



Problematização do Estado: o caso da violência institucionalizada

Questioning the State: the case of institutionalized violence

Evanilson Santos Andrade – Graduado em Filosofia e Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. E-mail: evanilson_andrade@hotmail.com

Resumo

O presente artigo tem por objetivo realizar uma análise sobre os efeitos do Estado nos discursos jurídicos com ênfase na institucionalização da violência. Para tanto, serão abordados os efeitos estatais sobre os discursos jurídicos por meio da noção de problematização de Michel Foucault, verificando como regimes de verdade são produzidos por discursos que acabam por demarcar uma separação entre vida e Direito. O Estado será problematizado fora de uma concepção contratualista, pois não se busca, neste artigo, saber como o Estado se organiza dentro do território e a partir de determinadas técnicas de administração, mas sim problematizar como o Estado subassume valores engendrados pela produção comum do social, fazendo com que estes valores se tornem regras de condutas na vida social.

Palavras-chave:

Regime de verdade. Crítica ao Direito. Valores institucionalizados.

Abstract

This paper aims to carry out an analysis on the effects of the state in legal discourse emphasizing the institutionalization of violence. To do so, we shall discuss the effects on the state through legal discourses that of problematization of Michel Foucault, checking how regimes of truth are produced by discourses that ultimately mark a separation between life and law. The state will be questioned outside a contractual concept, because it does not search in this article how the state is organized within the territory and from certain management techniques, but discuss how the state subassume values engendered by common social production, causing these values become rules of conduct in social life.

Keywords:

Regime of truth. Criticizes the law. Institutionalized values.

INTRODUÇÃO

Problematizar o Estado, principalmente através de seus efeitos sobre a institucionalização de valores engendrados pela produção da existência, é a tentativa de conduzir uma análise sociológica que tem por importante exigência a atualidade. “Dizer a atualidade” (ARTIÈRES, 2004: 15) pressupõe perceber as relações sociais a partir das representações pré-constituídas, responsáveis por regular os caminhos da pesquisa em direções unicamente unívocas, para depois, fora deste campo determinado, rejeitar os objetos de estudo que não coincidam em nada com o real, podendo, assim, iniciar uma investigação o mais próxima possível das experiências reais. Isto significa efetivar uma crítica radical ao processo de construção de uma objetivização do real, conservada como produto de uma razão abstrata, que destoa da objetividade mutável do mundo. “A objetivização, confundida com a objetividade, é uma maneira de botar os chamados objetos do mundo (outra construção) numa perspectiva econômica, política, de dominação” (WARAT, 2010: 27).

Deste modo, pensar o Estado em termos de problematização e atualidade é adentrar nas relações sociais com um olhar disposto a se despir das evidências universalizadas e se aproximar ao máximo do detalhe presente, responsável por determinar, coordenar e organizar a vida em sociedade, assim como perceber o quanto de ações resistentes há entremeadas com a objetivização do mundo.

Problematizar o Estado com o olhar concentrado na atualidade não é fazer do trabalho do intelectual um jogo de adivinhações onde verdades proféticas surgem corrompendo a produção histórica da multiplicidade de verdades engendradas pelas práticas reais. Pelo contrário, pretende-se fazer com que estas práticas sejam analisadas local e pontualmente; nas mudanças e no caráter transitivo das relações sociais; nas linhas de força em conflito armadas historicamente entre o Estado e as forças de sublevação; nos pontos de rompimento com as grandes representações coletivas que fazem com que pequenas aberturas apareçam na claridade do dia presente.

O ponto escolhido, aqui, será o da violência institucionalizada pelo Estado. A violência será entendida a partir de dois polos. O primeiro diz respeito a um movimento de cooperação, de produção comum da trama social engendrado pela linguagem e pelo trabalho; um processo histórico de construção da produção social que se dá através da multiplicidade de ações de todos os envolvidos nas interpretações dos eventos sociais. A este primeiro tipo de violência, denomino

produção comum do social. Este primeiro polo reúne produções intelectuais de nomes como Luis Alberto Warat, Antonio Negri e Michael Hardt e Walter Benjamin. O segundo polo é a violência como conservadora e mantenedora do Direito. A violência, assim determinada, constitui-se uma função instituidora e conservadora do Direito, ganhando, assim, sua validade no âmbito jurídico. Esta segunda perspectiva da violência é encontrada em Walter Benjamin.

Neste sentido, este artigo pretende perscrutar o Estado a partir da proposta de Michel Foucault de problematizá-lo e não dizer o que ele é, posto que, segundo Foucault (FOUCAULT, 2008: 106), o Estado não é uma fonte de poder autônomo, assim como não possui essência e não é um universal¹. Esta concepção do Estado como problema (“investigação do problema do Estado”) será relacionada com o conceito de regimes de verdade do próprio Foucault e de alguns comentadores seus e, também, com a concepção de verdade de Warat, no que diz respeito à verdade entendida a partir de uma crítica do Direito.

Tentarei ao máximo pontuar o artigo com exemplos concretos, sendo o principal exemplo extraído da trajetória do jornalista paraense Lúcio Flávio Pinto², uma vez que sua atuação no campo do jornalismo e da sociologia rendeu várias denúncias de corrupção, grilagem, entre outros casos no Pará, de modo livre e apartado de qualquer indicativo político-partidário. Tal postura lhe custou cerca de 33 processos, sendo que destes, todas as vezes que recorreu das condenações judiciais nunca ganhou (em algumas ocasiões o próprio Estado, depois, admitiu a veracidade das denúncias de Lúcio Flávio Pinto). O caso do jornalista Lúcio Flávio Pinto implica numa tentativa de percepção do Direito de cima para baixo. Ou seja: o confronto entre Lúcio Flávio Pinto e a justiça normatizada mostra o quanto as normas jurídicas tem por objetivo conservar a razão jurídica positiva através de medidas que determinem os fins a serem alcançados pelo Direito, fazendo com que as experiências efetivadas no real sejam reduzidas à lógica dos processos judiciais, separando o Direito da vida das pessoas, para que a norma seja conservada

¹ Problematizar o Estado, na perspectiva de Michel Foucault, é assumir uma posição contrária as teorias contratualistas, onde o Estado é radicalmente separado, e por vezes afastado, das práticas sociais que lhe dão sentido. Seja por meio da alienação das liberdades em Hobbes, seja pela Vontade Geral em Rousseau, o Estado, no paradigma do contrato social, implica em um poder transcendente. Já a problematização dos efeitos estatais é radicalmente imanente. Problematizar o Estado é exigir que o poder seja analisado em seus detalhes, em suas microrrelações com a produção comum do social para, a partir daí, podermos efetivar diagnósticos da circulação de discursos produzidos pelo Estado. Neste caso, não se trata, portanto, de discutir o Estado a partir do que ele é ou se mostra ser, mas sim a partir de seus focos de incidência que se espriam pela trama social e exercem o duplo exercício de regulação e modulação da vida social. Deste modo, a concepção foucaultiana do Estado não está tão afastada da concepção de Max Weber sobre o Estado onde “Sociologicamente, o Estado não se deixa definir por seus fins” (WEBER, 2011: 66). Ele age dentro de um território criando os aparelhos necessários para o controle e regulação das práticas sociais limitadas fisicamente pelo território e legalmente por uma racionalização específica a sua dinâmica

² Este artigo trata de assuntos que estão ligados diretamente ao trabalho de dissertação Regimes de Verdade e discurso jurídico: o confronto do jornalista Lúcio Flávio Pinto e a justiça, de Evanilson Santos Andrade, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas.

sem agravos nos contratos que lhe garantem validade. Lúcio Flávio Pinto abre uma fissura no tecido espesso do Direito, possibilitando uma crítica ao regime de verdade do discurso jurídico e a construção de outra verdade mais preocupada com a cooperação e a vida comum do que com a garantia dos direitos contratuais.

Deste modo, a violência será estudada como efeito estatal, ou melhor, como o resultado de práticas de estatização sobre as relações sociais. No momento, o que poderá se verificar é que a violência institucionalizada predomina sobre a violência intensa da produção comum do social.

A hipótese deste artigo é que os valores são constitutivos da produção da existência e não reguladores da vida em sociedade, mas tornam-se instrumentos de regulação quando a violência é institucionalizada pelo Estado e pelo Direito, fazendo com que a produção comum do social fique cada vez mais afastada dos centros de poder, responsáveis pelas tomadas de decisões que dizem respeito à própria produção comum do social.

Problematizar o Estado — a relação entre poder difuso e regime de verdade

Em um estudo que procure problematizar os efeitos de poder sobre a dinâmica da vida em sociedade, torna-se indissociável a relação entre o Estado e a produção de discursos de verdade produzidos e vinculados através dos modos de circulação do poder constituído. Problematizar o Estado é proceder por um método que não visa o poder reduzido a sua realidade jurídica. Para além de uma concepção do Estado reduzida à verdade jurídica do poder, há um método que procura penetrar nos modos de circulação dos efeitos estatais na produção comum do social. Este método percebe a noção repressão como inadequada para se efetivar uma analítica do poder. Diz Foucault em uma entrevista:

Quando se define os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica deste mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser esta uma noção negativa, estreita e esquelética do poder que curiosamente todo mundo aceitou. Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979: 8).

Esta rede produtiva, que caracteriza o poder difuso, esvanece-se pelo corpo social deixando seus traços de modulação que, em hipótese alguma, são passivos; pois acabam por serem determinantes de práticas capazes de fazer coincidir ação individual com interesse do Estado. É neste ponto que os regimes de verdade não estão separados dos efeitos regulatórios do poder.

A verdade é uma produção histórica surgida dentre os conflitos entre o poder constituído e as forças de sublevação reivindicadoras de alternativas políticas, econômicas, sociais, civis e culturais. A produção histórica da verdade só pode se dá nesta multiplicidade de lutas. Encontramos aqui um primeiro problema. A verdade, determinada como regime e produto dos discursos que se fazem circular pelas redes de poder difuso, é uma abreviação da complexidade do mundo e da vida que nele se produz, desenvolve-se, morre e metamorfoseia-se. Warat chama a atenção para isso em relação ao Direito. Warat chama de Senso Comum Teórico dos juristas “Um campo de estipulações prévias que normatizam a produção dos saberes [...]” (WARAT, 2010: 27). Nesta normatização da produção dos saberes, são encontradas as normas jurídicas que, inelutavelmente, servem de pressupostos para as sentenças do Direito. Deste modo, as sentenças acabam por receber uma espécie de estatuto de “desenhos naturais do mundo” (WARAT, 2010: 27), pois as decisões no âmbito da ordem jurídica, por meio de seus códigos constituídos, se afastam da experiência do mundo como narrativa da complexidade da produção comum do social, fazendo a sentença existir em si mesma, uma vez que segue o que dizem os contratos firmados juridicamente.

Neste sentido, muitos casos de processos judiciais relacionados ao jornalista Lúcio Flávio Pinto podem servir de ilustração para percebermos o quanto o Direito se restringe a suas próprias sentenças tendo como ponto de referencia seus próprios códigos e normas e, por conseguinte, afasta-se gradativamente do campo de produção das experiências reais que é a própria dinâmica da vida em sociedade.

A mais recente condenação do jornalista pelo judiciário paraense foi este ano. Desta vez, ele é acusado de cometer danos morais e materiais ao empresário Romulo Maiorana Júnior, devido à publicação, em 2005, do artigo “O rei da quitanda”, no jornal alternativo Jornal Pessoal, editado há 25 anos, no qual o jornalista abordava a origem e a conduta do empresário à frente de sua organização. O jornalista foi condenado a pagar a quantia de R\$ 410 mil (ou 600 salários mínimos) ao empresário citado e à empresa Delta Publicidade S/A, de propriedade da família dele, também detentora de um dos maiores grupos de comunicação da Região Norte e Nordeste, as Organizações Romulo Maiorana. Como das outras vezes, o recurso foi negado na primeira vez. Lúcio Flávio Pinto tentará novo recurso, mas já adianta sua desconfiança em que será

novamente negado³. Este caso específico da trajetória de Lúcio Flávio Pinto com o judiciário paraense demonstra o quanto o Direito em suas decisões acaba por separar suas sentenças (fechadas em seus próprios códigos e normas) das experiências reais da vida em sociedade. Os casos denunciados pelo jornalista, ao que parece, são julgados mais com preocupações em garantir a integridade moral individual dos sujeitos denunciados do que garantir direitos coletivos. O que passa a imperar, deste modo, é um Direito que procura garantir seus objetivos finais que é a confirmação de suas normas, ainda que realize uma contradição objetiva na situação jurídica, mas garantindo a lógica do Direito.

Percebemos aí o regime de verdade constituído pelo discurso do direito circulado pelos vários níveis da vida social através de seus códigos e normas (através do Senso Comum jurídico). Mas também percebemos que em cada processo imputado ao jornalista paraense uma outra verdade se faz presente: uma verdade que não “existe fora do comum, fora do que pode pertencer a todos e verificar-se na linguagem, na cooperação e no Trabalho. (...) Uma verdade é uma ação cooperativa. Seres que se transformam juntos dentro de seus próprios conflitos” (WARAT, 2010: 38). O jornalista paraense não se reduz, em suas denúncias, a ofensas morais e a danos materiais. Ele denuncia, exatamente, o abuso de ações que visam o lucro, ainda que seja por meio da exploração do espaço físico e/ou do trabalho de pessoas. Podemos observar que problematizar o Estado, com viés no Direito e na violência que este aplica, é estudar suas contradições também e verificar o quanto a verdade é produto de conflitos e que se mantém em pleno desenvolvimento enquanto é produção social, mas quando passa a ser institucionalizada pelo Estado, neste caso pelo Direito, passa a desempenhar o estranho jogo de garantir direitos de ordem morais individuais em detrimento de direitos coletivos necessários ao bem comum.

Quando estudamos a verdade, não podemos reduzir seu significado a revelação teológica ou o conjunto de enunciados aceitos como verdades, mas, ao contrário, como o produto móvel da multiplicidade de conflitos entre os marcos regulatórios de discursos considerados, historicamente, como verdadeiros quando ditos pelas instituições que os produzem e a verdade produzida e narrada na complexidade das relações sociais.

Deste modo, os regimes de verdade surgem neste mundo a partir de paradigmas dominantes sejam eles produzidos pela ciência, pela economia ou pela política, são tão difusos quanto o poder assumindo diversas formas de expressão e de consumo (pela educação, pelo Direito, etc.), são legitimados por aparelhos políticos e econômicos como universidades, exército,

³ Informações contidas em (<http://revistaforum.com.br/blog/2013/01/jornalista-paraense-e-novamente-condenado-a-pagar-indenizacao-exorbitante-a-empresario>).

meios de comunicação e estabelecem polos de posição em debates que tem problemas da sociedade como ponto de referência.

Pode-se dizer que a verdade passa a organizar e regular a vida em sociedade quando ela é tomada e institucionalizada pelo Estado. Daí o interesse de Foucault, em todos os seus estudos, com os regimes de verificação produzidos distintamente em diversas sociedades ao longo da história em períodos diferentes. Foucault afirma:

O objeto de todos estes empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade (...) é mostrar como o par série de práticas/regime de verdade forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso (FOUCAULT, 2008: 27).

Este interesse de Foucault pelos regimes de verdade não se trata de uma simples história da verdade, pois, assim, apenas seriam reproduzidas as grandes representações de verdades, próprias dos paradigmas hegemônicos da ciência, do modo de fazer política e economia europeia, por exemplo. Estudar a verdade significa problematizá-la no lugar (histórico) onde ela é produzida e posta em prática, inelutavelmente, determinando ações falsas.

Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade: analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam (FOUCAULT, 1984: 15 – grifo do autor).

Tudo isto é indissociável com a problematização do Estado:

Quer se trate da loucura, que se trate da constituição dessa categoria, desse quase objeto natural que é a doença mental, quer se trate também da organização de uma medicina clínica, quer se trate da integração dos mecanismos e das tecnologias disciplinares no interior do sistema penal, seja como for tudo isso sempre foi a identificação da estatização progressiva, certamente fragmentada, mas contínua, de certos números de práticas, de maneiras de fazer e, se quiserem, de governamentalidades. O problema da estatização está no próprio cerne das questões que procurei colocar (FOUCAULT, 1984: 105).

Se todo o trabalho de Foucault pode ser considerado como a problematização dos regimes de verificação que ao fim e ao cabo, determinaram seus objetos, ou quase objetos, de pesquisa, torna-se importante saber o que é problematizar.

Judith Revel afirma que nos dois últimos anos de sua vida Foucault trabalhou muito com a noção de “problematização”. Para ela, a história do pensamento pesquisada por Foucault se dá pela problematização do conjunto de práticas regulatórias que fazem um dado objeto, em uma dada época histórica, entrar no jogo do verdadeiro e do falso. “A história do pensamento se interessa por objetos, por regras de ação ou por modos de relação a si à medida que os *problematiza*” (REVEL, 2004: 81 – grifo da autora). Trata-se de problematizar este dado objeto em sua singularidade histórica subjetiva, ou seja, não se trata de fazer a história de representações, da consciência autônoma e das ideologias, o que poderia acarretar no perigo epistemológico de procurar soluções de problemas reproduzindo modelos epistemológicos dominantes, ao contrário, a problematização necessita do justo distanciamento crítico para que os problemas sejam reconhecidos pelo pesquisador ou intelectual fora das certezas lógicas claras e distintas cartesianas.

A problematização é prática intelectual singular. Surge pela diferença e se desenvolve nas diferenças, nas discontinuidades, no conjunto de singularidades desejantes de práticas que não sejam somente ditadas pelo poder, mas de práticas de resistência onde o sujeito seja capaz de produzir a si mesmo (REVEL, 2004; NEGRI: 2003). Problematizar, portanto, é praticar o êxodo das epistemologias dominantes em um movimento que tem por objetivo problematizar os objetos, as relações e as regras de conduta determinadas por estas mesmas epistemologias hegemônicas à medida que as coloca como problemas. Problematizar é produzir alternativas, mas do que dar soluções acabadas como representações, pois não se trata de substituição, mas de produção de novos modos de existência que tem, na verdade, sua coragem.

Assim é percebido o Estado. Abre-se fissuras na representação transcendente do Estado como instituição maior para poder se lançar do centro, de cima, para os locais mais baixos da vida em sociedade e efetivar uma análise dos detalhes, dos pontos de referência que podem ser considerados óbvios ou naturais, mas que são tão ricos em produção de conhecimento que atuam expondo contradições, falhas e as técnicas e mecanismos de dominação e modulação da produção comum do social.⁴

⁴ Já se falou bastante em *produção comum do social* neste artigo. É necessário um esclarecimento. Compreendo por produção comum do social uma espécie de trama social responsável por produzir os valores inerentes a produção da vida em sociedade. Se considerarmos as relações sociais fora dos paradigmas dominantes onde os valores são institucionalizados e passam a desempenhar regras de ação e conduta, modulando, assim, o comportamento dos sujeitos a partir dos discursos institucionais, entenderemos os valores como movimento, fragmentado, descontínuo, mas capaz de criar uma coesão social onde o perigo de anomia só seria possível caso a multiplicidade de verdades fosse reduzida a uma unidade soberana de regulação. Aí os valores estariam, historicamente, desfigurados do meio ambiente de onde brotaram, de suas transformações, de seus embricamentos e de suas necessárias deformações e

Acredito que agora já possamos tratar da problematização do Estado propriamente dito, em Foucault.

O Estado é deste mundo. É importante esta observação para separarmos o Estado na perspectiva contratualista do Estado compreendido como problematização por Foucault. Já ficou claro que é preciso perceber o Estado não como instituição soberana, como o foco de poder, *par excellence*. Esta visão nos joga para uma percepção do Estado onde os valores engendrados pela produção comum do social posteriormente poderá se transformar em normas gerais reguladas pelo Estado através de seus aparelhos e técnicas de administração. Nesta perspectiva, o Estado é completamente apartado da produção social, afastando-se precisamente da vida das pessoas. É preciso este afastamento, pois o Estado passa a regular a vida em sociedade reduzindo ao máximo a participação das pessoas a um campo de atuação muito limitado. O cidadão só pode se reconhecer como tal quando age dentro destes limites (SANTOS, 2011: 113). Ao ser legitimada e aceita esta condição de participação limitada na vida política democrática, passa-se a acreditar, também, como única forma de estudar o Estado, as pesquisas e críticas que estejam dentro destes limites. A justa medida da regulação estatal: o Estado só pode ser compreendido dentro dos limites que ele próprio impôs a si mesmo e aos outros. Fora destes limites é impossível pensar o Estado. Com efeito, por mais que fique evidente o quanto o Estado “fala” através de suas instituições, uma afirmação se pode fazer: para entendê-lo é necessário tratá-lo em sua condição abstrata, ou seja, absoluta, foco privilegiado de poder que reúne em si, de forma já constituída, todos os resultados e consequências da produção social que por ele foi subsumido.

Contudo, esta perspectiva do Estado e de sua ação sobre a produção comum do social é possível quando o Estado interfere diretamente na produção de valores e, por conseguinte, na produção livre da existência. Esta interferência é a institucionalização dos valores em regras morais. Os costumes e hábitos, modos de existência engendrados nos diversos interesses singulares que dão significado aos eventos, quando institucionalizados, tornam-se normas com o objetivo de modular os corpos e a relação destes corpos com o mundo. Assim, a produção comum do social não cansa de remexer e fazer surgir novos valores que forcem o Estado a fazer o rearranjo de suas normas, mas o Estado nunca movimenta uma dinâmica capaz de modificar a

metamorfoses. Por esta razão é utilizado o termo comum aqui: o comum não é colocado como consenso da maioria de onde viriam regras e normas gerais para o controle da existência. O comum aqui é produção de todas as singularidades que se autorregularizam à medida que organizam seu próprio tempo e espaço e determinam suas ações não de modo permanente, mas de acordo com os acontecimentos que envolvem todos. “O comum tem de diferente em relação ao consenso o fato de não se tratar de um fundamento dado: ele é produção” (REVEL, 2004: 84). Este modo de tratar a produção comum do social é muito próxima de Nietzsche quando ele reivindica a problematização do “valor dos valores”.

produção comum do social, potencialmente. O Estado apenas regula, suga a força vital do comum e subassume os valores, reduzindo-os a regras morais.

A produção comum do social é sempre antes da regulação do Estado. Mas por que o Estado, em nossa perspectiva, insiste tanto em fazer coincidir a ação na vida em sociedade com as normas reguladas por ele? Ora, uma das melhores formas de dominação é fazer com que todos acreditem e aceite uma verdade (ou um regime de verificação) como a promessa de uma vida de direitos apropriados à boa ordenação dos eventos, onde todos possam ser julgados dentro de normas justas e bem condicionadas por homens que tomaram para si a responsabilidade da vida pública. Daí a ética ser confundida com a moral. Numa perspectiva foucaultiana e nietzschiana dos valores: esta confusão se dá quando não percebemos o quanto o homem, podendo criar para si próprio um campo de aventuras (NIETZSCHE, 1985), fez-se como inventor da má consciência, ou seja, fez com que a moral degenerasse a potência da vida à medida que faz o homem querer conservar sua existência sob regras ao invés de fazer da criação sua mais radical vontade de verdade. Em Foucault vemos isso invadir a constituição da existência quando coloca a moral como o conjunto de regras conduzidas pelas instituições prescritivas e faz da ética uma estética da existência, pois a ética é a produção de si mesmo em um ato contínuo de resistência, não somente a resistência a um poder constituído, mas uma resistência que subverte a objetivação do indivíduo exigida pelas redes de produção do poder. A ética, tanto em Nietzsche como em Foucault é histórica, mutável, descontínua e, acima de tudo, uma vontade de potência que encara a verdade como coragem de produzir-se a si mesmo.

Problematizar o Estado é uma atitude ética. Isto porque procura criticar o Estado realizando diagnósticos por dentro das ações dos efeitos estatais. O Estado nada é, mas de tanto está em todos os lugares tornou-se algo. Mas este algo não pode ser considerado como absoluto. Foucault renuncia a fazer uma história do Estado como quem renuncia “a um almoço indigesto” (FOUCAULT, 2008: 105), pois ele renuncia a análise sobre o Estado que toma o Estado por em si e por si, como algo natural, como um universal político:

é que o Estado não tem essência. O Estado não é um universal, o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder. O Estado nada mais é que o efeito, o perfil, o recorte móvel de uma perpétua estatização, ou de perpétuas estatizações, de transições incessantes que modificam, que deslocam, que subvertem, que fazem deslizar insidiosamente, pouco importa, as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre as autoridades locais, a autoridade central, etc. em suma, o Estado não tem entranhas, como se sabe,

não só pelo fato de não ter sentimentos, nem bons nem maus, mas não tem entranhas no sentido de que não tem interior. O Estado não é nada mais do que o efeito de um regime de governamentalidades múltiplas. [...] Não se trata de arrancar do Estado o seu segredo, trata-se de passar para o lado de fora e interrogar o problema do Estado, de investigar o problema do Estado [...] (FOUCAULT, 2008: 106).

Violência Mítica e Violência Divina

Não há dúvida de que a relação entre Estado e Direito tenham na violência uma base para suas ações. Contudo, a violência não pode ser somente criticada no sentido de negá-la, ou seja, trabalhá-la em uma perspectiva unicamente negativa, fazendo-a ser rejeitada constantemente. Por esta razão não vamos trabalhar aqui a violência sob um ponto de vista negativo definido. Nem tão pouco, vamos fazer da violência um recorte da realidade para apresentarmos seus pormenores e depois fazer um esforço abstrato para devolver-lhe à realidade por meio de uma regra geral ou lei.

É interessante a base metodológica usada por Antonio Negri e Michael Hardt para fazer uma rápida análise do texto de Walter Benjamin que também vamos trabalhar aqui. Eles usam o conceito de *anarqueologia*⁵ de Foucault para explicarem sua posição na análise do texto de Benjamin:

Usando a anarqueologia de Foucault como base metodológica, podemos alinhar uma crítica à violência que não julgue nenhum tipo de violência necessariamente aceitável ou inaceitável, mas que questione as diferentes formas e instâncias de violência nas nossas vidas a fim de distingui-las (HARDT; NEGRI, 2004: 170).

Esta base metodológica é necessária para que nenhum tipo de poder, ou de violência no caso deles e no nosso, seja predominante sobre outro, correndo o risco, assim, de eleger um poder melhor do que outro fazendo o estudo enveredar pela escolha de um à medida que substitui outro. Entretanto, para este artigo, esta base metodológica não se faz suficiente. Isto porque, por mais que precisemos nos manter nesta ausência de predominância de uma violência sobre a outra, precisamos destacar uma das violências como um *caso* específico dos efeitos estatais. Sendo assim, temos que começar pelo entendimento de caso. Sabe-se que a noção de caso é entendida geralmente como uma espécie de recorte da realidade, estudado, pesquisado e

⁵ “Não estou dizendo que todas as formas de poder são inaceitáveis, mas que nenhum poder é necessariamente aceitável ou inaceitável. Isso é anarquismo. Mas, já que o anarquismo hoje não é aceitável, chamarei de anarqueologia o método que não julga nenhum tipo de poder necessariamente aceitável” (FOUCAULT apud HARDT, NEGRI, 2004: 170 grifo dos autores).

investigado, para depois fazê-lo voltar a uma totalidade como uma regra geral ou lei. Mas não procederemos por esta via. Assumimos aqui a noção de caso explicada por Judith Revel:

A noção de “caso” é extremamente ambígua: ela tradicionalmente designa, tanto no vocabulário corrente como em seu uso científico, um fato certamente isolado, mas que se procura recuperar por força de uma regra geral ou de uma lei: nesse sentido é que se fala mais de um caso jurídico ou de um caso psiquiátrico que de um caso escolar. O uso foucaultiano do termo é ligeiramente diferente, pois parece, ao contrário, reverter-lhe o funcionamento: o caso é precisamente o que parece não querer voltar para as malhas de nosso quadro interpretativo, ou seja, para falar como Foucault, o que se impõe em uma singularidade absoluta, o que escapa à ordem e afirma, no contrafluxo dos processos de identificação e de classificação discursivo, o extraordinário (REVEL, 2004: 74-75).

Deste modo, a violência aqui será estudada em suas duas acepções colocadas por Benjamin, a mítica e a divina. A violência mítica será entendida como a violência produto de efeitos estatais específicos. A violência mítica, como afirma Benjamin, está relacionada à lei. Esta violência institui o Direito e o conserva, faz com que a violência funcione como meio para alcançar o fim do Direito (BENJAMIN, 2012). “A violência divina é poder puro sobre toda a vida em nomes dos vivos” (HARDT; NEGRI, 2004: 170). A principal questão aqui para nós é saber se ambas as violências estão sujeitas a condicionamentos externos. Pode-se perceber que a violência mítica só ocorre devido a influências externas, pois visa a modificações externas, condicionadas a algumas concessões ou mudanças que não sejam capaz de uma transformação radical, mas apenas elabore uma outra aparência; já a violência divina não sofre nenhuma interferência externa. Ao contrário da violência mítica, a divina reivindica uma transformação radical, não permite que seja condicionada pelo Estado.⁶

É a violência divina que caracteriza a produção comum do social. A construção do processo de produção do bem comum na vida social, inicialmente, não se dá por imposição do Estado, mas por uma trama que é constitutiva de relações de cooperações, trabalho e comunicação. Neste processo a verdade é produto histórico-cultural, mas, sobre tudo, é potência produtiva, uma vez que todas as ações se voltam para a narrativa da complexidade da vida dentre os vivos em relação consigo mesmo. É poder que se exerce sobre si mesmo, não usa meios para se chegar a um fim, não age por uma relação de causa e efeito, pois não exerce sua força por meio de representações e não transmite mensagens codificadas. Contudo, a violência divina é “capturada” pela violência mítica. Aí é constituído um poder que institui o Direito e o conserva.

⁶ Ver as páginas 73 e 74 em (BEJAMIM, 2012) onde é tratada a violência em referência as greves nas lutas de classe.

“Daqui resulta, porém, que todo poder enquanto meio, mesmo nos casos mais favoráveis, participa da problemática geral do Direito” (BENJAMIN, 2012: 69). Eis outro problema importante para nós e que já vínhamos dando pistas acima: “[...] o Direito apresenta-se a uma luz tão ambígua do ponto de vista ético que se impõe a pergunta: não haverá, para a resolução de conflitos de interesse entre humanos, outros meios que não os violentos?” (BENJAMIN, 2012: 70). A resposta surpreende: “A pergunta leva-nos sobretudo a constatar que uma solução totalmente não violenta de conflitos nunca poderá desembocar num contrato jurídico” (BENJAMIN, 2012: 70). Ora, quando um contrato é firmado, por mais que seja em uma aparente ou real situação de paz, pelas partes, cada uma das partes passa a ter o direito de “reclamar o recurso a alguma forma de violência contra a outra, no caso de esta violar o contrato” (BENJAMIN, 2012: 70). O que institui o Direito (logo o contrato) é a violência. O que se pode perceber aqui é o seguinte: quando as relações éticas que se dão na produção comum do social, ou seja, a produção de todos por todos, tem seus valores mutáveis institucionalizados pelo Estado, o poder que produzia a si mesmo deixa de ser potência (*potentia*) e passa a ser poder (*potesta*) imposto pelo Estado, os valores deixam de ser produções e passam a ser arquétipos platônicos, as verdades não são mais múltiplas, pois tornam-se unívocas e regras gerais representadas por leis, o poder começa a degenerar a potência da vida⁷ e passa a interpretá-la, usando como meio, os códigos e as normas jurídicas, para se chegar ao fim desejado do Estado.

É na violência mítica onde encontramos, por exemplo, os casos do jornalista Lúcio Flávio Pinto. Sua denúncias escritas em seu Jornal Pessoal ferem os contratos firmados por esta violência ao mesmo tempo em que podem ser entendidas, pelo poder constituído, como uma afronta as normas que resguardam a legitimidade destes contratos. O caso da violência mítica aqui é *extraordinário* quando se aparta por completo do devir da vida e procura conservar regimes de verdades no discurso jurídico. Mas também a luta do jornalista paraense é pura singularidade, posto que reivindica a violência divina, uma vez que suas denúncias e produções jornalísticas são em prol do bem comum, da produção comum do social.

⁷ Como poderíamos reivindicar uma verdadeira política, relacionada a vida, em face da violência mítica inerente ao Direito? Em Giorgio Agamben encontramos uma não-relação do direito com a vida e vice-versa. “Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome "política". *A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.* E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava a vida”. (Agamben, 2004: 133) (grifo meu).

Weber nos ensina que o Estado é o lugar por excelência do monopólio explícito da violência (autoridade legal). Onde um agrupamento político se faz presente e institui um poder sobre outros é instituído o uso legítimo da coação física (WEBER, 2011: 66-67), e aí é exercida a violência que institui e conserva o direito. Tudo isto ocorre como efeitos estatais que devem ser problematizados em seus pormenores, seus detalhes, fazendo de cada um novo caso a ser encarado como problema. Quando a violência se legitima, inicia-se toda a degeneração da vida, pois “Desprezível é, porém, todo poder mítico, o poder instituinte do Direito, a que se poderia chamar o poder que permite ao homem determinar (*schaltend Gewalt*). Desprezível é também o poder que mantém o Direito, o poder administrado (*verwaltete Gewalt*) que serve o primeiro. Ao poder divino, que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena, chamaremos o poder que dispõe (*waltend Gewalt*)” (BENJAMIN, 2012:82).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARTIÈRES, Philippe. “Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault”. In: Gros, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p 15-37.

BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História da sexualidade**; o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. “Verdade e poder”. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **O trabalho de Dionísio**: para a crítica ao Estado pós moderno. Juiz de Fora: Editora UFJF – Pazulin, 2004.

_____. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Editora Moraes, 1985.

REVEL, Judith. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: Gros, Frédéric (org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp. 65-86.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum:** a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. vol. 1: A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2011.

WARAT, Luis Alberto. **A Rua Grita Dionísio!** Direitos Humanos da Alteridade, Surrealismo e Cartografia. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

WEBER, Max. **Ciência e Política:** Duas vocações. São Paulo: Cultrix, 2011.

