo a lógica de seu meios” e “não segundo seus efeitos ou fins”, mesmo porque acaba por ser indiferente aos ganhos efetivos, afinal, sua tarefa não é outra senão “aniquilar o Estado” (ibid., 142-144) . Ela é uma manifestação e não de meio, como a cólera, cujas explosões de violência não meios para um fim predeterminado. Como diz Sorel (1993), “Com a greve geral, desaparecem todas as belas coisas; a revolução aparece como uma revolta clara e simples” (*apud* BENJAMIN, 2011, p. 143).

A greve geral política, por sua vez, é uma espécie notável de omissão violenta, comparável a um bloqueio. Tal se mostra, para Benjamin, ainda mais imoral e bruta na greve dos médicos que ocorreu depois da Primeira Guerra Mundial. Ainda mais repugnante é o uso da violência na série de greves das polícias que pululam no Brasil desde 1997, como duas cifras de sangue. Uma greve política é, por assim dizer, um mecanismo regulador do direito, que lhe é externo, mas fala a mesma língua do poder. Ela é instauradora do direito, opera no campo da violência mítica. Apenas pode conseguir que o poder passe de privilegiados a privilegiados.

A greve proletária, ao contrário, é anarquista. É revolucionária. Abandona o terreno dos programas e utopias, quer dizer, “de instaurações de quaisquer formas de direito” (ibid. p. 143). Quer, pura e simplesmente, como um terremoto divino, abolir o Estado, a razão de ser dos grupos dominantes. No contexto das opressões, esse grito de liberdade, capaz de sacudir e fazer cair as estruturas de poder, os mecanismos de violência, quer aniquilar a própria “justiça” que conhece como violência mítica. Se esta é ameaçadora, a violência divina golpeia, “se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não- sangrenta” (ibid., p. 150).

Para Benjamin, assim como para Sorel, a revolução aparece como uma necessidade, como sustentam Marx e Engels (2007, p. 42), não só porque a classe dominante não pode ser deposta por outros meios, “mas também porque somente com uma revolução a classe que derruba detém o poder de desembaraçar-se de toda a antiga imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade”. A resolução não-violenta de conflitos como princípio é incapaz de provocar verdadeiros avanços. Apesar de Benjamin ter o cuidado de não tratar das erupções populares com mortes, trago aqui um exemplo de violência revolucionária desse tipo.

Para Frantz Fanon (2015, p. 78-79), a Revolução Argelina é um meio de deter o processo violento que os europeus lhe imprimem: “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. Ele é a violência em estado natural, e só pode se inclinar diante de uma violência maior”. Para o colonialismo, vale o adágio de Sartre (2015, p. 38), segundo o qual “nenhuma suavidade apagará as marcas da violência: só a violência é que pode destruí-las”. No primeiro capítulo, “Sobre a violência”, d’*Os Condenados da terra*, Fanon (2015, p. 54-55) define a descolonização como o processo que rompe a violência do primeiro confronto, que cinde o mundo em dois, o do colono e o do colonizado, violência continuada nas relações entre as duas cidades:

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado é o policial ou o soldado. [...] Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder impõe-se uma multidão de professores da moral, de conselheiros, de “desorientadores”. [...] o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. [...] O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados.

Quanto à violência na origem do direito e do Estado, Nietzsche (1996, p. 51; 2000, p. 75-76) tem passagens esclarecedoras: “O vencido pertence ao vencedor, com mulher e filho, com bens e sangue. É a violência que dá o primeiro *direito*, e não há nenhum direito que não seja em seu fundamento arrogância, usurpação e ato de violência”, ainda que a história de modo geral pouco elucide sobre isso. Precedida pelo “violento, poderoso, o fundador original do Estado, aquele que avassala os mais fracos”, a moralidade mesma conserva o caráter de coerção por muito tempo ainda, e faz do indivíduo sua vítima. “Depois se torna costume, depois ainda obediência livre, finalmente quase instinto”, e então, “chama-se virtude”. Nietzsche vê na função pedagógica da lei, destacada por Platão e Kant como sua função precípua, um modo de disciplinar os vencidos. Nos Estados formados pela colonização parece, todavia, que a função terrorista se destacar. Ademais, a pedagogia que conhecemos está manchada pelo punitivismo ocidental e por todos os preconceitos sociais.

Pierre Clastres (2011, p. 81, 85), ao discutir os conceitos de genocídio e etnocídio, em um dos artigos de sua *Arqueologia da violência*, nota que toda cultura é fundamentalmente etnocêntrica. As sociedades primitivas nomeiam a si mesmas sempre como “os Homens”, enquanto reservam aos vizinhos nomes injuriosos. A divisão operada pela cultura afirma a si como excelência do humano, enquanto os outros, como uma espécie de humanidade de segundo grau. O reconhecimento do humano entre vizinhos é sempre assimétrico: desdém da diferença do outro, apologia da sua. Se, porém, é da essência da cultura ser etnocêntrica, considerar-se a cultura por excelência, “somente a ocidental é etnocida”.

Clastres tem o cuidado suficiente de não se deter no espanto que atribui um fatalismo à civilização ocidental que, lançando uma compreensão para a barbárie do

Estado, se não a inocenta, torna, ao menos, inócua toda denúncia contra ela. Para ele, a diferença radical entre as duas formas de cultura, a do índio e a do europeu, está marcada pela presença do Estado, que aquela desconhece: “toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. É um erro imaginar que os genocídios perpetrados pela Europa durante o processo de colonização tenham se extinguido quando do reconhecimento da soberania das nações, e mesmo que este reconhecimento se dê plenamente, porque não se dá.

Segundo o ponto de vista decolonial e feminista, o papel da mídia liberal é fornecer enquadramentos em que a violência e a morte sejam aceitáveis. Seu papel é legitimar as ações empreendidas contra os povos alvos da máquina genocida. A mídia em geral nos solicita uma forte dose de paixão frente a tragédias sociais, o que as exime de buscar as condições de possibilidade do acontecimento, limitando-se a parear a população na compaixão que nesta desperta, e nomear com dedo em riste os “culpados”: “Vândalos!”, “Psicopatas!”, “Bandidos!”. Não é nenhuma análise dos acontecimentos aquela que termina com um ponto de exclamação.

Do impacto inicial do terror, do espanto, espera-se a frieza do estudo, e não a conclusão de que o fenômeno pertence ao campo do inefável. O que dissemos em *A cidade e seu duplo* sobre a tragédia de Realengo vale de modo ainda evidente para a recente tragédia de Suzano, na qual é explícita a relação de imitação com o massacre de Columbine:

O jovem carioca, tão vítima quanto as outras, visou este caráter das imagens reprodutíveis que definem nossa sociedade. Ele quis provocar um sofrimento na sociedade equivalente àquele que sentia em si mesmo, como vítima desta. Tem seu ato por heroico, enquanto a mídia o expõe às avessas, pois o toma como anomalia, enquanto no seu próprio julgamento é a sociedade que é monstruosa, a qual seu ato bárbaro denuncia. [...]

É preciso lembrar que massacres com números de vítimas equivalentes são comuns tanto em Salvador quanto na Faixa de Gaza (dentre as várias cidades que não só autorizam, mas também promovem, corriqueiramente, massacres)? (DRUMMOND; SAMPAIO, 2013, p. 68-69).

Não nos parece nada de inexplicável que jovens escolham como local de descarga da violência a escola. Há um relato de Erasmo de Rotterdam (2008, p. 88), do século XVI que, apesar do tempo que nos separa, é ilustrativa: um educador, o teólogo, sem nenhum motivo real, inclusive consciente disto, submete um menino de aparentes dez anos, recém-ingresso na comunidade escolar, a uma humilhação gratuita por meio de um castigo violento, que foi executado, então, pelo “prefeito do colégio”, mais conhecido por “cão de guarda”, que:

lançou o menino ao chão e vergastou-o qual réu de sacrilégio. Aliás, o teólogo chegou a bradar mais de uma vez: “Basta! Basta!”. O algoz, ensurdecido pelo furor, persistia na macabra tarefa, não o tendo levado à síncope por pouco. Voltou-se, então, o teólogo para nós e disse: “Nada disso o menino merecia, mas era necessário humilhá-lo”.

Somos herdeiros de uma milenar *pedagogia da violência*. Se a crítica quiser apontar para qualquer superação do estado de violência generalizada em que nos encontramos, ela começa por reconhecer o punitivismo como fonte geradora da violência, cujas máximas são da dardos da civilização: “Bandido bom é bandido morto”; “Quem deve tem de pagar”; “Quem se mistura com porcos, farelos come”; “Manda quem pode, obedece quem tem juízo”; “Não coloque o chapéu onde a mão não alcança”. O punitivismo é um emaranhado semiótico gigantesco. Sua “justiça” e “edificação” criam, recriam, mantêm os quadros de reconhecimento assimétrico, isto é, instauram, como se desde sempre, uma diferença essencial e, a partir daí, efetiva. A violência é ou ato de estabelecimento e manutenção desse reconhecimento ou ato de libertação daqueles submetidos à efetividade da diferença mítica. A punição, instrumento da “justiça”, porém, não é ela mesma injusta.

Crítica do castigo

Na *Crítica da ideia de sanção*, que Jean-Marie Guyau (2007) faz nos anos de 1880, os diferentes argumentos que encontram a justiça na punição (e premiação). A maioria dos moralistas desde Platão vinculam o vício ao sofrimento e a virtude à felicidade, e Kant pensa esse vínculo como algo *a priori*. Utilitaristas chegam a conceber uma relação mística entre um gênero de conduta e um estado feliz ou infeliz. A religião, por sua vez, na medida em que admite a providência, vê proporcionalidade entre a boa ou má conduta e a felicidade ou infelicidade. A ideia de justiça distributiva divina, pelo menos no plano desta nossa única vida, não resiste à observação de que a natureza absolutamente não pune, apenas tritura, sem paixão ou motivo, quem cai em suas engrenagens.

Ao longo da crítica, Guyau mostra as falácias dos argumentos moralistas, utilitaristas e transcendentais que atam o castigo ao crime. É, afinal, uma matemática infantil, diz ele, a da lei do “Olho por olho, dente por dente”: “Para defender-se, aniquila-se o agressor” (ibid., p. 57). Enquanto os utilitaristas repetem o projeto platônico de domesticação do homem pela sanção, premiando a virtude e, principalmente, punindo o vício, para Guyau, ao contrário, “Quanto mais sagrada é uma lei, mais ela deve estar desarmada, de tal modo que, no absoluto e fora das conveniências sociais, a verdadeira sanção parece dever ser a completa *impunidade* da coisa realizada. [...] toda justiça propriamente *penal* é injusta” (ibid. p. 27). Primeiro porque não é possível reparar o fato e imprimir sofrimento não redime o feito, pelo menos não do ponto de vista moral. “Não! O que está feito, está feito [...]. Tanto quanto seria racional perseguir [...] a cura do culpado, é irracional buscar a *punição* ou a *recompensa* do crime.” (ibid., p. 35). Depois, se ele se reconhece como culpado, isso já não bastaria?

Se consideramos o criminoso como a causa do crime, o que está longe de ser, então a educação parece ser a única resposta justa: “Enquanto um criminoso permanecer verdadeiramente como tal, ele se colocará, por isso mesmo, acima de

qualquer sanção moral. Seria necessário convertê-lo antes de atingi-lo e, se ele se converteu, por que atingi-lo?” (ibid., p. 37). Ou, em outras palavras: “Que fazer com o ignorante? Que se deve fazer com quem erra? Criar condições para o despertar da ética entre os autores do erro e da violência. Não matar, bater, prender ou suspender direitos... Aprender é a verdadeira paga do bruto, do ignorante!” (MARTINS; SAMPAIO, 2019, p. 14).

No mesmo sentido, a filosofia de Nietzsche (2004, p. 20-21, 166) tem por um objetivo central seu retirar do mundo os conceitos de pecado e de punição. Desafio heroico, diz ele, na medida em que parece que a educação do gênero humano foi conduzida pelas fantasias de carcereiros e carrascos, que o conceito de punição infestou completamente o mundo, segundo a absurda lógica que toma causa e efeito como culpa e punição. Para Nietzsche (2000, p. 63), nosso crime contra os criminosos consiste em que os tratemos como vilões. A nossa punição não educa nem purifica o criminoso, não é nenhuma *expição*: ao contrário, mancha mais do que o próprio crime:

Como ocorre de que toda execução nos insulte mais do que um assassinato? É a frieza do juiz, a penosa preparação do suplício, a percepção de que um homem é aí usado como um meio para assustar outros. Pois a culpa não é punida, mesmo se uma houvesse: esta se acha em educadores, pais, nos arredores, em nós, não no assassino, – penso nas circunstâncias determinantes.

Com Nietzsche, nos colocamos a questão de nossa responsabilidade social pela violência, isto é, não somos moralmente responsáveis, não por cada criminoso, mas pelo crime mesmo existir? Simples, não fabricamos formas de vida que gostam de bater cabeça contra a parede toda vez que se escuta uma piada. – “Todavia, existe entre nós brutos.” – Seria melhor dizer: “Há entre nós muita barbárie”. Os brutos não inventaram a sua própria brutalidade. Ela é invenção nossa, coletiva, faz parte da forma de vida de um “nós”. Neste sentido podemos ler as palavras de Guyau (2007, p. 42):

As bestas-feras humanas devem ser tratadas com absoluta indigência e piedade, como todos os outros seres; pouco importa que se considere sua ferocidade uma fatalidade ou um ato espontâneo, elas têm sempre de ser lamentadas moralmente. Por que se desejaria que também o fossem fisicamente?

Nietzsche (2008, p. 177) descreve como opera, entre os utilitaristas ingleses (todos baseados em Bentham), a velha lógica de comerciante, segundo a qual, o castigo deve ser proporcional à infração, que em sua forma moderna cria para si uma instituição própria, a prisão. Além disso, seria importante notar que “O bandido e o poderoso que promete à comunidade defendê-la do bandido são provavelmente, no fundo, seres muito semelhantes.” Do mesmo modo, “o comerciante e o pirata são por muito tempo a mesma pessoa”. Por seu parentesco, “a moral do comerciante não é mais do que um *refinamento* da moral pirata”.

Na *Genealogia da moral*, é bastante recorrente o desprezo pela lógica do cálculo penal e da ideia moderna de responsabilidade, que não leva até as últimas

consequências os seus pressupostos, portanto, sua arbitrariedade, a do direito e da boa consciência. Nela, há um erro gramatical que funda nossa consciência moral. A exigência gramatical de um sujeito e um predicado, um agente e uma ação, implica no criminoso como sujeito do crime. Há aí algo enganoso. Por isso, Nietzsche (1992; 1998) recusa a falsa causalidade dessa noção de responsabilidade: o “eu”, o “sujeito” como causa da ação, o criminoso como culpado de seu crime. Trata-se então de mostrar que a responsabilização do criminoso, quer dizer, a alegação de que ele (o sujeito do crime) agiu conscientemente, é uma ideia muito recente, não um, por assim dizer, *a priori* gramatical. Nietzsche, afinal, nos mostra a legitimação metafísica, gramatical, da violência. Foucault (2015) localiza o nascimento desse sujeito e dessa concepção de responsabilidade na emergência do criminoso como inimigo social no século XVIII.

A crítica ao punitivismo é um dos empreendimentos mais caros ao trabalho genealógico de Nietzsche e Foucault. Enquanto Guyau mostra a irracionalidade da lógica da sanção, os genealogistas situam na história as formas como as ideias e instituições penais, seu vínculo com a verdade e a criação do indivíduo enquanto sujeito. Ao descrever a emergência da prisão no curso *A sociedade primitiva*, Foucault elenca os principais argumentos da crítica que lhe é contemporânea: “a lei não penetra nas prisões”; “fabrica um verdadeiro exército de inimigos internos”; “não só não pode ter efeito de dissuasão, como também atrai para a delinquência”; “Da prisão saem pessoas fadadas definitivamente à criminalidade pelos hábitos e pela infâmia com que são marcadas” (ibid., p. 229).

Assinalo duas mudanças no discurso sobre as prisões desde os anos 1815-1830. Primeiro, a introdução da ideia de uma “correção” a partir de uma “ciência da prisão”, a qual provoca uma inversão criminológica do circuito carcerário, como diz o Foucault:

Aquilo que no início do século XIX era usado, com outras palavras, para criticar a prisão (constituição de uma população “marginal” de “delinquentes”) passou a ser visto como fatalidade. Não só aceito como fato, mas também constituído como dado primordial. O efeito “delinquência”, produzido pela prisão, torna-se problema da delinquência à qual a prisão deve dar resposta adequada. (ibid., p. 230).

Outra mudança, desta vez atual, encontra-se no abandono do projeto iluminista de edificação da sociedade, conforme a análise de Angela Davis sobre o isolamento nas prisões de segurança supermáximas. Se reformadores do século XVIII e XIX, dentre os quais Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont, acreditavam no isolamento completo como um tipo de punição capaz de provocar uma renovação moral, este traço desapareceu do discurso punitivista. Trata-se agora simplesmente de punir o mal com o mal: “A justificativa predominante para a prisão de segurança supermáxima é que os horrores que ela cria são o complemento perfeito para as personalidades monstruosas” que confina (DAVIS, 2018a, p. 53).

O discurso recente é acompanhado de práticas repressivas, dentre as quais se destaca a interdição de que os prisioneiros se eduquem, como mostra Davis: “o suposto

propósito da prisão de promover a reabilitação foi completamente substituído pela incapacitação como o principal objetivo do encarceramento” (ibid. p. 78-79). Com as revoluções Francesa e Americana, imortalizou-se a ideia de direitos e liberdades inalienáveis do indivíduo. O indivíduo, sujeito de direito, é condição de possibilidade da prisão, nem por isso o alvo da prisão deixa de ser os povos. Concomitante à supressão do elemento moralizante de seu discurso e à interdição à educação dos presos, o poder expande as prisões. Há quadro décadas, emergiu o fenômeno do encarceramento em massa, elevando cada vez mais as cifras assombrosas nas taxas de encarceramento no mundo, com destaque para os EUA e o Brasil.

Angela Davis (2018a) e Juliana Borges (2019) mostram como jovens de cor, entendidos aí como negros, latinos, índios, mulçumanos são o alvo do encarceramento em massa, nome dado ao fenômeno de expansão vertiginosa das prisões; como tal prática teve pouco ou nenhum efeito sobre as estatísticas oficiais de criminalidade; em que ela é herdeira da colonização e da escravidão. Elas fazem a crítica do vínculo entre crime e castigo desde uma perspectiva interseccional, isto é, tomam gênero, classe e raça como categorias que se sobrepõem nos sistemas de opressão.

Davis e Borges contam, tanto em relação aos Estados Unidos quanto ao Brasil, respectivamente, como se deu a criminalização da cultura negra e de suas organizações, enquanto as comunidades “economicamente menos favorecidas” tornavam-se o berçário do inimigo público. Tanto aqui quanto lá, quando a alforria foi concedida, de modo algum com boa vontade, surgem uma série de leis criminalizantes que preveem detenção para “vagabundos, vadios, capoeiras”. Ora, mas “criminalizar a ‘vagabundagem’” significa para Borges (2019, p. 83) é uma abertura para todo tipo de criminalização”. Trata-se aqui da mesma estratégia norte-americana em relação à “vadiagem”, como aponta Davis (2018a, p. 30-31), codificada como crime dos negros, por exemplo, nos Códigos Negros do Mississippi que surgem logo após a abolição. Vadio, neste caso, era aquele que, conforme Milton Fierce (*Slavery Revisited*, 1994), “fosse culpado de roubo, tivesse fugido [de um emprego, aparentemente], estivesse bêbado, tivesse conduta ou proferisse discurso imoral, tivesse negligenciado o trabalho ou a família, tivesse usado dinheiro de maneira negligente e (...) todas as outras pessoas indolentes e desordeiras” (*apud* Davis, 2018a, p. 31, *colchetes e parênteses de Davis*).

Não só porque propriedades, meios de subsistência, educação foram recusados aos “libertos”, a efetiva emancipação parece não só improvável, mas mesmo impossível. A rarefação da possibilidade de qualquer mudança sistêmica expressiva não se deve apenas à carência histórica de um programa de inclusão nacional e de políticas abolicionistas efetivas, com exceção de recentes, incipientes e escassas políticas de reparação, a exemplo da adoção de cotas no ensino superior, muitas, aliás, desde a guinada à extrema direita dos últimos cinco anos, já revogadas ou em vias de o serem.

É preciso dizer com Foucault (2020, p. 176), “A penalidade é política, de alto a baixo”. Nas anotações do curso *Teorias e instituições penais*, ele descreve a violência

penal vigora desde há cinco séculos: “o crime é definido com relação ao poder”, “campo da penalidade foi recortado e especificado por ele”, “ele se tornou o elemento determinante de todo funcionamento desse sistema penal” (ibid. p. 177). Desde o século XIX, porém, ele se camufla sob a oposição entre O trabalho de crítica da ideologia punitivista está em mostrar como a norma, a polícia, o cárcere criam o crime. Nos termos de Benjamin (2011, p. 155), “A crítica da violência é a filosofia de sua história”. *Onde se vê uma cadeia de acontecimentos, a crítica angélica vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés.* Ela fabrica, com suas genealogias, a destruição do *continuum* que torna os vencedores de hoje herdeiros dos vencedores de outrora (Cf. BENJAMIN, 1994b). Procuo mostrar, a seguir, o direito como verdadeira fonte do crime e seu uso contra os povos como uma forma de violência mítica.

Criminalização dos povos

O crime não é a razão principal da violência, e sim o direito, a propriedade, o aparato de segurança, o (des)valor da vida, representações e modos de reconhecimento assimétrico, práticas educativas, enquadramentos midiáticos das formas de vida. O castigo não é uma consequência do crime, senão uma inconsequência social promovida pelas elites por vias estatais e midiáticas como forma de controle. A lei não é uma resposta ao crime. O crime é uma criação da lei. Através da fabricação do crime, do combate à “vadiagem”, às “drogas”, às infrações contra a “propriedade”, a lei institui um mundo que perpetua de modo sistêmico a barbárie da colonização.

O crime é uma invenção do direito. Quando nomeia o ato como um “crime”, quando nomeia o agente do ato como “criminoso”, seu discurso é adâmico, a lei determina tanto o gênero e a essência do ato quanto de seu agente. Ela confisca seu status de cidadão e, porque o marca com a insígnia infame, pode-se encarcerá-lo, pode-se executá-lo. Sem a lei, têm-se indignação, revolta, vingança, mas não crime. No contexto colonial do poder, o crime, criado pela lei, justifica a violência do Estado contra pessoas de cor. O encarceramento, a tortura e a execução são violências extremas!

O direito, ao definir o crime e a pena do criminoso, com toda sua terminologia, em latim de preferência, e determinações, ele cria a condição de possibilidade de sequestro, tortura, extorsão, execução do “inimigo público”, dentre outras “infrações” dos agentes armados da lei. A lei vigia e pune, e dá de ombros aos “excessos” dos homens de bem, de seus guardas, dos escritores e administradores da lei. Todos, com exceção dos guardas, são brancos de sobrenome estrangeiro.

A criminalização da pobreza é um projeto de Estado, um projeto mundial do Capital, em nome do conforto, segurança e sadismo daqueles que expropriam e exploram as vidas por eles precarizadas e do controle destas por aqueles. Não há, porém, entre a pobreza e violência uma relação essencial, e sim uma relação

programática; não causal, mas de condições de possibilidade. Curiosamente, a elevação social das classes mais desfavorecidas não foi nenhum obstáculo ao crescimento da violência. No Brasil, e em países da América Latina, depois de ditaduras militares, com a redemocratização, alcançada a estabilidade econômica, e com governos de esquerda, houve crescimento do poder de consumo, do nível de educação, de expectativa de vida, de reconhecimento de direitos básicos. Por que, então, a violência continuou a aumentar mesmo com a elevação social do povo? Para dizer mais uma vez, pois a violência é um projeto político de controle.

Os danos que o consumo de entorpecentes pode provocar e a violência que o aparato judiciário, policial e penitenciário efetivamente consome com a “guerra às drogas” são, na verdade, incomparáveis; o segundo é incomensuravelmente maior. Qual classe, qual raça são os alvos da lei? Com o crescente combate às drogas, como é possível que seu comércio não pare de crescer? Não se trata propriamente de questionar a lisura da “justiça”, porque ela, transfigurada pelo direito em algoz dos sofrendores, não se faz nem age de boa-fé, senão trata-se de apontar a extensão de sua violência. Ela prende por tráfico de drogas mãos soltas, que estão no último degrau do comércio bilionário, quer dizer, quando não inventa mesmo seu “envolvimento com o tráfico”, mas nada faz quando toneladas são encontradas em um helicóptero na fazenda de Senador.

A forma como a favela é enquadrada como lugar do inimigo e da brutalidade é uma violência objetiva, que justifica a violência policial dirigida contra as comunidades periféricas: “Imputar aos pobres – diz Saffioti (2015, p. 87) – uma cultura violenta significa um pré-conceito e não um conceito” e desconsidera toda a situação de estresse em que vivem aqueles atingidos pelas políticas públicas de precarização da vida. Também o “mito do estuprador negro” denunciado por Angela Davis (2016, p. 177): “Na história do Estados Unidos, a acusação fraudulenta de estupro se destaca como um dos artifícios mais impiedosos criados pelo racismo”.

Por outro lado, Juliana Borges (2019, p. 113) chama a atenção o uso da categoria “pobreza” como modo de camuflar o de raça, sobre o qual se estrutura o direito penal brasileiro: “A pobreza no Brasil tem cor. Aliás, negros são pobres porque são porque são negros no Brasil. E não são negros porque são pobres”. Para ela, o direito não é perpassado pela ideologia racista, como se algo exterior que se lhe acomesse. Ele é espaço de “reprodução do racismo, da criminalização e do extermínio da população negra e não um mero aparo de ideologia racista” (ibid., p. 75). A “criminalização da pobreza” é uma espécie de “verniz” para apagar o elemento racial que determina o sistema de desigualdades brasileiro.

A criminalização dos povos, então, define os Estados capitalistas. O conceito estatal de povo é o de nacionalidade. Contra este, é preciso salvaguardar o termo, tomá-lo em sua dimensão ético-política. Enrique Dussel (1982) chama de *povo* as comunidades, que são objeto de exclusão e opressão, e lutam pelo reconhecimento de

sua dignidade e de seus direitos. A seguir, dou uma ideia em relação às áreas da educação, justiça, economia

Na missão formativa do Estado, imperam a segregação, a depreciação, com as representações diminutivas, incluindo cômicas, uma seletividade que impõe derrotas constantes no aprendizado de sua tábua de conteúdo, mas então notadas como impotência, congênita ou disciplinar, do então “*loser*” da vida, derrotado por toda vida. Tal sistema, hegemônico, fabrica impotentes e derrotistas, enquanto elege suas exceções. Nada ou quase nada além da tabuada ele ensina para a autonomia das pessoas. Não ensina o direito a qual as submete. Nada de medicina, de arquitetura, engenharia, agricultura.

Na sua “justiça”, o mesmo: imperam a segregação, a depreciação da vida, com representações diminutivas, uma seletividade que fracassa em promover o bem e fabrica derrotas constantes no exercício sistêmico da lei. Prescrevem-se processos sem julgamento, enquanto pessoas são “esquecidas” presas por crimes imputados injustamente. Seu objetivo nunca foi erradicar a produção e o comércio de “drogas”; estes não deixaram de aumentar e se diversificar. O objetivo do Estado nunca foi proteger a vida.

Em suas funções econômicas, o Estado promove a segregação, deprecia a vida. Ele onera os pobres, precariza os empreendimentos menores, favorece as aglomerações de rendas e distribui dividendos e perdões de dívida aos mais abastados, quer dizer, aos banqueiros, aos latifundiários, aos grandes empresários. O Estado cria o indigente, lança às ruas a vida destituída de documentos, de qualquer cidadania, uma vida sem moradia, sem alimento, na dependência de doações espontâneas e mil vezes constrangedoras. O Estado cria a vida sem valor.

A violência que é o Estado promove o depauperamento dos povos, vence com o aparato militar e o apoio da mídia, e faz avançar a selvageria dos ricos na exploração da mão de obra. O Estado liberal precariza as condições de trabalho, desresponsabiliza os danos provocados pelo capitalista na extração e exploração dos recursos planetários, incluindo os recursos humanos. Quando mais riqueza produzimos, mais crônica se torna a crise do Estado em promover as condições dignas de vida de sua população. O cinismo de seu declarado fracasso se mostra mais repulsivo na desoneração de seu papel social.

Hoje, consumido por uma crise permanente, como chama a atenção Boaventura de Sousa Santo (2000), o Estado mostra-se falido e espera compreensão do explorado de sempre, mais uma vez é preciso retirar-lhe algo, um direito, extinguir uma conquista. A retirada de benefícios básicos, como previdência e saúde públicas, acaba por ser consentida pela população, massacrada por uma mídia de jornalismo publicitário – que é todo aquele que não informa nem traz o contradito. Em 2019, toda rádio e televisão deste país falou de crise da previdência. Em lugar do debate, trouxe a promessa de retomada da economia, claramente irreal. Não é que tenham bons

argumentos. Eles não precisam, afinal não debatem. “Uma mentira repetida mil vezes torna-se verdade” – dizia o publicitário de Hitler. A grande parte do jornalismo brasileiro operou para rasgar a CLT (Consolidação das Leis do Trabalho). Em todos os casos, o argumento é a crise financeira do Estado, o “rombo” na previdência, a retomada da economia e do progresso do país.

O fenômeno epidêmico da violência é a atualização do projeto político genocida do Estado. Chamo de “projeto”, pois, afinal, não há nada de casual nele. Trata-se de um programa descritível, mensurável, que segue a lógica patriarcal, colonialista, capitalista. Um projeto de governabilidade, de necropolítica, responsável pela expansão da violência, da criminalização, do encarceramento. Tanto no Brasil quando nos EUA, o poder torna-se mais violento, mesmo quando a esquerda assume o governo. Na verdade, é indiferente se os atores políticos que assinarão o programa são de direita ou de esquerda.

As instituições ditas “promotoras” da justiça, “empenhadas” em reduzir a violência, as quais deveriam favorecer a potência da vida ao tornar rarefeita a vulnerabilidade primária, constitutiva de sermos corpos, na verdade, tais instituições são e sempre foram a sua fonte. Elas operam por ameaça e terror. Quando a lei determina, para fins de reintegração de posse, o despejo de centenas de famílias sem outro teto além daquele reclamado, ela opera antes por ameaça e, se necessário, a cumpre, usa de seu braço armado. E ainda, atos policiais que atiram contra casas e pessoas indistintamente, que batem e desmoralizam mulheres, homens e crianças, são atos terroristas. O ato terrorista é aquele que investe na publicização da violência para o terror da população alvo. Faço uma última consideração, sobre a esquerda punitiva, que mostra a importância da crítica do poder, para em seguida apresentar um conceito crítico de violência.

Não apenas a violência mítica do Estado avança, é a próprio punitivismo que expande. Foucault (2015, p. 106) chama a atenção para o fato de a moral não estar dentro da cabeça das pessoas, e sim inscrita “dentro das relações de poder, e apenas a modificação das relações de poder poderá trazer a modificação da moralidade”. Esse tom revolucionário lembra a sentença de Marx e Engels sobre a catarse moral da revolução há pouco citada. Infelizmente, porém, não é certo que a revolução possa nos fazer desembaraçar-nos de “toda imundice”. Também por isso, devemos debater de modo crítico nossas próprias respostas ao problema da violência, e nos perguntar se elas promovem seu decréscimo ou, longe disso, não só são ineficientes ao combate, mas também criam outras violências.

Assim, um “feminismo”, por exemplo, que luta por “igualdade de gênero”, que não questiona a organização punitiva estatal, e mesmo assim lança sua resposta ao aparato gerador de violências, como aponta Angela Davis (2018a, p. 80-81), corresponde ao trabalho ideológico das prisões, o de nos livrar da responsabilidade de nos envolver com os problemas sociais. Por isso, Davis defende uma justiça baseada em reparação e reconciliação, em vez da “justiça” de punição e retaliação. Consideramos,

em suma, respostas educativas e de saúde pública mais humanitárias, justas e eficientes do que a prisão no combate à violência.

A questão deve ser colocada a todos os ativismos políticos de esquerda que apela ao punitivismo. A característica fundamental a esquerda punitiva é, como sintetiza Salo de Carvalho (2014, p. 138), “a reivindicação da criminalização de violências reais e efetivas contra os direitos humanos de determinados grupos vulneráveis”. Movimentos negros reclamam a criminalização do racismo; movimentos feministas, a da violência doméstica; movimentos LGBTTs, a da homofobia; movimentos de Verdade e Memória, a dos protagonistas do terrorismo de Estado; movimentos ecológicos, a criminalização da destruição do meio ambiente. Carvalho sublinha que, à exceção dos grupos ambientalistas, as demandas punitivas de esquerda promovem “violências concretas contra pessoas de ‘carne e osso’”. Para ele, é ainda mais preocupante a expansão da “razão vulgar”, dos discursos de “justificação do injustificável”, de nossa anuência a violências que declaramos no geral como inaceitáveis, como se necessárias, “em nome da ‘governabilidade’ e da ‘reserva do possível’, assumem a defesa da ordem contra os direitos humanos”. Nos termos de Foucault, a esquerda punitiva crê que a moral está na mente das pessoas, então aposta em quebrá-las, mas a moralidade pertence às relações de poder. Quer dizer, se desejamos uma mudança da moralidade, então são estas a serem aniquiladas e aquelas.

Até aqui, apresentei algumas teses centrais de uma crítica da violência como crítica do poder. A seguir, busco um conceito de violência que dê ideia da abrangência daquela perpetrada pelo poder.

A parte obscura

O que significa violência? Que conceito pode tornar mais translúcido o fenômeno? A violência não é acidental, mas seria equivocado considerá-la como ato volitivo. Quando olhamos o fenômeno a partir dos conceitos de seguir uma regra, paradigma, norma, normalidade, aquela vontade *do* indivíduo aparece mais como uma vontade *no* indivíduo. O indivíduo se torna um preposto da vontade que nasce nele quando segue uma regra, imita um paradigma, destaca o caráter coercitivo da norma, oprime em nome da normalidade. Mesmo considerando que uma vontade conduz o indivíduo, suas palavras, emoções, corpo, nem por isso o conceito de vontade deixa de obscurecer o fenômeno. Com o acréscimo do “eu” e da “vontade” pode surgir o conceito de “criminoso”, sujeito de uma vontade atomizada, responsável por seus atos, como vimos com Nietzsche. A noção liberal de liberdade serve à culpabilização, à incriminação e não à libertação. Tanto o conceito de liberdade quanto o de violência têm a libertação, se a promovem ou dificultam, como pedra de toque.

Ao contrário do conceito que torna quantificável as violências que aparecem a partir de sua noção liberal de responsabilidade, o conceito de violência correspondente à crítica da violência e da punição é o de violência sistêmica, estrutural, entranhada na

moral. A partir da noção de violência sistêmica trazido por Žižek, considero como próximos os conceitos diferentes, como se iluminassem diferentes aspectos do fenômeno, sem, todavia, apontar suas semelhanças de família. Destaco o de violência em Butler (2017, 2019), que a pensa a partir da ideia de vida precária e vulnerabilidade primária, estas pensadas segundo o conceito chave da ética levinasiana de “rosto”, com o qual dialoga. Nela, porém, o conceito é secularizado, pensado desde o corpo e o social.

A violência sistêmica, segundo Slavoj Žižek (*Violência*), é análoga à “matéria escura” da física. Nós a encontramos expressa no poema “Sobre a violência” de Bertolt Brecht (1986): “Do rio que tudo arrasta se diz que é violento./ Mas ninguém diz violentas/ as margens que o comprimem”. Para Žižek (2014), há três tipos de violência: a *subjativa*, “a parte mais visível” do triunvirato, e duas objetivas, a sistêmica e a simbólica, quase imperceptíveis. Assim a vemos na imagem de Brecht: a violência do rio, explícita, com agente claramente identificável (o rio), é uma violência subjativa, “experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não violência”, “percebida como uma perturbação do estado de coisas ‘normal’ e pacífico”, enquanto as margens que comprimem o rio exercem uma violência sistêmica, a violência propriamente *objetiva*, opaca, porque inerente ao estado “normal” de coisas, porque “sustenta a normalidade do grau zero contra a qual percebemos como subjetivamente violento” (ibid., p. 17-18). Do rio quando dizemos que é violento, a ele atribuímos um valor, que o converte em símbolo de temível. Não se trata aqui de um uso excessivo, ao contrário, faz parte da linguagem enquanto violência *simbólica*: “é a linguagem, e não o interesse egoísta primitivo, o primeiro e maior fator de divisão entre nós, é devido à linguagem que nós e os nossos próximos podemos viver ‘em mundos diferentes’ mesmo quando moramos na mesma rua”; “A ‘barreira da linguagem’ que me separa para sempre do abismo de outro sujeito é simultaneamente aquilo que abre e que mantém esse abismo – o próprio obstáculo que me separa do Além é aquilo que cria a sua imagem” (ibid., p. 63; p. 67).

Assim como já Nietzsche divisava na linguagem uma fonte geradora de valores, o recando da moral, Žižek localiza nela a fonte de todas as discriminações. Ambos destacam o alcance da violência *da e a partir da* linguagem. A consciência que temos das coisas é fruto da capacidade de comunicação, é filha da linguagem, este sistema de generalidades e generalizações; ela é, como diz Nietzsche (2001, p. 247-251), o “gênio da espécie”. Para ele, a consciência procede da comunidade e, por isso, trata-se de um mundo superficial – mundo de sinais, comunicável, comum. É nesse nível que situamos nossas pesquisas. Os fenômenos não são profundos, são opacos; não precisamos escavar nada nem dispor de uma maquinaria de conceitos para compreendê-los; precisamos examinar os discursos, as práticas e o que neles é sistemático, estrutural. Os conceitos são operatórios neste caso e não autorreferentes.

Para Žižek, é *na* linguagem, espécie de clareira do ser, que aparecemos – *somos* – com caracteres definidos. Dela brotam as distinções entre os mundos que nos separam.

Ela nos dá o valor ao mesmo tempo em que determina os caracteres essenciais – quando, por exemplo, uma pessoa é definida por seu gênero, sexo, cor, classe social, nacionalidade, religiosidade. A tentação de praticar a violência nasce com a língua e nas instituições e práticas sociais, que são objetivas.

Nas palavras de Judith Butler (2017, p. 243), Emmanuel Levinas define a violência de modo assustador: ela é “uma ‘tentação’ que um sujeito pode experimentar quando se depara com a vida precária do outro que é comunicada através do rosto”. Forte, desagradável, sua definição implica-nos; é assustadora; faz-nos reconhecer em nós o desejo de uma violência abjeta que de algum modo aparece – como uma “tentação”: “o rosto do outro, em sua precariedade e vulnerabilidade, é para mim a tentação de matar e o apelo à paz, o ‘Não matarás’” – diz Levinas (1999, p. 141, *tradução nossa*).

O conceito de “moralidade do costume”, com o qual Nietzsche começa *Aurora*, mostra a violência objetiva da moral através da norma. Na época “pré-histórica” que precede à “história universal”, designada por Nietzsche (2004, p. 17-19), como o tempo da “eticidade dos costumes” ou “moralidade da moral”, valia o princípio: “qualquer costume é melhor do que nenhum costume”; “Moralidade” ou, como dizemos, *a sociedade, o povo em nós*, “é o instinto de rebanho no indivíduo”. Ela é “o sentimento para todo o complexo de costumes em que se vive e se foi criado – e criado não como indivíduo, senão como membro de um todo, como cifra de uma maioria”. Através deste sentimento, a “normalidade” do costume se torna indiscutível, e se opõe a novas experiências e ao surgimento de novos e melhores costumes: ela, afinal, embrutece!

O homem moderno é tão pouco moral, no sentido de obediência cega a uma tradição, se comparado com os milênios que lhe antecederam. Se por um lado, no nosso tempo a moralidade está enfraquecida, se comparada àquele grande período dos começos da civilização (ou mesmo se comparada ao século XIX), por outro lado, não ignoramos a incomensurabilidade de sua força coercitiva, como norma ou paradigma, e ainda com penosas prescrições que, no fundo, são supérfluas (pensemos, por exemplo, no caso do trado de pais para com os “erros” dos filhos, com seus “não faça isso!”, “não faça aquilo!”, “que feio!”, “você é mau!”, e logo os filhos aprendem que o “erro” deve ser “corrigido” com admoestações e sanções).

Aprendemos quando crianças que devemos revidar o mal com o mal, e que o bem e o bom são também isso: vingar-se de uma violência sofrida; assim, quando caímos e choramos, nossos pais nos ensinam a bater em coisas que “nos machucaram”, e aprendemos a ter satisfação com isso, mesmo quando a dor que sentimos, causada por nossa “vingança” no objeto rígido, é maior do que a primeira “ofensa” do objeto. Apesar de talvez não notarmos com quais procedimentos simbólicos, por sua opacidade, aprendemos a desprezar a vida precária. O linchamento, o feminicídio, o extermínio são exemplos extremos de nossa moralidade dos costumes. Moralidade, quer dizer, sentimento, instinto de rebanho, prazer em seguir o rebanho, em ser rebanho, tal como o rebanho trata o infrator, o inimigo.

Um adágio popular perdido diz: “Quando uma galinha está amarrada, as outras vão lá bicar”. Pois bem, a *ordem social das bicadas* é a violência objetiva sistêmica, objetiva, opaca – e habita mesmo um homem cuja vida foi dedicada à Ética. O desejo confessado por Levinas, aquele que em Butler se torna mesmo o conceito de violência, é paradigma da violência, não latente nem invisível, senão opaca, quer dizer, densa e difícil discernibilidade. Para ambos, a noção de rosto coloca uma série de reflexões de ordem ética desde o sentido do encontro com o outro, que permitem romper os enquadramentos violentos da vida. Ele visa colocar a vida, o outro, a partir de um estágio superior ao da empatia.

Conceito de violência

Retornando à tipologia de Žižek, ela mostra o desafio de compreendermos os aspectos objetivos da violência, que são simbólicos e sistêmicos e, por isso, opacos. Primeiro, o fato de que nossa compreensão do fenômeno ser a princípio insuficiente. É necessário um esforço sóbrio para ver a violência sistêmica por detrás e para além daquela violência padrão que a grande mídia nos ensina a rechaçar. A violência que percebemos seria, afinal, apenas a ponta do iceberg. A sistêmica e a simbólica seriam a monstruosa massa sólida invisível dele. Tal tipologia é análoga ao do triângulo da violência que Johan Galtung apresenta em *Violência estrutural* de 1969, a parte visível do iceberg é a violência direta, enquanto na base estão as violências estrutural e conceitual, invisíveis. Para Galtung (1969, p. 168, *tradução minha*), “a violência está presente sempre que seres humanos estão sendo influenciados de modo que suas realizações somáticas e espirituais são menores do que suas realizações potenciais”.

As duas concepções são ainda comparáveis, conforme Byung-Chul Han (2018, à de “*violência simbólica*” de Pierre Bourdieu (2012, p. 7), quer dizer, aquela “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas” que se encontra na dominação masculina. Na *Topologia da violência*, Han se opõe aos conceitos de Galtung, Bourdieu e Žižek, por considerá-los demasiado genéricos, incapazes de distinguir entre violência e injustiça, e porque tratam como sinônimos poder e violência. Ora, Han os condena precisamente por seu mérito. O conceito crítico de violência não serve para comensurar, não é um instrumento de quantificação, mas de inteligibilidade, uma que desloca, dos povos para o direito a percepção que até agora temos da violência e a tornar menos opaca. É possível, inclusive, usar os dois conceitos em pesquisas de ciências sociais, por exemplo, como faz Saffioti.

Em *Gênero patriarcado violência*, Heleieth Saffioti (2015, p. 79-80), apresenta o conceito de violência “como ruptura de diferentes tipos de integridade: física, sexual, emocional, moral”. Ele, porém, é de difícil utilização, especialmente nas pesquisas de gênero: “a ruptura das integridades como critério de avaliação de um ato violento situa-se no terreno da individualidade”; “cada mulher o interpretará singularmente”; “cada mulher colocará o limite em um ponto distinto do *continuum* entre agressão e

direito dos homens sobre as mulheres.” Sem renegar o conceito que usa para mostrar precisamente o *continuum* entre a agressão e a norma, entre a violência e o poder, Saffioti adota o conceito que toma a violência como violação dos direitos humanos, decerto mais restrito e comensurável.

Não há, obviamente, violação dos direitos humanos na diferenciação de brinquedos e jogos por gênero, mas não aí há nenhuma violência?! A partir do exemplo, entendemos como semelhantes os conceitos de *ruptura da integridade*, *depauperamento da potência* e *precarização da vida*. Além de degradar as potencialidades, precarizar habilidades, que deixam de se desenvolver graças à diferenciação, o exclusivismo das brincadeiras gera problemas de gênero, que podem desencadear até agressões físicas no ambiente familiar e público; em outras palavras, pessoas são feridas em sua integridade física e moral, e emocional, esta última que acompanha sempre qualquer forma de violência. De outro modo, pode-se dizer que na fabricação de brinquedos há racismo estrutural, o qual denuncia, por exemplo, Larissa Luz (*Bonecas pretas*), quando canta:

Um caso contestável/ Direito questionável/ Necessidade de ocupar/ Invadir as vitrines, lojas principais/ Referências acessíveis é poder pra imaginar/ Mídias virtuais/ Anúncios constantes/ Revistas, jornais/ Trocam estética opressora// Por identificação transformadora// Procuram-se bonecas pretas/ Procura-se representação!

Machismo, racismo, lgbttfobia, xenofobia são formas de reconhecimento assimétricas herdeiras do patriarcado e do colonialismo. Elas colocam as pessoas implicadas em níveis essencialmente distintos. O reconhecimento assimétrico é a norma das distinções, tidas como essenciais. A sociedade moderna nos ensina a desprezar os “monstruosismos” – ao tempo em que, paradoxalmente, ou em paralaxe, ela mesma é a incubadora dos monstros. Como diz Saffioti (2015, p. 79), “É óbvio que a sociedade considera normal e natural que homens maltratem suas mulheres, assim como que pais e mães maltratem seus filhos, ratificando, deste modo, a pedagogia da violência”. Atos de fala e punho, expressão do reconhecimento vertical, são o próprio reconhecimento assimétrico. Quando são denunciados, a defesa oscila entre a negação, dissimulação ou minimização de seus atos, e a justificação, legitimação do ato, via de regra, na responsabilização do violentado.

Levinas insistia, segundo Žižek (2014, p. 60), “no caráter fundamentalmente assimétrico da intersubjetividade: nunca há uma reciprocidade equilibrada em meu encontro com outro sujeito”. Na verdade, o que caracteriza o reconhecimento no caso dos monstruosismos é a reação programada que repete a estrutura assimétrica da relação. O “outro” é sempre lembrado de sua condição inferior, das características selvagens de sua humanidade de segunda ordem. Não alcançamos esse tipo de violência com um conceito mais quantificável, senão um, nesse sentido, menos preciso, que melhor permita descrever a ruptura da integridade, o depauperamento da potência, a precarização da vida.

Talvez o exemplo da carência de bonecas pretas possa levar leitores de Han a designarem-na como injustiça, devido ao grau de abstração da violência. Ora, quando a menina branca brinca de ser mãe e segura a boneca branca no colo, no mundo do “faz de conta”, a boneca torna-se ela e ela, a mãe. A menina negra segura a boneca branca. Mesmo no “faz de conta”, resta-lhe a ocupação da mãe. A menina se torna a mãe ausente que cuida da filha da patroa, e a menina preta desaparece no mundo mágico da brincadeira. É preciso entender que a repetição cria aí uma experiência e estabelece uma representação como real, institui um hábito. Como diz Benjamin (1994a, p. 253) “A essência da representação, como da brincadeira, não é ‘fazer como se’, mas ‘fazer sempre de novo’, é a transformação em hábito de uma experiência devastadora”. O hábito, por sua vez, é a forma petrificada, irreconciliável, “de nossa primeira felicidade e de nosso primeiro terror”.

“A luta faz a liberdade”

A função do conceito crítico de violência é tornar perceptível atos e normas que rasgam, depreciam, fragilizam a vida; tornar descritível o *logos* que fere a integridade da pessoa, que precariza e incapacita a vida. Ao contrário de buscar uma justiça distributiva, que apesar de injusta, como vimos com Guyau e Nietzsche, quer-se coerente e universal, “nossa” “justiça” é claramente seletiva. Por isso, precisamos de um conceito *nosso* de justiça, para antepor ao direito, para mostrá-lo como baluarte das injustiças. Nela, se destacam os conceitos de violência e de liberdade, afinal, liberdade é o oposto de viver oprimido. Um Sim e um Não a definem. Ela defende a liberdade dos povos e das pessoas e recusa o abuso, a agressão, a brutalidade.

Não podemos aceitar que se roubem os olhos da justiça. Uma justiça cega é uma justiça arbitrária, como já apontou Angela Davis (2018b), conduzida pelo direito que a encerra e transfigura na dama tirana que aterroriza os despossuídos. Para a justiça edipiana, que furou seus próprios olhos para não ver que lhe condenam, espécie de Odisseu, com ceras no ouvido para não escutar as vozes suplicantes, vale a máxima de Mateus: “a todo homem que tem será dado, e estará em superabundância; mas àquele que não tem, mesmo o que tem ser-lhe-á tirado” (Mt 25, 29).

O conceito crítico de violência – que alcança as práticas, incluindo discursivas, que provocam feridas, enfraquecem e destroem as condições de vida digna – torna claro a necessidade da desmilitarização da sociedade e do abolicionismo penal, para onde o ensaio de Benjamin aponta. Sim, porque a conclusão de Benjamin está longe de encerrar toda o rico campo de investigação e atuação que suas teses ensejam. A crítica benjaminiana vê na violência divina, pura, expiatória, a possibilidade de quebrar a dialética viciada entre a violência instauradora e a mantenedora da “civilização”, encerrada nas relações entre meios e fins na disputa entre direito natural e direito positivo. Do mesmo modo, vemos as manifestações do povo, assim como Žižek (2014, p. 157): “Lembremos o pânico que se apoderou do Rio de Janeiro quando massas de

favelados desceram do morro para as regiões mais ricas da cidade e começou a saquear e a incendiar supermercados. Isto era a violência divina”.

Arrastões e rolezinhos, para citar extremos de um tipo de violência divina, porém, incapazes de quebrar a depravada dialética do poder. Mas eles podem dar início à sua destruição, e por isso são combatidos com seriedade, de modo tão enérgico. A repressão às manifestações populares mostra que não há mesmo uma dicotomia democracia-ditadura, como diz Mauro Iasi (2014, p. 177): “Como se a ditadura não fosse a predominância da coerção com consenso e a democracia não fosse a predominância dos instrumentos de formação de consenso com coerção.” Na análise da “irrupção violenta das massas nas ruas do Brasil em 2013” como violência divina, Iasi descreve o enquadramento que criminalizou manifestantes como “vândalos e arruaceiros” e permitiu a repressão brutal da polícia como uma operação ideológica que criminaliza o oprimido quando expressa nas ruas sua indignação. Ele grita “Existimos, estamos aqui, vocês estão nos ouvindo?” e o governo de “esquerda” diz “Sim, sim... não estamos!”.

A exclusividade da violência é reclamada pelo Estado com violência difusa, arbitrária, sem se importar mesmo se atinge os supostos “vândalos” ou qualquer um da massa que legitimamente estaria nas ruas, conforme sua operação ideológica. O que importa é a mensagem: “a violência só é aceitável contra pobres, contra bandidos, contra marginais, mas é inadmissível contra lixeiras, pontos de ônibus, bancos, vitrines” (ibid., p. 178). São mesmo duas formas completamente distintas, a violência mítica do Estado e a divina do povo: “A primeira mata, tortura e esconde o corpo mutilado para manter a Ordem. A segunda questiona a Ordem com o exercício ativo da Desordem. A primeira visava silenciar, esconder; a segunda tornou possível mostrar o que se tenta ocultar” (ibid., p. 188).

Mesmo que se encontrem formas divinas de violência, como os últimos exemplos, no sentido reclamado por Benjamin para a greve geral proletária, quer dizer, sem derramamento de sangue, é perigoso o discurso da não-violência. Para encerrar o ensaio, gostaria de frisar que a inteligibilidade que a crítica fornece está relacionada às organizações e lutas sociais.

A crítica não deve ser um trabalho de gabinete, desassociada dos movimentos progressistas. Os estudos decoloniais e as lutas por liberdade mostram como necessários a organização e mobilização contra os atos bárbaros do poder. É nelas que o apelo da não violência, como súplica de quem a sofre, é crítico. Fora das lutas, ele não serviria apenas para legitimar a violência por sua abstração? Recusemos o belo apelo de gabinete da não-violência, o clamor burguês de paz, o que eles desejam é conter o grito. O grito de liberdade é uma violência como manifestação, não se pode esperar que os povos tenham, quando gritam, superado as diversas formas de violência a que são submetidos e constrangidos a cometer.

Podemos comparar o apelo genérico da não violência à reação a um movimento diante do genocídio do povo negro que diz que “vidas negas importam”, “*Black Lives Matter*”. Quando se diz que “*All Lives Matter*”, “todas as vidas importam”, o que se diz não é uma sentença que precisamente a crítica tem como princípio, ao considerar que as vidas precarizadas importam. É sim, ao contrário, expressão de desprezo e estratégia de silenciamento. Enfim, que há uma diferença radical, desde a sua função social, entre os discursos de Mahatma Gandhi e de Martin Luther King Jr., vozes de lutas, dos discursos feitos para a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO.

Por outro lado, o discurso da não-violência, fora das ruas, não significa destacar a violência em detrimento da justiça? Como observa Angela Davis (2018a, p. 25), “Colocar a violência em primeiro plano quase inevitavelmente serve para obscurecer as questões que estão no centro das lutas por justiça”. Daí a *luta* e a *liberdade* estarem em evidência nos discursos sociais que clamam por justiça; para ser mais preciso, *a liberdade como luta constante*, conforme um artigo nosso sobre a filósofa (SAMPAIO; BORGES, 2020). É nas organizações e lutas sociais ou em resposta a elas que conceitos e histórias se tornam articuláveis, que se tecem memória, esperanças e a própria liberdade – ou, nas palavras de Hamilton Borges (20016, p. 182), escritor e militante da organização política Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto, “pela certeza de que a luta faz a liberdade”. O discurso da violência que não divisa a liberdade, mas mira a própria violência, não luta, não faz a liberdade. A escrita, a educação, a organização, sim. Um “sim” e um “não” definem a justiça: a liberdade e a luta.

Referências

ALARCON, Daniela. Os indígenas foram vítimas de genocídio na ditadura militar. São Paulo: **Revista Adusp**, nov. 2018. Disponível em: <<https://www.adusp.org.br/files/revistas/62/02.pdf>>. Acesso em 28 ago. 2020

BENJAMIN, Walter. “Brinquedo e brincadeira”. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a, p. 249-253. (Obras escolhidas, v. 1).

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. Tradução: Willi Bolle. In: _____. **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos I**. Seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 160-175.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves; organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b, p. 222-232. (Obras escolhidas, v. 1).

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. de Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BORGES, Hamilton. “Um posfácio sobre a maior entre nós”. In: SHAKUR, Assata. **Escritos**. Brasília: Reaja, 2016, p. 181-182.

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019. (Feminismos plurais).

BRECHT, Bertolt. **Poemas 1913-1956**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 1986.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Tradução: Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão; Arnaldo Marques da Cunha. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Tradução Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CARVALHO, Salo. O “gerencialismo gauche” e a crítica criminológica que não teme dizer seu nome. In: **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais** - Edição Temática “Criminologia Crítica em Debate”. v. 15, n. 1, p. 125-155, jan./jun. 2014. Disponível em <<https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/648/205>> Acesso em: 23 de ago. 2020.

CLASTRES, Pierre. “Do etnocídio”. **Arqueologia da violência pesquisas de antropologia política**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 77-87.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. Organização de Frank Barat. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2018a.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?**. Tradução de Marina Vargas. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2018b.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Cadiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DRUMMOND, Washington; SAMPAIO, Alan. **A cidade e seu duplo**: imagem, cidade e cultura. Salvador: EDUNEB, 2013.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da libertação na América Latina**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Piracicaba: Loyola, Unimep, 1982. (Reflexão Latino-Americana).

ERASMO DE ROTTERDAM. **De pueris (Dos meninos)**: A civilidade pueril. 2ª Ed. Tradução: Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Minas Gerais: UFJF, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**: curso no Collège de France (1972- 1973). Tradução: Ivone C. Benedeti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Teorias e instituições penais**: curso no Collège de France (1972-1973). Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

GALTUNG, Johan. Violence, peace and peace research. **Journal of Peace Research**. Oslo, v.6, n.3, p.167-191, set. 1969.

GUYAU, Jean-Marie. **Crítica da idéia de sanção**. Trad. Regina Schöpke; Mario Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Tópicos Martins).

INSTITUTO de pesquisa catalogada. **Atlas da Violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2019. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf>. Acesso: 23 jul. 2020.

KAFKA, Joseph. "Sobre a questão das leis". In: _____. **Narrativas do espólio**: (1914-1924). Tradução e posfácio Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução: Clélia Aparecida Martins et al. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

LEVINAS. Emmanuel. **Alterity and Transcendence**. Translation: Michael B. Smith. New York: Columbia UP, 1999.

MAPA da violência de gênero. **Gênero e número**. 2017. Disponível em: <generonumero.media/mapa-da-violencia-de-genero-mulheres-67-agressao-fisica/>. Acesso em 13 de mai. 2020.

MARTINS, José; SAMPAIO, Alan. **Caderno de Docência, Filosofia e Cinema**. Salvador: Departamento de Educação I – UNEB, 2019. v. 2.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845 – 1846). Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: Reflexões sobre os conceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Cinco prefácios**: para livros não escritos. Tradução e prefácio: Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Aline Nóbrega. **Civilização ou Bárbarie?**: A política estatal de extermínio indígena no Relatório Figueiredo (1967-1968). 2018. 70 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://bdm.unb.br/bitstream/10483/22874/1/2019_AlineNobregaDeOliveira_tcc.pdf>. Acesso em 27 ago. 2020.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. 2ª Ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SAMPAIO, Alan; BORGES, Simone. A liberdade da filósofa Angela Davis. **Revista Ideação**, Universidade Estadual de Feira de Santana, v. 1, n. 42, 2020. (No prelo).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

SARTRE, Jean-Paul. Prefácio à edição de 1861. In: FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Minas Gerais: UFJF, 2015.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência**. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1993.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Tradução José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da violência 2016**. Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo: Flacso Brasil, 2015. Disponível em: <flacso.org.br/files/2016/08/Mapa2016_armas_we_b-1.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

Recebido em: 15 de jul. 2020

Aceito em: 23 de ago. 2020