

# O Direito diante do espelho

The Law in face of the mirror

Júlio Gonçalves Melo\*

**Resumo:** Ainda que tradicionalmente se veja a violência como algo contrário ao direito, este artigo procura demonstrar que a violência também é um fato que se comete por meio do próprio direito e até mais do que isso: a violência, na verdade, compõe a essência do direito. Para fundamentar esta afirmação, este artigo estabelece um diálogo com a filosofia de Walter Benjamin, com os conceitos de biopolítica e necropolítica de Michel Foucault e Achille Mbembe e, por fim, com a obra literária do escritor suíço Lukas Bärfuss, que relata o genocídio de Ruanda ocorrido no ano de 1994.

**Palavras-chave:** Violência, Poder, Biopolítica, Necropolítica, Genocídio.

**Abstract:** Although is possible to discuss about violence as a fact against the law, this article intends to show how violence can be equally understood as a fact that is committed by the law itself, and even more: violence is the essence of the law. In order to underpin this statement, this article interacts with Walter Benjamin's philosophy, with Michel Foucault's concept of biopolitics, Achille Mbembe's notion of necropolitics, and finally the literary work made by Lukas Bärfuss about the Ruanda's genocide held in 1994.

**Keywords:** Violence, Power, Biopolitics, Necropolitics, Genocide.

Recebido em: 01/11/2021

Aprovado em: 01/12/2021

Como citar este artigo:  
MELO, Júlio Gonçalves. O  
Direito diante do espelho.  
Revista da Defensoria Pública  
do Distrito Federal, Brasília,  
vol. 3, n. 3, 2021, p. 45-61.

\* Mestrando em Direito,  
Estado e Constituição pela  
Universidade de Brasília -  
UnB. Membro do Centro de  
Estudos Constitucionais  
Comparados (CEEC) da  
Universidade de Brasília -  
UnB. Graduado pela  
Faculdade de Direito da  
Universidade Presbiteriana  
Mackenzie (São Paulo - SP).  
Promotor de Justiça do  
Estado de Goiás.

Deus me proteja de mim  
E da maldade de gente boa  
Da bondade da pessoa ruim  
(Chico César)

## Introdução

Quando em um primeiro momento se pensa na relação entre direito e violência, é muito comum que se associem ideias mais próximas das questões penais, com provocações sobre a criminalidade, e principalmente a criminalidade de rua, que de forma mais imediata ameaça a vida, a liberdade ou o patrimônio do cidadão de bem. Sob tal perspectiva, a violência apresenta-se como um problema de segurança pública, para não dizer simplesmente de polícia, gerando debates, por exemplo, sobre a efetividade das leis penais ou, quando muito, sobre os motivos que levam as pessoas à delinquência.

Já em um segundo momento, é possível que se pense na violência não mais como uma qualidade do comportamento criminoso, mas como algo que faz parte do próprio direito, isto é, como um meio à disposição do Estado para atingir certas finalidades. É neste sentido, por exemplo, que se diz que, ao proibir a vingança privada, a justiça com as próprias mãos, o Estado passa a ter o monopólio da violência, podendo executar patrimônios, prender pessoas ou até justificar mortes, dentro de certas condições e limites estabelecidos pela legalidade, para solucionar conflitos de interesses, garantir a ordem pública, restabelecer a autoridade da lei violada por alguém etc.

As perguntas que justificam este artigo, porém, não se referem à violência enquanto uma qualidade da conduta criminosa, nem enquanto um meio de atuação do direito ou da soberania do Estado para a realização de certos propósitos definidos em lei. Ainda que a primeira abordagem – a da violência da criminalidade – tenha uma importância mais imediata para a vida cotidiana das pessoas e a segunda já consiga demonstrar que o direito, por vezes, pode exercer a violência para a realização de determinados objetivos, o que realmente se questiona é se, ao invés de um comportamento contrário ao direito, não é a violência uma ação que se realiza por meio do próprio direito; ou, pior ainda, se, mais do que um meio, a violência não é, ela mesma, um fim a ser perseguido pelo próprio direito; e se, em certa perspectiva, ao invés de uma de suas qualidades, a violência não é a própria essência, o modo de ser do próprio direito. Em resumo, o que se pergunta é se o direito, na verdade, não é violento por natureza.

Para responder a essas perguntas, este artigo se valerá de um marco teórico menos convencional ao(à) jurista, buscando seus fundamentos na filosofia e na literatura. Afinal, se, como já foi dito por Oscar Wilde, “a vida imita a arte muito mais do que a arte imita a vida” (2008, p. 978)<sup>1</sup>, então, o direito tem muito o que aprender sobre a vida com a própria arte. Além do mais, parece inegável que não só o intercâmbio entre o direito e a literatura – para não falar de outras formas de manifestação artística como o cinema e o teatro –, como também entre o direito e a filosofia, é bastante útil para uma melhor compreensão do Estado, do direito, da vida e, por que não, da própria morte.

Ao levantar a cabeça para fora da caixa e lançar o olhar sobre o mundo a sua volta, estabelecendo um diálogo pelo menos com a filosofia e a literatura, o(a) jurista pode promover um desejável encontro do direito com a realidade, aprendendo mais até mesmo sobre conceitos que lhe são próximos, como violência, soberania, bem comum, sujeito de direitos etc.

Neste sentido, este trabalho divide-se em três partes diferentes: inicialmente, será discutida a crítica da violência feita pelo pensador alemão Walter Benjamin na primeira metade do século passado, a fim de que as perguntas apresentadas acima se relacionem com a linha de ideias que serão desenvolvidas neste artigo. Em seguida, o tema da violência será complementado com o pensamento de filósofos mais atuais, como Michel Foucault e Achille Mbembe, com o propósito de que as discussões apresentadas neste trabalho entrem em sintonia com os conceitos de biopolítica e necropolítica. Finalmente, a relação entre direito e violência será abordada à luz da obra do escritor suíço de língua alemã Lukas Bärfuss intitulada “Cem dias”, cujo tema é o genocídio de Ruanda ocorrido no ano de 1994, um dos maiores episódios de violência do fim do século passado cometida por um Estado amparado em leis.

Com a troca de ideias entre o direito, a filosofia e a literatura, espera-se que ao(à) jurista obviamente interessado(a), algumas ideias até então familiares tornem-se um pouco menos óbvias, ganhem contornos mais relevantes e gerem reflexões menos dogmáticas, mas certamente mais realistas, capazes inclusive de confrontarem o(a) jurista e o direito consigo próprios, fazendo com que, conforme a antiga provocação filosófica, eles tenham a oportunidade de conhecerem-se a si mesmos de um jeito, por assim dizer, um pouco mais sincero.

<sup>1</sup> No original: *Life imitates art far more than Art imitates life.*

## 1. Walter Benjamin e a crítica do poder/violência

Walter Benjamin foi um pensador alemão da primeira metade do século passado, ligado ao Instituto de Pesquisas Sociais da Universidade de Frankfurt. Um dos trabalhos de sua juventude de maior destaque, e que, em parte, interessa ao tema discutido neste artigo, chama-se “Para uma crítica do poder/violência”<sup>2</sup>, publicado entre os anos de 1920 e 1921.

Naquele trabalho Benjamin inicia suas reflexões, afirmando em outras palavras que a tarefa de sua crítica é descrever as relações que o direito e a justiça têm com o poder/violência. E para tanto, ele aborda as duas tendências dominantes da filosofia do direito de sua época, o jusnaturalismo e o positivismo, equacionando-as com a questão da violência, sob a perspectiva dos meios e dos fins do próprio direito.

Assim, Benjamin entende primeiramente que, sob a perspectiva do direito natural (jusnaturalismo), “não se vê qualquer problema no uso de meios violentos para o alcance de fins justos” e que, de alguma maneira, “toda violência adequada quase exclusivamente a fins naturais seria legítima”<sup>3</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 30-31). A conhecida ideia, noutras palavras, de que os fins justificam os meios seria perfeitamente compatível com o jusnaturalismo, já que, conforme o próprio Benjamin continua afirmando, “a violência é um produto da natureza, semelhante à matéria-prima, para cujo uso nenhum problema se impõe, a não ser que se abuse da própria violência para fins injustos”<sup>4</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 30).

Logo em seguida, Benjamin aborda a tendência filosófica positivista, compreendendo que o poder, sob essa perspectiva, é uma circunstância historicamente determinada, ao contrário do que dizia a teoria do direito natural, que o compreendia como um dado da natureza. Além do mais, diferentemente do jusnaturalismo que se orientava pela racionalidade dos fins (universalizáveis), o direito positivo, conforme Benjamin, orienta-se pela legitimidade dos meios, preocupando-se

<sup>2</sup> As primeiras dificuldades de citação da obra de Benjamin já aparecem logo no título do texto com o qual se quer trabalhar neste artigo: *Zur Kritik der Gewalt*. A palavra *gewalt* em alemão tem dois significados distintos: poder e violência. Isso é bastante significativo, pois fica subentendido logo de início que por trás da palavra “poder” está a própria ideia de violência, de tal forma que uma crítica ao poder é também uma crítica à violência. No direito constitucional, por exemplo, essa é a mesma ideia que subjaz a expressão “poder constituinte” (*verfassungsgebende Gewalt*), dando a entender que a violência, em alguma medida, também está na origem do próprio direito. Por essa razão, uma das traduções do texto de Benjamin para o português, feita por João Barrento e publicada pela editora Autêntica, chama-se “Sobre a crítica do poder como violência” (2019, p. 57-82). Neste artigo, porém, utilizou-se a versão original contida em uma seleção de ensaios publicada pela editora alemã Suhrkamp (BENJAMIN, 2017, p. 29-65).

<sup>3</sup> *Es sieht in der Anwendung gewaltsamer Mittel zu gerechten Zwecken so wenig ein Problem. (...) jene gewalt, welche fast allein natürlichen Zwecken angemessen, darum auch schon rechtmäßig sei* (Tradução livre).

<sup>4</sup> (...) *ist Gewalt ein Naturprodukt, gleichsam ein Rohstoff, desse Verwendung keiner Problematik unterliegt, es sei denn, dass man die Gewalt zu ungerechten Zwecken mißbrauche* (Tradução livre).

não exatamente com a justiça do resultado alcançado, mas mais especificamente com a conformidade dos meios adotados ao próprio direito.

“Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios”, e, por isso, enquanto “o direito positivo é cego para a incondicionalidade dos fins, o direito natural o é para a condicionalidade dos meios” (BENJAMIN, 2017, p. 31-32)<sup>5</sup>.

Mas, apesar de toda essa distinção entre jusnaturalismo e positivismo, ambos compartilham de um mesmo dogma fundamental, o de que, na prática, “fins justos podem ser alcançados por meios legítimos, e o de que meios legítimos podem ser utilizados para fins justos”<sup>6</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 31). Em outras palavras, isso simplesmente significa que, desde que submetida a certas condições e limites, a violência é um meio legítimo colocado à disposição do direito, para o alcance de suas finalidades declaradas.

Como já foi colocado na introdução deste artigo, a violência, sob tais considerações, não é apenas a qualidade de um comportamento criminoso contrário ao direito; ela também é uma qualidade instrumental do próprio direito, empregada para realizar finalidades descritas na lei, como, por exemplo, a garantia da ordem pública, o restabelecimento da autoridade de uma norma violada por alguém, a proteção de direitos de terceiros ou simplesmente a recomposição da justiça e da paz social. Assim, legitima-se toda uma série de ações estatais como a execução do patrimônio de um devedor, a internação de um adolescente em conflito com a lei e até mesmo a morte de um suspeito por um policial, que age no estrito cumprimento do dever legal.

Violência, portanto, ao invés de um ato que se pratica apenas contra o direito, é também um fato que se realiza por meio do próprio direito.

Benjamin, porém, vai além em suas colocações, para entender a violência como uma finalidade a ser cumprida pelo próprio direito. A pergunta, então, neste momento é: por quê?

Desde a consolidação do positivismo – quando o direito deixa de se avaliar à luz de critérios metafísicos, baseados por exemplo em valores como justo e injusto, tornando-se sua própria referência –, tudo aquilo que fosse contrário a ele, ao direito, ao invés de ser necessariamente tratado como injusto, passou a ser considerado, enfim, como um “não-direito”. O direito, em outras palavras, passou a se distinguir não exatamente daquilo que é injusto, mas daquilo que não é

<sup>5</sup> *Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmässigkeit das der Mittel. (...) Denn wenn das positive Recht blind ist für die Unbedingtheit der Zwecke, so das Naturrecht für die Bedingtheit der Mittel* (Tradução livre).

<sup>6</sup> *Gerechte Zwecke können durch berechnigte Mittel erreicht, berechnigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden* (Tradução livre).

simplesmente direito, daquilo que está fora dele, daquilo que, por assim dizer, é apenas extrajurídico (SOUZA PINTO, 2016, p. 126).

Se, assim, o direito tornou-se autorreferencial, avaliando-se a partir de seu próprio código operacional – lícito ou ilícito –, e não mais à luz de valores como justo ou injusto, então, ele acabou criando, para si, a necessidade de definir aquilo que lhe era estranho, para simultaneamente poder diferenciar-se daquilo que estava do seu lado de fora. Ele, portanto, cria o seu próprio “outro”, impondo-se sobre ele e afastando-o. A positivação, como diz Gabriel Rezende, “dá vida ao que está fora do direito”, e, assim, o próprio direito obriga-se a permanentemente caçar aquilo que ele mesmo produz. “Caça, aliás, que se dá no marco de uma relação de pura violência entre o direito e seu outro” (SOUZA PINTO, 2016, p. 127).

É com base nestas mesmas considerações que Walter Benjamin, então, vai afirmar que “o direito enxerga a violência nas mãos de pessoas determinadas como um perigo capaz de miná-lo”<sup>7</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 34), de tal forma que o interesse do direito na monopolização da violência se explica não pela intenção de garantir seus fins declarados, mas para, na verdade, garantir-se a si próprio<sup>8</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 35).

Assim, mais do que um meio, a violência é igualmente um fim do direito; “uma violência que opera com a simples finalidade de operar” (REZENDE, 2016, p. 129), assegurando sua supremacia, na medida em que, ao caçar violentamente o outro que lhe é diferente, o direito reafirma perpetuamente sua própria dominação.

Esta conclusão, talvez, fique mais clara, quando se percebe que, na realidade, o direito é, ele mesmo, uma manifestação imediata da violência. Como o próprio Benjamin continua em seu trabalho, o direito se instaura e se mantém pela violência (BENJAMIN, 2017, p. 45). Há uma violência que, por assim dizer, funda o direito [*die rechtsetzende Gewalt*] e uma outra que o conserva [*die rechtserhaltende Gewalt*].

E em nenhuma outra instituição, como diz Benjamin, esses dois tipos de violência se manifestam tão nitidamente quanto na polícia. Nela, aliás, a violência que institui e a que mantém o direito se confundem. Para ser mais preciso, no momento da discricionariedade da atuação policial, isto é, nos casos em que ela “intervém por razões de segurança, sem que exista uma situação de direito clara”<sup>9</sup> (BENJAMIN, 2017, p. 44) – naqueles em que, mais especificamente,

<sup>7</sup> No original: *Aus dieser Maxime folgt, dass das Recht die Gewalt in den Händen der einzelnen Person als eine Gefahr ansieht, die Rechtsordnung zu untergraben.*

<sup>8</sup> No original: (...) *sondern vielmehr durch die, das Recht selbst zu wahren.*

<sup>9</sup> *Daher greift der Sicherheit wegen die Polizei in zahllosen Fällen ein, wo keine klare Rechtslage vorliegt* (Tradução livre).

ela dispõe de um poder sobre a vida e a morte –, é que tanto a violência fundadora quanto a violência mantenedora se confundem, tornando-se inseparáveis, como se não houvesse mais essa distinção entre o ato de violência que mantém a autoridade do direito e aquele que, por outro lado, o cria.

A conclusão, nesta linha de ideias, é a de que, na medida em que instaura e mantém o direito, a violência se apresenta como algo até mesmo maior do que uma finalidade a ser buscada pelo próprio direito. Ela, de algum modo, passa a fazer parte do jeito de agir do direito, compondo o núcleo de sua essência, fazendo dele, enfim, um fenômeno violento por natureza. “A instauração do direito”, portanto, como diz Benjamin, “é a instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2017, p. 57)<sup>10</sup>.

Estas considerações do pensador alemão, em alguma medida, já apresentam respostas aos problemas apresentados na introdução deste trabalho e, além disso, já preparam as próximas reflexões a serem feitas na seção seguinte sobre a biopolítica e a necropolítica, conforme as ideias de Michel Foucault e Achille Mbembe respectivamente. Ambos os filósofos irão complementar as considerações de Benjamin sobre a violência e sua relação com o direito.

O importante, em certo sentido, é que algumas premissas mais tradicionais da formação jurídica já começam a ser desconstruídas desde este momento, tais como as de que a violência (ilegítima) seria apenas uma qualidade do comportamento criminoso ou um meio (legítimo) à disposição do Estado, para a realização da justiça. Como se viu, bem além destes dogmas, a violência também se manifesta pelo direito, é uma finalidade a ser cumprida por ele, chegando a compor inclusive o núcleo de sua própria essência. O direito, em suma, é violento por natureza; uma manifestação imediata da violência.

Estas primeiras conclusões filosóficas, portanto, abrem novas perspectivas de estudos sobre certas noções tradicionais do pensamento jurídico, que, de um jeito ou de outro, apenas ocultam os reais fins do direito e sua especial forma de ser. E contra elas, tanto Foucault, quanto Mbembe também irão se levantar, associando-se às considerações já apresentadas por Walter Benjamin.

## **2. O pensamento filosófico de Foucault e Mbembe**

<sup>10</sup> *Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt* (Tradução livre).

Tradicionalmente, desde os primeiros semestres do curso de direito, o(a) jurista é apresentado(a) a certos conceitos que, ao longo de sua formação e vida profissional, funcionarão como a base de todo o seu entendimento sobre o fenômeno jurídico, a exemplo de Estado, soberania, povo, sujeito de direito etc. Muitas vezes sem perceber, o(a) estudante assimila estes conceitos como se eles fossem neutros e não tivessem nenhum conteúdo ideológico capaz de dissimular a realidade que está por trás de cada uma destas concepções. E, assim, entre outras lições, aprende-se que o Estado é soberano e dispõe do monopólio da violência, para a promoção do bem comum de um povo situado num determinado território<sup>11</sup>.

Porém, como compreender essa relação entre soberania, violência e bem comum numa sociedade repleta de distinções entre classes, gênero, etnia e cor, é uma questão que nem mesmo os manuais mais tradicionais do mundo jurídico chegam a responder. Por isso, o contato com ideias menos “inocentes” da filosofia pode ter alguma utilidade para o direito, ensinando-o mais, como já se disse, inclusive sobre suas noções mais consolidadas.

É neste ponto, então, que Foucault e Mbembe juntam-se a Benjamin, para desmistificar certos conceitos que, apesar de dominantes, apenas tentam esconder o modo como as relações entre direito, poder e violência efetivamente se dão.

O filósofo francês, primeiramente, ao longo de boa parte de sua obra, trabalhou noções bem conhecidas do direito, como Estado, soberania, sujeito de direitos e, naturalmente, as relações que todas estas ideias estabelecem de algum modo com a própria violência, em especial nas discussões mais atuais relativas ao racismo e àquilo que se denomina biopolítica. O filósofo camaronês, de sua parte, complementa, por assim dizer, as ideias de Michel Foucault, falando mais especificamente de uma necropolítica, em cujo contexto os debates em torno da violência e do racismo adquirem contornos ainda mais relevantes. Ainda que cada um a seu modo, ambos os autores podem ser lidos na continuidade das ideias de Walter Benjamin, apenas associando-as a uma compreensão mais atual e específica das relações entre violência e direito.

Assim, iniciando-se por Michel Foucault, entende-se que, segundo ele, o exercício da violência pelo Estado realiza-se em conformidade com as condições históricas, que, em diferentes épocas, estruturam as relações de poder estabelecidas na sociedade.

Se durante a Idade Moderna, com a formação das monarquias nacionais, a autoridade do soberano era marcada pela imposição da morte e pelo exercício da violência contra o corpo do

<sup>11</sup> Esta, por exemplo, é a definição quase textual de Dalmo Dallari, em obra que se tornou clássica nos primeiros semestres do curso de direito: “Uma ordem jurídica soberana, que tem por fim o bem comum de um povo situado em determinado território” (2007, p. 51).

indivíduo que desobedecia as regras da convivência social<sup>12</sup>, na virada para o século XVIII, no início da idade contemporânea, a preocupação do Estado passa a ser a de tornar os corpos dos indivíduos algo rentável e apto a funcionar como força produtiva do sistema capitalista, entrando em cena o famoso sujeito de direitos<sup>13</sup>. Se inicialmente a manifestação mais evidente do poder soberano dava-se pela realização da morte de indivíduos considerados inimigos ou ao menos indesejáveis, tolerando-se a sobrevivência daqueles que não representavam maiores ameaças à autoridade do rei, posteriormente, a produção e a manutenção da vida tornam-se a base de um sistema econômico no qual a palavra de ordem é “produtividade”, deixando-se morrer, então – ainda que por negligência –, aqueles sem utilidade para a produção de riquezas.

Em outras palavras, no lugar da lógica do “fazer morrer e deixar viver”, a nova estratégia para o exercício do poder no capitalismo industrial passa a ser a de “fazer viver e deixar morrer”, transformando o corpo dos indivíduos não mais em uma coisa sobre a qual a autoridade violenta do rei recai, mas em algo com a máxima capacidade de produção econômica e a menor capacidade de desobediência política. Em síntese: corpos economicamente úteis e, ao mesmo tempo, politicamente dóceis.

Com o passar dos anos, porém, mais especificamente na virada entre os séculos XIX e XX, essa é uma estratégia que, ao invés de continuar focada no corpo do indivíduo, passa a ter como alvo e instrumento a própria população, preocupando-se com um modo mais eficiente de gerir a própria vida do corpo social. O que se quer, a partir de agora, é estabelecer um tipo de dominação que age sobre toda a espécie humana, cuja preocupação, em tese, reside em eliminar os potenciais perigos à vida, a fim de preservá-la.

Vai daí o cuidado com questões até então pouco exploradas pelas ciências sociais como saúde, higiene, natalidade e longevidade. Afinal, em um tipo de governamentalidade preocupada com o “fazer viver”, não haveria outra forma de utilizar essa população como máquina para produzir riquezas, sem antes levar em consideração aquelas mesmas questões. Por isso, como o próprio Foucault chega a dizer, o descobrimento da população é, “ao mesmo tempo que o descobrimento do indivíduo e do corpo adestrável, o outro núcleo tecnológico em torno do qual os procedimentos políticos do ocidente se transformaram” (FOUCAULT, 2012, p. 179).

<sup>12</sup> “O suplício se inseriu tão fortemente na prática judicial (...) que permite que o crime seja reproduzido e voltado contra o corpo visível do criminoso, fazendo com que o crime, no mesmo horror, se manifeste e se anule. Faz também do corpo do condenado o local de aplicação da vindita soberana, o ponto sobre o qual se manifesta o poder, a ocasião de afirmar a dissimetria das forças” (FOUCAULT, 1987, p. 47).

<sup>13</sup> “No projeto dos juristas reformadores, a punição é um processo para requalificar os indivíduos como sujeitos de direito; (...) no projeto de instituição carcerária que se elabora, a punição é uma técnica de coerção dos indivíduos; ela utiliza processos de treinamento do corpo – não sinais – com os traços que deixa, sob a forma de hábitos, no comportamento; e ela supõe a implantação de um poder específico de gestão da pena” (FOUCAULT, 1987, p. 108).

Mas, como paralelamente ao ato de fazer viver há a negligência do deixar morrer, é óbvio que uma escolha deve ser feita pelo Estado entre aqueles que devem viver e aqueles que podem morrer. E é aqui que Foucault identifica o racismo como a linha divisória entre uns e outros. Se a biopolítica é uma tecnologia de governo preocupada com a promoção da vida, eliminando os potenciais perigos contra ela, então é preciso fazer viver os grupos populacionais mais adaptados à produção de que o Estado capitalista necessita, ao mesmo tempo em que se deve deixar morrer as outras pessoas que não têm tanta utilidade para a geração de riquezas e o progresso econômico. De onde se conclui, portanto, que “o racismo está ligado ao funcionamento de um Estado obrigado a se servir da raça, da eliminação das raças e da purificação da raça, para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2010a, p. 233)<sup>14</sup>.

Em complemento ao pensamento de Michel Foucault, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2016, p. 123-151) também traz suas contribuições ao conceito de soberania do Estado, atualizando-o ao capitalismo do século XXI; para tanto, ao invés de tratar o domínio da vida como a preocupação principal do poder, ele passa a relacionar a definição de soberania ao direito de matar, falando, portanto, não numa espécie de biopolítica, mas de necropolítica.

A preocupação que, segundo Mbembe, orienta suas reflexões sobre a soberania, é a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2016, p. 125). Em outras palavras, para o filósofo africano, “a expressão máxima da soberania reside no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016, p. 123).

Se em Foucault a preocupação central do poder do Estado era com a manutenção da vida, Achille Mbembe, diversamente, entende que, na atualidade, sobretudo em razão da automatização de diversas etapas da linha de produção, os corpos dóceis e disciplinados têm seu valor diminuído, convertendo-se em massas marginalizadas, cujas vidas não têm mais o interesse de outrora. Em especial nos países da periferia do capitalismo mundial, onde o estado de exceção torna-se a regra<sup>15</sup>, a ideia que norteia o conceito de política e de soberania exercida pelos Estados não é mais

<sup>14</sup> A conclusão à que Foucault chega em outra ocasião é ainda mais precisa: “O racismo é formado nesse âmbito (o racismo em sua forma moderna, estatal, biologizante): toda uma política da população, da família, do matrimônio, da educação, da hierarquização social e da propriedade, e uma longa série de intervenções permanentes ao nível do corpo, das condutas, da saúde e da vida cotidiana receberam então sua cor e sua justificação da preocupação mítica por proteger a pureza de sangue e de fazer triunfar a raça” (FOUCAULT, 2010b, p. 142).

<sup>15</sup> Já é bastante conhecida a utilização do conceito de estado de exceção que Achille Mbembe empresta do filósofo italiano Giorgio Agamben, para desenvolver suas próprias ideias sobre necropolítica: “O estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei” (MBEMBE, 2016, p. 124).

aquela concepção moderna de razão<sup>16</sup>, mas simplesmente a de morte. A política, como afirma o próprio Mbembe, “é a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2016, p. 125).

Ao relacionar sua proposta com as ideias de Foucault sobre raça, o filósofo camaronês ainda afirma, em outras palavras, que a divisão entre as pessoas que devem viver e morrer opera a partir de uma relação de inimizade que se tornou a base normativa do direito de matar. Isso, obviamente, pressupõe “a distribuição da espécie humana em grupos, a subdivisão da população em subgrupos e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros”, correspondendo-se àquilo que o próprio Foucault identifica como racismo. “A política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte”, e a função do racismo, em tal contexto, “é a de tornar possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2016, p. 128)<sup>17</sup>.

A conexão entre o pensamento dos três autores aqui discutidos (Benjamin, Foucault e Mbembe) é bem evidente e é suficiente para colocar em xeque muitos dos conceitos que tradicionalmente fundamentam o entendimento do direito inclusive no próprio Brasil. Num país em que as relações de poder, em pleno século XXI, ainda estão, em certa medida, baseadas em torno do eixo colonial, com nítidos problemas de racismo, patriarcado e desigualdade entre classes, noções como a de um Estado dotado de soberania para promover o bem comum de seu povo não passam de meras abstrações que apenas ocultam a realidade nada lisonjeira por trás de tal fraseologia.

Se a violência policial diária, para mencionar um exemplo do próprio Benjamin, já não basta, a pandemia do novo coronavírus conseguiu deixar ainda mais claro o quanto a distribuição da morte entre negros e moradores da periferia é de fato uma questão nitidamente relacionada ao exercício do poder pelo Estado no Brasil<sup>18</sup>, conforme também as ideias de Foucault e Mbembe.

Porém, o exemplo de violência/poder do Estado que se quer destacar a partir de agora é o genocídio de Ruanda ocorrido em 1994. Sua importância, para este artigo, é evidente: o próprio Mbembe, primeiramente, o menciona em seu trabalho sobre necropolítica; em segundo lugar, a

<sup>16</sup> “As experiências contemporâneas de destruição humana sugerem que é possível desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão a verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais táteis, tais como a vida e a morte” (MBEMBE, 2016, p. 125).

<sup>17</sup> Em que pese o tom radical da afirmação, ela é perfeitamente aplicável nos países que ao longo da história foram colônias das metrópoles europeias, conforme o próprio Achille Mbembe chega a dizer em uma outra passagem de sua obra: “O direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias. Lá, o soberano pode matar em qualquer momento ou de qualquer maneira” (MBEMBE, 2016, p. 134). Como será visto na próxima seção, o genocídio de Ruanda em 1994 parece confirmar tragicamente a verdade desta afirmação.

<sup>18</sup> Para uma análise mais detida sobre a morte de negros e pessoas pobres no Brasil em razão da pandemia do novo coronavírus, veja-se o texto de Juliana Gragnani, disponível no seguinte endereço eletrônico: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421>.

gestão política da vida que a Suíça “comprometeu-se” a fazer em Ruanda, após a independência do país africano em 1962, com investimentos em infraestrutura e no desenvolvimento econômico da nação, é um bom exemplo do que Foucault entendia como biopolítica; e, enfim, a ideia de Benjamin – segundo a qual poder e violência, ao invés de coisas diferentes ou opostas entre si, são em certa medida um único e mesmo fenômeno – encontra tragicamente no genocídio de Ruanda uma triste atualidade.

Neste ponto, todavia, é a literatura que entra em cena, e a obra de Lukas Bärfuss, chamada “Cem dias”, mostra-se simplesmente essencial.

### **3. Cem dias: o romance de Lukas Bärfuss sobre o genocídio de Ruanda<sup>19</sup>**

Cem dias é o romance de estreia do escritor suíço de língua alemã Lukas Bärfuss, publicado originalmente no ano de 2008. Nele, conta-se a história do genocídio de Ruanda, ocorrido em abril de 1994, quando aproximadamente 800.000 pessoas foram mortas.

Tal história é narrada sob a perspectiva de David Hohl, um funcionário de uma Agência Suíça de Cooperação para o Desenvolvimento, que em 1990, viaja de seu país natal, a Suíça, para Kigali, a capital de Ruanda, onde, sob a coordenação da referida agência, engaja-se em um trabalho cuja finalidade era a de contribuir para o desenvolvimento econômico do país africano, viabilizando, por exemplo, a construção de estradas, a instalação de linhas telefônicas, a criação de redes de transmissão de rádio e o reflorestamento de áreas devastadas<sup>20</sup>.

Muito embora Ruanda fosse considerada na época um modelo para as demais nações do continente africano, edificando em seu território as bases de um Estado inspirado no exemplo das metrópoles europeias, uma tragédia que acabaria na morte de quase 800.000 pessoas tem lugar no país em abril de 1994. Desde 1962, após a independência de Ruanda da Bélgica, a maioria Hutu passa a ocupar o governo do país e, de alguma maneira, a subjugar a minoria Tutsi, que em boa parte viu-se obrigada a refugiar-se em países vizinhos como a Uganda. Um grupo de exilados Tutsis, então, denominado Frente Patriótica Ruandesa (FPR), inicia uma espécie de ofensiva pelo

<sup>19</sup> Até hoje ainda não houve nenhuma tradução publicada no mercado editorial brasileiro da obra de Lukas Bärfuss, muito embora haja a brilhante tese de doutorado de Frederico Antunes de Oliveira Figueiredo submetida ao programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na qual ele faz uma tradução de “Cem dias” ao fim de seu trabalho (2015). Tal tradução é a que será utilizada ao longo deste artigo, exceto nos trechos em que constar expressamente “tradução livre”.

<sup>20</sup> Desenvolvimento significava para nós não apenas desenvolvimento da economia, construção de estradas, reflorestamento. Para nós tratava-se do desenvolvimento da consciência humana, rumo à justiça universal. (*Entwicklung hiess für uns nicht nur Entwicklung der Wirtschaft, Bau von Strassen, Aufforstung. Es war für uns die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins hin zur universellen Gerechtigkeit*) (Bärfuss, 2010, p. 7 – tradução livre).

interior de Ruanda no início da década de 1990, em direção à capital do país. Apesar de um acordo de paz em 1993, um avião que transportava o presidente de Ruanda, pertencente à maioria Hutu, é derrubado numa noite de abril de 1994. O evento é considerado o estopim da tragédia, e como David Hohl relata ao longo do livro, imediatamente todos os funcionários da Agência Suíça de Cooperação para o Desenvolvimento fogem do país num avião que os levava de volta para a Europa.

Todos os funcionários, exceto ele próprio, David Hohl, que permanece escondido em sua residência oficial, na capital Kigali, por cem dias. A razão para sua permanência era uma mulher chamada Agathe, com quem David inicia um relacionamento logo após sua chegada em Ruanda em 1990. Como ela própria, no entanto, vê-se obrigada a fugir com sua família em razão da explosão do conflito, o reencontro entre ambos, David e Agathe, ocorre somente em um campo de refugiados numa das fronteiras do país, onde ela, quase sem ser reconhecida pelo agente suíço por conta de todo o sofrimento que experimentara, morre de cólera.

Ao refletir sobre os acontecimentos que testemunhara, David começa a perguntar-se sobre como a morte de 800.000 pessoas havia sido possível naquelas condições. E, ao contrário do que normalmente se dizia dos fatos na época – de que ele era fruto do caos ou da violência tribal dos ruandeses –, David é incisivo em sua conclusão: os suíços, eles próprios, que estavam lá para modernizarem o país, eram cúmplices daqueles assassinatos, ainda que não o soubessem.

Essa era uma conclusão que o protagonista da história extraía de várias situações: primeiramente, porque os genocidas do governo da maioria Hutu haviam aprendido com os próprios suíços o poder de uma rádio bem organizada, pela qual eles difundiam seu ódio e sua opinião sobre as “baratas” – os Tutsis – e seus aliados, inflamando a maioria da população contra seus inimigos. Além disso, os suíços foram os que instalaram as linhas telefônicas, pelas quais eram transmitidas as instruções para os assassinatos, e aqueles que igualmente construíram as estradas pelas quais os próprios assassinos conseguiam chegar até suas vítimas. Pior ainda era a atuação de um dos europeus mais poderosos da África naquela época, um suíço chamado Jeannot, que a própria agência havia colocado à disposição do presidente de Ruanda como conselheiro nas questões ligadas ao desenvolvimento econômico e financeiro do país e nas negociações junto ao Banco Mundial. Com base na ideia de um bem comum e em um discurso de suposta neutralidade política, que desconsiderava os conflitos existentes entre os hutus e os tutsis no país, este conselheiro na prática havia utilizado “seus melhores anos e todo seu conhecimento para manter

um ditador no poder” (BÄRFUSS, 2010, p. 121)<sup>21</sup>. E tudo isso com um alto salário pago pela própria agência suíça.

O ponto alto de toda essa conclusão parece perfeitamente alinhado às ideias dos 3 filósofos apresentados acima, quando se entende que, para promover o progresso de uma recém-colônia africana, o “fazer viver” necessariamente envolve não só o “deixar morrer”, mas também o próprio direito de matar; e, sobretudo, o direito de matar o inimigo, o outro, aquele que estava do lado de fora e que, de alguma maneira, foi criado por aqueles que, ao contrário, exerciam o poder do Estado e caçavam este inimigo violentamente. Como diz o próprio David Hohl, o genocídio não era o resultado de uma “violência tribal” ou de uma “brutalidade arcaica” própria dos africanos, conforme dizia a maioria dos jornais europeus, mas um acontecimento que se tornou possível apenas porque “o Estado controlava absolutamente todos os cidadãos e lhes atribuía um lugar determinado na sociedade”<sup>22</sup> (BÄRFUSS, 2010, p. 105). Um genocídio, em outras palavras, só é “factível dentro de um Estado bem regulado, onde todas as pessoas conhecem suas respectivas posições, e nem mesmo um arbustinho cresce por alguma obra do acaso fora de seu devido lugar”<sup>23</sup> (BÄRFUSS, 2010, p. 178).

Ao invés, portanto, de descrever o trabalho da agência como um fracasso, David Hohl o descreve como uma espécie de missão cumprida: “se éramos instrutores daquela gente, eles haviam se provado ótimos alunos, (...) cumpriram a tarefa exatamente como havíamos ensinado”<sup>24</sup> (BÄRFUSS, 2010, p. 179). E ao invés de descrever o genocídio como um simples evento criminoso contrário ao direito, ele o descreve na verdade como algo que só se tornou possível porque os ruandeses aprenderam com os próprios suíços a importância de se ter um genuíno Estado regulado por leis: “Se não tivessem seguido com diligência as nossas instruções, não teriam dado conta de matar 800.000 pessoas, nunca em apenas cem dias”<sup>25</sup> (BÄRFUSS, 2010, p. 180).

#### 4. Conclusão

<sup>21</sup> *Er hat ein paar seiner besten Jahre und sein ganzes Wissen für den Machterhalt eines Diktators eingesetzt* (Tradução livre).

<sup>22</sup> (...) *weil dieser Staat jeden einzelnen Bürger organisierte und ihm einen festen Platz in der Gesellschaft gab* (FIGUEIREDO, 2015, p. 88).

<sup>23</sup> (...) *dass jeder Völkermord nur in einem geregelten Staatswesen möglich ist, in dem jeder seinen Platz kennt und auch nicht der unscheinbarste Strauch zufällig an einer bestimmten Stelle wächst und kein Baum willkürlich gefällt wird* (FIGUEIREDO, 2015, p. 152)

<sup>24</sup> *Aber wir sind nicht gescheitert, denn wenn wir ihre Lehrer waren, so waren sie bestimmt keine schlechten Schüler, (...) sie erledigten die Aufgabe, wie wir es ihnen gezeigt hatten* (FIGUEIREDO, 2015, p. 153).

<sup>25</sup> *Hätten sie sich nicht an unsere Vorgaben gehalten, so hätten sie keine achthunderttausend Menschen umbringen können, nicht in hundert Tagen* (FIGUEIREDO, 2015, p. 153).

Quando, em um primeiro momento, se pensa na violência, é natural que o senso comum tenha a tendência de apontar o crime como um ato violento contrário ao direito; porém, já num momento posterior da reflexão, é possível que ainda se veja a violência como um meio à disposição do Estado, para o alcance de finalidades definidas pelo próprio direito.

O que, porém, realmente se quis demonstrar é que a violência também é uma finalidade a ser realizada pelo direito, sobretudo quando, após o advento do positivismo, o próprio direito torna-se sua autorreferência, deixando de se orientar por valores éticos do tipo justo ou injusto, para na verdade apenas garantir-se a si próprio, caçando aquele que lhe é diferente, que está do lado de fora ou que até mesmo é considerado inimigo. Mas ainda mais do que isso, viu-se que o direito é, ele próprio, uma manifestação imediata da violência, a qual, na verdade, o cria e o mantém, fazendo-o, enfim, violento por natureza.

E se, neste sentido, violência e poder são fenômenos que se confundem, então, mesmo naquelas situações em que aparentemente há promoção da vida – ou melhor, uma gestão política da vida –, pode-se chegar ao ponto de deixar que certas pessoas, sem muita utilidade para a produção de riquezas, morram, ou sejam simplesmente assassinadas.

Se o genocídio de Ruanda parece um exemplo muito radical e ao mesmo tempo isolado, basta citar em seu lugar outras tantas tragédias, para as quais dificilmente faltaram (ou faltam) leis fundamentando-as, como, por exemplo, o holocausto judeu no nazismo alemão, as torturas dos prisioneiros de Guantánamo, a opressão de palestinos pelo Estado de Israel e até mesmo a violenta especulação financeira que, mundo a fora, lança populações inteiras em situação de miséria e de quase-morte<sup>26</sup>.

Se, porém, estes mesmos exemplos ainda parecem realidades distantes do Brasil, então, basta que se mencionem o direito de propriedade de escravos, que teve uma longa existência no país; a violência da ditadura civil-militar entre os anos de 1964 e 1985, sustentada nos mais diversos tipos de leis; e a morte de pessoas negras e pobres pela ação da polícia, amplamente registrada nos chamados autos de resistência.

Com este mesmo raciocínio, não seria exagero perguntar sobre o papel do direito em relação às mortes ocasionadas pela pandemia, muitas delas evitáveis, caso o Estado brasileiro, por meio de suas lideranças, tivesse tomado providências compatíveis com as medidas mais eficientes

<sup>26</sup> Veja-se, a propósito, as considerações de Andreas Fischer-Lescano: “É o direito que produz as linhas de inclusão e exclusão da cidadania. É também ele que conduz as pessoas à ilegalidade e, em suas fugas através do Mediterrâneo, para a morte. Também é ele que permite que o esporte mundial obtenha suas vitórias nas arenas do Qatar erigidas com o trabalho escravo. É a política de austeridade legalmente sustentada que tem levado as taxas de suicídio na Grécia a um crescimento de mais de três vezes desde a eclosão da crise. (...) O direito está profundamente implicado em todas essas tragédias” (FISCHER-LESCANO, 2015, p. 107).

de proteção da vida e saúde das pessoas. Será que, também por aqui, o mundo presenciará outra tragédia com quase 800.000 mortes?

Nenhum(a) jurista negaria que é profundamente desconfortável reconhecer que todas essas atrocidades têm ligação com o direito e com sua própria atividade profissional. Apesar da vaidade narcísica de muitos(as) operadores do direito, já passou do momento de todas e todos se olharem no espelho e desgostarem do próprio reflexo.

A não ser que se queira cinicamente dizer que tais coisas não lhe dizem respeito, mantendo-se inerte como um grande poste diante de tudo, conhecer-se a si mesmo pode ser o primeiro passo para que as coisas mudem, ou, no mínimo, tornem-se menos violentas. Perante o julgamento da história, isso pode não trazer nenhuma absolvição, mas – se boas ideias precisam ter soluções práticas – pode tornar menos culpado(a) aquele(a) que, ao se descobrir, não mais se apresenta como o bem.

## Referências

BÄRFUSS, Lukas. *Hundert Tage*. München: btb Verlag, 2015.

BENJAMIN, Walter. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Saraiva, 2007.

FIGUEIREDO, Frederico Antunes de Oliveira. *Uma reentrada na forma: Cem dias sobre uma tradução inacabada do romance de estreia de Lukas Bärfuss*. 2015. Tese (Doutorado em Letras (Ciência da Literatura)) - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FISCHER-LESCANO, Andreas. *Uma "força justa e não violenta"?* Uma crítica do direito na sociedade global. *Tempo Social*, 27(2), p. 103-127, nov. 2015.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. Trad. de Horario Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Tradução de Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010b.

FOUCAULT, Michel. *As malhas do poder*. In: *Segurança, penalidade, prisão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

GRAGNANI, Juliana. *Por que o coronavírus mata mais as pessoas pobres e negras no Brasil e no mundo?* Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53338421>. Acesso em: 03 out. 2021.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica. Arte & Ensaios*, PPGAV, EBA, UFRJ, v.2, n.32, dez. p. 122-151, 2016.

SOUZA PINTO, Gabriel Rezende de. *Christoph Menke e o destino do direito*. REVISTA DIREITO E PRÁXIS, v. 7, p. 116-144, 2016.

WILDE, Oscar. *The Decay of Lying. Complete Works of Oscar Wilde*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2008.