

II

DIREITOS HUMANOS, VIOLÊNCIA POLICIAL E ESPACO PÚBLICO: UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

.....

BENONI BELLI

Diplomata; Mestre em Ciência Política (UNICAMP); Doutorando em Sociologia (UnB).

“Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”. (Hannah Arendt - A Condição Humana)

I

Diante dos horrores que Hannah Arendt testemunhou durante o período em que o totalitarismo vicejou na Alemanha e na União Soviética, pode parecer curiosa a passagem em epígrafe. Afinal, como uma judia alemã que se refugiou nos Estados Unidos, havendo experimentado na própria pele a condição de apátrida, poderia manter um certo otimismo em relação às potencialidades humanas? Como alguém que sofreu diretamente as conseqüências terríveis de ser considerada “descartável” e que se viu destituída do direito a ter direitos que caracteriza a cidadania conseguiu, apesar de tudo, manter viva a fé na condição humana da ação, enquanto virtualidade de inovação presente e renovada cada vez que um ser humano nasce?

Não é intenção deste ensaio fornecer respostas para essas perguntas, mesmo porque as prováveis razões para que Hannah Arendt tenha erigido a natalidade a um *status* pouco comum na teoria política reside, a um só tempo, em sua formação – da qual sobressai a influência de Santo Agostinho, e em preferências pessoais difíceis de avaliar. O que é necessário reter, no entanto, é a importância da categoria da natalidade, que em Arendt ilumina não apenas uma fé nas possibilidades da ação como um *initium*, mas também a condição humana da pluralidade que se realiza em sua plenitude através da sustentação de um espaço público em que os homens aparecem uns aos outros por meio da palavra e da ação.

A reflexão arendtiana, como já observaram vários estudiosos, não segue um caminho linear, prefere, ao contrário, enveredar por sendas tortuosas. Rejeita, assim, soluções acabadas para os problemas de seu tempo, afastando qualquer veleidade de oferecer regras gerais com base nas quais subsumir fatos particulares. Nesse sentido, a descrição e a crítica operadas no livro *The Origins of Totalitarianism* (ARENDR, 1992) devem ser encaradas como o início de uma reflexão sobre os pressupostos do exercício da liberdade na sociedade contemporânea. Ao constituir-se como uma ruptura na tradição política, o fenômeno do totalitarismo demonstrou que o homem pode se tornar um ser supérfluo, totalmente submetido ao tenor e à ideologia totalitária que se desdobra em dedução inflexível de leis “naturais” ou “históricas”. O “tudo é possível” do totalitarismo simplesmente pulverizou nossas categorias políticas e nossos critérios de julgamento moral.

Toda reflexão posterior de Arendt esteve marcada por esses dois pontos de referência aparentemente contraditórios: a fé nas virtualidades positivas da condição humana e a consciência da possibilidade real – demonstrada pelo totalitarismo – de que os seres humanos venham a ser destituídos de lugar em um mundo comum. A atualidade do pensamento de Hannah Arendt, como aponta Celso Lafer, reside na constatação de que mesmo depois do totalitarismo, e ainda hoje, “(...) continuam a persistir (...) situações sociais, políticas e econômicas que contribuem para tornar os homens supérfluos e sem lugar num mundo comum” (LAFER, 1988: 15). A conjugação dos

dois elementos mencionados permite avaliar os perigos presentes nas sociedades contemporâneas sem se deixar levar por um pessimismo sem saída, visto que a natalidade traz consigo a possibilidade infinita de mudança.

É certo que a análise empreendida por Arendt lidou com casos extremos ou “situações-limite”, mas a própria autora reconheceu na sociedade de massas as condições que ensejaram o totalitarismo. Não parece descabido procurar utilizar a contribuição arendtiana para analisar alguns dos aspectos de sociedades específicas que contribuam, ainda que não no mesmo grau que o totalitarismo, para a exclusão de parcelas importantes da população. Celso Lafer, por exemplo, refere-se aos problemas da pobreza e do desemprego, que jogam um papel central no processo de exclusão. Este ensaio, no entanto, pretende fazer um exercício de apropriação do pensamento de Hannah Arendt para lançar luzes sobre outro problema igualmente sério: o da violência policial urbana no Brasil durante a década de 90. Sem deixar de levar em conta o caráter fragmentário da obra de Hannah Arendt, que felizmente não permite soluções simplistas, parece ser possível seguir alguns caminhos percorridos pela autora a fim de identificar certos obstáculos ao exercício da liberdade no Brasil de hoje.

O ponto de partida será a reflexão de Hannah Arendt a respeito da prática do “mal” no seio de burocracias e a questão da capacidade de pensar e julgar. Não se trata aqui de transpor automaticamente para um contexto considerado democrático conceitos pensados para situações extremas de totalitarismo e ditadura, mas tão-somente revelar a sobrevivência de aspectos autoritários sob o manto da democracia política. No segundo momento, será resgatada a reflexão arendtiana sobre violência e poder, procurando pensar a violência policial brasileira e suas consequências para uma concepção “comunicativa” de poder. A terceira e última parte levantará novamente as questões aduzidas na introdução acerca do espaço público, da ação e da pluralidade humana, tendo como pano de fundo o estigma imposto aos segmentos sociais que são as vítimas preferenciais da violência policial ilegal.

II

O Brasil da década de 90 tem-se mostrado pródigo em exemplos de massacres, execuções

sumárias e torturas em que agentes policiais violam sistematicamente os direitos mais elementares de parcela da população. A justificção da violência ilegal por parte de policiais parece derivar de uma percepção generalizada sobre o crescimento da criminalidade urbana e a necessidade de remédios radicais como modo de evitar que o “câncer” se espraie por todo o tecido social. Teresa Caldeira identifica esse tipo de percepção na cidade de São Paulo, onde a população se sente abandonada pelas autoridades e instituições, que não conseguem conter o avanço da criminalidade. O “câncer”, no caso, é a criminalidade, que é vista como algo contagioso e difícil de ser combatido caso tenha se apossado do corpo de um delinqüente. A solução não poderia ser menos radical: apoia-se a pena de morte como necessária e, no caso da classe média, constróem-se barreiras simbólicas (preconceitos) e materiais (muros, cercas, condomínios fechados) para isolar e proteger um espaço de convivência social dos perigos exteriores (Ver CALDEIRA, 1996).

Essa percepção da criminalidade parece ter passado a justificar os atos de tortura e execuções sumárias, com função análoga à da ideologia de segurança nacional durante o combate aos “subversivos” sob o regime militar. O criminoso é, assim, “demonizado”, considerado um caso perdido e sem a mínima chance de ressocialização. Torturá-lo para obter informações ou matá-lo justifica-se pela simples razão de que, ao ter-se bandeado para o lado do crime, adentrou o campo de batalha, tornou-se inimigo, transmutou-se em agente da destruição da sociedade, enfim, renegou sua condição de cidadão merecedor de respeito e submeteu-se ao rigor dos agentes da ordem. Numa apropriação livre do pensamento de Hannah Arendt, poder-se-ia dizer que mesmo gozando do *status* jurídico de cidadão, muitos indivíduos vêm o direito a ter direitos desintegrar-se pela negação cotidiana do direitos civis básicos, especialmente o direito à vida e o direito a não ser submetido à tortura.

A análise de Hannah Arendt sobre a responsabilidade pessoal sob situações de ditadura é ainda mais eloqüente para o contexto brasileiro, considerado “democrático”. Se na ditadura o argumento da obediência não pode ser invocado para justificar a prática de crimes, ele parece ainda mais fora de lugar quando tais crimes não resultam de uma política deliberada de Estado. Além disso, Arendt ressalta que as atrocidades cometidas em nome da lei e da obediência cega ao líder não são cometidas por monstros, mas

sobretudo por pessoas normais:

“E esses feitos não foram cometidos por criminosos, monstros e sádicos loucos, mas pelos membros mais respeitados da respeitável sociedade que, na maior parte das vezes, nem mesmo acreditavam nas ‘palavras do Führer’, as quais tinham força de lei.” (ARENDDT, 1964: 205)¹

Ainda de acordo com Arendt, o que impediu algumas pessoas que viveram sob o regime nazista de aderir aos massacres e outras atrocidades não foi um melhor sistema de valores. Para Arendt, algumas pessoas não estavam dispostas a conviver com um assassino dentro de si. Em outras palavras, os que se recusaram a participar do holocausto decidiram assim porque mantiveram a capacidade de julgar, que depende do diálogo silencioso do eu comigo mesmo que desde Sócrates tem sido chamado de pensamento. Os que cometeram crimes, por outro lado, haviam perdido a capacidade de pensar e julgar. Essa mesma incapacidade Arendt constatou em Adolf Eichmann, que, apesar de ter sido responsável por inúmeras mortes durante o nazismo, considerava-se apenas um fiel cumpridor da lei e de seus deveres enquanto funcionário (Ver ARENDT, 1994c).

Não se pode dizer, é claro, que um policial que mata e tortura se considere fiel cumpridor da lei. Mas a burocracia policial socializa seus agentes de maneira análoga a qualquer burocracia moderna. Em geral, o burocrata se sente uma pequena engrenagem numa máquina:

“A razão pela qual homens e mulheres comuns tomam parte no grande mal (*great evil*) reside no fato de que as instituições burocráticas socializam seus membros no sentido de torná-los incapazes de pensar, pelo menos no que concerne ao que é certo ou errado dentro da instituição. (...) De acordo com minha interpretação de Arendt, a socialização institucional no seio de burocracias transforma indivíduos em partes de engrenagens, isto é, os indivíduos passam a se considerar anônimos.” (MAY, 1996: 89)²

Os policiais brasileiros não se consideram fiéis cumpridores da lei, mas agentes de uma certa justiça, que é sumária e arbitrária. A cultura da guerra contra o crime justifica quaisquer meios em nome do fim a ser atingido: a depuração da sociedade. A ausência de pensamento não permite que se vejam os

criminosos, os suspeitos e os acusados como sujeitos de direito. Entram todos na categoria de “bandidos” a serem eliminados. Os atos de tortura e as execuções são explicados por intermédio de chavões, tais como a suposta necessidade de usar a força para evitar o mal maior e extirpar o câncer do crime que ameaça a sociedade; a tortura seria o único meio de fazer um bandido falar e pagar pelo crime; as execuções limpam a sociedade de uma escória irrecuperável etc.. Ou seja, reproduz-se um discurso, assim como uma cultura, da violência ilegal que é aceita irrefletidamente em todos escalões do aparelho policial.

Na Introdução de seu livro *A Vida do Espírito*, Hannah Arendt revela que seu interesse pelas atividades da *vita contemplativa* se deve em grande parte ao fato de ter assistido ao julgamento de Eichmann. A autora confessa que o que a deixou aturdida foi a impossibilidade de localizar em níveis mais profundos o mal incontestável dos atos de Eichmann. Os atos eram monstruosos, mas o agente “(...) era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso” (ARENDDT, 1995: 6). A única característica notória do agente era sua irreflexão, que ficava evidente no uso de clichês e frases feitas e na adesão a códigos de conduta convencionais. Tais expedientes, recorda Arendt, têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, da exigência de pensar. Ora, o mal incontestável de atos como execuções e massacres no Brasil contemporâneo segue um curso semelhante, uma vez que os agentes lançam mão de um código de conduta que os exime da exigência de pensar e julgar, facilitando o trabalho de apertar o gatilho.

Alguns estudiosos da obra de Hannah Arendt, como Richard Bernstein, consideram que a autora nunca deu um resposta completamente satisfatória sobre a conexão entre a habilidade ou inabilidade de pensar e a prática do “mal” (BERNSTEIN, 1997). De qualquer modo, está claro que Arendt acreditou que a capacidade de distinguir entre o certo e o errado, entre o bem e o mal, pressupõe o exercício das atividades mentais do pensar e do julgar. O pensar tem uma função liberadora sobre o juízo, pois consiste no “dois-em-um” socrático, no diálogo do eu comigo mesmo, que se manifesta através da representação mental dos pontos de vista dos outros que caracteriza uma “mentalidade alargada”. Arendt parte do pensamento de Kant para afirmar um tipo de julgamento que não necessita subsumir os particulares em regras ou princípios gerais. O julgamento de Arendt, que permite distinguir o

certo do errado, não é um julgamento determinante, mas “reflexionante”, pois depende do efeito liberador do pensar e de uma reflexão que deriva a regra do particular. Os particulares podem adquirir “validade exemplar”, que, para Arendt, pode ser comparada aos conceitos das ciências políticas ou históricas:

“A maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas possui essa natureza restrita; eles têm sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torná-los ‘exemplares’ – de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso.” (ARENDR, 1994b: 83-84)

Embora o pensar e o julgar necessitem de uma retirada provisória, um voltar-se para o interior, essas atividades não somente dependem do mundo das aparências, que é o mundo real para Arendt (ser=aparência), como também repercutem sobre ele. Dependem desse mundo porque o *sensus communis* kantiano que orienta a mentalidade alargada está baseado na possibilidade de uma intersubjetividade, a qual se liga aos pontos de vista alheios, encontráveis no mundo das aparências e representados mentalmente através da imaginação. O pensar, por outro lado, nada mais é do que se desligar momentaneamente do mundo das aparências para chegar a uma conclusão sobre o sentido das coisas, as quais, por sua vez, também se encontram no mundo das aparências. A própria atividade do julgar, definida como a faculdade de combinar “misteriosamente” o particular e o geral, repercute de modo decisivo no mundo das aparências, visto que da habilidade de julgar pode depender a decisão de não tomar parte em atrocidades mesmo em momentos de colapso moral da sociedade.

III

A reflexão de Hannah Arendt sobre a questão do “mal” e da ausência de pensamento não está desligada da preocupação com os fenômenos do poder e da violência. No caso do Brasil, a ausência de pensamento que parece caracterizar as ações policiais de execução sumária e torturas, cujos exemplos são cada vez mais freqüentes nesta década dos 90, vem acompanhada de uma concepção de poder que se fundamenta no exercício da violência. Com efeito, é tentador ver no exercício da violência policial uma forma de manifestação de poder, ainda que

não democrático, posto que a violência aqui tratada é aquela praticada ao arripio da lei e dos princípios de direitos humanos. Independentemente da posição adotada, a favor ou contra as atrocidades cometidas em nome da purificação da sociedade, o fato é que a violência é sempre vista como meio de assegurar o poder, seja o poder que emerge de uma suposta comunidade homogênea e “ordeira” – numa concepção autoritária de sociedade, seja o poder de uns poucos sobre a grande maioria.

A inovação de Arendt – totalmente congruente com sua reflexão sobre a intersubjetividade que está envolvida nas atividades de pensar e julgar – reside numa concepção “comunicativa” do poder, para usar a expressão de Habermas. O poder seria resultado de homens agindo em conjunto:

“O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido.” (ARENDR, 1994a: 36)

Arendt se coloca contra a tradição de considerar a violência como manifestação mais flagrante de poder, rejeitando a concepção weberiana do Estado como o governo de homens sobre homens baseado na violência legítima. Para Arendt, apenas o poder pode ser legítimo, uma vez que depende do apoio popular, o mesmo apoio que confere poder às instituições de um país. A violência pode, no máximo, ser justificada, mas nunca é legítima.³ A violência é apenas um instrumento, enquanto o poder é um fim em si mesmo. Arendt reconhece que, em determinadas situações, a violência pode ser utilizada pelo poder como um último recurso contra rebeldes ou criminosos que se recusam a aderir ao consenso majoritário, mas mesmo nessas situações a violência não deixa de ser um mero meio para atingir um fim, jamais podendo substituir o poder. Em momentos de desagregação do poder, resta mais evidente o perigo inerente ao uso da violência, que reside na possibilidade do meio não levar ao fim pretendido:

“A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional

se almeja objetivos de curto prazo. (...) o perigo da violência (...) sempre será o de que os meios se sobreponham ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político.” (ARENDDT, 1994a: 57-58)

A violência aparece como uma tentação crescente para aqueles que se consideram os detentores de posições de mando à medida que o poder se esvai e as instituições perdem legitimidade. Se o poder tende a ser substituído pela violência, o meio acaba prevalecendo sobre o fim, minando as condições para a ação conjunta e ampliando o hiato entre “dominantes” e “dominados”, ou “governantes” e “governados”. Nesse processo, o comando dado por aqueles que detêm os meios de violência visa a obediência, mas a verdadeira autoridade não pode derivar da violência, e sim do reconhecimento espontâneo daqueles que obedecem.

A violência policial brasileira tem o objetivo declarado de enquadrar os recalcitrantes, aqueles que não aderem aos códigos e leis da maioria. Na prática, a violência é perpetrada por agentes que transcendem os limites impostos pela lei e pela maioria dos governantes eleitos, ou seja, adquirem uma autonomia e passam a extrapolar sua missão legal para administrar uma determinada concepção de justiça. Quando se desce o olhar para os níveis estadual e municipal, porém, encontram-se com maior facilidade exemplos de autoridades eleitas que estimulam a violência ilegal de policiais. Tal violência é praticada em nome da manutenção das condições de sobrevivência da comunidade que, em última instância, seria fonte de todo o poder. O poder da sociedade e de suas instituições, para os que praticam ou estimulam a violência policial, dependeria assim da eficácia dos processos de aniquilação e eliminação física dos criminosos.

O grande problema é que os meios de violência adquiriram uma dinâmica própria, tornaram-se mais importantes do que o fim de manutenção do poder a que alegadamente serviriam. A violência policial foge ao controle até mesmo dos governantes que a toleram e estimulam, além de atingir, indiscriminadamente, criminosos e não-criminosos. O pré-requisito para ser alvo desse tipo de violência é apenas ostentar a condição de pertencente a categorias como pobre, favelado, negro e outros estereótipos do gênero. A dimensão de controle social aparece curiosamente

de forma difusa, dificultando o trabalho de identificação da fonte da discriminação contra aqueles que se tornam as vítimas preferenciais da violência policial ilegal. Nos marcos do pensamento arendtiano, dir-se-ia que a manutenção das condições para o exercício do poder da comunidade já não pode justificar a violência policial no Brasil, uma vez que a própria forma de manifestação desse tipo de violência assumiu um caráter de fim em si mesmo.⁴

Se a violência aparece quando o poder está em perigo, não seria temerário inferir que no Brasil o poder, tal como concebido por Arendt, está longe de enraizar-se. O agir conjunto, que é a essência do conceito de poder arendtiano, seria impossível numa situação em que grande parte da população ocupa um lugar inferior e é encarada como “classe perigosa”, a ser permanentemente vigiada e controlada. Apesar da crítica de Habermas, segundo a qual a política não pode ser idêntica à *praxis* daqueles que conversam entre si a fim de agirem em comum – pois há uma série de fatores estruturais, como a ideologia, que bloqueiam os processos comunicativos (HABERMAS, 1980), é inegável que, no caso brasileiro, a violência policial contribui decisivamente para alimentar a alienação de parcela da população de uma suposta comunidade de direitos.

Independentemente da crítica que se possa fazer a Arendt em virtude do apego ao modelo da antigüidade clássica, especialmente grega, é a crença na possibilidade de gozar dos benefícios gerados pela *polis* que impede que a ordem social seja mantida pela coerção pura e simples. O desrespeito aos direitos civis básicos por parte de agentes estatais que deveriam garanti-los priva indivíduos da capacidade de agir na arena pública e de tomar parte ativamente nos assuntos da comunidade. Em suma, ao reduzir determinadas camadas da população a uma espécie de cidadania de segunda classe, a violência policial, conjugada com a extrema desigualdade econômico-social, acarretaria o fechamento *de facto* do espaço público para esses setores, contribuindo para que as instituições estatais percam legitimidade e sejam encaradas com desconfiança, indiferença ou franco desprezo pelos excluídos.

IV

O agir conjunto da concepção comunicativa de poder de Hannah Arendt depende

de um espaço público, que é a esfera por excelência da política. É nessa esfera que a ação, na qualidade de iniciativa, pode desenvolver-se como única atividade que é exercida diretamente entre os homens sem a mediação das coisas e da matéria. É nesse espaço, através da ação, que os homens se diferenciam. A pluralidade, enquanto condição da ação humana, consiste no “(...) fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 1989: 16). O poder brota dessa interação entre os seres humanos, sempre que eles se reúnem na modalidade do discurso e da ação. Por meio de palavras e de atos os homens se inserem no mundo e conseguem transcender sua mortalidade, ao deixar impresso no mundo feitos que, ao serem lembrados, adquirem durabilidade.

“Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre os iguais.” (ARENDT, 1989: 191)

Os seres humanos vêm ao mundo carregando a semente da transformação, mas só conseguem mostrar quem são através da ação em um espaço público, onde poderão ser julgados pelos seus pares. Fechar o espaço público corresponde a suprimir a política e aniquilar a liberdade, posto que, como recorda Celso Lafer, política e liberdade só aparecem quando existe um espaço público que enseja, pela liberdade de participação na coisa pública, o diálogo no plural que permite a palavra viva e a ação vivida (Ver LAFER, 1979).

Mas há algumas dificuldades para a manutenção do espaço público que emanam da própria atividade da ação. A ação, por dar-se entre seres humanos, desencadeia processos que são ao mesmo tempo irreversíveis e imprevisíveis. A única solução para a irreversibilidade, que é a impossibilidade de se desfazer o que foi feito, consiste na faculdade de perdoar. Quanto à imprevisibilidade, ou seja, a incerteza em relação ao futuro, a solução vislumbrada por Arendt está na faculdade de prometer e cumprir promessas. O espaço público, como lugar por excelência da política, depende também dessas duas faculdades e de um conjunto de acordos básicos que favorece

o cumprimento de promessas e o exercício do perdão.

“Todos os negócios políticos são e sempre foram transacionados dentro de um minucioso arcabouço de laços e obrigações para o futuro – como leis e constituições, tratados e alianças –, derivando todos, em última instância, da faculdade de prometer e manter a promessa face às incertezas intrínsecas do futuro.” (ARENDT, 1972: 212)

A originalidade de Hannah Arendt em introduzir a questão do perdão talvez seja ainda maior que sua referência às promessas. Na teoria política, não seria difícil equiparar as promessas mencionadas por Arendt à idéia de contrato social de Rousseau, embora nossa autora rejeite qualquer idéia de vontade geral. A faculdade de perdoar, entretanto, aparentemente não possui um equivalente na teoria política clássica. O que ambas as faculdades possuem em comum é o fato de não poderem existir sem o espaço público e a pluralidade. Vale dizer que “(...) na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma” (ARENDT, 1989: 249). Num movimento circular, o que Arendt parece afirmar, ainda que não explicitamente, é que o perdão e a promessa, por um lado, e o espaço público, por outro, são interdependentes, um pólo não podendo subsistir sem o outro.

Retomando a questão da violência policial no Brasil, o que resulta das violações de direitos humanos de setores da população brasileira senão a negação mais evidente da possibilidade da ação? A eliminação física de pessoas, inocentes ou não, nega diariamente a própria categoria de natalidade, contradizendo a afirmação de que os homens não nascem para morrer, mas para começar. No Brasil urbano da década de 90, um número crescente de episódios de massacres e de outras violações levam o observador inspirado nos escritos de Hannah Arendt a reconhecer que, dependendo do lugar ocupado na estratificação social, o homem nasce para morrer. Se não morre pela violência policial, passará de qualquer forma pelo mundo sem ter a possibilidade de tomar parte ativamente dos negócios públicos, passará “em branco”, e não lhe será oferecido um espaço onde possa “fazer diferença” e revelar sua singularidade.

Com efeito, os rigores da ordem não são iguais para todos, como já apontaram inúmeros

estudiosos da violência no Brasil. Diferentemente da violência política do regime militar, que afetou principalmente ativistas políticos oriundos da classe média, o desrespeito aos direitos civis no Brasil de hoje é primordialmente levado a cabo contra grupos marginalizados e indivíduos que ocupam lugares inferiores na hierarquia social e econômica vigente no país. Em função da inexistência de um regime autoritário, muitos acreditam que o espaço público está assegurado. Mas a lógica que produz ordem social no Brasil parece reservar a legalidade para as “pessoas civilizadas” e ordem para os que são considerados “marginais”, pertencentes às “classes perigosas”. Desse modo, o espaço público é restrito, não alcança o conjunto da cidadania.

Seria errado, porém, acreditar que o espaço público, mesmo para os poucos que participam das decisões, não está ameaçado. O incremento do uso da violência é apenas sintoma de um poder que encontra dificuldades de obter legitimidade. A horda de deserdados, mantida numa espécie de apatia política, seja pela necessidade de sobrevivência⁵, seja pelo medo que a brutalidade policial provoca, evidencia que um regime formalmente democrático pode conviver com altos níveis de isolamento e atomização. Essa situação pode perdurar, visto que os avanços tecnológicos dos implementos da violência permitem manter posições de mando mesmo em situações de baixa legitimidade. Mas o isolamento contínuo fornece campo fértil para que a violência dos excluídos se instaure como mecanismo de defesa, minando o que resta do reconhecimento da autoridade pública.

Nesse contexto, o exemplo da *polis* grega, tão cara a Hannah Arendt, se não nos serve de modelo, pode ao menos servir-nos de

inspiração para procurar conferir ao conjunto dos cidadãos a possibilidade de aparecerem na cena pública, vestirem a *persona* e participarem, através de atos e palavras, da vida pública. O fim da brutalidade policial seria um começo, um pequeno passo em direção à consagração da política entre nós, ou seja, política como manutenção de um espaço público onde os seres humanos possam instaurar o reino da liberdade como uma realidade mundana, “(...) tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana.” (ARENDDT, 1972:201)

Resumo

Este ensaio constitui um exercício de apropriação do pensamento de Hannah Arendt com o intuito de lançar luzes sobre o problema da violência policial urbana no Brasil na década de 90. Partindo da questão da capacidade de pensar e julgar no seio de burocracias, o autor passa a resgatar a reflexão arendtiana sobre violência e poder, procurando pensar a violência policial brasileira e suas conseqüências para uma concepção “comunicativa” de poder. O problema da consolidação de um espaço público no Brasil é discutido tendo como pano de fundo o estigma imposto aos segmentos sociais que são as vítimas preferenciais da violência policial ilegal.

Palavras-chave: violência policial; direitos humanos; espaço público; Hannah Arendt.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. (1964). Personal Responsibility under Dictatorship. *The Listener*, August 6th, pp. 185-87 and 205.
- _____, (1972). *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- _____, (1989). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____, (1992). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co.
- _____, (1994a). *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____, (1994b). *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. 2ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____, (1994c). *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- _____, (1995). *A Vida do Espírito* 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BERNSTEIN, Richard J. (1997). The Banality of Evil “Reconsidered”. In C. CALHOUN and J. MCGOWAN (eds.). *Hannah Arendt & the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CALDEIRA, Teresa P. R. (1996). Crime and Individual Rights: Reframing the Question of Violence in Latin America. In E. JELIN and E. HERSHBERG (eds.). *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*. Boulder: Westview.
- HABERMAS, Jürgen. (1980). O Conceito de Poder de Hannah Arendt. In B. FREITAG e S. P. ROUANET (orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática.
- LAFER, Celso. (1979). *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão, Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____, (1988). *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MAY, Larry. (1996). Socialization and Institutional Evil. In L. MAY and J. KOHN (eds.). *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge: The MIT Press.

Notas

1. Tradução livre de: “And these deeds were not committed by outlaws, monsters and raving sadists, but by the most respected members of respectable society who more often than not did not even believe the ‘words of the Führer’, which had the force of law.”
2. Tradução livre de: “The reason that ordinary men and women can come to participate in great evil is that bureaucratic institutions socialize their members to be thoughtless, at least concerning what is right or wrong within the institution. (...) On my interpretation of Arendt, institutional socialization in bureaucracies transforms individuals into cogs; that is, individuals come to think of themselves as anonymous.”
3. Segundo Hannah Arendt, o poder deriva sua legitimidade do ato inicial da comunidade de reunir-se para agir em conjunto, e não de alguma ação posterior. A legitimidade, quando ameaçada, faz um apelo ao passado, enquanto a justificação, que caracteriza a violência, refere-se a um objetivo que se encontra no futuro.
4. Para Hannah Arendt, a ineficiência da polícia e o rescimento da brutalidade policial eram fenômenos que com frequência andavam juntos, sendo que o segundo denotava perda evidente de poder por parte da polícia. Na nota 75 de seu livro *Sobre a Violência*, a autora comenta o seguinte: “Seria interessante saber, em que medida, a taxa alarmante de crimes não resolvidos é igualada não apenas pelo conhecido e espetacular crescimento das agressões criminosas, mas também por um aumento definido na brutalidade policial. (...) Quaisquer que sejam as causas para o declínio espetacular da eficiência da polícia, o declínio do poder da polícia é evidente, e com ele, aumenta a probabilidade da brutalidade.” Ver ARENDT, 1994a: 75-76.
5. Hannah Arendt considera que uma das condições para dedicar-se à esfera pública é ter resolvido as necessidades básicas de manutenção individual.