

PARA SER OUIDO É PRECISO QUE ELE MATE¹

Leila Ripoll²

Resumo: A partir dos casos de Pierre Rivière³ e de Timothy Mc Veigh,⁴ problematizamos o ideal dos direitos humanos, nascido com a Revolução Francesa, em contraposição aos direitos dos cidadãos dos Estados democráticos atuais. Abordamos o papel do Estado e a implicação da lei na delimitação das fronteiras estabelecidas entre os sujeitos de direitos plenos e aqueles que são incluídos no espaço social apenas mediante a fixação a um lugar de exclusão. Além disso, sustentamos que, inúmeras vezes, estes sujeitos socialmente invisíveis não dispõem de nenhum recurso dentro da lei para se fazerem ouvir e a violência apresenta-se como única alternativa, como uma forma de subjetivação paga, muitas vezes, com a morte de outro ou com a própria morte.

Palavras-chave: violência, direitos humanos, subjetivação, exclusão.

Abstract: From the cases of Pierre Rivière and of Timothy Mc Veigh, we argue the ideal of the human rights, born with the French Revolution, in counterposition to the citizen rights in the democratic current States. We focalize the function of the State and the implication of the law in the delimitation of the frontiers established between the subjects of full rights and the other which are included in the social space only by the fixation to a place of exclusion. Besides, we support that, countless times, these socially invisible subjects do not dispose of any resource inside the law to be heard and the violence presents itself as the only alternative, a subjectivation form payed, very often, with the death of other or the self death.

Keywords: violence, human rights, subjectivation, exclusion.

²Psicanalista, membro do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP). Participou do Projeto de Cinema realizado pela MAPA Filmes, em 2009, no DEGASE/RJ. Doutora em Ciências em Engenharia de Computação, COPPE/UFRJ, 1990.

Introdução

A ideia de igualdade de direitos para os cidadãos de um estado democrático é algo tão naturalizado no mundo ocidental pós-Revolução Francesa que, ao utilizar a qualificação “ideal” atribuída a direitos humanos, no resumo deste trabalho, senti certo incômodo com o que havia escrito. Como se o percurso em direção a uma democracia fosse algo em permanente evolução e que, portanto, deveríamos ser tolerantes com estas correções de rumo que nos conduzirão finalmente à democracia ideal.

No entanto, olhando o mundo a nossa volta é inegável que os direitos humanos são algo da ordem de um ideal para um contingente expressivo da população e talvez estas vidas não possam esperar que a democracia realize o seu aperfeiçoamento.

O que desejo abordar é justamente este aspecto da naturalização da ideia de direitos humanos através de um descolamento da materialidade da experiência social compartilhada. Pretendo questionar esta referência universal, vigente a partir da Revolução Francesa, a partir de dois crimes distantes temporalmente por cerca de 160 anos: o caso de Pierre Rivière, ocorrido em 1835, e o caso do americano Timothy McVeigh, em 1995, para então problematizar a situação dos indivíduos “perigosos” nas margens das grandes cidades, na atualidade. O título do trabalho foi extraído de um trecho do livro, organizado por Michel Foucault (1991), sobre o caso de Pierre Rivière. Esta escolha busca ressaltar a invisibilidade social e política de certos grupos/sujeitos, cuja única alternativa de se fazerem ouvir é mediante o ato soberano de instituir sua própria lei revelando assim a violência e a arbitrariedade inerentes à lei instituída.

Pierre Rivière e Timothy McVeigh

Rivière foi um camponês francês que matou a mãe e os dois irmãos e após o crime escreveu um memorial expondo as razões do delito. Este

controvertido processo médico/legal exhibe a disputa dos campos de saber médico-psiquiátrico e jurídico na busca de explicações para a conduta "surpreendente" do criminoso. De acordo com a descrição constante no processo legal,

Era comumente chamado o imbecil de Rivière, o louco de Rivière. Contavam dele muitos traços que, no dizer de seus vizinhos e dos amigos de sua família, denotavam uma carência completa de inteligência mesmo uma alienação mental característica. (...) Adota a princípio o sistema de defesa que, se sustentado até o fim e ajudado pela reputação de idiotismo e imbecilidade que alguns atos extravagantes e mal compreendidos lhe valeram entre os habitantes de Aunay, tê-lo-ia provavelmente absolvido como demente.⁵

Portanto, se Pierre Rivière, considerado por sua comunidade como esquisito, fosse diagnosticado como mentalmente insano, deveria ser considerado legalmente inimputável. No entanto, contraditoriamente, exhibe em sua argumentação um raciocínio lógico que não condiz com essa classificação de demência:

Objetaram-lhe que Deus jamais ordenaria um crime, ao que respondeu com citações da Bíblia, perfeitamente apropriadas à posição que resolvera adotar; insistiu durante três horas neste sistema de defesa, que desenvolveu com uma lógica surpreendente em um jovem camponês que não recebera nenhuma educação, ou que no máximo aprendera a ler e escrever. Finalmente, no entanto, pressionado por perguntas, confessou que até então desejara fazer crer à justiça estar sofrendo de uma alienação mental.⁶

Rivière havia estudado com o cura de sua cidade e interessou-se pelos desdobramentos políticos da Revolução e pelos textos que veiculavam as concepções de igualdade e questionavam o poder patriarcal. Apoiado nestas leituras, interpretou que os problemas enfrentados por seu pai nas discussões com sua mãe eram decorrência dessa nova ordem. Observando a arbitrariedade do poder soberano, decidiu outorgar-se o direito de resolver a situação, instituindo-se como juiz da questão:

Pensava que seria uma glória para mim ter pensamentos opostos aos de todos os juizes, brigar com o mundo inteiro, eu pensava em Bonaparte em 1815. Eu me dizia também: este homem fez perecer milhares de pessoas para satisfazer caprichos vãos, logo não é justo que eu deixe viver uma mulher que perturba a tranquilidade e a felicidade de meu pai. Eu pensava que chegara a ocasião de me elevar, que meu nome ia fazer barulho no mundo, que por minha morte me

cobriria de glória, e que no futuro minhas ideias seriam adotadas e fariam minha apologia.⁷

Retomando a afirmação feita no título desse trabalho, perguntamo-nos porque Rivière autorizou-se a julgar e a matar. Em primeiro lugar, se Napoleão dispunha da vida de milhares de pessoas para, soberanamente, satisfazer caprichos vãos, porque ele não poderia autorizar-se a dispor da vida de sua mãe e irmãos para salvar o pai? Rivière diz que matou a mãe porque ela infernizava a vida de seu pai que não tinha mais nenhuma autoridade sobre ela, sendo permanentemente humilhado no seu lugar de pai e marido. Ou seja, havia perdido algumas regalias, vigentes até então, garantidas pelo poder patriarcal. Além disso, afirma que matou os irmãos porque eles eram muito ligados à mãe e não suportariam sua morte. Portanto, verificamos que Rivière refletiu sobre seus atos, julgou e optou por cometer o crime.

No livro organizado por Foucault (1991), o caso Rivière é analisado sob diversos ângulos evidenciando as contradições que constam de todo processo legal e as disputas entre os saberes médico-psiquiátrico e jurídico. Uma questão central é o desconforto e a incoerência que Rivière representava para o ideário da igualdade do Século das Luzes, pois denunciava a exclusão daqueles camponeses que, apesar da declaração dos direitos humanos, de fato não haviam se livrado dos estigmas da animalidade ou da monstruosidade, continuavam marginalizados. Rivière lia e informava-se sobre os direitos comuns a todos os homens e sonhava incluir-se como um cidadão, inclusive com direito a singularidades: *“Eram as coisas que já tinha lido que me inspiravam. Mais tarde minhas ideias se modificaram, e eu pensava que seria como os outros homens. No entanto, mostrava singularidades”* (FOUCAULT, 1991, p. 93).

Ou seja, se Rivière fez a própria lei e matou, também ousou imaginar-se como sujeito de direitos, incluído e protegido pela lei, e isto soava totalmente anômalo no contexto camponês francês. Se sob o Antigo Regime os camponeses eram quase nada, ocupavam, no entanto, o lugar da submissão absoluta, o contraponto da posição do soberano. A partir da Revolução Francesa, não há mais súditos e todos são supostamente iguais, dotados de direitos e deveres comuns a toda humanidade, porém, a nova ordem liberal

oculta a exclusão radical dos camponeses dessa sociedade regulada por este novo contrato.

Sade, em seus escritos, apontava agudamente para as contradições inerentes à assunção do ideário da igualdade e da liberdade, mostrando a necessidade de repensar radicalmente as leis que regulavam a questão religiosa, os costumes, a propriedade e os crimes. Expunha o absurdo dos direitos e deveres assumidos em um pacto social supostamente igualitário no qual são ignoradas as condições desiguais de quem deve subscrever o contrato:

Pergunto-vos agora se é justa a lei que ordena a quem nada possui respeitar quem tem tudo. Quais são os elementos do pacto social? Ele não consiste em ceder um pouco de sua liberdade e de suas propriedades para assegurar e manter o que se conserva de uma e de outra?...Mas, uma vez mais, com que direito aquele que nada tem se prenderia a um pacto que só protege aquele que tem tudo? Se praticais um ato de equidade conservando por vosso juramento, as propriedades de um rico, não cometeríeis uma injustiça exigindo este juramento do “conservador” que não tem nada? Que interesse poderia ter em vosso juramento?⁸

Rivière foi um exemplo destas contradições e as expôs abertamente com seu crime. Visto como um sujeito excêntrico e transgressor no seu meio, entre lunático e demente, de fato observava as decorrências das mudanças políticas e sociais, o declínio do poder patriarcal, sem encontrar uma mediação para seu conflito ou um lugar para sua fala. Isolado do grupo e estigmatizado, autoriza-se como juiz e mata. Na prisão escreve seu memorial que termina com uma aceitação da culpa e do lugar de monstro:

Disseram-me para pôr todas essas coisas por escrito, e eu o fiz; agora que dei a conhecer toda a minha monstruosidade, e que foram dadas todas as explicações do meu crime, eu aguardo o destino que me é reservado, conheço o artigo do Código Penal referente ao parricídio, eu o aceito para expiação de minhas culpas (...).⁹

Foucault analisa a constituição do campo da anomalia no século XVIII e destaca suas três figuras exemplares: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora. Em relação ao monstro humano, destaca que é uma noção jurídica, já que a sua existência constitui uma violação das leis da sociedade, mas é também algo da ordem do impossível porque viola as

leis da natureza: "(...) o monstro é o que combina o impossível com o proibido" (Foucault, 2002, p. 70). Nesse sentido, Rivière não só conhece a lei à qual deveria se submeter como se autotransforma, exemplarmente, na figura do monstro por sua conduta violadora das leis naturais que deveriam reger os afetos familiares. Apesar de haver reconhecido a sua culpa e de demandar a correspondente punição, o caso foi alvo de disputas e incongruências devido à impossibilidade de enquadrá-lo como demente ou encontrar uma "racionalidade" para o seu crime que, ironicamente, foi resolvido pelo soberano com um indulto real. Rivière queria de ser enforcado, mas contra o seu desejo foi condenado à prisão perpétua, tendo finalmente se suicidado na prisão.

A trajetória de Pierre Rivière inicialmente julgando-se capaz de fazer a lei e de ser "alguém" e posteriormente assumindo sua culpa, inspira uma série de reflexões sobre as relações entre os indivíduos e o Estado democrático. Rivière, vítima da situação paradoxal que criou com seu crime, talvez tenha assumido sua culpa, enquadrando-se na lei, como explicitação de um desejo de ocupar o lugar social de sujeito de direitos e deveres que lhe era negado. Ou talvez, tenha se suicidado reafirmando o direito soberano à própria vida. De qualquer forma, parece que este crime e a decisão de suicidar-se foram as únicas possibilidades que encontrou para falar e escapar do lugar de camponês ignorante e imbecil que lhe era destinado, lugar este que não teria sido reavivado se Foucault não o tivesse resgatado do esquecimento dos processos arquivados.

Creio que este tipo de percurso repetiu-se, de alguma forma, no caso recente do americano Timothy McVeigh, responsável pelo atentado em Oklahoma, julgado e condenado à morte. Ex-soldado exemplar, retorna aos EUA como herói, mas marcado pela experiência da guerra do Golfo, sente-se excluído e não encontra lugar para colocar suas críticas ao Estado americano, acabando por "falar" mediante um ato terrorista. Os autores do livro *American Terrorist: Timothy McVeigh and the Oklahoma City Bombing*, Lou Michel e Dan Herbeck, em uma entrevista a CNN¹⁰ confirmam esse discurso de construção de um indivíduo perigoso do qual é preciso defender a sociedade, conforme respostas abaixo.¹¹

Entrevistador: O que vocês aprenderam acerca de Timothy McVeigh durante as entrevistas realizadas com ele?

Lou Michel: Nós aprendemos, é claro, que ele não tem remorso pelos seus atos. Nós também encontramos aspectos na vida pregressa de McVeigh que existem entre estes atiradores escolares. Primeiro, McVeigh vem de uma família desestruturada. Segundo, ele sofreu 'bullying' quando menino. Ele foi ridicularizado e rotulado. Terceiro, ele teve relacionamentos fracassados. Quarto, ele foi introduzido na cultura da violência.

Pergunta da rede: Vocês pensam que o seu livro promove uma atenção indevida a McVeigh?

Dan Herbeck: O crime horrível, ele mesmo, atraiu muita atenção, e se nós pudéssemos voltar o relógio seis anos e afastar esta bomba, nós o faríamos em um minuto. Nós não acreditamos que seja útil tentar ignorar este evento, ou tentar ignorar a história de Timothy McVeigh e a forma como ele se tornou terrorista. Nós pensamos que as pessoas vão aprender com essa história. Nós pensamos que a obediência à lei, as escolas de oficiais e os psicólogos podem aprender com essa história como se produz um tipo terrorista. Nós não pensamos que nenhum outro terrorista jamais tenha se aberto e contado a sua vida inteira dessa maneira.

A questão que imediatamente se coloca é: como e por quem McVeigh foi introduzido na cultura da violência? Há um encobrimento da participação obrigatória na violência instaurada e autorizada pelo Estado, ao recrutá-lo para a guerra.

Foucault mostra como a psiquiatria, no século XIX, ao despatologizar o seu objeto, relaciona-se diretamente com os desvios de conduta pela formulação da teoria da degeneração que resulta na possibilidade concreta de medicalização do anormal. Dessa forma, a psiquiatria estende enormemente o seu poder, passando a funcionar como proteção da sociedade contra os perigos potenciais desses indivíduos anormais.

Assim, na entrevista acima, percebe-se claramente a assunção de que há uma causalidade na constituição de um indivíduo perigoso, que este indivíduo é irrecuperável, já que não sente remorsos e que, portanto, a sociedade deve livrar-se dele. Além disso, dever-se-ia aproveitar as informações extraídas do estudo de caso para que os psicólogos consigam aprender e, assim, perceber e definir com maior clareza os traços e a história deste indivíduo perigoso. Através da gestão dessas anomalias individuais, segundo Foucault, a psiquiatria tomou o lugar da própria justiça, "(...) por ser a instância geral de defesa da sociedade contra os perigos que a minam do interior" (Foucault, 2002, p. 403).

Foucault também mostra que um dos fenômenos mais importantes do século XIX foi a assunção da vida pelo poder, ou seja, uma estatização do biológico, pois se nos séculos XVII e XVIII surgiram técnicas de poder centradas no corpo individual, docilizando-o e disciplinando-o, no século XIX o que está em jogo é uma biopolítica da espécie humana, que se exerce mediante a constituição da categoria de população. Então, ele se questiona: nessa sociedade de normalização, com a busca constante do fazer viver, como se pode guerrear, como se pode retirar a vida?

Foucault afirma que “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (Foucault, 2000, p. 306). Ora, o caso McVeigh insere-se justamente no contexto de uma guerra contra os fundamentalistas, uma guerra racial realizada em nome da democracia.

McVeigh alista-se voluntariamente e parte para a guerra, autorizado pelo Estado a matar e exposto à morte. É a partir da experiência da guerra, que McVeigh parece tomar consciência da biopolítica operada pelo Estado que dispõe de sua vida e depois o ignora quando os efeitos da experiência da guerra o tornam questionador e “irrecuperável”. Para ilustrar meu argumento, traduzo abaixo algumas de suas declarações registradas na mídia, feitas antes e depois do atentado:

É uma mentira que vocês nos contam acerca de que a polícia nos protege em todo lugar e todo o tempo.¹²

Você não suporta a verdade. Porque a verdade é: eu explodi o Murray Building. Não é um terror que um único homem possa causar este tipo de inferno?¹³

Se existe um inferno, então eu estarei em boa companhia com muitos pilotos de guerra que também tiveram que bombardear inocentes para ganhar a guerra.¹⁴

Em um ensaio,¹⁵ Timothy argumenta:

A administração disse que o Iraque não tinha direito de estocar armas químicas ou biológicas (“armas de destruição em massa”) – principalmente porque eles as haviam utilizado no passado. Bem, se este é o modelo pelo qual estas questões são decididas, então o U.S. é a nação que estabeleceu este precedente. O U.S. estocou as mesmas armas (e outras) por 40 anos. O U.S. sustenta que isso foi feito com propósitos defensivos durante a “Guerra Fria” com a União Soviética.

Por que, então, é inválido para o Iraque alegar a mesma razão (defensiva) – com respeito à guerra real do Iraque, diante dos constantes conflitos, com seu vizinho Irã?

A crítica ao poder da lei instituída e da soberania estabelecida pela força perpassa todo o discurso de McVeigh. No final de seu percurso, a afirmação de sua soberania fica evidente quando escolhe como suas últimas palavras o poema “Invictus”, de Willian Ernest Henley,¹⁶ do qual destaco os seguintes trechos:

Caído nas garras da circunstância
 Não pestanejei nem chorei alto
 Sob os golpes do destino
 Minha cabeça sangra, mas não se curva.
 (...)
 Não importa quão estreito o caminho,
 Ou quão carregada de castigo a sentença.
 Sou senhor de meu destino,
 Sou o capitão de minha alma.

Verificamos que McVeigh tem plena clareza sobre a arbitrariedade e a violência inerentes à lei e sobre o preço que deve pagar por instituir a própria lei. Os casos de Pierre Rivière e McVeigh têm em comum a decisão dos sujeitos de outorgarem-se o direito de instituir a própria lei e utilizarem soberanamente o direito a sua vida como forma de serem escutados, mas diferem justamente no fato que McVeigh permanece até o fim como um grande incômodo, já que não se arrepende nem se coloca na posição de culpado, ao contrário, ele acusa.

A imprensa descreveu a atitude de McVeigh no momento da sua execução como desafiadora, encarando os jornalistas nos olhos, divulgando a poesia de Henley sem demonstrar qualquer arrependimento. Após 160 anos, diferentemente de Rivière, no coração do Estado defensor da democracia e dos direitos humanos, McVeigh denuncia a violência decorrente desse suposto pacto social em que há diferenças brutais entre os que devem sustentar a máxima “liberdade, igualdade e fraternidade”.

É interessante notar que nos dois casos há uma reação soberana em relação à utilização pelo Estado da vida dos cidadãos como a contrapartida da suposta proteção resultante da delegação ao Estado do monopólio da força. Curiosamente, o nascimento de Pierre Rivière estrategicamente livrou seu pai

de ser enviado à guerra, já que um filho por nascer funcionava como um impeditivo ao recrutamento. Alguns anos depois, observando a conduta soberana de Napoleão, Rivière autoriza-se a fazer justiça ao seu pai.

McVeigh, por sua vez, denuncia que esta suposta proteção do Estado, de fato, é uma delegação de sua vida ao Estado. O Estado dispõe de sua vida enviando-o para a guerra e no seu retorno entrega-o a sua própria sorte, retirando qualquer proteção que possibilitasse a sua reinserção na sociedade.

Assim sendo, estas duas ocorrências evidenciam uma resistência política que nunca poderia ser reconhecida como tal, sem colocar em questão a legitimidade do Estado de dispor da vida de seus cidadãos e, portanto, seus protagonistas são reduzidos à categoria de indivíduos perigosos e irrecuperáveis.

Estes dois atos manifestam a permanência de uma questão inerente ao conceito de cidadania: a delimitação dos espaços dos incluídos como sujeitos de direitos à custa da exclusão e manipulação do que Giorgio Agamben (1998) chama de *vida nua*, resultante de uma politização da vida. Foucault (1997, 1997a) discute amplamente o processo pelo qual se promoveu uma implicação crescente da vida natural do homem nos mecanismos e cálculos do poder mediante a instalação da biopolítica moderna como exercício que antecede as políticas dos grandes Estados totalitários. O conceito de *vida nua* encontra-se na encruzilhada da política e da vida e refere-se ao sujeito (*Homo Sacer*) cuja vida é sagrada, ou, ainda, àquele sujeito que pode ser morto mas que não pode ser sacrificado ritualmente. Ou seja, seu ato (ritual) soberano contra a vida dos outros ou contra a sua própria vida não pode ser reconhecido como um ato político dotado de significado. O caráter sagrado atribuído ao *Homo Sacer* tem, historicamente, o sentido dessa dupla exclusão, já que sua morte não será punida pela lei humana e simultaneamente não se pode sacrificá-lo estando, portanto, excluído tanto da lei humana como da lei divina.

De fato, tanto Rivière como McVeigh foram colocados nesse lugar dos que podem ser mortos, mas a cuja morte nunca será conferido um sentido ritual, político.

O confinamento no não lugar na atualidade

A estrutura topológica que designa esta dupla exclusão decorrente da categoria de cidadania está diretamente relacionada com a estrutura da exceção soberana, ou seja, a exceção em que se coloca o soberano em relação à lei, ao autorizar-se a instituir a lei. Esta estrutura, mencionada aqui apenas pontualmente, explicita a forma como, atualmente, a vida de grandes contingentes da população mundial é incluída na política, sob uma relação de exceção, mas uma exceção inclusiva, ou seja, são vidas que são incluídas na política e no discurso apenas mediante esta exclusão nomeada que permite a manipulação dessas vidas.

A relação de exceção é instalada pela *força da lei*, traduzida nesta capacidade que a lei tem de se relacionar com a sua exterioridade. A relação de exceção é esta relação extrema que produz a exclusão-inclusiva, que estabelece a linha móvel de inclusão dos sujeitos na política e na categoria de cidadãos. Esta relação de exceção exhibe o caráter arbitrário e instituinte da lei, explicitando o fato de que em algum momento alguém (ou algum grupo hegemônico) excluiu-se soberanamente da lei para instituí-la, exercendo uma violência soberana.

Segundo Jacques Derrida (1994), a expressão *força da lei* lembra sempre que se a justiça não é necessariamente o direito ou a lei, ela não pode tornar-se justiça de direito ou em direito senão detendo a força ou, mais do que isso, utilizando a força desde o seu início. Pierre Bourdieu (2001) discute a relação entre violência e lei a partir da noção de "fundamento místico da autoridade" apresentada por Pascal em suas *Meditações*. Segundo este autor, a operação que inaugura e justifica o direito, constituindo a lei, consiste em um golpe de força, em uma violência performativa e portanto interpretativa, que, em si mesma, não é justa nem injusta e que nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente poderia garantir, nem contradizer ou invalidar.

Para Derrida, a justiça é algo distinto do direito e nunca se realiza pelo fato de que o direito pressupõe o cálculo enquanto a justiça é incalculável. De fato, a justiça consistiria, exatamente, na desconstrução do direito, na historicização e relativização dos conceitos que o direito constrói para instituir-

se, calcular e julgar. Então, embora este autor caracterize a justiça como algo que nunca se realiza e afirme que um julgamento livre pressupõe sempre uma experiência de aporia, podemos pensar que diante deste caráter arbitrário da lei, um aspecto fundamental para a viabilização da expressão dos movimentos da sociedade seria a possibilidade de os sujeitos exercitarem o mais livremente possível suas potências constituintes.

É evidente que, na contemporaneidade, uma parcela considerável da população não têm assegurado sequer o direito de ir e vir, quanto mais a garantia de espaços para reivindicação de suas necessidades mínimas de sobrevivência. Respondem a essa violência com o único recurso de que dispõem, colocar em jogo a própria vida ou a do outro para ganhar visibilidade. Utilizam-se de seus corpos para instituir a própria lei em resposta à violência fundadora do Direito.

Portanto, nesta manipulação da vida pelos Estados, constroem-se grandes grupos de indivíduos, para os quais a única possibilidade de existência social é mediante a violência. Assim, Bourdieu mostra como este processo instala-se nos corpos pelo *habitus* colocando tais sujeitos numa situação de impotência diante do Estado e do mundo globalizado:

Excluídos do jogo, esses homens destituídos de uma ilusão vital de ter uma função ou uma missão, de ter que ser ou fazer alguma coisa, podem, para escapar ao não tempo de uma vida onde não acontece nada e da qual não se pode esperar nada, (...) para tentar se livrar do sentimento, tão bem expresso pelos subproletários argelinos, de ser o joguete de constrições externas ('sou como uma casca boiando n'água'), e tentar romper com a submissão fatalista às forças do mundo, também podem, sobretudo os mais jovens, buscar em atos de violência (...) o acesso a uma forma reconhecida de existência social, ou simplesmente, de fazer com que aconteça algo em lugar de nada.¹⁷

O desemprego e a falta de oportunidades para a população jovem é um problema no mundo em todas as classes sociais, mas torna-se radicalmente mais agudo para o jovem pobre e sem instrução. No documentário *Maré sem complexo*, de Zelito Viana, um menino, ao ser perguntado se já viu alguém morrer na rua, responde: "Muitos! Muitos são pessoas inocentes que estão na rua, não têm nada a ver, às vezes até trabalhador, e acabam morrendo."

No mesmo documentário, uma moradora que trabalha na ONG "Luta pela Paz" diz: "O policial não sabe quem é quem. Se você vê, tem muitos

homens na comunidade que não têm nada pra fazer, mas também não é bandido. Eu falo de experiência mesmo. **Eles não têm nada pra fazer.**¹⁸ E jovem fica dentro de casa? Não fica!” Ou seja, o jovem de uma comunidade que esteja na rua e sem trabalho é automaticamente enquadrado como “elemento suspeito” passível de ser confundido com um bandido (é preciso defender a sociedade).

Esta realidade a que são submetidos os jovens das áreas pobres da cidade produz, então, uma operação macabra: não tendo mobilidade para escapar do território e sem oferta de trabalho acabam estigmatizados por estarem sem nada para fazer em um espaço marcado com os rótulos do crime, do tráfico de drogas e da delinquência. Muitas vezes, para saírem da invisibilidade, desse não lugar do “nada pra fazer”, envolvem-se em conflitos com outros jovens ou com a polícia, assumindo este lugar de marginal que perversamente já lhe estava destinado e reforçando então a fixação a este espaço de confinamento.

Esta contenção sem muros é evidente em alguns depoimentos do filme. Por exemplo, um professor da escola da comunidade interrogado sobre como se sente morando na comunidade, responde: “Melhor do que **lá fora.**¹⁹ Aqui tenho tudo.” Ou quando outro coordenador da ONG fala para a câmera: “Eu fico feliz quando as pessoas vêm aqui. Uma coisa é falar, outra coisa é vir aqui. (...) É importante, dessa forma **não nos sentimos abandonados aqui.**” Ou ainda outro depoimento: “**Eu quero é acesso! Direito de ir e vir.**²⁰ Fazer a faculdade que eu quiser. A palavra é acesso, eu quero ter a mesma condição do aluno do Santo Ignácio, a mesma matéria.”

Este confinamento não se distingue tão marcadamente do confinamento efetivo dos jovens infratores nas instituições socioeducativas do DEGASE. De fato, conforme inúmeros depoimentos obtidos em conversas informais com estes adolescentes, verifica-se que há certa continuidade das condições dessas zonas da cidade, as comunidades, com a situação de reclusão. Muitos são reincidentes, com mais de dez passagens pela instituição, de modo que encaram a reclusão simplesmente como um afastamento temporário de sua comunidade e conseguem até organizar a vida a distância, durante a sua ausência.

Não são poucos os que têm filhos e pedem para alguém da família (ou do tráfico) dar apoio enquanto estão presos. Muitos já conhecem as regras que devem cumprir para apressar a decisão do juiz de soltá-los. Basta responder adequadamente aos questionários dos técnicos que visam a verificar o grau de comportamento, se frequentam a escola do sistema, se estão “arrepentidos” do que fizeram e se pretendem se regenerar. Quase todos repetem o mesmo bordão: “Vão mudar de vida”, preparando a audiência avaliadora com o juiz. Porém, basta uma conversa um pouco mais relaxada para verificarmos que simplesmente aprenderam a se virar nessa máquina burocrática e perversa que detém o poder sobre suas vidas.

Um agente disciplinar comentou que os meninos que dão menos trabalho são aqueles que, na favela, ocupavam algum lugar na organização do tráfico, pois, sendo assim, “não querem arrumar confusão para, dessa forma, apressar a saída”. Em suma, devem mostrar para a burocracia das instituições que não são mais perigosos, não são irrecuperáveis.

No entanto, mesmo dentro da instituição “socioeducativa”, estabelece-se uma divisão entre os que são considerados “recuperáveis” e aqueles que estão simplesmente presos, simbolicamente mortos, sem nada pra fazer e sem desejo de fazer coisa alguma.. Conforme ouvi de um menino: “eu só quero comer, ver televisão, dormir e esperar o tempo passar.” Não temos dados precisos, porém constatamos uma grande coincidência em relação aos garotos que participam das atividades tais como escola, dança, capoeira e diversas oficinas, profissionalizantes ou não. São sempre os mesmos meninos que realizam um rol de atividades, muitas vezes apenas para melhorar a ficha e apressar a saída. Uma tentativa de se salvar, mas também uma resposta adaptativa à hipocrisia inerente ao sistema. Alguns, simplesmente, submetem-se apaticamente à pressão do discurso moralizador vigente. Outros, uma boa parte, resistem às tentativas que buscam ativamente corrigi-los, recusando-se a qualquer atividade.

Embora haja um sem-número de iniciativas “socioeducativas”, como não há qualquer coordenação entre as diversas propostas é bastante comum a experiência de humilhação, vivida pelos meninos, de serem apenas material de trabalho das ONGs, corpos disponibilizados pelo sistema, sem qualquer cuidado, para as inúmeras ações correcionais. Mas, principalmente, falta o

reconhecimento de que no caminho que os levou até lá há algo imprescindível a ser ouvido. É preciso simplesmente ouvir a verdade política que há nas suas histórias singulares, de modo que qualquer proposta de mudança nessas trajetórias de vida passa pela escuta e ressignificação dessas histórias cheias de abandono, sofrimentos e injustiças.

O acompanhamento dos meninos após a libertação é também burocrático e desordenado, impotente para lidar com a questão real da ausência de oportunidades e do estigma que fica associado a quem cumpriu uma medida socioeducativa. Se não há trabalho para grandes contingentes de jovens, por que haveria para estes que têm sua ficha manchada? E, no entanto, a máquina segue funcionando “como se” ...

Não se trata aqui de surpresa diante de expectativas de que o sistema operasse como um lugar de recuperação e reinserção desses garotos, mas uma constatação de que estas instituições já perderam também os objetivos de uma instituição disciplinar no sentido explicitado por Foucault. Transformaram-se em meros lugares de contenção e exclusão (ou mesmo extermínio) desses “novos anormais”.

Agamben (1998) mostra que na constituição do Estado moderno há uma inevitável delegação de vida ao Estado: todo evento político dos cidadãos que buscam ganhar espaços, direitos e reconhecimento mediante a explicitação de seus traços identitários, produz tacitamente uma inscrição cada vez mais profunda de suas vidas na ordem do Estado. Dessa forma, conquistam um direito de reconhecimento de sua singularidade como grupo e oferecem, simultânea e obrigatoriamente, um novo terreno de submissão ao exercício do biopoder.

Em todo o Estado moderno há um momento em que esta biopolítica se transforma em thanatopolítica, em que a decisão sobre a vida transforma-se em decisão sobre a morte. Então, o avanço do processo de normalização social, incluindo na esfera do Estado áreas outrora impensáveis, fez com que estas linhas demarcadoras dos incluídos e excluídos se tornassem cada vez mais indeterminadas: trata-se de uma linha móvel que se desloca para zonas cada vez mais vastas da vida social e na qual o poder soberano do Estado é sustentado pelos juristas, médicos, assistentes sociais, psiquiatras, psicólogos, policiais e os detentores dos saberes especializados em geral.

Esta é a situação das instituições socioeducativas, cada vez mais incapazes de conter essa massa de vidas desperdiçadas. O controle permanente do corpo, das atitudes e do que deve ser dito produz meninos que resistem respondendo àquilo que os especialistas desejam ouvir. Mas pagam um preço alto por este adestramento, pois é a aceitação da morte em vida.

Voltando aos casos de Rivière e McVeigh, um dos aspectos que os distingue é que na época de Rivière estas linhas de exclusão estavam mais claramente demarcadas e na época atual, embora haja áreas marcadas pela exclusão e pela precariedade, ninguém pode garantir a permanência na categoria de cidadão de direitos protegido pela ordem democrática. De fato, se pensarmos em McVeigh antes do atentado, ninguém mais incluído do que ele na sociedade americana, cidadão típico de classe média, louro de aparência atlética e saudável, cumpriu seus estudos e finalmente tornou-se um soldado condecorado.

No entanto, na volta da guerra, suas observações sobre a política americana ignoradas pelo Estado culminaram com seu ato extremo e fizeram com que rapidamente cruzasse a linha. Seu ato foi intolerável porque, ao assumir sua ação sem arrependimento, exibiu em toda a sua extensão a estrutura do poder soberano, autorizando-se a ocupar o lugar de soberano e de exceção que é assegurado com exclusividade ao Estado.

Se analisarmos o trecho citado do poema veremos o caráter político e transgressor de suas atitudes. Esta consciência de sua posição fica ressaltada pela alusão à precariedade da linha divisória entre os incluídos e excluídos, já que se considera "caído nas garras da circunstância e sob os golpes do destino". Mas, da mesma forma, recusa-se a obedecer à lei quando reage enfrentando soberanamente o Estado: "sou senhor de meu destino, sou o capitão de minha alma."

Agamben (1998) mostra que a concepção de direitos do homem sustentada pela ideia de uma "humanidade universal" foi radicalmente derrubada pelo nazismo e pelos campos de concentração nos quais foram desconsideradas pelo Estado todas as garantias supostamente asseguradas pelos direitos humanos. Recentemente, vimos os EUA autorizando-se a burlar todas as leis do direito internacional com a decisão de invadir o Iraque. Ou seja, os direitos humanos perderam toda a sua significação do ponto de vista

das relações entre as nações e mesmo dentro de um Estado-nação. Dessa forma, a separação entre o humanitário e o político que presenciamos na atualidade representa o desligamento cada vez mais radical entre a ideia dos direitos do homem e os direitos efetivos do cidadão.

O fundamento do Estado, sobretudo nos séculos XIX e XX, não está sustentado pelo homem como sujeito político livre e consciente que entrega ao Estado a gestão da violência em troca de proteção, mas pela entrega ao Estado da gestão de sua *vida nua*. Assim, esta dinâmica de gerenciamento da vida instala-se pela instituição de grandes zonas de exceção, onde os direitos dos cidadãos inexistem, como em todos os campos de refugiados da atualidade.

Agamben (1998) mostra que um *campo* é definido pela materialização do estado de exceção e a posterior criação de um espaço no qual a *vida nua* e a ordem jurídica entram num limite de indistinção. Portanto, toda vez que estas condições forem instaladas, devemos admitir que estamos na presença de um *campo*, independente do confinamento real de uma determinada zona geográfica. Cita, por exemplo, situações aparentemente neutras e "civilizadas" como as *zones d'attente* nos aeroportos franceses, onde os estrangeiros podem ser detidos por até quatro dias antes da intervenção de uma autoridade judicial e, portanto, estão submetidos a uma lei que desconhecem.

Nesse sentido, podemos pensar que a guerra instaurada pela política de extermínio levada a cabo pela polícia e a lei imposta pelo tráfico em nossas favelas instalam áreas (muradas ou não) onde as pessoas existem apenas como *vida nua*, numa exclusão-inclusiva. Simultaneamente, em contraponto com a instalação dessas zonas cada vez mais vastas, que são verdadeiros campos de refugiados, criam-se instâncias, instituições humanitárias e ONGs para se ocuparem dessas *vidas nuas*, em nome dos direitos humanos.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- BOURDIEU, P. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- DERRIDA, J. *Force de loi*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1991.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.
- _____. *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Ed Graal, 1997a.
- _____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARQUÊS DE SADE. *A Filosofia na Alcova*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1999.

PETER, J. P. & Favret, J. O Animal, o Louco, a Morte. In: FOUCAULT, M. (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Ed. Graal 1991.

RIVIÈRE, P. "Memorial". In: FOUCAULT, M. (Org.). *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1991.

Notas

¹ Frase do ensaio de Peter & Favret no livro de Foucault, *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*.

³ O caso de Pierre Rivière foi estudado por Foucault no livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*.

⁴ Timothy Mc Veigh foi responsável pelo atentado à bomba em Oklahoma, EUA, em 1995.

⁵ Foucault, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1991, p. 41.

⁶ Idem, p. 42.

⁷ Idem, p. 99.

⁸ Marquês de Sade. *A Filosofia na Alcova*. Ed. Iluminuras, São Paulo, 1999, p. 143.

⁹ Foucault, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*, p. 112.

¹⁰ <http://edition.cnn.com/COMMUNITY/transcripts/2001/04/04/michelherbeck/>

¹¹ **Chat Moderator:** What did you learn about Timothy McVeigh throughout the course of your interviews with him?

Lou Michel: We learned, of course, that he has no remorse for his acts. We also found common threads in McVeigh's early life that exists among these school shooters. One, McVeigh was from broken family bonds. Two, he was bullied as a boy. He was scrawny, and an easy target. Three, he had failed relationships. Four, he was steeped in a culture of violence.

Question from chat room: Do you feel that your book gives unwarranted attention to McVeigh?

Dan Herbeck: The horrible crime itself already attracted a lot of attention, and if we could turn the clock back six years and make this bombing go away, we'd do it in a minute. We don't believe it serves any purpose to try to ignore this event, or try to ignore the story of Timothy McVeigh and how he became a terrorist.

We think people will learn from this story. We think law enforcement, school officials and psychologists can learn from this story what makes a terrorist tick. We don't think any other terrorist has ever opened up and told his whole life story in this manner.

¹² Carta ao congressista John J. LaFalce

¹³ *The Observer*, Sunday 22 April 2001.

¹⁴ Michel, Lou and Herbeck, Dan. *American Terrorist*. Harper, 2001, p. 358.

¹⁵ An Essay on Hypocrisy By Timothy McVeigh (<http://www.outpost-of-freedom.com/mcveigh/okcaug98.htm>)

¹⁶ Henley, William Ernest. "Invictus". Louis Untermeyer, ed. (1885-1977). *Modern British Poetry*. 1920.

¹⁷ Bourdieu, P. *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 272.

¹⁸ Ela reforça esta afirmação.

¹⁹ Grifo meu.

²⁰ Grifo meu.

Recebido em 16/01/2011

Aceito para publicação em 7/04/2011