

Poder como violência, violência como poder: soberania, estado de exceção e colonialidade¹

Power as violence, violence as power: sovereignty, state of exception and coloniality

Aléxia Cruz Bretas*

RESUMO

Pouco mais de cem anos após sua publicação original, o ensaio benjaminiano “Para a crítica da violência” tem sido lido e relido com interesse renovado pela academia. Apontado como um dos textos dos mais complexos e também mais incontornáveis para a discussão dos nexos e refrações entre poder e violência nas sociedades capitalistas avançadas, mereceu de Jacques Derrida, Giorgio Agamben e Judith Butler reflexões instigantes e atualizadas pelos dilemas contemporâneos. Infilamados pela recente ascensão de tendências protofascistas em todo o mundo, tais estudos nos levam a recolocar em questão algumas das inquietações que motivaram sua escrita no contexto da então incipiente República de Weimar: o que é violência? É possível o exercício de um poder instituído e mantido sem o recurso à violência? Do ponto de vista da ética e da política, há uma violência inevitável ou aceitável? Como combater a violência estatal ou sistêmica sem perpetuá-la? A não violência pode ser efetiva como potência política? Este artigo pretende indicar alguns desdobramentos das questões maiores tratadas por Walter Benjamin em três momentos principais de sua obra: Origem do drama barroco alemão (1916-1925), “Para a crítica da violência” (1921) e as teses “Sobre o conceito de história” (1940). À luz de uma leitura global e descolonial da imbricação apontada por Benjamin entre cultura e barbárie no âmago mesmo da marcha triunfal dos vencedores, a noção de verdadeiro Estado de exceção será acionada para delimitar algo como uma “violência revolucionária” encarregada de dinamitar o continuum do progresso em nome da emergência de uma nova era histórica.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Violência; Estado de Exceção; Colonialidade.

ABSTRACT

A little over a hundred years after its original publication, Benjamin's essay “For the Critique of Violence” has been read and reread with renewed interest by the academy. Appointed as one of the most complex and unavoidable texts for the discussion of the links and refractions between power and violence in advanced capitalist societies, Jacques Derrida, Giorgio Agamben and Judith Butler deserved thought-provoking reflections updated by contemporary dilemmas. Inflamed by the recent rise of proto-fascist trends around the world, such studies

Artigo submetido em 11 de janeiro de 2023 e aprovado em 12 de maio de 2023.

¹ Parte deste texto foi apresentado com o título “Theses on Critical Theory and Colonial Violence” no Mellon Early Career Scholars Colloquium realizado no Institute of Advanced Studies da Universidade de Stellenbosch, na África do Sul, de 1 a 8 de dezembro de 2019.

* Professora adjunta na Universidade Federal do ABC, onde leciona nos cursos de Filosofia e Ciências & Humanidades. Tem mestrado e doutorado em Filosofia pela USP (2010), pós-doutorado em Teoria Literária pela UNICAMP (2014) e estágios de pesquisa na Freie Universität Berlin (2009) e na Université Paris 8 (2013). É autora dos livros A Constelação do Sonho em Walter Benjamin (Humanitas, 2008), Do Romance de Artista à Permanência da Arte (Annablume, 2013), Fantasmagorias da Modernidade (Ed. UNIFESP, 2017) e Aquém do Homem (EdUFABC, no prelo). É membro do GT Filosofia e Gênero da ANPOF, da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas e da Rede de Pesquisa Nexos: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar. E-mail: alexia.bretas@gmail.com

lead us to repose the question some of the concerns that motivated his writing in the context of the then incipient Weimar Republic: what is violence? Is it possible to exercise established and maintained power without recurring to violence? From an ethical and political point of view, is violence inevitable or acceptable? How to combat state or systemic violence without perpetuating it? Can non-violence be effective as a political power? This article aims to indicate some developments of the major issues addressed by Walter Benjamin in three main moments of his work: *Origin of German Baroque Drama* (1916-1925), “Towards the Critique of Violence” (1921) and the theses “On the Concept of history” (1940). In the light of a global and decolonial reading of the imbrication pointed out by Benjamin between culture and barbarism at the very heart of the victors’ triumphal march, the notion of a true State of exception will be used to delimit something like a “revolutionary violence” in charge of dynamiting the continuum of the progress in the name of the emergence of a new historical era.

Keywords: Walter Benjamin; Violence; State of Exception; Coloniality.

INTRODUÇÃO

A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado.
Pierre Clastres,
Arqueologia da violência.

Toda ação contra um governo ilegal é uma ação legal.
Vladimir Safatle,
Dos usos da violência contra o Estado ilegal.

O ensaio de Walter Benjamin “Para a crítica da violência” é complexo, prolífero e controvertido, em partes iguais. Publicado poucos anos após a proclamação da República de Weimar seguida do assassinato de Karl Liebknecht e Rosa Luxemburgo no ano seguinte –, o texto de 1921 se revelará imprescindível para os debates contemporâneos em torno da moderna teoria da soberania, bem como para os estudos descoloniais capitaneados por alguns dos nomes mais proeminentes na cena filosófica internacional.

Jacques Derrida, por exemplo, leva adiante uma interpretação “derridiana” deste escrito “inquieto, enigmático” e, segundo ele, “terrivelmente vocado”, à luz do advento do nacional-socialismo, bem como da chamada “solução final” (*Endlösung der Judenfrage*) – isto é, do programático extermínio dos judeus de todos os territórios ocupados pelo Reich. Em *Força de lei: o fundamento místico da autoridade* (1994), o pensador franco-argelino destaca a “trajetória desconcertante” deste ensaio “aporético” – o qual, ao fim e ao cabo, culminaria em uma espécie de “autodestruição” ou “suicídio do texto” a deixar como herança nada mais que a violência de sua assinatura “divina”. Acusando uma certa fixação ou mesmo “obsessão” com a “violência

exterminadora”, Derrida vislumbra intersecções perigosas com a ideia heideggeriana de *Destruktion*, e aponta a vizinhança incômoda com uma ainda embrionária teoria do fascismo alemão – na época, ainda em gestação.

Zur Kritik der Gewalt não é apenas uma crítica da representação como perversão e queda da linguagem, senão da representação como sistema político da democracia formal e parlamentar. Sob tal ponto de vista, este ensaio revolucionário (em um sentido, ao mesmo tempo, marxista e messiânico) faz parte, em 1921, da grande onda antiparlamentar e anti-*Aufklärung* na qual o fascismo veio à tona e surfou, inclusive, nos anos 1920 e princípio dos 1930. Carl Schmitt, quem Benjamin admirava e com quem chegou a trocar correspondências, o cumprimentou por este ensaio (DERRIDA, 2007, p. 71-72).

De fato, as propaladas “afinidades eletivas” entre Benjamin e Schmitt constituem um dos pontos mais polêmicos neste debate, em larga medida, responsável pela “sobrevida” ou “fama” um tanto ambígua deste documento. Ao refletir sobre o caso, Giorgio Agamben oferece uma abordagem bastante diversa da de Derrida, buscando apurar os fatos com base em uma análise rigorosa do referido arquivo ou “dossiê” Benjamin-Schmitt – composto pela *Teologia política* de Schmitt, por algumas passagens de *Origem do drama barroco alemão*, pelo *curriculum vitae* de 1928, e pela carta de 1930, na qual o filósofo berlinense demonstra interesse e mesmo admiração pelo teórico fascista do direito público. Em alusão ao exemplar do livro a ser encaminhado por seu editor ao “Excelentíssimo senhor professor” Carl Schmitt, o autor do *Trauerspielbuch* reconhece:

Constatará facilmente como o livro é devedor do seu trabalho, na exposição sobre a doutrina da soberania no século XVII. Permita ainda que lhe diga que encontrei também nas suas obras posteriores, em particular na *Ditadura*, e nas suas reflexões sobre filosofia política a confirmação dos caminhos das minhas investigações no domínio da filosofia estética (BENJAMIN, 2013b, p. 294).

Ao encerrar a missiva “com a mais elevada consideração” (BENJAMIN, 2013b, p. 294), Benjamin confirma a estima por aquele que, anos mais tarde, se converteria no eminente membro do partido nazista e renomado autor de textos como “O Führer protege o direito” (1934) e “A ciência jurídica alemã em luta contra o espírito judaico” (1936).

Preocupado com as consequências desta infeliz aproximação, Agamben procura inverter os termos desse “escândalo”, buscando destacar a gênese da teoria schmittiana da soberania não como uma confirmação ou chancela, senão como uma resposta à crítica benjaminiana da violência. Assim, em *Estado de Exceção* (2003), ele reconhece o risco de tais aproximações teóricas, ocupando-se em destacar, igualmente, suas irreduzíveis diferenças. Desse modo, enquanto o propósito da “Crítica” é assegurar a existência de uma violência “pura” e anômica, para Schmitt, em vez disso, trata-se de trazer tal violência para um contexto explicitamente jurídico com a suspensão do direito durante o Estado de exceção. Como prova de suas insolúveis divergências estéticas – mas também políticas – podem ser citadas as discordâncias de Schmitt expressas em seu livro de 1956, *Hamlet oder Hecuba. Die Einbruch der Zeit in das Spiel (Hamlet ou Hécuba. A irrupção do tempo no drama)*, no qual o autor chega a discordar da leitura benjaminiana do drama barroco alemão (*Trauerspiel*) e, em particular, de sua interpretação da figura de Hamlet como a encarnação, por excelência, da “indecidibilidade” e da melancolia do príncipe barroco (SCHMITT, 2009, p. 53-54).² Além disso, seu estudo sobre

² Diz Schmitt: “Em seu livro, Walter Benjamin se refere à minha definição de soberania, e em uma carta de 1930 para mim, ele me agradeceu por isso. No entanto, parece-me que ele subestima a diferença entre a Inglaterra insular e a Europa continental, no que diz respeito à sua situação geral, e concomitantemente a diferença entre o teatro inglês e o drama trágico barroco da Alemanha do século XVII. Essa diferença é igualmente essencial para a

o *Leviatã* e Hobbes, de 1938, pode ser lido como uma resposta ao livro de Benjamin sobre o drama barroco e a suas insuficiências ao lidar com este tema da filosofia política (SELIGMANN-SILVA, 2005). Em todo caso, a despeito das controvérsias, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995), o próprio Agamben é bastante assertivo ao reconhecer e celebrar os méritos e o inquestionável valor filosófico deste texto notoriamente difícil: “Haver exposto, sem reservas, o nexos irreduzível que une violência e direito faz da *Crítica* benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania” (AGAMBEN, 2014, p. 68).

Seja como for, enquanto o filósofo italiano é bastante perspicaz ao explorar os desdobramentos da relação entre a “vida nua” – ou “vida pura” (*blosse Leben*) – e o exercício do poder soberano em sua própria teoria política, Judith Butler segue uma via contígua. Em *Caminhos divergentes: judaicidade e a crítica do sionismo* (2012), a vencedora do prêmio Theodor W. Adorno de 2012 postula:

Agir e viver “em nome do vivente” deixa aberta a questão de quem, afinal, é considerado vivente. Não se diz “vida para os judeus e não para os outros”, e certamente não se diz “vida para os israelenses e não para os outros”. A vida claramente significa transitoriedade e deve ser estimada justamente porque pode ser perdida com tanta facilidade e rapidez – o fato de ser extinguível não torna a vida inútil, mas preciosa. O mandamento “Não matarás” impõe uma forte obrigação de distinguir entre os momentos reais de legítima defesa e aqueles em que se faz seu uso cínico a serviço de uma agressão infinitamente autolegitimadora. Se todo assassinato por proativa e retroativamente chamado de autodefesa, esta deixa de funcionar como justificação aceitável para matar (BUTLER, 2017, p. 101-102).

Este argumento será retomado pela autora em seu livro mais recente, *A força da não violência*, publicado nos Estados Unidos em 2020 e traduzido no Brasil no ano seguinte. Epigrafado por um trio de interlocutores de peso como Mahatma Gandhi, Martin Luther King e Angela Davis, esta compilação de ensaios ético-políticos busca resgatar e defender o legado coletivo da não violência contra apropriações simplórias, oportunistas ou francamente espúrias que utilizam a retórica da vulnerabilidade apenas para legitimar dispositivos de “segurança” e “proteção” acionados em nome das vidas que, na prática, realmente contam, pesam ou importam. Butler constata: “Atualmente, é conhecida a crítica de que o discurso sobre os ‘grupos vulneráveis’ reproduz o poder paternalista e dá autoridade a agências reguladoras com limitações e interesses próprios” (BUTLER, 2021, p. 143). Ao intensificar uma indução programática da condição precária apenas para alguns indivíduos e coletividades em detrimento de outras, tais dispositivos reforçam o exercício de um poder soberano exercido como violência – e isso não como exceção, mas como norma.

1 CRÍTICA DA GEWALT

Seja como for, “Para a crítica da violência” é redigido a fim de refletir sobre a relação entre o direito (*Recht*) e a justiça (*Gerechtigkeit*), bem como sobre a oposição entre o “poder-como-violência” e a “violência-como-poder” – exemplificados, pela existência do direito e do Estado, e pela greve revolucionária, respectivamente. A fim de dissipar eventuais mal-entendidos, a própria noção de “crítica” (*Kritik*), presente já no título do ensaio, diz respeito, a rigor, não exatamente a um posicionamento ético-político identificado como “pacifista” ou

interpretação de Hamlet porque o cerne da peça não pode ser apreendido por meio das categorias da arte e da história cultural como Renascença e Barroco. A diferença é reconhecível da maneira mais pertinente e lacônica em uma divisa, cuja fecundidade é sintomática da história da noção do político. Trata-se da antítese entre o bárbaro e o político”.

“não-violento” assumido pelo autor, senão ao esforço que poderíamos chamar “kantiano” de demarcar limites e condições de possibilidade para uma justiça para além das contradições e inconsistências do próprio ordenamento jurídico. Para isso, Benjamin opera uma distinção fundamental entre dois tipos maiores de violência: aquela que institui ou cria o direito (*rechtsetzende Gewalt*), e aquela que mantém ou conserva o direito (*rechtsenthaltende Gewalt*). Essa oposição metódica – dialética? – será de suma importância para a compreensão das principais ideias mobilizadas neste escrito inspirado nas *Reflexões sobre a violência* (*Réflexions sur la violence*) de Georges Sorel, mas também nos estudos judaicos e nas conversas com o amigo “cabalista” Gershom Scholem. Além disso, tal distinção entre duas espécies de violência – inextrincavelmente relacionadas – encontra-se patente na própria constituição semântica da palavra alemã *Gewalt*; se por um lado, a primeira acepção do termo remete a *potestas*, isto é, ao poder e à dominação política, como, por exemplo, no substantivo composto *Staatsgewalt* (autoridade ou poder do Estado); por outro lado, ele ainda se refere, no uso cotidiano, ao excesso de força que usualmente circunscreve o exercício do poder como violência, como no caso da palavra composta *Vergewaltigung* (“estupro”).

Em todo caso, no afã de discutir a fundo a questão sobre os “meios” e os “fins” do *poder-violência*, Benjamin indaga: a violência em geral, enquanto princípio, poderia, de fato, ser considerada “ética” mesmo quando utilizada como meio para fins justos? Segundo o autor, a omissão a esta pergunta sinaliza uma tendência bastante consolidada na moderna filosofia do direito: a do direito natural. De acordo com a concepção ideológica que teria fomentado o terror jacobino na Revolução Francesa, a aplicação de meios violentos para fins justos não é nem nunca foi um problema, já que, para os jusnaturalistas, a violência não é algo a ser evitado e/ou combatido, mas, em vez disso, utilizado como uma espécie de “matéria-prima” ou “recurso” da natureza sempre à disposição dos insurgentes – exceto quando empregada de maneira abusiva para a concretização de fins injustos. Em antítese ao direito natural, contudo, Benjamin apresenta o direito positivo, segundo o qual a violência não é percebida como um produto *natural*, senão como resultado do *dever histórico*, exclusivamente. Assim, enquanto aquele primeiro procura “justificar” os meios pela justiça dos *fins*, este último se empenha em “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos *meios*. O filósofo, contudo, vai além, buscando *reenquadrar* sua teoria da justiça “fora” do âmbito do direito, em um ponto externo à própria lei – para Benjamin, sempre violenta, seja ela positiva ou natural. “A violência quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que este seja, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito” (BENJAMIN, 2013a, p. 127), ele escreve.

A fim de exemplificar sua argumentação com casos concretos, Benjamin cita a greve dos trabalhadores. Tomando a classe operária organizada como o único sujeito além do Estado passível de exercer o direito à violência, ele chama atenção para as ambivalências inerentes à tal “concessão”. Pois o direito de greve não é absoluto ou incondicional, realizando-se apenas como direito de não agir, ou seja, de “abster-se” ou de “romper relações” trabalhistas violentas por parte dos empregadores. O filósofo se reporta ainda ao que designa como “greve política” – na qual o poder apenas se deslocaria de um grupo de privilegiados a outro – e à greve dos médicos – a qual lançaria mão de um “abjeto”, “inescrupuloso” e “imoral” uso da violência contra a vida, desse modo, entregue ao abandono. Em contraponto a tais tipos de greve, o autor se reporta à greve geral revolucionária, que, do ponto de vista da lei, traria consequências muito mais drásticas à sociedade, na medida em que representaria um grave perigo à existência e à estabilidade do próprio Estado legal – de onde ser tratada não como um “direito”, senão como um “abuso” a ser contido por “decretos de emergência” promulgados para neutralizar sua ameaça e, assim, restituir a normalidade e a ordem social. Daí o autor afirmar: “por mais paradoxal que possa parecer à primeira vista, até mesmo um comportamento assumido no exercício de um direito deve, sob determinadas circunstâncias, ser caracterizado como

violência” (BENJAMIN, 2013a, p. 129). Em outras palavras, o direito reage aos grevistas – entendidos como praticantes da violência – com mais violência. E, nesse ponto, ele se assemelha ao próprio “direito de guerra” – tomado pelo autor como forma “arquetípica” e “originária” de toda violência “imediate” ou “predatória” movida por fins naturais.

Conforme se percebe, o posicionamento deste ensaio vai de encontro à postura assumida por “socialistas moderados”, “liberais mal instruídos” ou anarquistas “francamente infantis”, já que Benjamin chega a admitir, com bolcheviques e sindicalistas, que a violência revolucionária é a única em condições de, ao mesmo tempo, fundar e modificar as relações de direito – ainda que, do ponto de vista da ética e da justiça, possa parecer controvertida ou mesmo abusiva. Seja como for, uma das contribuições mais reconhecidas de “Para a crítica da violência” é a distinção proposta entre a violência instauradora do direito – como a da guerra ou a da greve de trabalhadores – e a violência mantenedora do direito – como a do serviço militar compulsório, por exemplo. Em ambos os casos, trata-se do que o autor se refere como “violência mítica”, e ilustra com episódios que narram as punições dos Deuses na mitologia grega, dirigidas nomeadamente às figuras de Níobe – que é vítima de uma violência *criadora* do direito – e de Prometeu – alvo de uma violência perpetrada para *conservar* a lei olímpica. A tais formas de violência, o autor contrapõe uma outra, essa, sim, considerada “pura”, “imediate” e “divina”, uma vez que seria a única em condições de superar a própria genealogia do direito (*Recht*) – entendido por Benjamin como privilégio (*Vor-recht*) ou prerrogativa exclusiva dos poderosos. Ele escreve: “Se a violência mítica é *instauradora* do direito, a violência divina é *aniquiladora* do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites” (BENJAMIN, 2013a, p. 150).

É, portanto, em nome da chamada “violência divina” da greve geral revolucionária e contra a “violência mítica” do Estado e do direito, que Benjamin irá se indispor com ativistas e pacifistas defensores da tese da “sacralidade da vida” – seja ela aplicada a toda a vida animal e mesmo vegetal, seja restrita à vida humana. Teórico do pacifismo radical e dos direitos dos homossexuais, Kurt Hiller, por exemplo, afirma: “Se eu não matar, jamais estaborecerei o reino universal da justiça... Assim raciocina o terrorista intelectual... Porém, nós proclamamos que acima da felicidade e da justiça de uma existência... está a existência em si” (HILLER *apud* BENJAMIN, 2013a, p. 153). Segundo Benjamin, além de “falsa”, tal perspectiva seria “ignóbil” ao pressupor que a existência “em si” tenha um valor mais alto do que a “existência justa”.

Pois o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Tanto mais sagrado é o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida), tanto menos são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens (BENJAMIN, 2013a, p. 154).

Ao questionar a tese que atribui à vida humana um teor “sagrado”, Benjamin oferece elementos para que Agamben desenvolva, muito tempo depois, sua célebre teoria do poder soberano à luz da noção de “vida nua” encarnada pela figura do “*homo sacer*”. Em todo caso, ainda no texto benjaminiano, a dialética entre a violência instauradora e a violência mantenedora do direito culmina, ao fim e ao cabo, em uma verdadeira aporia – segundo o autor, passível de ser superada apenas pela pura “violência revolucionária” como prenúncio de uma “nova era histórica”.

(...) A violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada. (...) Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo

declínio. É na ruptura desse círculo atado magicamente nas formas míticas do direito, na destituição do direito e de todas as violências das quais ela depende, e que dependem dele, em última instância, então, na destituição da violência do Estado, que se funda uma nova era histórica. (BENJAMIN, 2013a, p. 155).

O fato de Benjamin ter encerrado o ensaio “Para a crítica da violência” destacando a relação de causalidade entre a destituição do poder estatal e o advento de uma “nova era histórica” não é decerto fortuito. No início dos anos 1920, diante dos primeiros anos da República de Weimar, o autor alerta para o risco de o apagamento da consciência da existência latente da violência na constituição das instituições do direito precipitar sua própria decadência – o que pode, com efeito, ter contribuído para o golpe nacional-socialista pela via do famigerado “Artigo 48”. Ou seja: um expediente legal encarregado de manter o direito acaba sendo responsável, ao mesmo tempo, por instituir um novo direito – paradoxalmente, pela sua mais completa negação.

2 ESTADO DE EXCEÇÃO

Na verdade, a preocupação com a teoria da soberania, o Estado de exceção e os expedientes institucionais de naturalização da violência histórica não representou um interesse apenas circunstancial na obra de Benjamin. Assim é que a associação entre tais aspectos será marcante também em outras duas obras do autor: *Origem do drama barroco alemão* (1916-1925) e “Sobre o conceito de história” (1940). No livro do barroco, por exemplo, o autor se empenhará em distinguir o *Trauerspiel* (drama barroco alemão) da tragédia, indicando que, ao contrário desta última, o conteúdo do drama barroco não é o *mito*, mas a própria *história*. Nesses dramas “lutuosos” concebidos no período da Guerra dos Trinta anos, a guerra, a morte e a transitoriedade da vida criatural são aspectos fundamentais em sua forma artística. Assim, a leitura benjaminiana do drama trágico parte da consideração da figura do soberano como a própria encarnação da história; seu papel é exatamente o de manter a ordem em situações de emergência representadas por conflitos armados, sublevações populares ou grandes catástrofes naturais. Reportando-se, mais uma vez, à teoria jurídica de Carl Schmitt, o autor afirma:

O conceito moderno de soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é *impedi-lo*. Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou catástrofes. Este ponto de vista é típico da contrarreforma (BENJAMIN, 2013b, p. 60).

Ao chamar atenção para as prerrogativas do príncipe barroco, Benjamin observa que “a função do tirano é a restauração da ordem na situação de exceção: uma ditadura, cuja utopia será sempre a de colocar as leis férreas da natureza no lugar do instável acontecer histórico” (BENJAMIN, 2013b, p. 70). E aqui vale destaque para seu entendimento da história do século XVII a partir da secularização da ideia religiosa de providência, que o autor designa como “história-natureza” ou “história natural” (*Naturgeschichte*). Tal aspecto será determinante em sua crítica à “naturalização do *éthos* histórico” no livro do barroco, e retornará, de modo bastante elucidativo, também em sua famosa alegoria do progresso como “tempestade” nas teses “Sobre o conceito de história” (BENJAMIN *apud* Löwy, 2005, p. 87). Nesse escrito bastante fecundo para refletir sobre a insidiosa cumplicidade entre a civilização e a barbárie, a marcha triunfal dos vencedores assumirá a forma de um *continuum* naturalizado, responsável por instituir e, simultaneamente, preservar uma ordem social assentada sobre a violência dos oprimidos. Significativamente, em sua oitava tese, Benjamin retoma a ideia de Estado de

exceção não como uma eventualidade, senão como o próprio fundamento da norma, a um só tempo, legal e politicamente estabelecida.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é algum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história de onde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN, 2005, p. 83).

Ora, o fato de Benjamin ter se referido à tarefa de instaurar um “verdadeiro” Estado de exceção nas teses “Sobre o conceito de história” nos leva a supor que “aquele” Estado de exceção mencionado no livro do *Trauerspiel* e teorizado por Carl Schmitt em *A ditadura* – era, em última instância, um Estado de exceção “falso”, “irreal” ou “não verdadeiro” – já que não implicava, de fato, em uma ruptura com a *Naturgeschichte* dos poderosos, representando, em vez disso, uma pura e simples aceitação dos sacrifícios impostos pelo destino histórico-natural da contrarreforma. Tal irreduzível *ambivalência* em relação ao sentido e à efetividade das rupturas perpetradas pela suspensão do direito durante situações “excepcionais” se torna flagrante na ligeira – mas significativa! – modificação que Benjamin efetua na citação de Schmitt, ao se referir à prerrogativa do soberano não como a de decretar ou de instituir, senão a de “impedir” o Estado de exceção. E aqui reside uma importante diferença entre a concepção de Estado de exceção proposta por cada um dos autores – e que, segundo Schmitt, apontaria para as insolúveis limitações de Benjamin ao tratar do tema. Que se recorde que, para este último, a figura do príncipe representa a expressão máxima de uma história-natureza imanente, em meio a qual suas decisões “extremas” apenas reproduzem, sobredeterminam ou mesmo “mimetizam” as leis inexoráveis de um *continuum* histórico-natural marcado pela transitoriedade da vida e pela produção da morte. Não por acaso, o autor chama atenção para a missão precípua do soberano barroco: prover de cadáveres o palco da história.

De onde, já nas teses “Sobre o conceito de história”, Benjamin se arvorar contra certos adversários do fascismo que levam adiante sua luta contra o regime em nome da ideia de progresso – como se este fosse, com efeito, uma “norma histórica”. Para tais antifascistas, a derrota do terceiro Reich seria justificada pela necessidade de impedir o bloqueio e mesmo o retrocesso a formas de organização política pré-modernas incompatíveis com a marcha triunfal da civilização. Benjamin, contudo, está perfeitamente ciente de que a barbárie, na verdade, não representa uma oposição ou negação absoluta, senão nada além da outra face da civilização. Daí, na tese de número sete, formular uma de suas proposições mais célebres: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro” (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 70). Diante do fato, Benjamin assume o imperativo de “escovar” a história-natureza à contrapelo; isto é, de tornar públicas as múltiplas violências – sejam elas sangrentas ou não – sofridas pela “corveia sem nome” de trabalhadores e/ou *outsiders* sistematicamente sacrificados em prol da estabilidade e da continuidade de uma secular tradição dos opressores.

3 VIOLÊNCIA COLONIAL

Nesse sentido, Benjamin busca extrair importantes ensinamentos provenientes da “tradição dos oprimidos”. Mas quem seriam eles exatamente, os “oprimidos”? Em 1940 – ano

em que Benjamin redige suas “teses” –, oprimidos, com certeza, seriam todos e todas visados, controlados e perseguidos pela implacável maquinaria de destruição acionada pela política de extermínio do terceiro Reich: prioritariamente judeus; mas também ciganos, negros, homossexuais e outras “minorias” desviantes do Ideal de perfeição e pureza representado pelo mito ariano. Não por acaso, autores como Fanon, Gilroy, Mignolo e Mbembe serão bastante assertivos ao indicarem semelhanças desconcertantes entre o modo de operação do nazismo alemão e de outras formas de dominação colonial amparadas em bases geobiopolíticas fortemente racistas, em vigência pelos menos desde os séculos XVI e XVII, em diversas partes do assim chamado Sul global. Em seu famoso *Discurso sobre o colonialismo*, de 1953, Aimé Césaire, por exemplo, traz à tona as barbáries cotidianas que se proliferam nas “fissuras da civilização”.

As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: “Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!” E aguardam, e esperam; e colam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a cotidianidade das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

Portanto, a “tradição dos oprimidos” da qual Benjamin nos fala em sua tese de número oito inclui não apenas os judeus europeus vítimas de violências perpetradas pelo Estado ditatorial alemão a partir de 1933 – designado por Benjamin como um “falso” Estado de exceção – senão também as numerosas populações brutalmente submetidas a condições de vida “invivíveis” derivadas da violência colonial e de suas estruturas de poder – amparadas por discursos jurídico-normativos que poderíamos qualificar, sem qualquer hesitação, como “bárbaros” e/ou “desumanos”. Exemplo de tais abusos legitimados pelo Estado e pelo direito é o *Code Noir* – código de leis publicadas na França, em 1742, tornando legal a execução de práticas cruéis como a tortura, as privações, os castigos, as violações, as mutilações e tantos outros expedientes de desumanização encarregados de instituir e de conservar a ordem e a civilidade entre os “povos selvagens” escravizados nas colônias francesas. Ao atentar para a incapacidade de a dita “civilização europeia” lidar e resolver dois de seus maiores problemas – a saber, os conflitos de classe e a condição colonial –, Césaire é radical:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, é a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aí só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros da África estavam subordinados (CÉSAIRE, 1978, p. 18).

À luz das pungentes violências indissociáveis de um longo, prolongado e bastante sofrido processo colonizador, Achille Mbembe estuda e *reenquadra* o conceito foucaultiano de “biopoder”, a fim de levar em consideração também o funcionamento dos implacáveis dispositivos de dominação colonial – assim como o nazismo – baseados na raça e articulados como “necropolítica”; isto é, como técnica de organização das políticas de Estado como *gestão da morte* posta em marcha tanto nos campos de concentração – ou de extermínio – do século XX, quanto nos mais extensos e diversificados territórios coloniais, via de regra, invadidos,

ocupados e explorados ao longo de quase cinco séculos de “Estado de exceção” – entendido por Benjamin como não como interrupção ou recusa, senão como confirmação ou reprodução mimética da inexorável lei natural que legitima a submissão dos mais fracos aos mais fortes. Mbembe sintetiza tal contrassenso: “As colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do Estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (MBEMBE, 2018, p. 25). Diante da necessária existência das injustiças que fundamentam o âmbito jurídico nos territórios colonizados, Mbembe problematiza as inconsistências inerentes a um paradoxal direito de matar: “Mas sob quais condições práticas se exerce o poder de matar, deixar viver ou expor à morte? Quem é o sujeito dessa lei? (...) Que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (MBEMBE, 2018, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os questionamentos de Mbembe sobre o lugar e o valor do corpo humano ou da “mera vida” nas considerações sobre a justiça e a guerra é aqui bastante pertinente, e ressoam também na leitura que Giorgio Agamben e Judith Butler farão, cada qual a seu modo, do texto benjaminiano “Para a crítica da violência”. Afinal, de modo bastante significativo, o ensaio de Benjamin parece não conferir qualquer valor especial à “mera vida natural” ou, como já dito, à “existência em si”. Isso fica muito claro quando se refere à superioridade da violência divina sobre a violência mítica, à luz do castigo expiatório dirigido ao Bando de Coré. Tal episódio bíblico é retratado em Números 16, e narra o fulminante golpe de Deus contra um grupo de levitas que se rebelaram contra a autoridade de Moisés sobre a congregação de Israel. Ao serem tragados vivos para o abismo, com todos os seus bens, os insurgentes tiveram seus pecados punidos, mas também expiados pela ira de Deus, sendo, a partir de então, lembrados e respeitados como “santos” – a fim de que tais levantes e sublevações não se repitam novamente. Assim, segundo Benjamin, contra a “violência mítica” do Estado e da lei positiva, a “violência divina” age de modo “puro” e “não sangrento”, o que coloca em evidência “o caráter de expiação purificatória” dessa modalidade de violência essencialmente “aniquiladora do direito”. Benjamin compara: “A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (BENJAMIN, 2003a, p. 151-152).

Conforme se percebe, a influência do judaísmo sobre a crítica benjaminiana da violência é notória, e até certo ponto responsável por algumas de suas limitações mais insolúveis. Em todo caso, é lícito supor que aquilo a que o autor se refere como violência “divina” ou “revolucionária” no ensaio de 1921 seja algo próximo do “verdadeiro” Estado de Exceção nas teses de 1940. Na medida em que representa uma fulminante e radical dissolução do Estado e do direito em condições de “explodir” ou “fazer saltar pelos ares” o *continuum* de dominação, a violência revolucionária, para o autor, seria a única capaz de tornar possível uma “uma nova era histórica”. Atento às injustiças sofridas pelos colonizados não apenas como efeito colateral, senão mesmo como condição de possibilidade para a justiça dos colonizadores, Frantz Fanon observa:

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é, portanto, a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da descolonização (FANON, 1968, p. 38).

Com e contra Benjamin, Fanon não acredita que a emergência de uma nova história seja possível sem o recurso à violência revolucionária – aquela que rompe, de uma vez por todas, com a necessidade de sacrifício por parte dos “vencidos”. Por isso, para ele, “a descolonização é sempre um fenômeno violento” (FANON, 1968, p. 25).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lage e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades e Ed. 34, 2003a.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

BUTLER, Judith. **Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1, 2018.

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. Do uso da violência contra o Estado ilegal. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (orgs). **O que resta da ditadura**. São Paulo: Boitempo, 2010.

SCHMITT, Carl. **Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play**. New York: Telos, 2009.

SELLIGMANN-SILVA, Márcio. O Estado de Exceção entre o político e o estético. **Revista de Literatura**, Florianópolis, n. 5, p. 25-38. 2005.