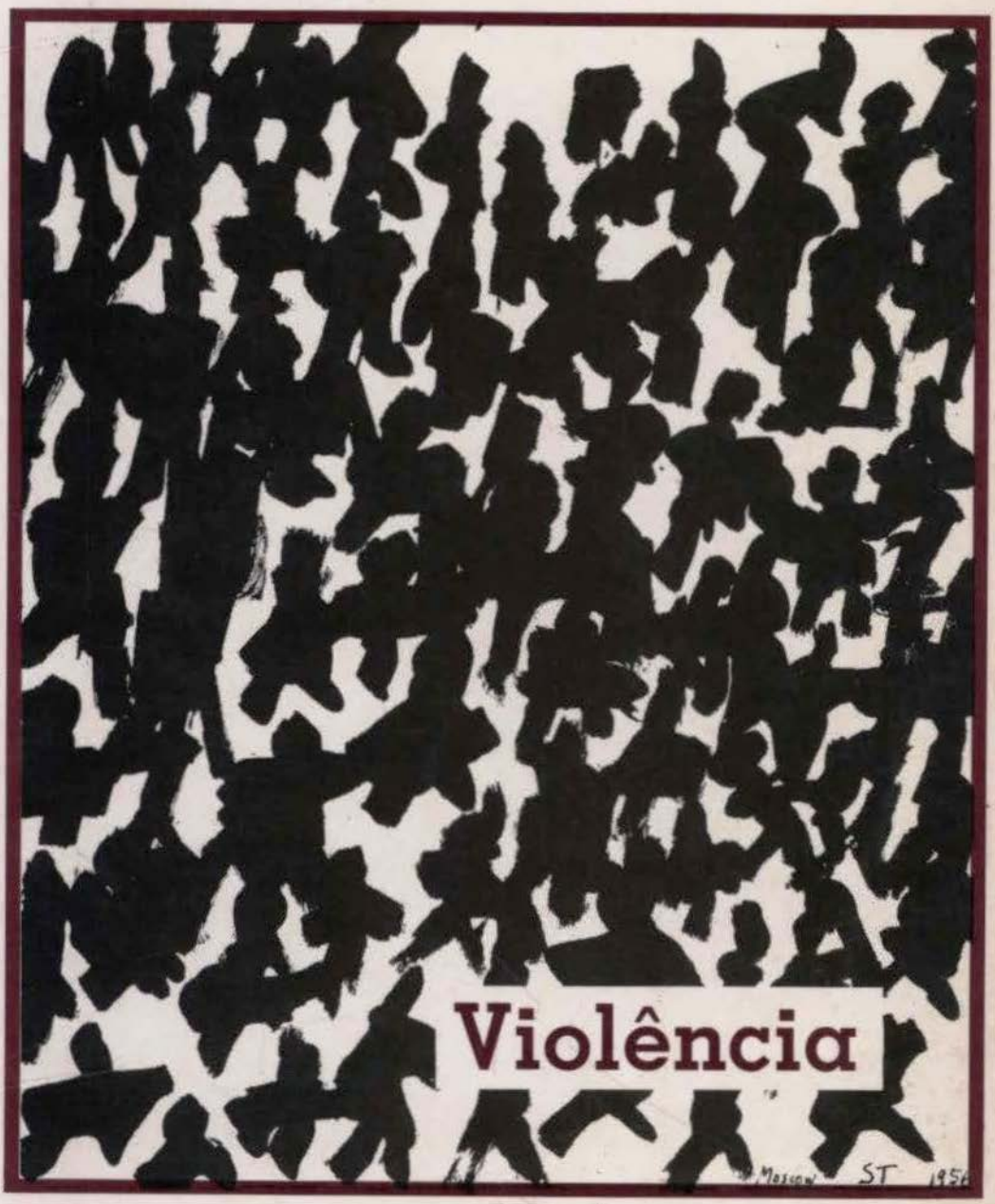
Religião e Sociedade

15/1



ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Religião e Sociedade

Comissão Editorial
Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), José Jorge de Carvalho, Josildeth Gomes Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Otávio Velho, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação
Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Eduardo Viveiros de Castro, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschini, Jether Pereira Ramalho, José Jeremias de Oliveira Filho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Luiz Eduardo Soares, Luís Eduardo Wanderley, Maria Helena Villas Boas Concone, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Marion Aubrée, Nilton Bonder, Paula Montero, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretário de Redação
Flavio Lenz

Programação Visual, Arte-Final e Produção Gráfica
Cecília Leal de Oliveira (coordenadora), Alba Regina D'Almeida Medeiros, Cláudia Espíndola.

Revisão
Oscar Guilherme Lopes, Marcio Cavalcanti e Marcio Alexandre M. Gualberto

Pesquisa Iconográfica
Cecília Leal de Oliveira e Barbara Musumeci Soares

Capa
Desenho de Saul Steinberg (1956) *in* Saul Steinberg, por Harold Rosenberg, Whitney Museum of American Art & Alfred A. Knopf, 1978.

© 1990 – ISER/CER

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER).

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

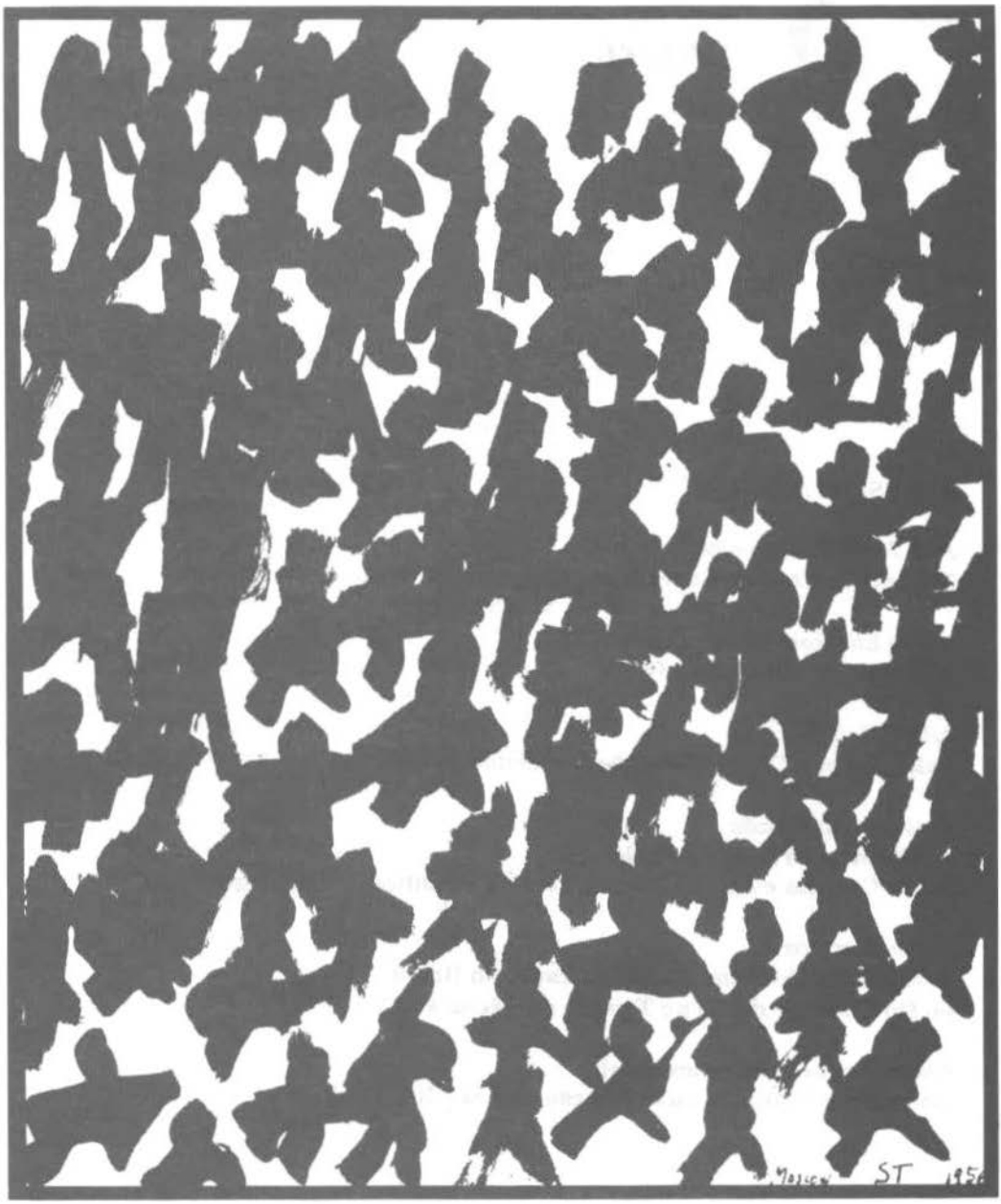
Redação: Ladeira da Glória, 98,
CEP 22211, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tel.: (021)265-5747

Vendas e assinaturas para todo o Brasil:
Instituto de Estudos da Religião
Ladeira da Glória, 98
CEP 22211, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tel.: (021) 265-5747

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade



Sumário

APRESENTAÇÃO, 6

José Jorge de Carvalho
Violência e Caos na Experiência Religiosa, 8

Maria Elisabeth Torres Queiroz
A Mística da Violência, 34

Alba Zaluar
Teleguiados e Chefes: Juventude e Crime, 54

Antônio Luiz Paixão
A Violência Urbana e a Sociologia:
Sobre Crenças e Fatos e Mitos e Teorias e Políticas e Linguagens e..., 68

Sérgio Carrara
A *Sciência* e Doutrina da Identificação no Brasil:
ou Do Controle do Eu no Templo da Técnica, 82

Chaim Samuel Katz (entrevista)
Consenso e Violência na Formação da Lei, 106

CLÁSSICOS

Sigmund Freud
O Mal-Estar na Civilização , 120

Jean Genet
Diário de um Ladrão , 128

Walter Benjamin
Crítica da Violência : Crítica do Poder , 132

Hanna Arendt
Da Violência , 142

POESIA

Oito Poemas de Heidegger
Introdução e tradução de José Jorge de Carvalho , 152

Poemas Xiitas
Tradução de Paulo Henriques Britto , 158

DOCUMENTO

Paulo Lins e Maria de Lourdes da Silva
Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam , 166

RESENHA

Renata Medeiros Paoliello
O declínio do homem público, *de Richard Sennett* , 174

ABSTRACTS , 182

A presentação

Quem defende a ordem e rejeita a violência é, por causa disso, um reacionário condenado ao pensamento antiprogressista e à esterilidade do que não muda? Tal parece ser o medo secreto de muitos que escrevem ou pensam sobre a violência hoje, especialmente no Brasil. Um falso medo, que sentimos apenas pela nossa eterna submissão ao modelo do revolucionário, garantia de nossa entrada na galeria dos imortais de nosso tempo? E o horror que desperta o criminoso, especialmente o assassino, e nos induz sentimentos assassinos em relação a ele, será um horror moral à sua ação ou será horror aos sentimentos comuns que temos? Nas novas fronteiras entre nós e os outros não haverá uma mentira sobre quem somos nós, os humanos? No plano do pensamento erudito ou científico sobre a violência, esbarramos, a cada passo, nos limites da nossa reprimida e escondida religiosidade.

De fato, parece haver hoje um campo minado entre os pensadores que, na regressão infinita do revolucionarismo do século XX, defendem a desordem (e sua parteira, a violência) e denunciam a ordem, de um lado, e os pensadores que, diante da ameaça do caos instalado pelo círculo vicioso da violência, fazem dela o sinônimo do desumano, do bárbaro, do inaceitável. Filósofos, cientistas, beletristas, que fazem parte da nossa galeria de imortais, são chamados à cena para servir de apoio aos nossos mortais e humanos medos. Nada de novo na frente minada da nossa tentativa de dialogar, negando o diálogo.

Este número de RELIGIÃO E SOCIEDADE nasceu da idéia de explorar a articulação entre religião, inclusive a dos pensadores, e violência. Freud, Marx, Hanna Arendt, Benjamin, Jean Genet e os poetas revolucionários do Irã encon-

traram todos as páginas da revista abertas ao seu confronto ou, quando possível, ao seu encontro. A possibilidade está com o leitor, na leitura que fizer destes textos.

Abdicamos, portanto, de dar a interpretação correta aos textos. Apenas assinalamos uma falta. Na entrevista, deveria estar presente o psicanalista e pesquisador Jurandir Freire, que, na ocasião, estava preso a outros compromissos. Vale, portanto, indicar que sua postura diante do problema da violência passa por uma leitura de Freud na qual a violência não é imanente à cultura e, portanto, não está do lado do sistema. A violência, enquanto manifestação do instinto destrutivo ou instinto da morte no homem, não desaparece quando se devolve o homem à natureza ou à anarquia da ausência de cultura ou de ordem. Ela é controlada (ou reprimida) com mais cultura, com mais civilização, ou, em termos de uma outra tradição de pensamento, com mais diálogo. E em benefício da sociabilidade (ou da reciprocidade) entre os homens. Mas em detrimento do poder sem limites, que instaura a liberdade de uns e mata a liberdade dos outros.

O resto é com o leitor.

Alba Zaluar
Coordenadora deste número

Violência e Caos na Experiência Religiosa

José Jorge de Carvalho

A santidade solicita a cumplicidade do ser com a lubricidade, a crueldade e a burla.
Georges Bataille, O Cúmplice.

A presença da violência e da desordem no campo sagrado é algo que perturba o senso comum e desafia as discussões tradicionais sobre a dimensão religiosa, principalmente dentro do mundo cristão. Por trás das concepções clássicas substantivas do campo religioso, concebido como o terreno do absoluto, do sublime, está implícita uma visão moralizante da experiência religiosa, tida como boa, pacífica, harmônica, geradora de ordem. Inversamente, entende-se o homem religioso como sendo aquele que percorreu o caminho da desordem à ordem, da maldade à bondade, da violência à paz. Embora não sejam poucos os religiosos, teólogos e intelectuais que, sobretudo a partir de Nietzsche e ao longo do século XX, têm se rebelado contra essa visão estreita do sagrado, sustento que ela ainda é a visão dominante do cristianismo brasileiro, e todos os diversos movimentos religiosos não-cristãos existentes no país incorporam simbolicamente, quer pela via da emulação ou do confronto, essa visão convencional do universo religioso.

Muitos são os estudos que mostram, por exemplo, como o espiritismo kardecista e a umbanda branca, através de uma doutrina não-cristã, que é a da reencarnação e da evolução espiritual, buscam legitimar-se como religiões compatíveis com a fé cristã. Apoiadas nessa ideologia conciliatória da evolução espiritual, jo-

---

O autor, doutor em Antropologia e professor na UnB, agradece as sugestões e críticas de Rita Segato, Vivian Schelling, Luiz Eduardo Soares, Gerd Balmann e Sérgio Ferretti.

Foto José Jorge de Carvalho

gam para os cultos afro-brasileiros (tradicionais ou não, indistintamente) a tarefa de lidar com os espíritos mais "baixos", inconvenientes, ou de comportamento excessivamente violento. Como veremos a seguir, porém, também os cultos afro-brasileiros tradicionais (como no caso que conheço mais de perto, os xangôs do Recife) discriminam simbolicamente os cultos mais sincréticos (a macumba, a jurema, a pajelança etc.), por considerar que são estes, e não eles, os depositários da violência e da desordem inaceitáveis.

Resumindo muito esquematicamente o que já foi discutido fartamente por vários autores[1], pareceria que um mesmo mecanismo de exclusão e desdobramento perpassa todas essas formas de religião: o cristianismo, por exemplo, suporta um certo grau de violência (pensemos nas provações físicas sofridas nas peregrinações e promessas) e qualquer excesso passa a ser não-cristão. Com idêntico mecanismo opera o kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras. A umbanda branca faz o mesmo: alia-se ao cristianismo e ao espiritismo, vendo-se pacífica, pura e ordenada, atribuindo ao candomblé e à macumba (e seus equivalentes) a violênca e a desordem. Quanto ao xangô e ao candomblé, fazem o mesmo em relação à jurema e à macumba, que são finalmente os únicos cultos capazes de reconhecer como seus toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro. Pretendo discutir, então, esse universo religioso, que aceita como positivo e constitutivo de sua espiritualidade o resíduo rejeitado pelos outros, partindo dos dois últimos pontos dessa cadeia regressiva de deslocamento simbólico: o xangô e a jurema.

POLARIDADE SIMBÓLICA NOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO RECIFE

Quanto ao culto xangô, apesar de ser localizado sobretudo nas áreas periféricas da cidade e nos altos (morros), onde o índice de criminalidade é particularmente alto, funciona justamente como uma barreira contra o crime e a violência em geral. O culto não prescreve nenhuma conduta moral, no que tange aos constumes, porém inibe, prática e simbolicamente, certos tipos de desvios sociais, tais como a prostituição profissional e o alcoolismo desmesurado e particularmente os comportamentos criminosos. Dificilmente um alcoólatra ou uma prostituta poderiam de fato obedecer à chamada "lei do santo", com suas inúmeras regras diárias de conduta e de controle do corpo, inclusive da sexualidade. Vários orixás são igualmente proibitivos com respeito a armas de fogo: pelo menos um deles (Xangô) expressamente castiga com a morte (e há várias histórias que o afirmam) aqueles que o desobedecem e se tornam ou assaltantes ou mesmo membros das forças policiais. Há decerto um orixá (Ogum) que protege os soldados, mas exige que seu comportamento violento se submeta às normas e códigos próprios da profissão. Pude observar também, em várias ocasiões, como os chamados marginais da área pesquisada mostravam respeito e recato para com as mães-de-santo vizinhas, e em festas de xangô chegaram a contribuir com dinheiro para a casa. Tendem a manter uma coexistência pacífica com as casas de santo. Enfim, conheci pelo menos três casos de rapazes considerados "perdidos para o santo", devido ao seu temperamento por demais violento ou descontrolado. O que quero enfatizar é

a célebre interpretação de René Ribeiro, formulada há quase meio século, de que o culto é uma via para um certo tipo de ajustamento social (entendido no seu sentido de comportamento pacífico e segundo as leis de conduta civil impostas pela sociedade dominante).

Por outro lado, xangô e jurema se autodefinem por contraste e muitos dos seus símbolos rituais são os mesmos, apresentando apenas significados básicos opostos. É o caso, por exemplo, da maneira como concebem os Exus. No xangô eles são definidos como Exus batizados – aqueles que aceitaram o convívio submisso com os orixás: são seus criados e mesmo escravos e se orgulham desse papel, visto a um só tempo como subalterno e digno, inferior e poderoso – e Exus pagãos – aqueles que recusam o convívio dos orixás e andam pelas ruas, perturbando e ameaçando todos. Obviamente, são esses Exus pagãos que vão inevitavelmente parar nas mãos de macumbeiros.

Idêntica posição é manifestada na área dos *eguns*. Há os *eguns*, geralmente de falecidos ex-membros das casas de culto, que aceitaram permanecer, devidamente instalados e cultuados regularmente, nos quartos de balé das casas de xangô. E há os espíritos perturbadores, obsessores, *eguns* violentos, vingativos, indomados, que agem contra o equilíbrio mental dos filhos-de-santo e que invariavelmente são manipulados, como os Exus pagãos, pelos macumbeiros ou juremeiros de poucos escrúpulos. É por tais motivos que sempre se separa, por acasião de qualquer obrigação de santo, bolos de comida para os Exus pagãos e os espíritos obsessores, nos quatro cantos externos a uma casa de xangô: para que se sintam ofertados e desistam, então, de seu plano mestre de invadir de uma vez por todas a casa dos orixás e desfazer totalmente o culto. Há que mantê-los longe a qualquer custo. Acrescente-se a isso o fato de que há um Exu no portão de entrada da casa, guardando-a de seus irmãos pagãos; e há o próprio quarto de balé, geralmente situado atrás da casa, que também oferece proteção pela retaguarda. Então, não é exagero concluir que o culto xangô se vê (expresso logicamente em símbolos não-verbais, ainda que verbalizáveis) como um templo cercado de espíritos perturbadores e violentos, sempre presentes nas ruas, esquinas e encruzilhadas da cidade. Dentro do xangô tudo é ordem, regida pela simbólica dos orixás. Internamente, esses símbolos também podem se desdobrar em pólos opostos (obviamente, todos os orixás, além dos seus Exus e dos *eguns* do culto, possuem também o seu lado violento, vingativo, perturbador, exigindo coerência de comportamento e submissão por parte dos seus "filhos"), mas essa oposição maior é claramente presente, na medida em que permite traçar o primeiro nível de limite entre um culto xangô e uma casa que cultue espíritos considerados "baixos" ou "de esquerda". Ou seja, na perspectiva do xangô, o nível de violência e de desordem provocado por um orixá é sempre inferior (e mais ritualmente controlável) ao provocado por um "espírito", isto é, uma entidade não africana, seja de que tipo for. É que, de fato, não são muitos os símbolos rituais próprios ao xangô que permitem a expressão de violência. Os orixás quase não falam – pelo menos, nunca usam a palavra falada com todo o seu poder coloquial, tal como o fazem os espíritos. O comum de um orixá é que fale como uma criança, por monossílabos, com a voz entrecortada, revelando extrema dificuldade de expressão, complementando suas parcas palavras com gestos de mão, muitas vezes difíceis de interpretar mesmo para os membros

assíduos da casa. Gestos e palavras obscenos são inteiramente sancionados, roupas e vestidos devem ser discretos e mesmo a matança de animais é feita de forma a esconder o derramamento de sangue. Só a nível extremamente secreto é que se faz um pequeno rito de omofagia. A conduta ritual externa do xangô, portanto, tem uma pretensão à grande cerimônia, à etiqueta bem-comportada, em tudo equivalente à expectativa de ordem da religião católica e das casas de umbanda e espiritismo kardecista que também procuram opor-se à macumba ou à jurema.

Excluídos assim dos símbolos rituais tradicionais do xangô, os conteúdos que aludem à marginalidade acabam entrando no culto por outro lado, pelas relações interpessoais e pelas relações pessoais entre os indivíduos e seus santos. Generalizando um aspecto da vida cotidiana de uma casa de xangô, pode-se dizer que membros do culto estão quase sempre xingando, insultando ou referindo-se agressivamente a outrem: "cabra safado", "sem-vergonha", "frango d'uma égua" etc. são frases repetidas todo o tempo por quase todos. Como Yvonne Maggie bem o mostra para o caso da umbanda carioca (Velho, 1977), há uma dimensão dos cultos em Recife que é ineludivelmente a dimensão dos conflitos interpessoais, das intrigas no interior de casas e entre casas diversas. Essas intrigas são, a meu ver, parte e parcela da experiência religiosa. Conforme procurei mostrar em outro trabalho (Carvalho, 1987a), na concepção dos membros só os ancestrais, os grandes líderes do passado é que de fato prestavam; os vivos estão quase todos imersos numa rede infindável de confrontos, disputas e desavenças. E não só a qualidade dos humanos sói ser diminuída – encontra-se defeito também em inúmeros seres espirituais. Paradoxalmente, quase, a blasfêmia contra os orixás, ainda que severamente castigada, é extremamente freqüente. Há castigos mais "suaves", puramente exemplares que ocorrem durante o transe: o orixá força seu filho a mascar folhas verdes de urtiga, esfrega seus lábios com força no chão, ou humilha-o perante um inimigo ou adversário. Esse tipo de castigo dramatizado não deve ameaçar a ordem ritual: o santo tem que continuar dançando, firme, sem perder a compostura e sem que o filho transpareça no corpo sinais exagerados de sofrimento ou descontrole. E é a força desses castigos justamente um dos focos de simbolização da experiência religiosa de um membro do culto: ter "apanhado" ou "levado um couro" do seu orixá é a um só tempo um grande sofrimento e um motivo seguro de orgulho e auto-afirmação, por ser uma confirmação viva do poder do seu santo (em princípio considerado seu "protetor"). Além, obviamente, das vitórias e graças alcançadas, também o fracasso e o retrocesso na vida, desde que entendidos como expressão da vontade divina, atestam a principal promessa de felicidade que dá o xangô: a presença e o convívio direto da pessoa com o seu santo.

Às vezes, há um temor e até mesmo terror de certos castigos, que beiram o sadismo, de tão cruéis: santo que corta as pernas do filho, cega-o, tira a vida de seus filhos e cônjuge etc. Tais castigos são inferências, frutos da relação direta do filho com o orixá e ocorrem fora da esfera ritual. Mais que atos, são claramente narrações, textos falados a respeito do poder dos orixás sobre seus filhos. A toda essa violência a vingança divina, porém, o filho-de-santo responde em geral com maior apuro no comportamento ritualizado e com o devido respeito, redobrado, quer dizer, com o exercício da repressão e do autocontrole. Tarde (ainda que não

tarde demais) ele aprendeu a compostura que não tinha quando blasfemou e desobedeceu a lei do seu santo.

Eis, em breves termos, o que compreendo como a violência interna, própria do xangô Seu contraponto maior é a ordem ritual, a busca de uma lógica e uma coerência simbólica. É uma violência que lembra bastante a autoflagelação no cristianismo medieval, a ascese mística radical, o *muharram* muçulmano dedicado a Hussein – isto é, o sofrimento corporal aceito como uma estrutura desejável, séria, moralizadora. Já a violência ritual explícita aliada a verdadeiro caos simbólico, à burla, à carnavalização não estão no xangô, nem na umbanda branca, nem no espiritismo, nem no catolicismo, senão nos cultos de jurema, análogos à macumba.

VIOLÊNCIA SIMBOLIZADA NOS CULTOS DE JUREMA

Se é a jurema o último reduto, uma espécie de lata de lixo simbólica da experiência afro-brasileira (e por extensão, de toda a experiência religiosa brasileira), ela acaba se polarizando, internamente, entre rituais que apresentam um lado de ordem e coerência, que os colocaria lado a lado com as pretensões de legitimação e centralidade das outras religiões, e rituais onde de fato se assume os conteúdos rejeitados pelos outros Vejamos alguns desses rituais.

O ritual mais típico da jurema é a mesa, também chamada *catimbó*, belamente descrita por Câmara Cascudo em *Meleagro* (1951). Todo o trabalho do catimbó se concentra num quarto sagrado onde há uma mesa (local onde os espíritos estão "firmados") com vários copos, cálices e taças, de cores e materiais vários (alguns antigos, outros de vidro ou cristal de qualidade), todos cheios de água, vinho ou cachaça. Os cálices são chamados de "príncipes" e as taças de "princesas" e o conjunto de todos os espíritos representados numa mesma mesa chama-se uma "cidade de jurema" Mais ainda, há os sete "portais" da cidade, cada um deles regido por um espírito de grande força e poder curativo.

O caminho percorrido pelos espíritos do catimbó é então o da afirmação da ordem simbólica dominante – tal como discutimos no princípio –, os espíritos de luz, finos, limpos, firmados em taças de cristal e água limpa, sempre renovada, invocados com cantigas melodiosas, cantadas em geral a capela, com o coro integrado, ou acompanhadas de um maracá suave; a dança, quando existente, sendo discreta; o público vestido de branco, compenetrado, sem dizer impropriedades e sem alardes de expressão. Por sua vez, os espíritos dizem coisas coerentes, educam, ensinam, curam, dão conselhos, falando em geral de uma perspectiva do bom senso. Eis um ideal dos cultos de jurema.

Logo, intermediário a esse ritual, estão algumas sessões de consulta e cura menos formalizadas, com maior público, em datas menos importantes e com finalidades mais circunstanciais. Entre essas sessões interessa-nos particularmente aquelas denominadas de "esquerda" (conhecidas na literatura sobre macumba e umbanda), destinadas a contrapesar ou mesmo liberar o efeito de um malefício, através da ação de forças espirituais capazes de alcançar um inimigo ou um malfeitor. Finalmente, existem as festas públicas denominadas *torés* (ou às vezes

chamadas de *giras* ou *brincadeiras*, dependendo um pouco do tipo de entidade principal a ser cultuada). Os espíritos podem mostrar-se mais irreverentes, reclamar da vida, fazer alusões sexuais ou mostrar um comportamento ameaçador, vingativo. É mormente nestas festas onde se concentram os conteúdos religiosos rejeitados por todas as outras modalidades de cultos no Brasil. Há um contínuo de violência, obscenidade e desordem crescente, que vai de algumas sessões de cura – principalmente das de esquerda – aos torés. Sem querer oferecer uma etnografia detalhada dos rituais de jurema, apresentarei alguns aspectos das curas e das giras que ilustram essa dimensão residual da experiência religiosa afro-brasileira.[2]

Descreverei sucintamente um serviço dedicado à Pombagira, que assisti no Alto José do Pinho, em Recife, em 1980. O motivo é clássico: uma mulher, abandonada pelo marido, desconfia que outra mulher fez um serviço contra ela para tomar-lhe o cônjuge. Ela recorre então à Pombagira de uma mãe-de-santo conhecida por seus poderes com os espíritos de esquerda. Há uma coincidência significativa neste serviço, na medida em que a mãe-de-santo que o executou havia sido também abandonada recentemente por seu amante e o comportamento de suas entidades, como veremos, foi aqui dramaticamente auto-referente, dando um sabor especial a este ritual O dia marcado é uma segunda-feira, dia de Exu, próprio para trabalhos de esquerda Na fase preliminar do serviço, o assistente da mãe-de-santo sacrifica um frango para os Exus e realiza um ato de limpeza ritual com os presentes. Enquanto executa essas tarefas, desenvolve uma longa prece em oratória livre, pedindo aos Exus da casa que desmanchem todo tipo de malefícios contra os presentes e que tragam paz e tranqüilidade, tanto material como espiritual. Nessa fala inicial, anterior à manifestação dos espíritos, entram, em igual medida, imagens do ódio e da violência e imagens do amor e da paz, ditas porém com um sentido tradicional, que coloca as expressões próprias ao mundo da esquerda ainda como opostas aos valores considerados positivos pela visão dominante do sagrado. O desenvolvimento do ritual, como veremos, é a abertura de um campo simbólico no qual a violência deixa de ser moralizada pelos princípios éticos tradicionais das formas dominantes de religiosidade e ganha uma dimensão própria.

O trabalho propriamente dito se inicia com a incorporação da Pombagira pela mãe-de-santo. Esta entidade em questão, após dançar e dar alguns recados, encarrega especialmente o Mestre Rei das Trevas, espírito de esquerda ainda mais pesado, para fazer o serviço de "contra": vingar-se do marido, fazendo com que sua relação com a outra acabe em desarmonia e perturbação para ambos. Toda a conhecida simbólica "diabólica" de Exu está presente no ritual: sete velas de cores encarnado e preto, galo sacrificado para a Pombagira, cuja cabeça foi arrancada de um só golpe pelo espírito manifestado na mãe-de-santo. Seu Tranca Rua, outro Exu importante, é também convocado. E até um caixão em miniatura da Pombagira Mulambo (outra entidade de esquerda) é colocado aos pés da Pombagira principal da casa.

Para começar o ritual, Rei das Trevas defuma e limpa a cliente do carrego posto pela rival. Passados os cantos ligados diretamente com os atos do sacrifício, o primeiro canto de louvação aos espíritos diz o seguinte:

Deu meia-noite
Toda as encruza chora
Aonde anda Exu Veludo
Que não resolve tudo agora

Além de Exu Veludo, são aqui mencionados Seu Tranca Rua, Exu das Almas e Exu Caveira. A meia-noite é interpretada como o ponto a partir do qual é ativado o lado esquerdo do culto – a guerra aberta, a batalha, a demanda, a violência, tanto ativa como reativa. Esse mesmo símbolo (da noite) está presente num outro canto, cantado também geralmente na primeira parte desse ritual que diz:

Dou boa-noite a quem é de boa-noite
Dou bom-dia a quem é de bom-dia

A idéia aqui é de instar ou alertar as pessoas para que se definam, pois os espíritos sabem lidar perfeitamente com os dois níveis do confronto: o pacífico (para quem é de bom-dia) e o violento (para quem é de boa-noite). Também, como veremos um pouco mais tarde, é a partir da meia-noite, em seu sentido literal, que começa a parte mais pesada do toré: o culto aos Mestres e aos Exus mais violentos.

Regressando ao serviço de esquerda, os próximos cantos vão exibindo aspectos complementares dessa linguagem que comenta, polariza, subverte e assume abertamente o lado tido como negativo da religião cristã. Eis um deles, mostrando toda a dimensão axiológica de Exu:

Exu que tem duas cabeças
Ele faz sua gira onde quer
Uma é Satanás dos Inferno
A outra é Tranca Rua de Fé

Enquanto exercita o seu lado vingativo, intencionalmente (na medida em que as pessoas jamais aceitam que *começam*, gratuitamente, uma agressão: sempre se responde a uma violência do outro), Exu é Satanás; quando se coloca numa posição de resguardar, de defender-se de um mal lançado pelo inimigo, ele é Tranca Rua. Em outros termos, vemos como nosso protetor o que nossos inimigos vêem como diabo no seu encalço.

Outros cantos surgem, ao longo da sessão, dedicados à Pombagira, a poderosa mulher de sete Exus. Os textos alternam entre uma descrição de uma mulher bonita, feminina, dengosa e sexualmente sedutora, e um personagem feminino tão perigoso e violento quanto um Exu. Eis um canto, que alterna elogio à mulher, com uma aberta ameaça mortal:

Ciganinha, ciganinha
da sandália de prata
Ela faz o bem
Faz o mal e também mata

O sentido de ameaça cresce ainda mais com esse canto:

Santo Antônio pequenino
Amansador de burro brabo
Quem brincar com Pombagira
É brincar com o diabo

A palavra *diabo* é especialmente acentuada, tanto melódica como ritmicamente. Como este, inúmeros são os cantos que associam Exu e Pombagira diretamente com o diabo. Vejamos um outro:

Eu vi uma moça mulambo
Eu perguntei ela quem é
Ela é Pombagira Cruzeiro
É coroada no balé
Êi na umbanda êi no nagô
Ela é mulher de Lúcifer

Aqui, Cruzeiro refere-se à cruz do cemitério; em outro canto, inclusive, diz-se que "cemitério é praça linda/que ninguém quer morar lá/Tem uma catacumba branca/Pombagira mora lá". *Balé* é a casa dos *eguns*, dos espíritos dos mortos. De novo, a última palavra do canto volta a ser o diabo, agora sob o nome de Lúcifer.

Eis o quadro que se forma, a partir do conteúdo destas canções: Pombagira é mulher de Exu, que é o mesmo Lúcifer; ela mora no cemitério, comanda o espírito dos mortos e tanto pode ajudar o ser humano que dela se aproxima como pode matá-lo. Na verdade, ao nível da idéia, subentende-se que uma das maneiras principais de que ela dispõe para ajudar uma pessoa é matando seus inimigos. Aqui, ajuda e vingança, defesa e agressão, preservação da vida e destruição até a morte vão lado a lado, numa simbólica de violência que é de todo explícita.

Continuando com a descrição do ritual, enquanto o sacrifício e as atividades rituais se sucedem, a Pombagira dança com uma faca de cozinha na mão e várias vezes aponta-a agressivamente para sua própria barriga. Desenfreada, aos berros, dá uma volta por toda a casa numa atitude ameaçadora, faca em riste. Depois entra nos aposentos da própria mãe-de-santo e de lá retira um enorme retrato, emoldurado e com dedicatória, do seu ex-amante, que, como dito anteriormente, dela se separou há pouco tempo. Joga o retrato no chão, aos pés do caixão da Pombagira Mulambo e dança freneticamente em cima dele. Depois, desfecha sete facadas no centro do retrato, destruindo-o e arrastando-o para o assentamento de Pombagira. O rosto ficou voltado para a parede, apoiado no tridente da mulher de Exu. O assistente da mãe-de-santo, que a acompanhou ao longo de todo esse processo, sacrifica outro frango para Pombagira, deixando cair o sangue sobre o retrato despedaçado. A Pombagira, com voz entrecortada, conversa agora com a mulher que encarregou o serviço. Dá-lhe conselhos, mostra-se descontente de sua conduta (exige-lhe mais determinação e orgulho) e faz ameaças ao "homem", com quem promete acertar contas. Há aqui, obviamente, uma ambigüidade ou superposição de planos. Tanto está o espírito zangado com o marido da cliente (como cor-

responde) quanto com o ex-marido da sua filha, a própria mãe-de-santo: ambos homens merecem o ódio da Pombagira.

A cliente trouxe um espelho novo, comprado para a ocasião. Pombagira olha-se nele e ordena que a mulher o embrulhe e guarde de novo. Logo após, coloca as duas pontas de sua saia na cabeça da mulher, num ato de proteção. Pede depois uma segunda saia (as saias de Pombagira são sempre grandes), rasga-a em pedacinhos e com ela cobre por inteiro o retrato destruído. A intenção aqui é de dificultar a esse homem (e, por extensão também ao outro, o marido da cliente) sua relação com as mulheres; e mais: receberá da Pombagira todo o lado negativo de sua força. Enquanto passa sua saia inteira por sobre a cabeça da mulher, transmitindo-lhe suas qualidades positivas – charme, autoconfiança, poder –, joga sobre o rosto do homem do retrato sua saia rasgada, com a intenção de que ele se dane, que sucumba ante os sentimentos de afirmação, ódio e vingança da mulher.

Findo o seu trabalho, a Pombagira vai embora e em seu lugar vem o Mestre Antônio Belo, também de esquerda, que reforça o trabalho de proteção e defesa para os presentes. Após Antônio Belo, Exu Rei das Trevas regressa mais uma vez para despedir-se de todos, reiterando seu papel de dono do serviço. Com sua saída encerra-se o trabalho de esquerda.

Quis exemplificar aqui a simbólica da violência expressa num ritual (religioso, não o esqueçamos) que é absolutamente típico e muito freqüente em serviços chamados "de esquerda" na maioria das casas de cultos afro-brasileiros não tradicionais em todo o país. A maioria dos símbolos ativados nesses rituais são símbolos dialógicos, de inversão, isto é, símbolos "de esquerda", como o dizem os próprios cultores, ao usar uma terminologia de oposições; trata-se de contrapor e subverter, no plano axiológico, símbolos que são claramente cristãos: Lúcifer, Rei das Trevas etc.

Uma excelente descrição dessa violência "anticristã" (logo, profundamente cristã, pois ao negar os seus símbolos usa o mesmo universo místico) nas macumbas aparece, curiosamente, numa matéria jornalística: o capítulo sobre cultos religiosos do volume *Rio de Janeiro* da *Time Life Books*, editado por Douglas Botting (1979). Apesar do tom apelativo e exotizante, como corresponde a esse tipo de publicação, o autor da matéria diz o que é comum e o que, infelizmente, poucos estudiosos da área já disseram com detalhe e profundidade. Fala de um centro de culto da Zona Norte do Rio, segundo ele "perturbador, carregado com a atmosfera de magia negra, a parafernália do macabro e do diabólico" (Botting, 1979: 143). A descrição prossegue, com as reações de repulsa do autor "ao estar presente no lugar mais desagradável onde já havia estado" *(id:* 144). O pai-de-santo, um homem que ele acha "suspeito" ao mesmo tempo que "charmoso", lhe diz que tem o direito de matar, dado pelo próprio diabo; que guarda cinco mil espíritos de mortos na sua casa de *eguns;* que trabalha para o mal com Exu Tiriri etc. Se a reportagem soa sensacionalista e estereotipada é também porque reproduz bastante fielmente (é claro, sem oferecer o mínimo de interpretação ou de contextualização adequada) o tipo de discurso dos líderes de jurema e macumba quando trabalham para a "esquerda": querem de fato assustar, chocar, infundir medo, através de uma simbólica que já pertence ao imaginário dominante. A principal objeção que faço a trabalhos como os de Botting é que se esquecem, ou des-

conhecem, que o trabalho de esquerda, por mais freqüente e demorado que seja, é sempre um aspecto, um momento de uma prática religiosa que admite também a dimensão pacífica, comum do sagrado, com a qual dialoga sempre, como pudemos observar inclusive no início da sessão descrita acima. Mesmo o símbolo do cemitério, tão presente no mundo da esquerda, só tem esse caráter assustador porque se lhe atribui um significado prévio, que é cristão, associado a perigo, pesadelo, negatividade, morte etc. Joga-se muito, nesses trabalhos, com a violência do terror, do medo. Um outro pai-de-santo de Recife, por exemplo, mostra-me um dia seu assentamento de Tata Caveira e me diz que do que ele gosta de fato é fazer trabalho para o mal, usar Exus bem pesados, apanhar terra de cemitério, unha de cadáver, colocar nome de pessoas na boca de cavalo morto etc. O uso, então, do idioma cristão da violência pelo terror e pelo diabólico é extremamente freqüente. Contudo, apesar de sua difusão, esses aspectos da religiosidade brasileira são ainda pouco comentados por nossos estudiosos.

Outros exemplos dessa violência constitutiva da umbanda, operando principalmente na fronteira dos conflitos interpessoais com a dimensão subjetiva são dados por Yvonne Maggie em seu excelente *Guerra de Orixá* (1975), que analisa as mútuas agressões, simbólicas e físicas, entre diversos integrantes de um grupo de culto. Apesar de seu tema se afastar um pouco do que aqui nos interessa, ela menciona várias imagens dessa violência interna à religiosidade afro-brasileira. No decorrer de uma demanda, por exemplo, diz-se que uma pessoa enfiou uma faca de 15cm, que pertencia a seu Preto Velho, no seu próprio peito (Velho, 1975: 76). Fala também em "prova de fogo": colocar a mão dentro do azeite de dendê fervendo para ver se se está mesmo "com Santo" *(id:* 75); ou, ainda, beber de uma cachaça em que se pôs fogo.[3] Aqui parecemos chegar a uma fronteira da violência simbólica com a violência literal, ainda que controlada. E é justamente essa fronteira que provoca tantos sentimentos ambíguos com relação aos cultos afro-brasileiros, da repulsa e preconceito ao fascínio exultado. Lembremos, por exemplo, a ênfase que se dá, em muitas publicações de divulgação, à iniciação e ao sacrifício de animais no candomblé: uma certa exploração dos cortes de navalha, da cabeça dos neófitos coberta de sangue etc. Henri Clouzot inaugurou esse tipo de sensacionalismo – generalizado depois – ao exibir as primeiras fotos de uma filha-de-santo, em pé, e possivelmente em transe, com o pescoço de uma galinha decapitada metido inteiramente na boca (Clouzot, 1951). Pierre Verger também exibiu uma seqüência impressionante de fotos, tiradas no país dos iorubás, de um grupo de homens, em transe, estraçalhando cachorros com os dentes numa oferenda aos orixás (Verger, 1954). E essa tendência continua. Vejam-se as fotos do mencionado volume da Time Life sobre o *Rio de Janeiro,* de um iaô com a cabeça raspada e ensangüentada e de algumas impressionantes imagens de Exus e Pombagiras (Botting, 1979). Ainda mais ambígua é a intenção de uma foto do livro de Ernesto La Porta (1979), onde se vê uma mãe-de-santo, em transe, dançando com a cabeça de um boi recém-sacrificado colada diretamente sobre sua cabeça. O discurso psicanalítico ortodoxo do autor parece exorcizar e rejeitar essa forma de culto, ao mesmo tempo que se aferra a ela, revelando um fascínio inegável por esse mundo "primitivo", quase "psicótico".

O que indica toda essa produção literária e visual, contraparte de viagens

de observação e reportagem, que se sucedem interminavelmente? Curiosidade, apenas, por costumes exóticos e primitivos, sejam eles quais forem? Autores como René Girard e Georges Bataille sempre estiveram fascinados por essas cenas de violência religiosa, por verem nelas um resquício, uma ligação inconsciente com o arcaico tema do sacrifício, já tão debatido na literatura religiosa. Por meu lado, penso que elas poderiam também sugerir uma vinculação com uma violência temida, potencial e ameaçadora (afinal, explora-se sobretudo o sangue, símbolo primário da vida e de sua extinção), justamente porque vestida com a roupagem aparentemente protetora do rito religioso e expressão do contato com a própria divindade, cuja natureza nunca é de todo controlável. A violência vem, assim, cair precisamente naquele hiato, naquela pausa ativa do evento religioso que o pensamento moral não consegue cobrir e bendizer com suas justificativas conhecidas. Sua presença provoca um grande mal-entendido, que não só clama por uma interpretação – forçando uma abertura na tradição hermenêutica cristã –, como igualmente convida o observador a investigar um lado do seu Deus que se distancia da sua aparência de *summum bonum*.[4]

Eis, a meu ver, o que fascina: que sejam imagens *aceitas* como religiosas, ainda que colocadas na categoria de exóticas. É o paradigma da transubstanciação, da abstração crescente, da descarnalização do sagrado, da supremacia da idéia sobre o sensacional, do pacifismo repressor – enfim, da crescente angelização da experiência, como bem o lamenta Allen Tate (1952) – que se defronta com um outro paradigma, que propõe justamente o movimento contrário a este. É a ênfase na sacralização da carne, do sangue vivo, da morte animal, da associação com o que polui e que deveria repugnar. É a antiestética do corpo e do gesto, acompanhada por uma ética que também não é abstrata, mas concreta, oportuna; pessoal, não universal; revanchista, não pacifista. Se não se aceita trabalhar com o correlato simbólico do sangue, é porque igualmente não se quer perder a literalidade da raiva, do ódio, da disputa interpessoal, do desejo de vingança. Tudo isso, acredito, está implícito no que já descrevi e no que se segue.

DO SÍMBOLO À LITERALIDADE

Outro exemplo clássico (inspirado também no livro de Yvonne Maggie) que toca essa questão da violência em seu aspecto radical é o trabalho de Márcia Contins e Márcio Goldman, "O Caso da Pombagira" (Contins e Goldman, 1984), onde se discute o caso policial de uma mulher que matou um comerciante a mando de um espírito de Maria Padilha. O interesse central dos autores é analisar os diversos discursos presentes no caso – o dos culpados, o do delegado, o do juiz, o da médium, o de um líder umbandista etc. O seu modelo de análise, calcado em Foucault, enfatiza o conflito (sobretudo político) de várias instituições sociais. Contudo, seria necessário completar sua análise pelo menos em um ponto, imprescindível: que houve uma *experiência religiosa* por trás do caso – um espírito que dá uma ordem mortal, uma mulher que o recebe em plena delegacia etc. Foi esta experiência religiosa, que nem sequer é extraordinária, que norteou o rumo dos acontecimentos e transmitiu interesse à história. O que faltou foi lembrar que o assassinato (sobretudo o crime passional, como foi o caso) pertence ao domínio sig-

nificativo dos espíritos tipo Maria Padilha e Pombagira. É claro que na maioria dos casos o que se vê executar é um assassinato metafórico e é essa distância entre significante e significado (em outros termos, a velha magia simpática definida por Frazer) o cerne mesmo dos trabalhos de esquerda como o que descrevi na parte anterior deste trabalho. No presente "caso da Pombagira", porém, o fascínio da história residiu *também* na concretização dessa violência que a população sabe que existe nos espíritos da macumba. Depois de tantos cantos que afirmam que Pombagira "faz o bem, faz o mal e também mata", de repente ela parece induzir uma morte real! Confundiu-se o imaginário com o princípio de realidade, desapareceu a distância entre significante e significado que tradicionalmente sustenta a relativa autonomia do campo religioso.

É que, por caminhos e tradições culturais e religiosas diversas, não deixa de haver um trânsito entre a violência simbólica e a violência literal e uma continuidade existe entre a obrigação de esquerda que assisti em Recife e o "caso da Pombagira". Pensemos aqui também na deusa Kali e seus equivalentes orientais, com todo seu simbolismo de violência e morte que tanta fascinação exerce aos ocidentais (Bataille, 1969). Se a esfera da lei condena o assassinato, a esfera da religião nem sempre o condena, como bem o discute Walter Benjamin para o caso do judaísmo (Benjamin, 1986). E inúmeras são as tradições religiosas que fizeram uso do sacrifício de seres humanos: a dos astecas, dos nepaleses e, até bem pouco tempo, dos ashantis e dos iorubás.

Evidentemente, não menosprezemos diferenças profundas: um sacrifício humano a Huitzilopochtli respondia a uma necessidade simbólica previsível de alcançar um bem-estar coletivo (pelo menos da classe dominante asteca), enquanto a morte do comerciante discutida acima correspondeu a uma ordem atípica, extraordinária, insólita, de Maria Padilha para a solução de um conflito interpessoal. Contudo, em um ponto essas entidades sobrenaturais se parecem: Maria Padilha, que em princípio sublima a violência literal presente em deuses do tipo do asteca, pode algum dia fazer como ele: chegar às vias de fato. Sem desprezá-la, desvio-me aqui da análise foucaultiana do discurso para ressaltar as complexidades de fenomenologia religiosa que também estão presentes no caso.

Procurei enfatizar até aqui o caráter constitutivo da violência na construção do sagrado afro-brasileiro. Porém, essa dimensão não aparece isolada, nessa espécie de "anti-religiosidade" (vista sob a ótica cristã convencional): há também a sujeira, a sexualidade explícita, e até mesmo a obscenidade, que vão lado a lado com a simbólica da violência. Voltemos então, mais uma vez, à sessão "de esquerda" do Recife, que procurei usar como referência empírica básica.

DA VIOLÊNCIA À OBSCENIDADE

Terminado aquele trabalho encomendado à Pombagira, umas poucas pessoas que ficaram, eu incluído, passamos à sala da casa principal da mãe-de-santo para tomar um lanche, já que ela se mostrava visivelmente extenuada pela longa e intensa sessão. Subitamente, porém, enquanto relaxávamos em volta da mesa, baixa uma entidade chamada Mestra Ritinha na mãe-de-santo e abertamente me convidou para ter relações sexuais com ela. Desconversei, ajudado pelos presentes,

que argumentavam com a entidade. Esta aceitou finalmente ir embora, deixando-me tranqüilo, não sem antes expressar-se em termos extremamente explícitos e obscenos, para a moral comum, sobre seu desejo.

Sobre essa específica Mestra Ritinha, várias mulheres me disseram que a mãe-de-santo costuma recebê-la durante as giras, momento em que ela seduz algum homem da assistência, ou mesmo da roda. Afastam-se os dois do salão e têm então relações sexuais, o homem em sua consciência comum e a mãe-de-santo possuída pelo espírito. Essa Mestra, porém, sempre deixa uma marca inconfundível de sua presença: no outro dia, após a relação sexual, o pênis do homem apresenta umas pintas, que demoram dias para desaparecer.

Se esta história da Mestra Ritinha parece pelo menos curiosa em termos de comportamento social convencional, inúmeros são os casos de transgressão sexual (para usar um termo já clássico de Bataille) nas sessões e principalmente nas brincadeiras de jurema. Pude assistir, também, à atuação de um casal de mulheres que receberam, num toré, espíritos, uma de Boiadeiro e a outra de uma Mestra do tipo da Ritinha respectivamente e dançaram, então, abraçadas amorosamente. Há ainda o caso de um caboclo que cada vez que baixa quer deixar a moça que o recebe inteiramente nua, e não há que minimizar o apelo erotizante, quando não diretamente sexual, das intenções do caboclo. Ouvi contar ainda casos em que uma entidade, manifestada num homem, pede para "fazer xixi" e algum homem presente se retira com ele para ajudá-lo integralmente em sua tarefa, isso sendo claramente uma teatralização de uma relação homossexual. Isso tudo sem contar os inúmeros casos, absolutamente comuns, de homens e mulheres que recebem espíritos de Mestras (sobretudo de algumas que se definem como espíritos de prostitutas) e procuram seduzir os participantes das festas.

Este comportamento, até agora apenas indicado por alguns autores[5] e que de fato corre o perigo de cair no puro sensacionalismo ou exotismo etnocêntrico, deve ser compreendido com mais profundidade, tanto por ser parte e parcela do comportamento ritual dos membros dos cultos, como pelo fato de que ele questiona e nos obriga a expandir as noções moralizantes do sagrado e da experiência religiosa. Aqui, o ato religioso, em vez de ser tomado como o ato da contrição, do comportamento modelar, da repressão, enfim – pois se a vida imita a arte, deve a ela ajustar-se, o que implica um alto grau de aceitação e obediência à ordem –, é o lugar de exercício da transgressão dos limites, da expressão e sacralização de identidade, inclinações e verdades do corpo e do espírito negadas pela visão de mundo e pelos costumes dominantes. Com a obscenidade consegue-se aqui um deslocamento, uma abertura de um novo espaço significativo que, justamente por enquadrar-se no campo ritualizado dos espíritos, consegue colocar-se além da censura e da culpa. Em outros termos, gera um novo estado de ser que cumpre a promessa de felicidade do ritual religioso, justamente ao transgredi-lo.

Lugar privilegiado de concentração desse poder das margens, conforme já discutimos, a jurema e a macumba admitem às vezes um tal grau de "liberdade condenada" que parecem chegar além da mera inversão simbólica, apontando diretamente para um estado de caos, como pretendo indicar a seguir, apoiado em mais alguns esboços etnográficos.

DA SIMBÓLICA DA INVERSÃO AO CAOS SIMBÓLICO

Nossa discussão se baseou, até agora, nas expressões de violência e obscenidade presentes numa sessão privada destinada a resolver conflitos interpessoais. Antes de extrair, porém, mais conseqüências gerais desse quadro expressivo, é necessário exibir, ainda que de novo em poucas linhas, os conteúdos de uma festa pública de jurema (um toré), que, como espero mostrar, conduzem a uma ruptura ainda mais profunda com a simbólica da pureza e da ordem.

O início das festas de jurema é similar ao da obrigação de esquerda. Há um ritual de oferenda de comidas às entidades durante o qual algum espírito (um Caboclo, um Preto Velho, um Exu, ou um Mestre) baixa no líder da casa e participa diretamente do sacrifício de animais. Quase sempre esse espírito arranca com os dentes as cabeças de um casal de pombos. Já com esse ato inicial, a associação cristã do pombo com a paz, a delicadeza, a parte mais sutil da divindade, a fragilidade a ser defendida, é frontalmente atacada, abrindo um leque de significados para esse sacrifício que leva a considerá-lo (sob a ótica cristã) como um ato de extrema violência. Após o sacrifício, segue-se a festa propriamente dita, que pode ser dividida em duas partes. A primeira parte é sempre iniciada com uma linha de Exus, seguida de Caboclos, Pretos Velhos e os orixás Ogum, Oxóssi e Iansã. O transe por esses espíritos é sempre mais "leve" que na segunda parte da festa. Alguns são brincalhões, infantis, desajeitados, sisudos ou até "brabos", mas sem perder uma noção mínima de bom convívio entre si, com seus "cavalos" e com o público.

Todavia, ainda nesta primeira parte, mais tranqüila, a pressão coletiva para a ordem formal é extremamente menor que a que encontramos numa festa de xangô, por exemplo, com seus fixos códigos de etiqueta regendo o transe de cada orixá, sua forma de dançar, gesticular e transmitir recados; a seqüência bastante rígida dos cantos; o primor da polirritmia do trio de tambores e do agogô; o traje impecável das dançantes; o decoro e a organização temporal e espacial, que chegam aos mínimos detalhes e do qual é praticamente impossível fugir. Enfim, limpeza, ordem, elegância e estética são lemas fundamentais de uma festa de xangô, enquanto uma festa de toré é sempre mais improvisada e livre.

A primeira parte finda sempre em torno da meia-noite, quando se faz uma interrupção obrigatória da festa. Durante esse intervalo distribui-se aos presentes (primeiro aos homens e depois às mulheres) uma bebida denominada "jurema", feita da infusão da entrecasca da árvore da jurema com mel e cachaça. Todos os homens presentes ajoelham-se em círculo no centro do salão enquanto as mulheres ficam de pé em volta, e o seguinte canto é entoado:

> Senhores Mestres do outro mundo
> Do outro mundo e deste também
> Dai-me licença pra salvar
> Seu Mestre Carlos/Seu Zé Pelintra/Exu das Trevas/etc.
> Nas horas de Deus amém

Lembro aqui que este canto, que dá início à segunda parte da festa, é simbolica-

mente equivalente àquele que mencionei na obrigação de esquerda: "Deu meia-noite" etc.

Retomada agora a festa com a linha de entidades que mais caracteriza a jurema – a linha de Mestres –, a frágil ordem ritual anterior simplesmente desaparece. Se desde a chegada dos caboclos, na primeira parte, a roda de dança já se desfazia com facilidade, agora ela praticamente deixa de existir, tal a movimentação anárquica dos espíritos, bebendo e entornando bebida no chão, gritando, gesticulando e dizendo coisas incompreensíveis entre si e para os assistentes. Numa das festas de jurema que assisti, por exemplo, uma entidade foi à cozinha, apanhou um bife assado, frio, guardado numa panela e trouxe-o para o salão. Jogou-o ao chão de terra batida com gestos desajeitados, mordeu-o, cortando-o em pedaços e dispôs em seguida a distribuí-los entre os presentes, intimados a comê-los – afinal, tratava-se de um dom de uma entidade sobrenatural que prometia dar sua ajuda e proteção aos presentes.

Outra entidade, nesta mesma festa, apanhou do quarto de oferendas um cacho de bananas. Descascou-as, amassou-as com as mãos descuidadamente (a massa resultante foi também ao chão várias vezes) e depois distribuiu-as aos presentes com comida. E como esses, inúmeros são os exemplos desse comportamento de impureza, de sujeira, que muito parecem ter de uma paródia do ato de preparar e servir comida.[6] Lembremos que fazer oferendas aos orixás e aos espíritos é o que de mais sagrado e ordenado há no candomblé tradicional e no serviço "fino" de jurema de mesa.

Não deixa de haver, então, muito de teatralidade no transe dos Mestres e Mestras nessas festas, o que nos permite estabelecer um claro paralelo entre esses cultos afro-brasileiros e o culto dos Zar da Etiópia, segundo a conhecida interpretação de Michel Leiris (1952). E há também nesses torés (chamados às vezes, significativamente, de "brincadeiras") um lado carnavalizante, de pura inversão da seriedade presente nos outros rituais afro-brasileiros, que lembra em parte o estilo expressivo da sátira menipéia, segundo o genial estudo de Mikhail Bakhtin,[7] com sua insólita combinação "do elemento místico-religioso com o naturalismo de submundo extremado e grosseiro" (1981: 99). Dito de outra maneira, trata-se de um ritual religioso que satiriza em tudo um outro ritual com o qual se liga por fortes afinidades históricas, sociológicas e econômicas.[8]

Não é suficiente, porém, ver esse lado um tanto óbvio de inversão simbólica, que faria da jurema uma mera paródia, uma espécie de Batracomiomaquia, do xangô, que passaria a ser um equivalente da Ilíada ou da Odisséia.[9] Ressaltemos que, do ponto de vista de cada entidade em particular, trata-se na verdade de um jogo sério com aparência de brincadeira, onde um espírito que faz todo tipo de palhaçadas é capaz ao mesmo tempo de dar passes, recados, propor curas, proteger, punir, vingar-se de inimigos etc. Já do ponto de vista da festa, tantos são os espíritos, tão variados são os seus comportamentos que de fato se chega a um clima de pandemônio: entidades lúbricas, obscenas, jocosas, desafiantes, amedrontadoras, dizendo coisas ininteligíveis, urrando, sussurrando, tremendo, dançando desordenadamente ou permanecendo num estado semicatalépticó, misturando-se com o público, saindo constantemente do salão. Desordem espacial, desobediência à cronologia de aparição das entidades, entidades desconhecidas surgindo a cada

momento, aumentando o grau de entropia da festa; anarquia na condução dos procedimentos. Como contraparte estética dessa confusa hierofania, a música também se desarranja: o tambor e a melodia não se harmonizam; os cantos deixam de ser respondidos corretamente ou se superpõem caprichosamente, resultando disso uma espécie de cacofonia muito particular. Enfim, dentro dos próprios padrões com que se começou o toré (já por si bem frouxos, é bom repetir), a impressão mais exata é de que se beira o caos.

A impureza e a ruptura de limites não são, evidentemente, completas, mas bastante significativas e ousadas e, se não chegamos ao pleno caos simbólico, pelo menos vivenciamos as possibilidades de uma fugidia "simbólica do caos". Uma determinada entidade, por exemplo, cada vez que baixa numa moça ronda o chão da casa à cata de "bichinhos pequenininhos para comer" – na verdade, procura baratas! Algum conhecido da pessoa em transe tenta dissuadir a entidade ou retirá-la da vista das baratas, o que ela aceita a contragosto. Alguns Exus "pesados", também, só aparecem nesta altura dos acontecimentos e soem assustar os presentes pelo modo como deformam todo o rosto e o corpo das pessoas que os incorporam, lembrando a presença do monstruoso diabólico, bem distante do caráter até simpático de *trickster* com que muitos autores classificam Exu.[10] Nesta parte da festa vale integralmente o princípio da anarquia: cada entidade é autônoma em seu comportamento e só obedece a quem quiser. Nenhuma censura grave ou admoestação severa por parte dos líderes da casa. E este caos pode se arrastar por três, quatro horas contínuas, até que finalmente se encerra a festa com uma saudação ritual para Exu e um cântico geral de confraternização, durante o qual todos os presentes se abraçam e se dão as mãos, antes de retornarem, cansados, famintos e sonolentos, ao estruturado mundo do cotidiano.

Eis aí o clima religioso de uma típica festa de jurema no Recife. Outro exemplo análogo a esse, extraído de uma sessão de macumba no Rio de Janeiro, encontra-se numa obra pouco conhecida de Harriett Stoutjesdijk e George Glaser (s. d.). Além de fotos de Exus rolando sobre cacos de vidro e bebendo sangue de animais, esses autores exibem várias fotos de um espírito chamado Exu Porco, que enche a boca de cachaça, agarra um sapo e passa a bebida diretamente da sua para a boca escancarada do batráquio; logo após, dança segurando o sapo pelos lábios, numa espécie de beijo diabólico entre homem e sapo com sabor de aguardente.

Que modelo podemos utilizar para compreender um quadro com essas características? Não vejo como a mística relação Eu – Tu de Martin Buber, tão cara a Victor Turner na sua caracterização do ritual religioso, tenha algum lugar nesse pandemônio, pois o Exu Porco acabou pondo fogo no sapo empanturrado de cachaça! Quanto à noção de antiestrutura, bem difundida por Lévi-Strauss e também por Victor Turner,[11] creio que ela bem poderia aplicar-se aos exemplos que discutimos logo no início – por exemplo, na oposição entre Exu pagão e Exu batizado ou na carnavalização bakhtiniana da primeira parte da festa de jurema. Por outro lado, a simbólica dos espíritos de Mestres e dos Exus pesados é mais da imprevisibilidade e do desconcerto do que a nítida polarização entre comportamento batizado e comportamento pagão, ou entre jocosidade e seriedade.[12]

Comportamentos como o do Exu Porco e do espírito que gosta de comer baratas fazem com que o xangô, que já é sem dúvida altamente orgiástico, quando

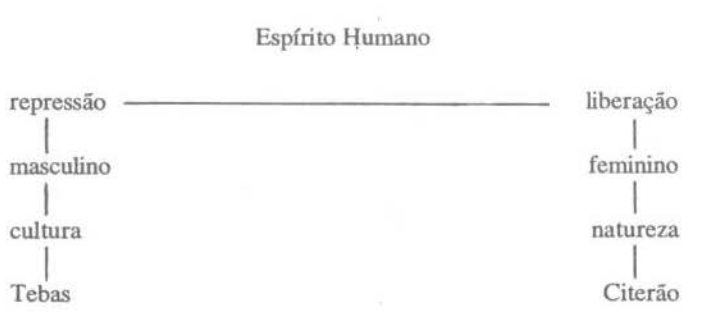
contrastado com o cristianismo, o kardecismo e a umbanda, passe a ser visto como contido, autocontrolado – apolíneo, enfim! E, para compreender essa passagem, da estrutura ritual afro-brasileira, via antiestrutura, para o mundo desestruturado dos espíritos de esquerda, proponho uma comparação, bastante breve e dirigida, com o mundo religioso dionisíaco tal como expresso de um modo extraordinariamente rico no fascinante texto de *As bacantes* de Eurípides. Será a partir dessa última digressão que me atreverei a esboçar uma teoria mais geral de interpretação desse tipo de experiência religiosa.

A DESORDEM DIONISÍACA

O comportamento dos espíritos da jurema e da macumba lembram, em grande medida, o das mênades de Dionísio. Se recordarmos por um momento o tema de *As Bacantes,* há, em um primeiro plano, uma clara divisão entre a ordem cultural (ou social) e a ordem natural. Na cidade de Tebas, onde reina Penteu, filho de Cadmo, o civilizador (e lembremos que Cadmo, em sua própria biografia, passa do reino animal ao humano, de dragão a rei), há uma rígida ordem social, certamente hostil e repressora para as mulheres. Tebas se vê como uma fortaleza que resiste à marcha de Dionísio, que vem dos campos da Frígia convertendo as mulheres, incorporando-as ao seu séquito de bacantes. E é a própria mãe de Penteu que acaba abandonando Tebas, junto com sua irmã e tantas outras, dirigindo-se ao Citerão, onde realizam os cultos báquicos. Discutamos a parte central da história, onde Penteu recebe uma descrição desses extraordinários acontecimentos.

Ao começar seu relato, o mensageiro explica extasiado que lá no Citerão as mulheres cantam, dançam, amamentam as cabras, sentadas à beira de riachos; poêm um dedo na rocha e de lá sai uma água cristalina; revolvem a terra com o nártex e surge uma fonte de fresco vinho etc. Nesta primeira parte da narrativa, portanto, a trama de *As Bacantes* aponta claramente para uma concepção clássica (e também romântica) da oposição entre natureza e cultura. A cidade e a civilização foram construídas sob os moldes da repressão, da disciplina e do controle das inclinações "naturais": é a cultura um todo ordenado, com cada coisa no seu devido lugar, pagando-se para tal resultado o preço da coibição. E o Citerão passa a ser o ideal bucólico, pastoral, de uma natureza que se vê igualmente ordenada, porém fértil, prazerosa, desobrigada, pacífica. Entre as espécies animais e vegetais que se harmonizam, a presença humana só vem corroborar o plano perfeito que já a antecedia. As mulheres tebanas, libertas do jugo dos homens (lembremos que Penteu quer ir lá buscá-las para escravizá-las de novo), contentes com o deus que as deixa felizes, contribuem com seus milagres para que o Citerão se aproxime ainda mais à imagem positiva da natureza.

Até este ponto, então, o que temos é uma posição estrutural que, expressa nos termos de Lévi-Strauss, mostra-nos a presença inconfundível do espírito humano, tanto na ordem cultural quanto na ordem natural. A transformação que se opera de uma ordem para a outra é a mutação convencional entre repressão e liberação.



Como já se tem dito, porém, esse espírito humano lévi-straussiano parece eminentemente masculino. Pois assim que as mênades, que davam esse espetáculo idílico e maravilhoso aos olhos dos pastores, descobriram que havia homens escondidos por perto, observando-as, mudaram radicalmente de comportamento. Agora, o que o mensageiro passa a descrever lembra de perto a desordem e a violência que vimos existir num toque de jurema: as mulheres trucidam vacas grávidas, comem sua carne crua, arrebentam touros enfurecidos em mil pedaços... É a imagem de uma rapina que não pertence, diretamente, ao mundo animal: assaltam aldeias, destruindo e matando, com a mesma fúria, crianças, adultos e animais. Esse estado, certamente de um transe selvagem bem distinto do transe mágico anterior, quando realizavam os prodígios, aponta, acredito, para um estado humano que estaria além (ou aquém) da oposição entre natureza e cultura, e que proponho chamar de um *terceiro estado,* onde já não habita o espírito humano, gerador de formas estáveis e de transformações reconhecíveis. É uma dimensão do humano enquanto essencialmente arbitrário – já não é natureza – porque esta se ajusta a um esquema previsível, que é o dos instintos –, nem é a cultura – pois esta produz sempre o ajustamento a uma ordem que é valorativa e conceitual, e seus limites, ainda que intrinsecamente arbitrários, são em cada situação bem delineados, possibilitando a formação de símbolos estáveis e intersubjetivos.[13]

A questão das mênades parece-se ao que já discutimos acima sobre os limites de aplicabilidade da idéia de inversão. Talvez, com extremo esforço, fosse possível reduzir cada pequeno aspecto do comportamento individual neste terceiro estado a uma espécie de simbolização ao contrário, uma sorte de anti-simbólica que simplesmente negaria a ordem estabelecida. Passar-se-ia, então, de comer carne cozida, cortada e preparada segundo costumes próprios da tradição tebana ao *sparagmos* (despedaçamento violento de um animal em vida) e à omofagia (segundo Eudoro de Souza, "manducação de suas carnes palpitantes"); da proteção feminina devida à infância, à rapina de crianças; da relação amorosa com os homens à sua perseguição e morte; e assim por diante. Contudo, tal mera inversão de significado não dá conta da desordem momentânea, arbitrária e particularizante desse terceiro estado, que para mim é muito mais uma manifestação pré-simbólica (logo caótica) da experiência humana. É essa transgressão, real, ainda que fortuita, dos acordos simbólicos que separam o comportamento cultural do comportamento natural, esse estado pré-representacional, que é sugerido por Eurípides. Pois, como disse Eudoro de Souza, "o que aconteceu é que Dionísio transfigurou

a montanha em uma natureza que não conhece o homem e em que o homem não se reconhece" (1974: 100).

SOBRE A RUPTURA DOS LIMITES

Independentemente da moralidade específica com que cada um parte, o fato é que nossas categorias opõem sempre natureza e cultura e acabam por atribuir ordem a ambas. Esquematizando várias posturas bem conhecidas sobre essa questão, pode-se observar em alguns casos como a ordem da sociedade é vista como boa e defensável, enquanto em outros combate-se veementemente contra a ordem social, por aprisionante e repressora das potencialidades do homem, em nome de uma outra ordem, distinta da primeira e supostamente preexistente à natureza humana – quer dizer, defende-se uma ordem natural.

Paralelamente às várias posturas valorativas sobre a sociedade, tanto sói a ordem da natureza ser interpretada como má, limitante, como boa, compensadora e redentora. E há, ainda, entre esses extremos de valor, esquemas conceituais que querem vislumbrar uma crescente e contínua moralidade da natureza à sociedade, em busca do momento de surgimento do indivíduo plenamente humano.

Apesar dessas tentativas de construção de uma continuidade (que funcionam sobretudo no plano do ideal e da utopia), o fato é que a simbólica humana reage, em um certo ponto, contra essa separação sempre presente, entre natureza e cultura, e que parece ser quase sempre dolorosa para o homem. Surge então esse terceiro estado, num relâmpago, como uma espécie de consciência-reduto, como um lembrete de que o tornar-se humano é sempre um processo inacabado, ainda por fazer-se integralmente. Civilizar-se é optar por um dos pólos da estrutura gerada pelo espírito e essa opção implica, de qualquer forma, um fechamento face a algumas possibilidades de ser. Esse caos do terceiro estado poderia então funcionar como um elemento fundante, um gerador de limites para o processo de ordem, de civilização. Entendo que esse estado é especialmente ativado na prática religiosa, lugar onde corpo e espírito menos se separam.

No caso de Eurípides, *As Bacantes* colocam o que Eudoro de Souza chama de "problema da Grécia Clássica, que à hora crepuscular, revolvendo os olhos para dentro de si, estremece de espanto ao descobrir que o *espírito* – vontade disciplinadora e inteligência ordenadora – não poderia aniquilar toda a irracionalidade elementar, sem que, no mesmo ato, destruísse a sua própria razão de ser" (1974: 11). É neste contexto altamente significativo que Tirésias, encarnação da sabedoria apolínea, do *métron*, aceite também a necessidade de cultuar Dionísio, o deus que vem literalmente descivilizar Tebas. Ele parece querer lembrar-nos que, evidentemente, sempre se regressa à cultura após um período de inversão nesse caos e daí a conveniência de não se resistir a ele. E o próprio final da tragédia (quando Ágave finalmente descobre que arrancou a cabeça de seu próprio filho querido) mostra-nos que não só pela repressão se paga um alto preço, mas também pela insistência exagerada num estado de espírito que não permite o discernimento protetor da consciência comum. Todavia, é o ato fugaz, talvez apenas vislumbrado, desse estado pré-representacional que enriquece a gama de possibilidades do próprio espírito humano, pois favorece uma perspectiva de fora das convenções

estabelecidas, preservando-se, ao mesmo tempo, de cruzar o perigoso e tão próximo umbral da loucura ou da inconsciência sem regresso.

Resta-me aqui tecer uma última consideração: que é justamente a experiência religiosa que permite esse âmbito tão extenso de expressão simbólica, incluindo a capacidade de gerar desordem. Para esclarecê-lo melhor, lembremos por um momento da obstinação de Georges Bataille por descobrir uma verdade fundamental do ser através do erotismo. Sem querer destruir seu esforço, sustento porém que esse estado erótico por ele descrito (que também toca a violência e a impureza) não é de todo autônomo, mas, pelo contrário, é derivado do estado religioso, como se deduz da sua própria teoria do sacrifício. Quanto à arte – também expressão libertária e aberta –, não toca esse caos do terceiro estado tão facilmente, pelo simples motivo de que sua finalidade é gerar formas, a cada instante, ainda que pela via da destruição – isto é, mesmo que negue as formas existentes. A arte não comporta antiestrutura e muito menos a ausência de estrutura; de Picasso, Marcel Duchamp a John Cage, o que fica é um produto de um só tipo: novas estruturas, criadas através da negação das estruturas anteriores e prontas a serem estruturalmente negadas.[14]

Já o campo religioso concentra-se justamente naquilo que nem sequer aparece em forma de estrutura. Afinal, esse caos é um exemplo do famoso *ganz andere* (o totalmente outro), segundo a clássica definição do sagrado de Rudolf Otto. E fixe-se bem que esse "totalmente outro" pode não ser sempre sublime, pacífico, ou bondoso como sói ser, infelizmente, sua compreensão corrente. Das religiões afro-brasileiras, por exemplo, sempre se associou o seu "melhor" lado religioso (o candomblé foi chamado por Roger Bastide de "pensée savante") pelo que tem de sublimado, de transcendente, de "distanciamento da matéria", para usar uma expressão do místico *Poema do Adeus,* de Walt Whitman. Do seu lado "selvagem", marginal, toma-se em geral o que tem de político, de libertário (como na excelente interpretação de Lapassade e Luz sobre a quimbanda) ou aquilo que reproduz um nível pouco emancipado de consciência devido à miséria social dos participantes – assim, a violência dos Exus seria um reflexo da violência real existente nas periferias urbanas e não muito mais. Fugiu-se, então, do plano religioso. Por minha parte, insisto em que a macumba, a quimbanda, a jurema perpetuam técnicas tipicamente religiosas de aproximação do caos – o número crescente de novos espíritos, de comportamento imprevisível, por exemplo, é um artifício para impedir a fixação de significados rígidos. A improvisação na teatralidade de cada espírito também dificulta a *dianoia* (a apreensão de um significado global) e a formação de uma polissemia coerente.[15] Esse deslocamento simbólico constante surpreende, acrescenta novas complexidades e disfarça a relação entre meios e fins no ato religioso. E é a meu ver justamente a obliqüidade dessa relação o que mantém viva a dimensão do sagrado, tanto no campo do mito (ao expandir o universo da crença e das possibilidades de interpretação) como no campo do ritual (ao intensificar e diversificar a experiência individual).

Havíamos dito antes que essas questões têm sido pouco exploradas entre nós. Além de mais informações etnográficas sobre a diversidade desses cultos periféricos no momento presente, deveríamos procurar investigar também a própria trajetória dos símbolos de violência e desordem na jurema e na macumba. Não en-

contro, por exemplo, a presença de nenhum texto com tema desviante nos cantos de catimbó apresentados por Câmara Cascudo (1951), nem nos cantos de macumba encontrados nos vários trabalhos de Arthur Ramos ou Roger Bastide. Tudo indicaria que o número de espíritos violentos e provocadores de caos vem crescendo com o tempo. Se isso é assim, um primeiro nível de explicação, sociológica, de sua presença hoje já foi oferecido por Roger Bastide e Renato Ortiz. Para o primeiro, a presença do "sagrado selvagem" (termo por ele cunhado) implica a passagem de uma sociedade orgânica a uma sociedade anômica (Bastide, 1975: 200). Para o segundo, o comportamento desses espíritos expressaria "o drama de uma camada social que é estruturalmente excluída de participar dos valores da sociedade global" (Ortiz, 1978: 135). Em suma, o número de espíritos violentos é razão direta do índice de violência e marginalização das classes populares da sociedade.

Será essa interpretação suficiente? Do ponto de vista sociológico, há certo sentido em estabelecer tais correlações. Do ponto de vista religioso, porém, o contrário da tese de Ortiz (que é também endossada por Bastide, Lapassade e Luz e tantos outros) é que pareceria mais razoável: que a religiosidade das classes marginalizadas, antes calada, é agora expressa sem censuras. Quer dizer, foram os valores religiosos dominantes que também se abriram (após um longo período de fechamento que se intensificou com as inquisições na colônia nos séculos XVII e XVIII), a ponto de permitirem ou tolerarem (afinal, uma coisa é discriminar simbolicamente; outra coisa é perseguir fisicamente as religiões afro-brasileiras por serem desviantes, prática comum no Brasil até o princípio do século XX) a reprodução, hoje, de formas de expressão religiosas desviantes que têm profundas ressonâncias simbólicas na própria história da mística cristã, que também assistiu (ou ainda assiste?) comportamentos tidos convencionalmente por impuros, irracionais, grotescos, violentos etc.[16]

Em outras palavras, é a gama de expressão simbólica do mundo religioso brasileiro que se abriu, permitindo que se tenha hoje, para a apreciação do espírito de quem se interessar (pois essas imagens são bastante conhecidas, ainda que pouco elaboradas), um universo extremamente vivo e complexo, onde coexistem, com igual intensidade, imagens das mais sublimes às mais grotescas. Talvez o melhor modelo de comparação, para que se compreenda hoje essa riqueza simbólica, já nem seja o cristianismo, que sofre ainda o impacto do desencantamento do mundo, mas outras tradições religiosas mais plenas, como a hindu, por exemplo.

O que quero dizer é que esse modelo de comportamento religioso (tido como marginal, ainda que aceito) é exemplo de um jogo do espírito que nem sequer é específico da tradição africana ou afro-brasileira. Não muito distinto é o que faz o deus Shiva, por exemplo, segundo a literatura mítica dos Puranas, com seus artifícios de erotismo e horror sempre renovados, para romper as amarras, despertar os que dormem e abrir novos universos de contato com o numinoso.[17] O que Shiva, esse grande asceta, faz com um erotismo desenfreado, descabido e paradoxal, Exu e Pombagira também o fazem através da violência, da obscenidade e da ruptura com a ordem simbólica.

Enfim, como o Tao, anterior às distinções e que declina e desaparece rapidamente à mera tentativa de ser definido, esse caos dos espíritos da jurema e das bacantes se torna de novo estrutura, inteligível e até familiar, como num passe de

mágica. Sendo o religioso, não só o "totalmente outro", mas também o "tremendo mistério", talvez se lhe aplique com propriedade a genial intuição de T. S. Elliot: a natureza humana não pode aceitar demasiada realidade. Dionísio, vingado, se dá por satisfeito e reordena tudo a seu gosto; e os espíritos da jurema se despedem, permitindo que a festa termine com uma reza ao Deus cristão.

Notas

1. Carlos Rodrigues Brandão, por exemplo, analisa a disputa por poder e influência das várias religiões que operam no Brasil (1986) e Renato Ortiz analisa como a umbanda se distingue simbolicamente da macumba (1978). De qualquer forma, proponho aqui uma compreensão desse lado desviante e "impuro" dos espíritos que tome em conta não somente os conflitos sociológicos e políticos inerentes ao campo religioso, mas também as complexidades da dimensão religiosa – no sentido de um tipo muito particular de experiência humana – que esses espíritos evocam.
2. Para uma tipologia dos cultos no Recife ver Motta (1977) e para uma discussão mais ampla sobre a jurema no Recife ver Motta (1976) e Carvalho (1987b).
3. Ainda num outro trabalho, a autora menciona mais aspectos dessa violência: "Sempre trabalhei com um universo de pesquisa onde os médiuns entram em um transe 'violento'?, onde são possuídos por espíritos que rolam em cacos de vidro, se dilaceram..." (Velho, 1974: 164).
4. Não esqueçamos que imagens como as que aparecem nas publicações tipo *Time Life* e de Pierre Verger são consumidas sobretudo por não-membros dos cultos, em sua maioria pessoas cujo espírito foi formado no ambiente simbólico do cristianismo. Para os membros do xangô ou do candomblé, essas imagens impactam por um motivo muito distinto: por exporem aos olhos de qualquer um fotos de eventos que são secretos, restritos, cuja participação é resultado de iniciação ou de merecimento (sobre o significado da revelação visual desses rituais afro-brasileiros mais secretos, ver Carvalho, 1988).
5. Renato Ortiz observa, no seu estudo da umbanda paulista, que, durante os cultos a Exus, "o teor das conversações homem-deus é eminentemente sexual" (1978: 130).
6. Ordep Trindade-Serra (1979) faz uma excelente análise do comportamento dos erês no contexto dos candomblés tradicionais da Bahia, mostrando o papel estrutural da impureza e "sujeira" que manifestam. De acordo com comunicação pessoal de Mundicarmo Ferreti, certos erês de Iansã em terreiros de Mina do Maranhão costumam comer cocô de galinha. Também Norton Figueiredo me informou de um costume, praticado nos terreiros de batuque de Porto Alegre, de se comer os vermes da carne oferecida aos orixás, após três dias de decomposição aos pés dos santos.
7. Explica Bakhtin a sátira menipéia: "As aventuras da verdade na terra ocorrem nas grandes estradas, nos bordéis, nos covis de ladrões, nas tabernas, nas feiras, prisões, orgias eróticas dos cultos secretos etc. Aqui a idéia não teme o ambiente do submundo nem a lama da vida." (1981: 99).
8. É preciso lembrar aqui que existe uma superposição de clientela entre xangô e jurema. Na maioria dos casos, a mesma pessoa que recebe um orixá numa festa de xangô e dança, por exemplo, com toda a dignidade e majestade do porte de uma Iemanjá ou um Orixalá, par-

ticipa também, num outro dia, de uma gira de espíritos, onde pode receber espíritos grotescos, violentos, obscenos ou desengonçados. Isto é, há um reflexo interno, psicológico, individual, da polarização política e simbólica entre os dois estilos de transe religioso.

9. Refiro-me ao disputado poema homérico que narra, de uma forma burlesca, a intervenção dos deuses, numa nada heróica guerra entre ratos e sapos.
10. Para compor essa complexa sinfonia de espíritos, os Exus "pesados" acionam aqui uma tecla rara de ser ouvida em outros rituais religiosos no país: a dimensão do grotesco, já não como comicidade e bufoneria, mas na sua acepção principal segundo Victor Hugo: o jogo com o horrível, com a disformidade.
11. Em seus últimos trabalhos, Turner afirmava que não pretendeu, com o termo antiestrutura, significar uma inversão estrutural ou um reverso especular (ainda que assim haja sido compreendido muitas vezes), mas "a liberação de capacidades humanas de cognição, afeto, volição, criatividade etc..." (1982: 44). Contudo, parece-me que ele continuou enxergando apenas (mesmo no que certamente foi uma abertura conceitual para um intelecto profundamente estruturalista) o lado "positivo", centrípeto, comunitário, dessa liberação; e não, como proponho aqui, o que essa mesma liberação tem de explosivo, de centrífugo, de "negativo", até mesmo de violento.
12. Para deixar ainda mais claro o quadro significativo que estamos discutindo, façamos uma breve visita à cozinha de uma bruxa, tal como descrita na famosa cena do Fausto I de Goethe. O que lá se descreve é uma inversão simbólica clássica: ela prepara uma anti-sopa, com ingredientes que são anticomida (asas de morcego, lagartos etc.), usando porém taça e caldeirão. Trata o que não é comida como comida, mas de seu preparo resulta um novo tipo de sopa (diabólica), que oferece a quem quiser se submeter ao seu banquete de bruxa. Já os espíritos a que nos referimos fazem uso de qualquer ingrediente (comida ou anticomida), desprezam a oposição entre cru e cozido, desfazem a própria etiqueta do comer etc. Enfim, subvertem constantemente as ordens culinária e gastronômica sem propor nenhuma outra ordem no seu lugar.
13. Sou consciente de que apresento aqui apenas um esboço de um estudo (que espero desenvolver em outro lugar) da relação entre esses cultos afro-brasileiros e o universo dionisíaco. Da mesma forma que procurei distinguir anteriormente a violência basicamente metafórica da macumba, haveria que considerar aqui que a diferença entre o comportamento dos espíritos da jurema e o das mênades é de outra ordem, refletindo as convenções próprias a dois estilos muito distintos de expressão – o de um ritual de reversão e desordem e o de um texto escrito de uma tragédia antiga. Baseado, porém, nos grandes estudos de Dodds (1960), Souza (1974), Kirk (1978), Otto (1981) e Segal (1982), procurei avançar de uma vez uma interpretação pessoal desse particular dilema de *As Bacantes*.
14. Um bom exemplo de uma tentativa de estender o âmbito da expressão artística, procurando justamente explorar o lado "selvagem" da experiência humana que aqui tocamos, pode ser encontrado nos trabalhos desenvolvidos na década passada por um grupo de artistas austríacos liderados por Hermann Nitsch. Seus rituais parecem uma pálida, ainda que sincera, tentativa (afinal, não vingaram) de vivenciar, de um modo difuso e mesmo intelectualizado, esse sugestivo poder simbólico das margens que é tão plenamente exercitado pelos que participam de torés e macumbas: sangue, obscenidade, auto-agressões corporais, travestismo, sacrifícios de animais etc. Por algo procuraram definir sua arte, que se moveu precisamente para essa dimensão de experiência, de ritual... (Para uma excelente análise desse movimento, ver Gilberto Cavalcanti, 1975).

15. Refiro-me aqui ao estudo de John Brenkman, sobre a fábula de Eco e Narciso (1976). Segundo Brenkman, o texto de Ovídio é tipicamente *dialógico*, no sentido de que desestabiliza constantemente a segurança de um sentido estável para a história, abrindo assim um espaço de subversão simbólica análogo ao que aqui consideramos.
16. Pensemos na inversão simbólica exercitada por Santa Catarina de Siena ao chupar o pus da ferida de um miserável; ou a autoviolência de alguns primeiros cristãos conversos, como Orígenes, que cortou os próprios órgãos genitais. O hagiológico cristão nos daria inúmeros exemplos de comportamentos religiosos desviantes, sobretudo dos místicos.
17. Valeria a pena aprofundar esse paralelismo com o culto a Shiva, que pode conduzir a novas intuições sobre ambas tradições religiosas. Para tal fim ver Battacharya (1975) e também o belíssimo livro de O'Flaherty (1981).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1981.

BASTIDE, Roger. *Le Sacré Sauvage et Autres Essais*. Paris, Payot, 1975.

BATAILLE, Georges. *Documentos*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.

———. *El Erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores,1985.

———. *El Culpable*. Madrid, Taurus Ediciones, 1986.

BATTACHARYA, B. *Saivism and the Phallic World*. Nova Déli, Oxford & IBH Publishing Co., 1975.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. Em: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Escritos escolhidos. São Paulo, Editora Cultrix/EDUSP, 1986.

BOTTING, Douglas. Mysteries of the Spirit Cults. *Rio de Janeiro*. Amsterdã, Time Life Books, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O Festim dos Bruxos – Relações Sociais e Simbólicas na Prática do Curandeirismo no Brasil. *Religião e Sociedade 13*(3): 128-156, nov. 1986.

BRENKMAN, John. Narcissus in the Text. *Georgia Review 3:* 293-327, 1976.

CARVALHO, José Jorge . A Força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais. *Religião e Sociedade 14*(2): 36-61, 1987a.

———. Jurema. 1987b. A ser publicado em 1989 na Coleção *Cadernos do ISER* (mimeo).

———. Nietzsche e Xangô: Dois Mitos do Ceticismo e da Rebeldia. Trabalho apresentado no Seminário sobre Antropologia e Teologia da Associação Brasileira de Antropologia, Campinas, Unicamp, 1988.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. Rio de Janeiro, Agir, 1951.

CAVALCANTI, Gilberto. Aspectos do Ritual na Arte Contemporânea. *Colóquio/Artes*, 22: 36-43, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

CLOUZOT, Henri. *Le Cheval des Dieux*. Paris, René Juliard, 1951.

CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio. O Caso da Pombagira. *Religião e Sociedade 11*(1): 103-132, abril, 1984.

DODDS, Edwar. *Euripedes' Bacchae*. Oxford, Oxford U. P., 1960.

KIRK, Geoffrey. *The Bacchae of Euripedes*. New York, Cambridge University Press, 1979.

LAPASSADE, Georges & LUZ, M. A. *Osegredo da macumba*. São Paulo, Pioneira, 1972.

LA PORTA, Ernesto. *Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros*. Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1979.

LEIRIS, Michel. *La Possession et ses Aspects Théatraux Chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris, Librairie Plan, 1958.

MOTA, Roberto. Jurema. *Boletim de Folclore,* nº 22, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1976.

————. As Variedades do Espiritismo na Área do Recife, *Boletim do Recife – Nova Série 2:* 97-114, dez. 1977.

O'FLAHERTY, Wendy Doniger. *Siva. The Erotic Ascetic.* New York, Oxford University Press, 1981.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro.* Petrópolis, Vozes, 1978.

OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy.* New York, Oxford U. P., 1958.

OTTO, Walter. *Dionysus. Myth and Cult.* Dallas, Spring Publications, 1981.

SEGAL, Charles. *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae.* Princeton, Princeton University Press, 1982.

SOUZA, Eudoro. *As bacantes de Eurípedes.* São Paulo, Duas Cidades, 1974.

STOUTJESDIJK, Harriett & GLASER, George. *About Spirits and Macumba.* Rio de Janeiro, sem referência de editor, s. d.

TATE, Allen. The Symbolic Imagination. *Kenyon Review* vol. XIV: 256-277, 1952.

TRINDADE-SERRA, Ordep José. Pureza e Confusão – As Fontes do Limbo. *Anuário Antropológico 79:* 148-167, 1981.

TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre.* New York, Performing Arts Journal Publications, 1982.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. *Guerra de orixá.* Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

————. Resenha de *O mundo invisível,* de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, *Religião e Sociedade 11*(1): 163-165, abril 1984.

VERGER, Pierre. *Dieux d'Afrique.* Paris, P. Hartmann, 1954.

A Mística da Violência

Maria Elisabeth Torres Queiroz

Uma visão panorâmica sobre a conjuntura internacional evidencia que, ao irredentismo xiita, encontram-se ligados os mais significativos acontecimentos em termos de resistência/violência. Basta atentarmos para a literatura jornalística do último decênio para perceber que a *shi'ia* abandonou uma atitude quietista e se lançou em uma mística da violência, construindo uma dimensão de metaterritorialidade real que, ultrapassando os limites étnicos e geográficos convencionais, converge para um símbolo: o Imã Khomeini. Decifrar o universo simbólico a que se referencia esse incandescente messianismo será compreender a lógica inerente a esse fenômeno.

N. do A: Sob o título deste artigo, apresentarei uma tese de mestrado no Departamento de Ciência Política da UFMG, de onde extraí algumas conclusões que apresento no ensaio. Como é impossível registrar toda a bibliografia pesquisada, saliento o seguinte: a reconstrução histórica sobre a cisão xiismo/sunismo fundamentou-se na historiografia muçulmana e nas pesquisas de orientalistas especializados no Islã sunita. A exposição dos fundamentos doutrinais do xiismo se embasa nas seguintes fontes: os trabalhos de tradução, investigação e sistematização de exegese, da hermenêutica e da teosofia apresentadas nos Tratados da Tradição (Sunna) xiita publicados no decorrer de um convênio entre a Universidade de Teerã e a Ecole des Hautes Études (Paris V); a vasta obra do professor Henry Corbin, coordenador desse intercâmbio; a publicação multilíngue e bianual Studia Slamica, da Maisonneuve, que registra desde 1953 as mais rigorosas e variadas pesquisas no domínio da islamologia. Os fatos relativos ao movimento revolucionário de 1978/79 foram reconstruídos a partir da cobertura jornalística realizada por enviados especiais vinculados a Paris-Presse e The Guardian. Os documentos oficiais envolvendo a política internacional do Oriente Médio se encontram em The Israel-Arab Reader – a documentary History of the Midle East Conflict, organizado por Walter Laquer e Barry Rubin, Nova Iorque, Pelican Book, 1984.

Religião e Sociedade 15/1 1990

Caligrafia de Jalil Rassouli, "Maomé é o Profeta".

Antes de expor a teogonia e a antropologia estruturante desse universo simbólico, algumas observações são pertinentes. Independe do maior ou menor conhecimento sobre o xiismo[1] a constatação de que se trata de um fenômeno religioso pervasivo. A raiz dessa característica totalizante da *shi'ia*, insólita aos cânones ocidentais, encontra-se na religião histórica, à qual se vincula o xiismo. Diferentemente do cristianismo, que, ao sair das catacumbas se institucionalizou através do Império Romano, o Islã surgiu como uma *religião de conquista*, estruturando um império segundo seus preceitos. Em conseqüência dessa historização diferenciada, não existe no islamismo uma incompatibilidade entre este mundo e o além, tampouco uma concepção de dupla cidadania do homem, nem uma *ecclesia* que detenha a palavra final em termos de hermenêutica, tal como ocorreu com o cristianismo pós-Constantino. Além do mais, os preceitos éticos corânicos não pressupõem uma humanidade perfeita, na qual as prescrições de "não resistência do mal", de ascetismo e de total despojamento pessoal encontrassem eco. Em conseqüência do realismo corânico e da história original do Islã, são alheias ao mundo muçulmano as dicotomias que, necessariamente, surgiram na civilização que emergiu com o cristianismo, ou seja, a polarização entre espírito/matéria, poder/autoridade, política/religião, sagrado/profano.

A segunda observação refere-se à cisão que dividiu o Islã em sunismo e xiismo. Esta clivagem ancora-se no processo de mutação sofrido por uma comunidade que se estruturou através de uma revelação profética. Nos tempos de Maomé, esta comunidade se restringia a parte da Península Arábica; 14 anos após a morte do profeta, o Islã conquistara a Síria, a Mesopotâmia, o Egito e o Império Sassânida (Irã Oriental e Irã Ocidental). Em outras palavras, em um curto espaço de tempo, a comunidade islâmica primitiva cedera lugar a um vasto império heterogêneo e rigidamente estratificado por múltiplas clivagens, de ordem étnica, econômica, política, cultural-religiosa. No topo desse império encontrava-se uma casta de mercadores de Meca, pertencentes ao clã Omaída, rival do clã Hachemita a que pertencia Maomé e que fora o mais implacável inimigo do Profeta durante a islamização da Península Arábica. A dissidência sobre o critério que definiu a sucessão de Maomé, formada em torno de Ali Ibn Taleb (primo, filho adotivo e casado com a única descendente do Profeta), por três vezes preterido em seu direito ao califado, conquistou espaços entre os povos conquistados, que viam a ética igualitária e libertária da mensagem corânica ceder lugar a uma dominação árabe, classista e tribal. A ascensão de Ali como quarto califa, longe de unificar o Islã, fez eclodir a guerra civil. A província da Síria, sob o domínio de Moawiya (Omaída), se rebelou contra o califa, considerado anacrônico em suas propostas eminentemente religiosas. A primeira guerra civil no Islã ficou inconclusa, pois na batalha final em Seffin, que traria a vitória inconteste de Ali sobre os rebeldes, o exército Omaída colocou folhas do Alcorão em suas lanças. O forte apelo simbólico do artifício do exército Omaída obteve êxito: o califa Ali recusou-se a lutar, aceitando uma arbitragem que foi desfavorável ao clã do Profeta. Deposto pelo líder Omaída, Ali foi assassinado em 661. Oito anos mais tarde, Hassan, filho de Ali, foi também assassinado, embora vivesse à margem da política. Em 680, ou seja, menos de 50 anos depois da morte de Maomé, Hossein, filho de Ali e último neto do profeta, foi martirizado pelas tropas do então califa Omaída, Yazid, quan-

do, acompanhado de seu clã, ia se juntar aos rebeldes de Kufa. Neste ponto, três questões merecem ênfase: 1) Embora as diversas ramificações do xiismo tenham suas origens na concepção de carisma vinculado à família do Profeta – e, nesse sentido, as várias facções sejam *shi'ia* Ali (Partidários de Ali) –, os diferentes pontos da linhagem Alida escolhidos como término dinástico não foram arbitrários, pois introduziram critérios doutrinários fundamentais. Em se tratando do xiismo Septualista (batimismo, druzismo, karmata e nizarismo) e do Duodecimalista, a numerologia esotérica relacionada ao *sete* e ao *doze* explicita temas soteriológicos singulares, que mostram uma dialética travada entre a cultura dos conquistadores e a diversidade cultural dos povos conquistados pelo Islã; 2) A clivagem xiismo/sunismo apresenta, como marco histórico, o assassinato de Ali. Entretanto, perduraria uma certa indiferenciação em termos de doutrina religiosa, pois o sunismo constrói sua ortodoxia a partir do século seguinte, ao passo que o xiismo, enquanto construção exegética, soteriológica e cosmogônica, é ainda mais tardio: seus pontos teológicos fundamentais e sua exegese corânica foram formalizados no século X, sendo que a noese teologal só se encontraria plenamente elaborada no século XVII, quando o xiismo se tornou religião do Estado no Irã; 3) Entre o fato histórico da conquista militar e o fato cultural da efetiva adesão dos iranianos à nova religião, ocorreu uma alquimia cultural, na qual foram interpelados os ingredientes mais significativos dessa cultura: sua cosmogonia, seus símbolos, seus ritos e seu *ethos*. Ultrapassa a este ensaio explicitar os elementos que me permitiram desenvolver a hipótese de que, no transcorrer do processo histórico, a cultura iraniana integrou a tradição *mazdea-zoroastrista*[2], e que lhe pertencia por origem a tradição abraâmica, a qual fizera sua através do Islã. A resultante dessa transmutação expressa a redefinição da identidade coletiva iraniana após a conquista islâmica.

Após estas observações, vou expor o nível mais significativo do universo simbólico do xiismo: sua doutrina religiosa. Como enfatiza Max Weber, as religiões históricas se propõem a conferir um significado inteligível ao cosmos e à vida do homem na Terra em relação a explicações últimas, traduzidas numa visão escatológica. Da doutrina religiosa elaborada, emergem uma ética e uma *técnica de redenção* que cimentam e orientam as relações sociais.[3] Em outras palavras: ao se definirem as relações com o além, são também definidas as relações neste mundo.

O universo simbólico do xiismo, tal como se manifesta atravéés dos códices da *Tradição Imamita*, dos comentários hermenêuticos dos mestres proeminentes, das visões extáticas dos místicos, da dialética na construção sócio-política e dos rituais, apresenta como eixo matricial o tema da *Keibat Kobra* – a Grande Ocultação do Décimo Segundo Imã. Este acontecimento fundamental, que institui o tempo e o lugar utópicos, representa um desenlace provisório de uma guerra santa travada, desde os primórdios da criação, entre as potências divinas e demoníacas. Segundo a teogonia xiita, do ato primordial de Deus – o autoconhecimento – originaram-se os "Nomes Divinos" ou "atributos divinos", arquétipos noológicos da Luz Primordial, que compartilhavam da pré-eternidade mas não da transcendência divina. Como *primeiro ato de criação*, foram gerados dois seres de Luz dotados de conhecimento, de liberdade e de poder para formar cosmos e almas,

segundo uma relfexão – imagem em espelho – sobre si próprios. Um dos seres criados no exercício de sua liberdade, rebelou-se contra o Princípio Primordial: o mal e as trevas surgiram na criação, quebrando-se a ordem cósmica.

Em conseqüência da transcendência existente entre Deus e sua criação, travou-se uma batalha entre os dois seres antitéticos, originando-se intermundos escalonados e almas, refletindo luzes ou trevas, segundo os dois pólos de origem. Essa batalha ficaria inconclusa, pois ambos foram dotados de igual poder. Entretanto, Deus criara também um ser *ontologicamente inacabado*, porque intermediário entre o bem e o mal; possuía a capacidade de formar sua própria ontogênese segundo *graus diferenciados de existir* que, em uma escala cromática, registravam a semelhança com a imagem escolhida como modelo. Esta criatura representa e expõe a recapitulação do drama cósmico original e lança, em uma perspectiva de horizonte, a possibilidade única de restaurar a ordem cósmica perdida. Adão, arquétipo da humanidade, formando sua ontogênese entre os dois "domínios de poder" *(dawla)*, "provou da árvore da inveja" de não possuir o conhecimento de Deus. De sua descendência, seria formada uma humanidade polarizada pelas duas forças conflitantes. A história do homem significa essa batalha mística que ocorre em dois níveis: o nível em que o homem constrói sua ontogênese segundo o existir em conformidade ou não com os desígnios para o qual foi criado (nível individual); e o nível em que estrutura a realidade terrena sob o prisma da salvação ou da danação (nível coletivo).

A perspectiva da gênese elaborada pela *shi'ia*, cuja característica é o combate entre Deus e Satã, apresenta-se como uma dramaturgia cósmica que se desdobra em três atos: a ruptura inicial; a temporária vitória das forças do mal; e o triunfo final do bem, quando o cosmos será transfigurado e a criação espelhará a unicidade divina.

Dentro dos parâmetros teogônicos e antropológicos referidos enquadra-se a dupla polaridade do xiismo: a *Profetologia* e a *Imanologia*. O ponto de partida é o discurso sobre Deus, em que a *shi'ia* enfatiza a unicidade com seus atributos, a transcendência em relação aos seres criados e a positividade dos atributos, com ênfase na justiça divina. A inacessibilidade ontológica de Deus torna-o incognoscível aos seres criados; a racionalidade divina requer que sejam concedidos os meios para que a criatura intermediária possa agir na economia da redenção; a justiça divina exige que haja mediadores que exponham o conhecimento que pertence a Deus e que guiem a humanidade no caminho da redenção. Em outras palavras, torna-se imperativa a Revelação.

Os "Enviados por Deus" *(Raçul 'Llah)*, instruídos pelo arcanjo da Revelação – e quanto à nomeação dos profetas, a *shi'ia* acrescenta à tradição mosaico-cristã a profecia de Maomé –, apresentaram aos homens uma "Profecia Legislativa": a metodologia para a redenção através da estruturação da realidade humana. O último enviado, Maomé, selou a aliança, encerrando o ciclo do profetismo com o Alcorão, cujos versículos contêm os termos do último pacto – a derradeira exposição dos desígnios de Deus para os homens. Enquanto última aliança e selo da profecia, o Alcorão contém um duplo aspecto: o aspecto exotérico *(Zahir)* e o aspecto esotérico *(Batin)*.

O aspecto *Zahir* do Alcorão é a dimensão explícita e manifesta da profecia: o conjunto de preceitos éticos, jurídicos e sociais a partir dos quais o homem deve construir sua realidade terrena. Esse aspecto, contudo, exatamente por ser manifesto, tem uma dimensão de contingência, podendo ser adaptado às exigências concretas da história. Já o aspecto *Batin* – a dimensão velada e hermética que traz o conhecimento que pertence a Deus – é eterno e imutável, e confere ao Alcorão sua característica de verdade revelada por Deus e de selo da profecia.

No plano da manifestação humana, Maomé representa o *Selo da Profecia*, o aspecto exotérico do Alcorão, enquanto os Imames representam a dimensão esotérica, a exposição dos segredos divinos contidos na Revelação. "Nomes Divinos", "Luz da Luz", arquétipos noológicos da Luz Primordial, os Doze Imames formam uma só Luz, apresentam a mesma realidade ontológica, pois expressam epifanias de Luz, não de encarnações; são coeternos com Deus, enquanto atributos divinos. Para o xiismo – e esta é uma questão de dogma de fé –, a totalidade do *logos* manifesta-se pela *pleroma dos Quatorze Imaculados*, que na genealogia terrena se processou através de Maomé, sua filha Fátima e os Doze Imames. Essa concepção de unidade pleromática da "Família do Profeta" diferencia o xiismo das demais ramificações do "Partido de Ali", ao estabelecer que, antes de existir o parentesco carnal entre Ali e Maomé, existia entre eles uma relação de origem, pois ambos são manifestações da mesma Luz.

No âmbito dessa teodicéia, encrava-se o tema soteriológico que culmina a doutrina Imamita: o mistério da *Keibat Kobra* – A Grande Ocultação do Décimo Segundo Imã até o término dos tempos. Para a *shi'ia*, à descida da profecia corresponde o retorno desse exotérico à sua verdade original, que é Deus. Assim, ao encerrar-se o ciclo do profetismo com Maomé, abriu-se o ciclo do Imamato com Ali, cujo término coincidirá com a transfiguração final dos tempos, quando o mal será destruído e toda a criação espelhará a unicidade divina. Na dramaturgia cósmica em que se desdobra a gênese do homem, a Grande Ocultação se insere no momento crucial em que ocorre o domínio das forças satânicas: quando o mal se manifestou dentro da comunidade que fora escolhida para selar o pacto de aliança com Deus, momento em que os Imames foram preteridos e mortos em nome do Islã. Os "emissários de Satã" na Terra estariam ligados a uma longa cadeia de transmissão que, no plano transcendente a este mundo, remete à ruptura original e, no plano terrestre, ao primeiro fratricídio, quando se expandiram entre os homens a injustiça e a opressão – as duas manifestações consideradas satânicas, porque contrárias ao atributo divino *justiça*. O ponto que marcou o domínio das forças do mal encontra-se no massacre de Kerbala, quando a manifestação de Satã – o califa Yazid – martirizou a manifestação da Luz Primordial – o Imã Hossein. Pela Tradição, todos os Imames possuíam pré-ciência de suas mortes; mas coube ao Imã Hossein transformar sua morte no sinal que indica a cisão irreversível entre os homens: após seu martírio em Kerbala, a humanidade espelhará Deus ou Satã, não existe meio-termo. Entretanto, como a *shi'ia* pressupõe graus diferenciados de existir, de acordo com o maior ou menor reflexo da Luz ou das Trevas, a polarização comporta gradações hierárquicas de bem ou de mal. Em outras palavras, a *shi'ia* não considera que os demais homens sejam manifestações de Satã, mas que a decantação entre o bem e o mal foi feita e confirmada pelo assassinato de

oito Imames que sucederam a Hossein. Coloca-se então o mistério da Ocultação do Décimo Segundo Imã. Para que os homens não ficassem entregues às vicissitudes da história, sem um guia que os levasse para a redenção, o Décimo Segundo Imã, no dia da morte do pai, desapareceu do subsolo de sua casa em Samarra. Tinha a idade de cinco anos. Durante 70 anos lunares, permaneceu invisível da comunidade xiita, comunicando-se através de quatro mensageiros sucessivos. Ao se aproximar a morte do último mensageiro, o Imã expressou os termos de sua decisão e transmigrou para um espaço meta-histórico de onde continuaria a guiar os homens no caminho da redenção. O retorno do Imã coincidirá com a transfiguração final do cosmos e dos tempos, quando serão selados o ciclo do Imamato e o ciclo da história.

O mistério da *Keibat Kobra* (Grande Ocultação) é o acontecimento matricial do xiismo. Em primeiro lugar, o tema singular pelo qual a *shi'ia* encerra a dinastia de Ali diferencia-a dos demais "Partidos de Ali" e do sunismo; em segundo lugar, salienta-se a característica de "produtor de sagrado" desse acontecimento. Ao contrário da historicidade extrínseca dos fatos relativos à família de Maomé, os fatos vinculados ao Décimo Segundo Imã possuem a aura de mistério inerente ao sagrado; esse acontecimento traz significação metafísica às vicissitudes da dinastia de Ali, situando os acontecimentos trágicos associados à família de Maomé em referência ao horizonte escatológico. Enquanto produtor de sagrado, a *Keibat* (Ocultação) institui o tempo utópico – o retorno do Décimo Segundo Imã, que "inundará a Terra de justiça e de harmonia como (anteriormente) fora inundada de iniqüidade e de violência".[5] É em relação a esse acontecimento que se situam os tempos da história: o tempo entre a pré-eternidade e o tempo da parúsia do Imã. É preciso enfatizar que, para o xiismo, a história não tem um caráter linear, mas vertical, pois a história do homem na Terra se processa no sentido de reverter o movimento de Adão, que, por seu arrependimento, "desceu do Paraíso" trazendo para o plano dos acontecimentos visíveis a batalha mística travada desde o início da criação entre os dois domínios polares: o bem e o mal.

Para compreender o *ethos* da *shi'ia*, há que se considerar o termo específico para o ciclo do Imamato, que se inicia com Ali e termina com o retorno do Décimo Segundo Imã: o ciclo da *Walâyat*. O termo *wali* (amizade), radicalizado sob uma forma metafísica, refere-se à predileção divina que, desde a pré-eternidade, sacralizou os Imames como "amigos de Deus". *Walâyat* significa, assim, o carisma da investidura divina àqueles que seriam o "Testemunho", a "Prova", a "Garantia" do pacto da amizade de Deus pelo homem, ao entregar-lhes o seu conhecimento e torná-los artífices da redenção. Exprime, simultaneamente, o amor e a veneração da comunidade que se constrói enquanto depositária dos segredos de Deus – o fardo sagrado de que fala o versículo 33:72: "Propomos o depósito de nossos segredos aos Céus, à Terra e às Montanhas: todos recusaram [receber], todos temeram este fardo. Apenas o homem ousou encarregar-se deles. É um violento e um louco." É esta "loucura de Deus", esta violência sagrada que constrói o *ethos* da *shi'ia*. Nele encontramos o eco de *polla ta deinataton:* segundo Heidegger, o homem exprime o "vigor da violência", "instaura o vigor da violência", no qual "a violência constitui a feição fundamental não de seu agir, mas de seu existir"; é aquele que ultrapassa a fronteira do mistério.[6] Sobre esse versículo

fundamental, atribui-se ao Sexto Imã, Jafar al Sadic, o seguinte *tawil* (exegese do sentido oculto do Alcorão): "Nossa causa é um segredo velado em um segredo, o segredo de alguma coisa que permanece velada, um segredo que apenas um outro segredo pode ensinar; é um segredo sobre um segredo que resta velado por um segredo. Nossa causa é a verdade e a verdade da verdade; é o exotérico do esotérico *(Bâtin al-zahir)* e o esotérico do esotérico *(Bâtin al-bâtin);* é o segredo de alguma coisa que resta velada por um segredo." E completa: "Nossa causa é difícil; ela impõe um rude esforço; apenas pode assumi-la um anjo próximo de Deus, um profeta enviado ou um adepto fiel de quem Deus teria testado o coração pela fé... Entre os anjos existem os Próximos e os não-próximos; entre os Profetas existem os Enviados e os não-enviados; entre os adeptos existem os Testados e os não-testados. Esta causa que vos é proposta foi proposta aos anjos. Apenas a assumiram os Próximos. Foi proposta aos Profetas. Apenas a assumiram os Enviados. Foi proposta aos adeptos. Apenas a assumiram aqueles de coração testado." Todos os Imames vão afirmar: "Este segredo é nossa *Walâyat.*"[7] O *ethos* de assumir o Imamato exige, portanto, colocar o existir no imperativo para responder à confiança de Deus nos homens ao entregar-lhes o seu autoconhecimento, tornando-os responsáveis pela redenção. Derivadas dessa ética salvática, encontramos três "técnicas de redenção": *ijithad, taqyie* e *jihad.*

Ijithad significa o esforço em se conhecer os desígnios de Deus no transcorrer da história. O sunismo construiu sua hegemonia no mundo islâmico restringindo aos quatro primeiros sucessores de Maomé a hermenêutica corânica. Sobre o texto explícito corânico acrescido dos ensinamentos exotéricos dos primeiros califas Abu Bakr, Omar, Uthman e Ali –, ergueram a jurisprudência islâmica que normatizou as instituições no vasto império conquistado. Em outras palavras, "fechou a Porta do Ijithad" ainda no primeiro século da hégira. O xiismo, como discurso de uma contra-hegemonia, deixou aberto o campo da hermenêutica, considerando o *Ijithad* como fonte de verdade e mola-mestra do Islã. Sua concepção cosmogônica e antropológica concebe-o como uma unidade triádica: a face *Tanzil* e a face *Tawil,* mediadas pela tradição dos Imames.

A face *Tanzil* do *Ijithad* consiste na hermenêutica racional em que se reconduz o fato (ou conjuto de fatos) ao texto corânico que apresente correlação a este fato; mediante a conjugação da razão e da tradição dos Imames, são estabelecidos os princípios normativos e institucionais adequados às exigências da história. Neste aspecto, a *shi'ia* sempre esteve aberta às inovações, desde que elas não contrariem o espírito corânico.

A face *Tawil* representa a hermenêutica mística, enquanto recondução de um fato à origem da verdade eterna. É um caminho iniciático, cujo ponto de partida é o exotérico desta verdade (o Alcorão), e, mediada pela tradição (exotérico do esotérico), atinge ao esotérico do esotérico, o conhecimento que pertence a Deus.

Nesse último ciclo da história, é o *Imã das Épocas* que inicia os homens nos mistérios de Deus. Embora oculto à percepção dos sentidos, permanece o guia temporal e espiritual da comunidade na via da redenção. Segundo a concepção antropológica do xiismo, que parte do pressuposto de graus diferenciados de ser e de conhecer em função da maior ou menor manifestação da Luz, os homens se dividem em três categorias: os *'Alim Rabani* que manifestam integralmente a Luz

Primordial, e que são Maomé e os Imames; a minoria dos iniciados, iluminados pelo verdadeiro sentido da sabedoria, e que mostra o caminho da salvação; a maioria dos homens que se mantêm fechados às luzes do conhecimento. Assim, o *Ijithad,* enquanto ascese, polariza a comunidade em *Marja' - e taqlid* (modelo a ser imitado) – o representante do Décimo Segundo Imã na Terra – e *muqqalid* (seguidores), que buscam assemelhar-se ao modelo. Entre os dois pólos encontra-se uma hierarquia em função da competência religiosa cujo nível superior compreende uma gradação entre "homens de conhecimento" (*ulemá*), dentre os quais se encontram aqueles atribuídos da função hermenêutica. O nível inferior, não hierarquizado e acessível às mulheres, é constituído pelos agentes pastorais *(mollah).*[8]

Taqyie significa "ocultação do pensamento"; etimologicamente deriva de dois termos: *waqa* (resguardar) e *taqwa* (temor de Deus). Representa a ascese de *resistência passiva* contra o mal que obriga a *shi'ia* a se resguardar para cumprir a tarefa de redenção. Enquanto os tempos escatológicos não forem colocados, é missão da *shi'ia* manter o depósito dos segredos de Deus, o que traz as seguintes implicações: enquanto resistência ao mal, o xiita tem a missão de não se revelar como tal frente ao inimigo superior em forças, o que permite que exerça funções sociais e religiosas vinculadas ao sunismo, que pratique rituais sunitas e que não revele sua missão quando for necessário para a sobrevivência individual ou coletiva. Essa disciplina de "ocultação do pensamento" é usualmente interpretada pelos orientalistas como um realismo político de uma minoria violentamente hostilizada, e, portanto, após a institucionalização do xiismo como religião do Estado no Irã (século XVI) teria sido abolida. Entretanto, a dimensão de "disciplina do Arcano", inerente ao *Taqyie,* ou seja, o "temor de Deus" vinculado ao aspecto esotérico da doutrina dos Imames, é a dimensão que imprime o caráter sagrado dessa ascese: a missão de resguardar os segredos divinos implica a exigência de entregá-los unicamente a quem de direito: os "iniciados". Para o xiismo, revelar quaisquer aspectos vinculados à sua missão redentora seria mais que uma leviandade: seria uma traição aos depósitos sagrados que lhe foram confiados. Segundo exigência expressa do Décimo Segundo Imã, a prática do *Taqyie* ("ocultação do pensamento") só poderia ser abolida quando surgissem os sinais que indicam a proximidade de seu retorno.[9]

Essa ascese apresenta os seguintes fundamentos canônicos: as palavras dos Imames; o hermetismo da doutrina imamita, que, como em toda doutrina esotérica, exige a "disciplina do Arcano"; o exemplo dos Imames que se exilaram dentro do Islã, vivendo alguns em extrema clandestinidade, ou então que se abstiveram de uma atitude política quando ocorreram revoltas favoráveis à família de Maomé. O caso exemplar refere-se ao Sexto Imã, Jafar al Sadic: contemporâneo de movimentos favoráveis aos Alidas (revolta da *shi'ia* zeidista em 740, revolta de Abu Muslim em 745 e conquista do califado por um membro de seu clã em 750), ateve-se ao princípio de que a parúsia não fora ainda colocada, e que ao Imã compete aguardar o tempo para a conquista do poder.

Jihad (Guerra Santa) consiste na ascese de resistência ativa ao mal, ou seja, o esforço pessoal ou coletivo para agir na economia da redenção. Em nível individual, o "grande *jihad*" significa a luta permanente do homem para formar sua ontogênese em relação ao Princípio Primordial. Para este *jihad,* são funda-

mentais os vários rituais que regulam a existência cotidiana, mantendo o indivíduo em contato permanente com o sagrado. Assim, a *shi'ia* se encontra sempre em situação de *sharada* (testemunho de fé, martírio). No plano coletivo, o imperativo de combate ao mal significa a sacralização da violência. O Surá do Ferro, que coloca a guerra como preceito divino e como a exegese esotérica desse versículo, que relaciona à espada descida do céu o retorno do Imã, registra a tonalidade incandescente da violência iluminada pela esperança escatológica: "Nós fizemos descer o Livro, a Balança e o Ferro. Nele se encontra uma força terrível e também uma virtude benéfica para os homens" (Alcorão, 57:25). E assim diz a exegese do sentido oculto do versículo, associando-o à realização das promessas escatológicas: "...Haverá Sinais e indícios anunciando sua Aparição. A Espada falará exigindo do Imã se servir dela. É uma espada descida do Céu, não forjada por metal deste mundo."[10] Ao domínio utópico do "Reino do Islã na Terra" opõe-se o domínio dos não-muçulmanos, o "Reino da Guerra". Entre estes domínios escatológicos estabeleceu-se, nos primórdios do Islã, um espaço intermediário, ou "Reino do Pacto": aos adeptos das religiões monoteístas (zoroastrismo, judaísmo e cristianismo) foi permitido conservar suas tradições religiosas em terras muçulmanas, mediante um pacto de aliança, posteriormente institucionalizado sob a forma de um imposto. A *shi'ia* considera este espaço intermediário como "Reino das Trevas", ou seja, o período que marca o domínio de Satã: é o período da "Grande Ocultação", cujo término é a parúsia do Imã. Com base nas características doutrinais do xiismo – a concepção ontológica do mal, a visão soteriológica que afirma a destruição do mal para que o cosmos e a criação espelhem a unicidade divina – e na exigência canônica da Guerra Santa, é possível inferir que a radicalidade da esperança messiânica permaneceu em estado de latência durante séculos devido à prescrição da prática do *Taqyie* (ocultação de pensamento), até que surgissem os sinais reveladores da hora iminente do retorno do Imã.

NO TEMPO DA "GRANDE OCULTAÇÃO"

O início da "Grande Ocultação" (941) coincide com a conquista de Bagdá por príncipes iranianos, cujo domínio sobre o califado oriental permitia à *shi'ia* abandonar a clandestinidade por um período de 150 anos. À queda dessa dinastia seguiu-se o retorno à extrema clandestinidade até o início do século XVI, quando o xiismo emergiu como religião do Estado no Irã. A exigência de um Estado que garantisse à comunidade o tempo de espera da parúsia do Imã significou um compromisso entre dois pólos de poder, mutuamente legitimados: a monarquia e o *ulemá*. Analogamente ao antigo Império Persa, que fizera do zoroastrismo religião de segurança nacional, a união no Irã em torno do xiismo teria uma significação estratégica fundamental, ao gerar um foco de identidade coletiva passível de se contrapor aos fatores desagregadores internos e de deter o expansionismo do Império Otomano (sunita) e do Império Russo (cristão).

No início do século XX, a força desagregadora da condição multiétnica do mundo muçulmano irrompeu com a política agressiva das nações ocidentais, que estimulavam rivalidades tribais, lingüísticas e religiosas para fracionar os dois impérios centrais do Islã. Ainda no pré-guerra, o pacto anglo-russo de 1907, ori-

gem da Entente, dividiu o Irã em três zonas de influência. No que ainda restava do Império Otomano, a partilha formalizada em um primeiro momento pelo acordo de Sykes-Picot e em 1920 pelo acordo de San Remo permitiu aos Aliados, na condição de "mandatários", desagregar internamente o Oriente Médio. O ideário nacionalista europeu, que fundamentava a legitimidade política pela unidade nacional, isto é, exigindo uma correspondência necessária entre a unidade de poder que constitui o Estado e a unidade do povo ao qual este Estado se referencia, introduziu um ingrediente desagregador até então alheio ao Islã. Com este fator de rigidez, adicionado à característica multiétnica, multicultural e às latentes rivalidades dinásticas ou tribais, a resultante foi o fracionamento territorial do mundo muçulmano – segundo interesses estratégicos das nações desenvolvidas –, a fundação de um Estado de fundamento racial-religioso e o massacre de minorias, que desde 1912 é uma constante na região.

O Irã, não obstante a sedimentação de sua cultura, não passaria incólume à agressiva investida do Ocidente, e, na segunda década do século, irrompeu em movimentos separatistas e autonomistas. A defesa da unidade territorial ameaçada forneceu o amplo apoio constitucional, popular e religioso ao fundador da dinastia Pahlavi em sua proposta de criar um Estado forte, passível de desarticular as ameaças desagregadoras. Mais ainda: forneceu-lhe legitimidade religiosa para colocar em curso as reformas que transformaram a ordenação política, social e institucional do Irã. Deposto pelos exércitos soviéticos e britânicos em 1941, foi sucedido pelo filho, Mohammed Reza Pahlavi, que, em 1951, foi exilado através de um movimento nacionalista e popular.

Reconduzido ao trono pela via de um golpe de Estado, em que a intervenção americana foi notória, Mahammed Reza Pahlavi estabeleceu uma política interna e externa desiranizante, que fez eclodir o messianismo da *shi'ia*. Em nível externo, no contexto de realinhamentos formados na Guerra Fria, foi firmada uma aliança total com o Estado, cuja utopia de reino (Eretz Israel) encarna a negação da utopia de reino islâmica. Em nível interno, sob consultorias técnicas israelenses e americanas, processou-se a mais insólita política: a derrogação do estatuto de propriedade sobre terras doadas a finalidades religiosas. Em outras palavras, a reforma agrária em locais sagrados. Dentre as áreas consideradas prioritárias para o confisco pelo Estado, salientam-se as cidades de Mashad, erguida em torno do lugar em que foi assassinado o Oitavo Imã, e de Qom; Qom *al-mahrûsa* (Qom a bem guardada), antiga cidade do Irã mazdeo e primeiro refúgio da *shi'ia* à perseguição que se seguiu ao massacre de Kerbala; de onde saíram dois expositores da exegese esotérica dos Imames, os "pilares do imamismo"; onde se encontra o túmulo de Fátima, a Imaculada, e que guarda, à borda do deserto, o templo de Jam Karan, constituído no início da "Grande Ocultação" sobre expresso comando do Décimo Segundo Imã, como selo da promessa do retorno. É preciso compreender o alcance simbólico de Qom para captar o grau de violação que representou a "reforma agrária" do xá: não são construções de pedras, mas sinais sagrados que imprimem a existencialidade de um povo em seu caminhar para o *télos* da história. Assim, foi de Qom que surgiu o símbolo que iria agregar toda a *shi'ia* em torno da realização do drama escatológico: o *Seyed* Ruholah Mustavi Khomeini.[11]

Neste ponto, cabe mencionar o mecanismo simbólico que manteve o *ethos* da *shi'ia* ao longo da história: os vários rituais coletivos, que trazem a experiência do sagrado, expressando a pertinência em uma comunidade estruturada por um pacto com Deus. Dentre os rituais mais significativos, encontram-se aqueles que rememoram a tragédia de Kerbala, em 680. A origem do cerimonial fúnebre dedicado ao Imã Hossein é encontrada no proto-Irã, em um ritual popular que rememorava o jovem príncipe herói Siyavush (Syâvarshan, no Avesta), martirizado no combate às forças demoníacas encarnadas no rei de Tourran. Reelaborado pela perspectiva dos acontecimentos de Kerbala, esse ritual foi oficializado três séculos após a queda do Império Sassânida, quando a dinastia dos príncipes iranianos dominou o califado oriental. A relevância da oficialização desse importante ritual expiatório se prende a dois fatores: 1) Pela incorporação do antigo e já sedimentado folclore iraniano ao ritual dedicado ao Imã Hossein, propiciou-se a socialização da piedade iraniana em relação aos Imames; 2) Devido ao aspecto eminentemente popular e nacional dessa celebração, criou-se um foco de identidade coletiva através da história. Duas modalidades do cerimonial fúnebre dedicado ao mártir de Kerbala teriam influência direta na recente Revolução Iraniana: *sinezani* (flagelações) e *rowzekhani* (sermão fúnebre). *Sinezani* representa a forma mais exteriorizada do luto por Hossein. Vestidas de negro, multidões saem às ruas em procissão *(dasta)* flagelando-se no peito com as mãos ou com correntes, em ritmos sincopados, repetindo litanias escandidas a fim de mostrar publicamente que se participa do combate e do martírio do Imã. Diante do cortejo, os homens levam os *'alams* (grandes estandartes de metal), uma bandeira vermelha que na "Ciência esotérica das cores" a *shi'ia* relaciona ao Imã Hossein e a três esquifes negros, simbolizando os crimes satânicos de Yazid. Esse cerimonial fúnebre ocorre em *Tatsua* (décimo dia de Muharran, data da morte do Imã) e em *'Arbain* (quadragésimo dia após *'Ashura). Rowze-Khani* consiste em uma reunião coletiva dirigida por um pregador que, através de um sermão, evoca os acontecimentos de Kerbala. As qualidades de oratória são cruciais para a escolha do pregador, pois ele deverá levar sua assistência a reviver a tragédia ocorrida 50 anos após a morte de Maomé.

A REVOLUÇÃO IRANIANA

Em uma tarde de *'Ashura* (data em que se rememora o martírio do Imã Hossein), correspondente a 3 de junho de 1963, um orador até então conhecido apenas dos círculos de teologia dirigiu em Qom o *rowze-khani* (sermão fúnebre), rememorando os acontecimentos trágicos de Kerbala sob o prisma da recente história iraniana: a relação amistosa do xá com Israel e a violenta repressão aos estudantes de teologia que protestaram contra a política interna e externa do monarca. Este orador era um descendente dos Imames, o *Seyed* Khomeini.[12] A analogia entre o inimigo mortal da *shi'ia,* o califa Yazid, e Mohammed Pahlavi foi bastante clara, e o orador foi preso por ordem do xá no dia seguinte ao sermão. A notícia da prisão do oficiante de Qom levou a demonstrações de protestos na cidade e na capital; o governo agiu com excessivo rigor para reprimir as manifestações; o nome de Khomeini se tornou conhecido em todo o Irã e a data de sua prisão – 15 de Khordad, pelo calendário iraniano – seria lembrada como "o dia da infâmia".

Após curto período fora da prisão, nova declaração aos estudantes da universidade de Teerã contra a política do xá levariam Khomeini ao exílio na Turquia, de onde seria banido. Fixou então sua residência no Iraque, na cidade de Najaf, importante foco de peregrinação da *shi'ia*, pois lá se encontra o túmulo do Imã Ali. Suas declarações de repúdio à política de Pahlavi continuaram a chegar no Irã, captadas pelo rádio e então disseminadas sob a forma de cassete nos vários locais em que *shi'ia* se reúne para o culto coletivo. Duas dentre elas foram extremamente relevantes pela força dos símbolos nelas envolvidos: a declaração que se seguiu ao incêndio da mesquita de Al-Aqsa em Jerusalém, após a Guerra dos Seis Dias, pela qual Israel ampliou seus territórios em terras muçulmanas; e a declaração nas comemorações de Persépolis, em que o xá se faz coroar como "Ariamehr – Luz dos Homens", o título de Ciro, O Grande. Vejamos os símbolos e as declarações.

A mesquita de Al-Aqsa (A Destinada), erguida nos primórdios do Islã no local onde Maomé teria recebido a revelação do Alcorão, tem para o xiismo uma evocação especial: ao lado do significado de "Selo da Profecia", Al-Aqsa evoca a "Noite da Destinação", que se vincula ao tema da Ocultação do Imã. Além do mais, a destruição pelo fogo do inimigo recolocou o fato escatológico da luta final em que o fogo satânico será destruído pelo fogo de Deus.[13] No momento em que a comunidade islâmica se deparava com esse ato sacrílego, Khomeini fez a seguinte declaração:

"Vários séculos se passaram desde que Ele se ocultou. Que Deus apresse a Alegria (que será para nós o seu Retorno)! Talvez milênios passem antes de sua Reaparição. O que acontecerá com as leis islâmicas? Preparai para elas todas as forças que possais mobilizar, para que sejam varridos os inimigos de Deus e os vossos inimigos... Se o povo muçulmano houvesse aplicado estas leis, e se o governo islâmico houvesse feito preparações sérias, proclamado mobilização geral, um punhado de sionistas jamais teria ousado ocupar nossas terras e destruir nossa mesquita de Al-Aqsa... Seria ilógico para Deus, o Altíssimo e o Mais Sábio, deixar Seu povo, Suas criaturas sem um guia e um tutor... Hoje e até o final dos tempos será indispensável que um Imã mantenha a ordem e reforce as leis islâmicas... O governo islâmico deverá ser constitucional, não naturalmente segundo o senso comum do termo, quando as leis são aprovadas pelo povo e pela maioria dos votos, mas no sentido de que o governante preencha determinadas condições definidas no Alcorão e na Tradição... O governo islâmico é o governo do povo mediante as leis divinas... Deus é o único legislador. Assim, ao invés de um Legislativo, deverá existir um "Conselho de Tutela" para acompanhar o trabalho dos vários ministérios. À frente do governo, o líder supremo deverá ser um *Faqih* (teólogo-jurista), um perito na lei divina, à qual o povo está subordinado."[14]

Sobre as celebrações de Persépolis, Khomeini, denunciando o uso indevido dos símbolos nacionais[15] e conclamando o povo a boicotar as festividades, fez a seguinte declaração: "O povo iraniano deverá festejar aquele que traiu o Islã, os fundamentos islâmicos? Aquele que vende petróleo para Israel? Aquele que em 1963, segundo testemunho do *ulemá*, fez com que fosse massacrada quase uma centena de pessoas em Qom e mais de 15.000 em todo o país? Aquele que envia seus mastins às escolas religiosas, fazendo queimar os turbantes, jogando os reli-

giosos do alto dos edifícios, ofendendo a Deus e aos descendentes do Profeta? Deverá festejar aquele que tem cometido as piores ignomínias, que enche as prisões de compatriotas e faz morrer na tortura os filhos queridos do povo? (...) Como um povo poderá festejar tal rei? Festejar o sósia de Átila, o sanguinário? Poderia festejar Reza Xá e seus auxiliares que massacram milhares de muçulmanos até tingir de sangue os muros da mesquita de Gohan Qod?" Então, não mais alusivamente, Khomeini se dirige ao xá nomeando-o "Yazid dos tempos atuais."[16]

A evocação do "dia da infâmia" para as festividades de Persépolis colocou em correspondência dois símbolos fundamentais do xiismo e dois personagens históricos: o Imã Hossein/Khomeini e o califa Yazid Reza Pahlavi. A delimitação dos pólos opostos apresentava um ingrediente crucial: o exílio de Khomeini. Ora, a experiência de exílio/hégira/ocultação/expatriamento adquire um significado existencial e histórico para a *shi'ia!* Ali, o primeiro Imã, após a morte de Maomé, se expatriou no Islã, não em termos geográficos, mas existenciais, durante o período dos califas usurpadores; o Imã Hossein se expatriou de sua terra natal em Hejaz para ir ao encontro dos xiitas de Kufa. Sua migração terminaria no deserto de Kerbala. Todos os Imames se expatriaram, dentro do Islã, vivendo na clandestinidade e na prática do *Taqyie* (ocultação de pensamento/disciplina do Arcano). O Décimo Segundo Imã se exilou do mundo para o espaço trans-histórico, de onde retornará na transfiguração dos tempos. Pelo seu exílio/hégira/expatriamento/ocultação, Khomeini sintetizava todos os Imames da *shi'ia*, sobretudo o Imã Oculto, que, expatriado da Terra, continua presente na comunidade. Dois símbolos estavam sendo construídos e o mito recodificado.

Em 1975, com a assinatura do tratado de reconciliação entre o Irã e o Iraque, as peregrinações a Najaf foram liberadas. Como os emissários do Imã dos Tempos, durante o período que precedeu à "Grande Ocultação" os peregrinos, provenientes de todas as regiões do Irã, transmitiram as palavras de Khomeini e sua proposta para uma república islâmica. Sua forte retórica encontraria eco em todos os *outsiders* do regime ditatorial de Mohammed Reza Pahlavi. Os pólos opostos – o mal absoluto que trouxe a injustiça e a opressão para os homens e a manifestação da justiça divina – vão se corporificando em dois personagens da recente conjuntura iraniana; é o momento crucial a todo messianismo, quando o tempo circular do mito tange os tempos da história. Através de sua experiência imediata, a *shi'ia* compreende que a *Keibat* (Ocultação do Imã) não fora produto de uma intervenção divina, mas resultado da ação dos homens; cabe ao homem lutar para o desenlace da ocultação, assumindo a função redentora para a qual fora criado. Nesse momento de "iluminação", ocorre a investidura simbólica de Khomeini. E, como Imã, ou seja, enquanto conhecimento que o homem tem de Deus e guia da comunidade na história, Khomeini interdita a prática do *Taqyie* (ocultação do pensamento).[17] Tem início a revolução que desintegrou o império da considerada quinta potência militar, colocando um termo a 25 séculos de monarquia no Irã.

Até o término de 1977, a contestação ao xá ficara restrita a grupos clandestinos, aos intelectuais, estudantes universitários e parte do *ulemá*, tornando estes grupos extremamente vulneráveis à repressão institucionalizada. Entretanto, a partir de 1978, não foram mais focos isolados, mas toda a nação iraniana que se

levantou contra Pahlavi. O ponto de partida foi, evidentemente, Qom. Em janeiro de 1978, uma manifestação de estudantes de teologia lançou a palavra de ordem que iria ecoar através do Irã: "Não queremos ser governados por Yazid." A repressão agiu com extrema violência, e vários estudantes foram mortos. Ora, uma vez que Yazid, a manifestação de Satã, retornara em Pahlavi, os mortos também retornaram através de Hossein, símbolo do martírio; assim, no 40º dia após esta manifestação, 18 de fevereiro, as procissões rituais que ocorrem no 40º dia após *'Ashura* (data que evoca o martírio de Hossein) foram realizadas em dez cidades. A repressão policial deixou mais de uma centena de mortos em Tabriz. Novamente o cerimonial fúnebre do 40º dia foi realizado em 15 cidades, produzindo novos mártires. Nesse ciclo dramático, abrangendo cada vez um maior número de cidades mobilizadas, e com a agregação de novos ciclos, a partir das comemorações relativas aos demais Imames assassinados, foram se superpondo as procissões, num crescendo que se espraiou por todo o território do Irã.

Durante o correr do ano, o ritual fúnebre ao Imã Hossein, através do qual se processou a revolução iraniana, foi recodificado. Os grandes estandartes de metal das procissões rituais foram substituídos por enormes retratos de Khomeini e dos novos mártires; as litanias tradicionais cederam lugar às palavras de ordem: "Não queremos ser governados por Yazid, abaixo o xá"; "Khomeini é nosso Imã"; "Morte ao xá"; e "Todo lugar é Kerbala e todo dia é *'Ashura''*. As flagelações não mais seriam vistas, deslocadas que foram pelos golpes vindos da repressão. As vestes negras das procissões rituais foram substituídas por vestes brancas; o simbolismo é muito claro, pois, na "ciência das cores," a cor branca, símbolo da Luz Primordial, é associada ao Imã Oculto. Quando a *shi'ia* se veste de branco é o sinal de que está pronta a afrontar a morte para a transfiguração dos tempos, pois, segundo a Tradição, todos aqueles que morrerem com o sinal do Imã retornarão com ele na batalha final. A partir de setembro, quando o exército empregaria armas pesadas indiscriminadamente, à frente das mobilizações se colocava uma multidão vestida de branco, fazendo uma muralha de mártires.

Frente a essa situação incontrolável, o xá decretou a lei marcial no dia 7 de setembro. No dia seguinte, sexta-feira, dia santificado pelo Islã e consagrado pela *shi'ia* ao Imã dos Tempos, teria lugar uma mobilização singular: do amanhecer ao pôr-do-sol, através de todas as cidades e aldeias, das janelas e telhados das casas, mesquitas e bazares, ressoaria a invocação ritual *Allah Akbar* (Deus é Maior), como um mantra incandescendo o Irã. Não era mais aquele lamento beduíno, expressando a nostalgia de um Deus inacessível, mas o grito de Jihad, conclamando a *shi'ia* a lutar por um mundo redimido.

A repressão que se seguiu a essa "sexta-feira negra" – como ficou conhecida a "carnificina", segundo as palavras de repórteres europeus que descreveram a utilização de helicópteros e blindados atirando indiscriminadamente – fez acelerar a derrubada do regime. No dia seguinte, teve início o ciclo de greves que parou, por cinco meses, todo o complexo administrativo e produtivo do Irã. Em um primeiro momento, as greves ocorreram no setor petrolífero, ganharam as universidades, o setor de construção e o Banco Central de Teerã. As exigências eram o fim da lei marcial, a libertação dos prisioneiros políticos e, em alguns casos, o aumento de salários. No início de outubro, entraram em greve os funcionários pú-

blicos, o complexo petroquímico, as minerações de cobre e 40 grandes indústrias. A partir de meados de outubro, em rápida sucessão, as greves pararam as escolas secundárias, os bazares, as instalações petrolíferas, os bancos, os ministérios governamentais, o correio, as estradas de ferro, os jornais, as alfândegas, as instalações portuárias, as estações de rádio e televisão, os hospitais e as indústrias. O motivo fora a expulsão de Khomeini do território iraquiano; as exigências seriam o retorno de Khomeini e o fim da monarquia. Era a greve política e total, a concretização do mito soreliano. Com a greve geral, o cerimonial fúnebre do 40º dia após a "sexta-feira negra" colocou mais da metade da população iraniana nas ruas. Frente a essa explosão popular, Mohammed Pahlavi buscou uma primeira conciliação: decretou uma anistia, libertando 1.126 figuras expressivas da oposição; prendeu o general que coordenava a repressão; negociou com a oposição uma forma de governo provisório; enviou a Neauphle-le-Chateau um emissário para deliberar com Khomeini sobre as propostas de conciliação. A resposta foi a seguinte:

"Pela violação constante das leis constitucionais, pela violência e opressão; pelo desenvolvimento da corrupção e pela submissão às potências estrangeiras, o monarca atual do Irã perdeu toda a base legal e legítima. O movimento nacional e islâmico do Irã não pode dar seu acordo a qualquer forma de governo e a qualquer composição governamental que mantenha o regime ilegal. O regime do governo deverá ser fundado sobre a base de princípios do Islã da democracia, da independência e pelo recurso do sufrágio universal."[18]

Fracassada a tentativa de conciliação, coube a um gabinete militar impor a ordem interna. Desafiando o aparato de guerra, a *shi'ia* transformou o enterro de seus mortos em movimento de protesto. Multidões foram massacradas. Segundo o testemunho de jornalistas europeus, foi uma "hecatombe", uma "carnificina". O número de mortos ficaria impreciso, pois o exército bloqueava o acesso aos locais onde se produziam os confrontos entre uma população desarmada e os blindados; mas podia ser visto o sangue que todas as manhãs era lavado por grandes jatos de água.[19]

Muharran, neste ano, iniciou-se em 2 de dezembro. Por três noites consecutivas, multidões saíram às ruas, vestidas de branco, desafiando o toque de recolher. Ao se aproximar *'Tatsua* e *'Ashura* (nono e décimo dias de *Muharran*, em que a *shi'ia* relembra o martírio de Kerbala), Khomeini lançou a palavra de ordem: "Não hesitem em derramar vosso sangue para proteger o Islã e derrubar a tirania."[20] E toda a nação iraniana atendeu ao apelo do Imã: em *'Ashura*, durante oito horas, a *shi'ia* saiu às ruas para rememorar Kerbala. Exército algum poderia detê-la. Durante séculos, ela rememorou ritualmente o martírio do Imã Hossein. A história trouxe de volta a simbologia da tragédia, mas sob um novo prisma: a esperança escatológica do retorno do Imã. Foi essa explosividade da esperança messiânica que a fez enfrentar o aparato repressivo do Estado. A massa humana desfilando por todas as cidades e aldeias do Irã deixou clara a mensagem: "Deus é Maior"; "O xá tem que partir"; "Khomeini é o Imã."

A mobilização em *'Ashura* marcou o colapso do regime monárquico e do Estado Pahlavi. Iniciam-se as deserções nas fileiras do exército, encarregado de reprimir com blindados as multidões. A impressionante muralha em vestes brancas

ampliava-se em profundidade e em extensão; batalhões inteiros se recusam a atirar contra a população; surgem mártires no único *front* que sustentava o xá. Uma semana após as comemorações em memória de Kerbala, dissolveu-se o gabinete militar. Um líder da oposição, que recentemente havia sido libertado da prisão, se torna primeiro-ministro e anuncia a partida da família imperial, o fim da lei marcial, a decretação de eleições gerais, a suspensão dos contratos firmados com Israel, a anistia geral e o retorno de Khomeini nomeado como o "Gandhi do Irã". Este, de seu exílio, conclamou o povo iraniano a não conciliar com o inimigo. As greves e as mobilizações continuaram até a queda de Shapur Baktiyar e a desintegração total do Estado.

O retorno de Khomeini após 15 anos de exílio foi um acontecimento cósmico. "O Imã voltou", foi o grito que ecoou através do Irã. Era o triunfo do bem contra o mal, a confirmação do pacto entre Deus e o homem. Como o Imã das Épocas, Khomeini trouxe a guerra santa, pela qual o mundo seria transfigurado. O primeiro momento dessa guerra terminara: a conquista de um Estado suficientemente forte para restaurar o "verdadeiro Islã" em terras muçulmanas e então destruir o Estado, cuja utopia de reino representava a negação do "Selo da Profecia".

Nessa primeira fase do *Jihad,* Khomeini surgiu como o símbolo de uma utopia – a terra tornada morada do homem –, e como um símbolo evocaria significações diversas aos vários segmentos da sociedade iraniana. Entretanto, a Revolução Iraniana, que surgiu do incandescente messianismo da *shi'ia,* apresenta um significante muito preciso, que traça limites definidos de pertinência/exclusão. Assim, a depuração dos excluídos, após a institucionalização do messianismo na República Islâmica do Irã, teve sua contrapartida nos episódios irredentistas em Estados sunitas, pela dimensão de metaterritorialidade real que une a *shi'ia* em torno de seu domínio utópico.

No terreno místico em que o xiismo se move, o bem e o mal, Deus e Satã encontram-se claramente definidos. Nesse terreno, não existem espaços intermediários, onde a diversidade dos homens encontre um lugar. Além do mais, a iconização dos símbolos ocorreu no âmbito de uma política agressiva das nações desenvolvidas sobre o mundo islâmico, ampliando em escala planetária o mundo dos excluídos – o espaço escatológico da "Guerra Santa" que trará a transfiguração dos tempos. E, por não haver no xiismo esse espaço de ambigüidade em que a verdade do outro encontre um lugar – tampouco um poder destrutivo passível de aniquilar todos os *outsiders* –, a *shi'ia* se encontra em uma situação sem retorno que, curiosamente, foi expressa por Agha Najafi-Quchani na exegese de um versículo atribuído ao Imã Ali, o "fundador" do xiismo:

"Temos um *hadicce* que diz: os homens estão mortos, exceto o *ulemá*. O *ulemá* está morto, exceto aqueles que praticam seu conhecimento. Todos aqueles que praticam seu conhecimento estão mortos, exceto os piedosos. E estes correm perigo."[21]

Notas

1. O termo xiismo indica, no transcorrer deste ensaio, um ramo específico do "Partido de Ali", cuja real denominação é *Ja 'fariah Ithma 'Ashariah* (Duodecimalista de Ortodoxia Jafarista) ou *Shi'ia Imâniya* (Xiismo Imamita). A utilização metonímica do termo deriva do fato de que as remanescentes sudivisões da *shi'ia* e respectivas seitas heterodoxas são usualmente conhecidas sob denominações particulares, tais como zeidismo, ismaelismo, nizarismo, batinismo, druzismo e alavismo.
2. O xiismo não representa um fenômeno de sincretismo, mas de síntese, já que na religião mazdea, reformada por Zoroastro, são encontrados os grandes temas das demais religiões históricas, a saber: a concepção unitária de um Ser Supremo que se revela pela Palavra; a transcendência divina em relação ao mal; a ruptura com a idéia de renovação periódica do cosmos; a promoção de uma ética universalista; a concepção de ressurreição dos mortos; a idéia de um messias; a concepção de "Paráclito"; a hierarquia dos anjos e arcanjos.
3. *Sociologia de la Religion, apud Economia Y Sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
4. O termo *imã* significa *estar em frente*. Semanticamente, apresenta duas significações: uma metafórica e outra ontológica. A significação metafórica indica uma personalidade que, pelas qualificações institucionais, políticas ou religiosas, lidera alguma atividade; a significação ontológica – encontrada apenas no xiismo, exigindo grafia maiúscula para o termo – expressa as duas mediações que o Imã exerce entre Deus e os homens: a mediação noética, enquanto o conhecimento que o homem tem de Deus e que Deus tem do homem; a mediação ético/política, enquanto o guia temporal e espiritual da comunidade no caminho da redenção. Com esse significado metafísico, o termo refere-se *exclusivamente* a Ali, a 11 indivíduos de sua linhagem (Doze Imames, donde xiismo duodecimalista) e ao Seyed Ruhollah Musavi Khomeini.
5. Tradução de Henry Corbin, *apud En Islam Iranien,* v. 4, Paris, Gallimard, 1973, p. 304.
6. Citação e comentários *apud Introdução à metafísica,* Rio de Janeiro, Biblioteca Tempo Universitário, 1978, p. 171, 172 e 173.
7. Henry Corbin, *op. cit.,* v. I, respectivamente, p. 98, 116 e 175.
8. Sobre a hermenêutica como ascese, ver Henry Corbin, *op. cit.,* v. 4; sobre dimensão política/social da hierarquia religiosa, ver: Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906,* Berkeley, University of California Press, 1968; a coletânea elaborada pela mesma universidade, sob a coordenação de Nikkie Keddie, *Scholars, Saints and Sufis,* 1972; Nikkie Keddie, *Religion, Politics, and Society;* Londres, Frank Cass, 1980; sobre as universidades teologais, ver Michael Fischer, *Iran-From Religious Dispute to Revolution,* Massachusetts, Harvard University Press, 1980.
9. *Apud En Islam Iranien, op. cit.,* p. 117.
10. *Ibid.* v. 4, p. 362.
11. O termo *Seyed* indica, no Irã, os descendentes de Maomé, o que remete, necessariamente, à linhagem dos Imames.
12. *Religião e Sociedade, 11/1,* Rio de Janeiro, ISER, publicou um artigo de Michael Fischer que contém a íntegra do sermão proferido por Khomeini. A interpretação sobre a Revolução Iraniana proposta pelo autor no livro citado na nota 8 tange, em importante aspecto, a minha interpretação. Entretanto, Michael Fischer considera o "paradigma de Kerbala"

como a expressão mais significativa do universo simbólico do xiismo, ao passo que minhas análises, baseadas em trabalhos de islamólogos e de orientalistas especializados na cultura pré-islâmica do Irã, me levam a considerar o mito da Grande Ocultação como o eixo desse universo simbólico, o qual, inclusive, reconstrói o drama de Hossein numa perspectiva propriamente iraniana. Assim, a análise que faço sobre a revolução do Irã se distingue da de Fischer em pontos cruciais, no tocante às causas, ao processo e ao conteúdo messiânico desta revolução.

13. Embora o autor do atentado fosse um cristão australiano, parte significativa da comunidade islâmica responsabilizou Israel por ter permitido o incêndio da mesquita.
14. *Apud* Edward Motime, *Faith and Power*, Thetford, The Thetford Press, 1982, p. 326 e 327.
15. O fundador do Império Aquemida é conhecido através da *Torá*, da *Ciropédia* de Xenofontes e da gesta iraniana como modelo de sabedoria política, a antítese do último Pahlavi.
16. *Apud* Philippe Rochot, *La Grande Fievre du Monde Musulman*, Paris, Le Sycomore, 1981, p. 43.
17. *Apud* Ali Shariati, *Histoire et destinée*, Paris, Sindbad, 1982, p. 129, nota 27.
18. *Apud L'Iran insurgé, Les Grands Documents de Sindbad*, organizado por Paul Bolta e Claudine Rulleau, Paris, Éditions Sindbad, 1979, p. 43.
19. *Ibid.*, p. 52.
20. *Apud La Grande Fievre du Monde Musulman, op. cit.*, p. 31.
21. *Apud Iran-From Religious Dispute to Revolution, op. cit.*, p. 61.

VOCÊ PODE ASSINAR A HISTÓRIA QUE ESTAMOS ESCREVENDO

Assine o Jornal
VERMELHO E BRANCO

12 exemplares/ 15 BTNs

Pedidos ao ISER
Ladeira da Glória, 98
Tel.: 265-5747

Teleguiados e Chefes: Juventude e Crime

Alba Zaluar

Entre as imagens do crime mais comuns no Brasil de hoje figura a que vincula a criminalidade à pobreza. Na qualificação desta explicação determinista, entretanto, as concepções se diferenciam, oscilando desde a visão da favela como "um meio social desregrado ou imoral" até a denúncia dos baixos níveis dos salários e do desemprego. Mas a pura lógica da necessidade econômica, que subjaz a essa vinculação entre pobreza e criminalidade, não consegue dar conta dos intricados processos pelos quais as taxas de criminalidade aumentam. A história oral, recolhida através dos relatos dos próprios delinqüentes, pode nos ajudar a entendê-los.

Este método de pesquisa de campo é baseado em relatos de delinqüentes que usam a primeira pessoa para falar de suas vidas ou passagens pelo mundo do crime. Quando fala sobre essas experiências e esboça um entendimento delas, o próprio delinqüente é um criminólogo e atesta a continuidade de experiência entre criminosos e não-criminosos. Na história da criminologia, a história oral teve uma importância muito grande na definição de novas teorias e, sobretudo, no aparecimento de uma nova postura – histórica, humanista, não determinista – com relação à criminalidade. Mesmo criticada por não permitir generalizações ao longo do tempo, quando cada entrevistado fala do que quer, a história oral teve impacto decisivo na crença de que os delinqüentes são maus por natureza ou que a punição severa é o dissuasor efetivo último, ou ainda que haja uma solução simples e única para tal problema (Lohman, 1958: 206). Desenvolvendo-se no hiato de comunica-

---

A autora é doutora em Antropologia pela USP, professora na Unicamp e tem vários trabalhos publicados sobre o tema Violência.

James ENSOR, People in Masks Fighting over a Hanged Mad (detalhe), 1891.

ção entre os criminosos e os que se consideram "respeitadores da lei", a história oral abalou as idéias preconcebidas sobre as causas da criminalidade e as soluções para combatê-las. Baseados na retórica que se desenvolveu então, a partir dos relatos pessoais e dramáticos dos delinqüentes, tais estudos tiveram papel crucial na formulação das novas políticas sociais de atendimento à população mais afetada pelo tipo de delinqüência em foco, bem como na modificação do sistema penal, principalmente na Inglaterra e nos Estados Unidos. Hoje nesses países, mais justiça social e mais justiça na *juvenile court* são considerados mais importantes do que arrasar os guetos e transferir sua população para outro local (Bennett, 1987: 3 e 252-54). *Fairness* nos julgamentos e punição adequada ao delito praticado são, do ponto de vista moral do senso comum, ações judiciais que têm mais eficácia como dissuasores da criminalidade dos jovens do que a presença policial.

Em pesquisa realizada num conjunto habitacional pobre do Rio de Janeiro, quando foram entrevistadas 45 pessoas que estavam ou que haviam passado pelo mundo do crime, procurei unificar técnicas da história oral com as de entrevista estruturada. O objetivo era evitar os problemas apontados na história oral, que impedem a generalização e a comparação. Perguntas focalizaram questões previamente consideradas importantes, como as imagens do crime e da criminalidade que os próprios bandidos tinham, suas opiniões sobre as instituições encarregadas de controlá-los ou julgá-los – a polícia e a justiça –, assim como as suas idéias de como acabar com o problema. Junto a um relato pessoal da sua história de vida, foram registradas, portanto, as respostas dadas numa entrevista focalizada. Os resultados me permitiram encontrar regularidades nessas imagens e idéias para compor um quadro da cultura local e de uma etnocriminologia.

Apesar de ter ficado claro o peso que o desempenho das instituições tem no aumento da criminalidade ou na repetição do ato criminoso, abordarei uma outra questão também mencionada em todos os depoimentos recolhidos: o envolvimento dos jovens no mundo do crime. Tanto no relato das experiências de vida quanto nas respostas às perguntas feitas, os entrevistados referiram-se sempre a uma fase crucial da vida, que começa em torno dos 14 anos de idade, como um marco no envolvimento com a criminalidade. Este tema era desenvolvido de várias maneiras, todas relacionadas a um *ethos* da masculinidade, cujos valores ou lógica cultural pretendemos explicar aqui.

A entrada dos menores no crime organizado do tráfico é recente. Antes, crianças e jovens eram apenas ensinados a roubar por adultos que acolhiam (e ainda acolhem) os que têm problemas com os pais, em casa, com o objetivo de iniciá-los nesta atividade que lhes garante retorno rápido. Houve apenas uma menção – não relativa à própria experiência do entrevistado – a caso em que a própria família inicia a criança no crime para usá-la em atividades que podem render bom dinheiro para o grupo familiar. Os assaltantes mais velhos e os próprios traficantes eram unânimes em afirmar que queriam outra vida para os seus filhos e que investiam na sua educação para que fossem "alguém na vida". Alguns mencionaram mesmo o projeto de mantê-los longe da favela, para que não andassem em "más companhias" ou "na escola de crime" que é a favela.

Mesmo assim, são eles mesmos que atraem os filhos dos outros, seja através do uso do tóxico, seja através do empréstimo de arma, objetos muito valoriza-

dos entre os jovens. Os jovens entrevistados falam do fascínio que tanto esses bens quanto a figura dos bandidos exerceram sobre eles e os fizeram aproximar-se das quadrilhas. Hoje, afirmam várias entrevistas, homens cada vez mais jovens assumem o domínio do mundo do tráfico, em virtude da prisão ou da morte constante dos mais velhos.

Mas a fala sobre o menor também se constrói em torno da fraqueza dos adolescentes e da sua inclinação para valorizar bens como arma e fumo, o dinheiro no bolso, as roupas bonitas e a disposição para matar. A posse desses objetos e a disposição para matar são como símbolos da masculinidade que se quer atingir nessa difícil passagem para o mundo dos adultos, que implica a atração exercida sobre as mulheres. Como num ritual de passagem perverso, a adesão a tais valores e a exibição do bom desempenho no seu uso marcam a saída da infância e aceitação no mundo adulto do crime. Apesar desse pano de fundo cultural, a explicação mais comum para tal adesão ainda é a "cabeça fraca" dos menores:

> "Teleguiado é aquele que tá ali, mas não sabe o papel que ele tá fazendo, ainda não pensou naquilo, ainda não abriu os olhos... Ainda não pensou, ainda não raciocinou o que é uma cadeia... que um dia que um pensar o que é uma cadeia vai ser tarde pra ele..."

Quando conduzidas na primeira pessoa, essas narrativas na boca dos homens sempre mencionavam a escolha pessoal – "entrei porque quis", "fui porque decidi sozinho", "ninguém me influenciou não" –, logo desmentida nas respostas às perguntas em que eram levados a explicar a criminalidade. Esta imagem de um sujeito autodeterminado parece ser um elemento fundamental na construção da pessoa masculina, segundo os valores da cultura local. Ter "cabeça", que significa pensar, escolher e decidir sozinho, é condição para tornar-se chefe ou "ser o cabeça", o que comanda os "teleguiados". Esta é a separação mais importante no mundo do crime local: os "cabeças" e os "teleguiados" pertencem a duas classes distintas de pessoas. Os cabeças-fortes, espécie de sujeitos absolutos, opõem-se aos "mentes-fracas" ou teleguiados, pessoas completamente assujeitadas ao domínio e ao fascínio dos "cabeças". Um domínio absoluto necessita uma submissão sem falhas. Mas a associação não é feita sem a participação de um outro elemento fundamental: o porte de arma de fogo e a disposição para matar. A capacidade do dominar está, neste imaginário, vinculada à força e à violência, daí o seu caráter irrecusável.

Em sua definição, quando quem fala é menor ou defende um menor, o crime é entendido como "maior que envolve menor", "maior que vicia menor". Quando quem fala é um adulto, então o menor vira um teleguiado do maior. A idéia do teleguiado é quase consensual: a palavra é usada como um adjetivo – "um menor teleguiado" –; um substantivo – "fulano é teleguiado de sicrano" ou "isso é teleguiação" –; ou ainda um verbo – "maior teleguia menor". Uma idéia importante, pois é o contraponto à autonomia individual como valor, que perpassa a subcultura viril e de rua, que é também a do mundo do crime.

As referências explícitas à lógica da necessidade falam do gosto que os jovens rapazes têm pelas roupas bonitas "para aparecer bonito às mulheres" ou

"para não trajar que nem mendigo", também só podem ser entendidas na sua associação com o mesmo *ethos* da masculinidade, que torna mais valorizado o homem que tem "muitas mulheres" ou que se torna atraente a seus olhos porque é poderoso, porque "pode defender a mulher por andar armado".

Um jovem de 20 anos, que se iniciou na vida criminosa aos 14 anos, assim narrou o envolvimento dos jovens no mundo do crime:

> "Tem muito jovem, faz uma falta, ...mas na intenção... de andar bonito, comprar roupa nova, desfilar no *shopping-center*, comprar uma coisa, comprar outra, sabe como é?, esbanjar aquele dinheiro. Só fica satisfeito, que ele tando com dinheiro, ele se acha bonito, acha bonito aquilo ele andar bonito, as garotas gostam. Na faixa de idade 14 para 15 anos, quando o rapaz tá passando da idade de criança para idade de rapaz, ele acha necessário aquilo de ele andar bonito pras garotas ver. Então, como muitos pais não podem fazer isso pelos filhos, já outros já ficam encarnando neles. Se um rapaz hoje em dia, na idade de 14 para 15 anos, não anda bem arrumado, muitos deles aí ficam falando: 'Pô, você tá que nem um mendigo, olha como você tá, rouba um.' Tem um que... até tá mandando assim: rouba um queijo, rouba um queijo no mercado que eu compro. Aí ficam com aquilo na cabeça... olha como é que tô andando, tenho que botar na cabeça que eu tenho que arrumar um dinheiro. Como ele não tem nenhuma formação profissional, não sabe fazer nada, o que ele vai fazer, os pais não têm condições de dar aquela roupa nova, roupa bonita, roupa cara para ele, única maneira que ele acha é essa, vai roubar, vai entrar pra vida do crime."

O mesmo jovem explica mais adiante:

> "Eram amigos de infância que já vinham comigo desde o tempo de colégio... Aí entraram na vida primeiro do que eu... Vendo eles naquela... parte das roupas, dos *shorts*, via eles sempre bonitos e eu naquela sempre mais caído. Eu via eles sempre bonitos com as melhores garotas... tendo sempre as melhores namoradinhas. Que as garotas também influem muito porque as jovens de hoje... a maioria que está aí só quer namorar o cara que tá fazendo essas paradas... às vezes tá até matando, porque elas acham que aquilo ali é um meio de proteção que elas têm, que ninguém vai bater nelas... ninguém vai tirar onda com elas... vai com o cara ...tipo do cara um escudo..."

No entanto, é preciso diferenciar entre os que apenas roubam para comprar roupas bonitas e ir a bailes, dos que se juntam às quadrilhas de traficantes para ganhar dinheiro "fácil" e portar armas, ganhando a imagem de poderosos. Há até mesmo uma rivalidade entre os que são apenas ladrões e os quadrilheiros, mais marcados e visados na guerra, mas com meios de exigir dos primeiros sua parte do butim. Os que apenas roubam às vezes vêem-se obrigados a dividir o que conseguiram no roubo com os chefes da quadrilha. A obtenção dos bens valorizados socialmente não é portanto imediata. Ela passa pela mediação de relações de poder

que definem o *quantum* a que finalmente tem acesso cada um dos assaltantes ou quadrilheiros. É nessa relação de poder que se estabelece a exploração dos proprietários de armas sobre os que tomam as armas emprestadas, ou seja, a exploração dos chefes ou "cabeças" sobre os teleguiados ou aviõezinhos, dos quadrilheiros sobre os ladrões autônomos ou individuais.

A lógica da necessidade passa, portanto, também pela idéia de que ganhar dinheiro "fácil", além de ser o caminho para conseguir estes bens valorizados, compensa. E compensa tanto mais, quanto mais poderoso se é no mundo do crime, ou seja, quanto mais armas e homens se tem a seu dispor no conflito. A lógica da guerra mistura-se ao cálculo racional dos ganhos e perdas na atividade criminosa.

Aqui instaura-se o primeiro círculo vicioso. De uma necessidade, entendida como a incapacidade de adquirir algo socialmente valorizado, chega-se ao vício de ganhar dinheiro fácil e à prática sempre renovada de encher o bolso de dinheiro para ter condições de atender à "necessidade". Quase todos os entrevistados referiram-se ao fato de que o dinheiro ganho em assalto é gasto rapidamente e instaura-se o vício, já não mais movido pela necessidade, mas pelo hábito de encher sempre os bolsos para "poder gastar à vontade". Ver outros "dando-se bem" na atividade, passar bem vestido, com carro e com mulheres, é incentivo aos rapazes que ainda não se iniciaram. Há, portanto, um cálculo de que a atividade compensa. No entanto, esse cálculo também se instaura na suposição (alguns dizem ilusão) de que o dinheiro que "saiu rápido" "volta rápido":

> "Acontece assim, se você está num lugar, você pode estar com dinheiro no bolso, praticou um crime no dia anterior, você está com dinheiro no bolso, mas você não está satisfeito. Você sabe que aquele dinheiro, que aquele dinheiro que você ganhou mole, ele vai embora mole... você gasta mole, com tóxico, com tudo... O que dá mais derrame assim no caso é o tóxico. Ele ganhou mole, ele quer esbanjar, vai fazer orgia, sai com mulheres, vai pra certos lugares assim só gastando, ... ele vai passar, ele não pensa no dia de amanhã. Se amanhã aparecer ...outro crime pra ele cometer, ele vai cometer aquele crime, tipo como se fosse um vício, só o vício de estar sempre com o dinheiro no bolso dele... Ele não fica satisfeito."... "por isso gasta fácil, que ganha fácil, ele não tem aquela preocupação com o dinheiro dele pelo seguinte: ele acha que do jeito que ele ganhou aquele dinheiro fácil, ele pode gastar fácil que ele vai ganhar outro fácil do mesmo jeito, voltar pro bolso do mesmo jeito... ele não quer saber de que maneira, só sabe que ele vai praticar outro crime... tem que arrumar mais, que duro ele não pode ficar, porque a maioria dos caras que tá na vida do crime bem dizer são viciados, gosta de tóxico."

No cálculo de como o crime pode vir a compensar, a arma de fogo vai tomando lugar crucial. Se pedida emprestada, deixa o assaltante nas mãos do proprietário dela, no que se refere à sua devolução, não importa o que aconteça durante o assalto, e à divisão do butim. Mas usá-la é garantia de sucesso e de impunidade no empreendimento. Por isso, a arma é também uma espécie de prisão: uma vez iniciado o seu uso, é quase impossível deixá-la, pelo menos na visão dos en-

trevistados mais velhos. Os jovens vivem ainda na ilusão do poder aparentemente sem limites que adquirem quando a portam em qualquer situação:

> "Hoje em dia um rapaz chega num local, aí tá lá ele, tenho um conhecimento com o dono da boca, com o pessoal que tem participação na boca-de-fumo, ele vai lá tocar os caras: Pô tô precisando de uma arma aí, para mim fazer um negócio aí. Os caras empresta a arma na intenção de quando voltar do assalto, ele dá uma participação do assalto ao da arma. Com isso, ele dando a parte ao dono da arma, sobra para ele uma parte, um dinheiro. É o dinheiro que ele vai receber pra poder comprar a dele, a arma dele, pra poder não precisar mais de ninguém, que é pra hora que ele perder a arma dos outros, ninguém cobrar dele. O pessoal cobra se perde a arma, é obrigado a pagar a arma, se perde não quer saber, se a polícia prendeu a arma, se você jogou fora pra poder sair fora da polícia. Eles fazem isso. Vai te cobrar aquela arma, que você tava fazendo uso. Eles te emprestam, mas na intenção... se você se der bem, você vai dar uma participação a ele do roubo, se você se der mal, até se você entrar em cana, mesmo se depois que você sair você é obrigado a pagar a arma dele"... "Primeiro o assalto é uma sugestão: intimida, pra poder 'apanhar , depois você acha que aquilo ali não vai te dar resultado, que você tá se arriscando demais, intimidando as pessoas pra poder apanhar as peças na loja, você já acha que armado você já vai amendrontar mais a pessoa. Mas uma arma, já é mais um respeito, qualquer um que vê um cara com uma arma já vai ficar com medo, já vai dar tudo. A arma já facilita em tudo até mesmo a fuga. Se você estiver desarmado qualquer um grita 'pega ladrão' e vem correndo atrás de você, mas se você tá armado ninguém 'vem' atrás de você, que ninguém quer ser o primeiro, que ele tá sabendo. Desde que você saiu do assalto, você só sabe duas coisas, ou você vai se dar bem, ou você vai ser preso, ou então que você pode ficar lá mesmo estirado, num assalto, né?"

Armas são também símbolos fálicos, extensão do corpo masculino, instrumento do exercício de sua força. Por isso, são também chamadas de "ferro", outro nome do órgão sexual masculino. A associação de significantes fica também clara no uso constante do verbo "deitar" (como no ato sexual se faz com quem assume a posição de mulher) em lugar de matar (o que se faz com a arma).

A outra razão apontada para o envolvimento são as rivalidades ou rixas que dividem os garotos desde criança. Essas rivalidades podem terminar por fazer com que um jovem se aproxime das quadrilhas para ter poder de fogo e continuar a rixa infantil agora como a guerra dos adultos.

> "...Eu acho que muitos caras aqui têm muito teleguiado. Qualquer coisinha eles querem se revoltar. Assim à toa... não sei te explicar assim legal... como um cara se envolve... Cada um tem um tipo de pensamento, né?... O cara tem uma rixa com ele desde pequeno e ele vai seguindo aquela rixa de briga ali na mão, sempre com aquela rixa na cabeça...: pô, vou tirar a forra, vou pá... De repente ele tira a vida do cara; aí ele já tá envolvido num cri-

> me de morte, né? Aí, tu vai querer..., vai logo se juntar numa quadrilha, como um moleque da treze, uma cara daquele se infiltrar, dali, pronto: tá de guerra com um monte aí... Não tem nada a ver com a guerra dos caras, mas ele, entrando para a quadrilha, já acha que tem que se envolver também, que os caras vão dar tiro, aí você dá tiro também."

Um entrevistado de 26 anos respondeu à pergunta se era fácil um jovem se envolver no crime:

> "Muito fácil. Muito fácil porque através de outros colegas ele passa a se envolver... No caso, estar junto com outro cara, que tem certa rixa com outras pessoas, entendeu?, passa a ser visado... quer dizer, ele passa a ser olhado pelos outros caras, entendeu? E acabou..."

Ainda outro jovem, de 22 anos, assim contou o seu envolvimento, respondendo por que brigou com pessoas e acabou sendo condenado pelo assassinato de outro jovem:

> "...porque era briga de infância, criou aquela rivalidade. Então a gente foi crescendo com aquela rivalidade. E ficou assim até a idade que a gente cresceu..."

Mortes são comuns e o medo da morte nas mãos dos rivais pode ser o motivo para a reunião com a quadrilha. Aqui, a lógica não é muito diferente das *gangs* de delinqüentes em muitas partes do mundo, que reúnem grupos de jovens identificados entre si e os levam a guerrear-se mutuamente com as armas de que dispõem. O trágico no Brasil de hoje é que as armas de fogo tornam-se disponíveis a esses jovens através do crime organizado. Traficantes usam a mão-de-obra barata dos menores na venda de tóxicos e põem armas em suas mãos para defender a boca-de-fumo ou até mesmo assaltar longe do lugar, quando o comércio está fraco.

No Brasil, as quadrilhas tampouco têm a vinculação com a cultura jovem notada em outras partes do mundo, especialmente nos Estados Unidos e no México (Berthier, 1988). Não há adesão especial a um estilo musical, ou de vestimenta, ou de modo de pentear-se. Seus nomes não são nomes metafóricos que simbolizem sua identidade de marginalizados ou desviantes da sociedade, como nas *gangs* norte-americanas ou nas bandas da Cidade do México. Os nomes das quadrilhas daqui são referentes ao espaço geográfico ocupado e controlado pela quadrilha no exercício de sua atividade comercial ou recebem apenas o nome de seus chefes. Mais uma vez, o espírito autoritário que parece presidir a formação dessas quadrilhas não nos permite nenhuma comparação apressada com fenômenos similares em outras partes do mundo e em outras épocas.

No crime organizado, segundo o depoimento de dois entrevistados com mais de 30 anos, o envolvimento de jovens é prática recente, o que torna essa criminalidade condenável do ponto de vista moral a seus olhos. Mas como a própria guerra entre as quadrilhas faz com que a vida dos bandidos quadrilheiros seja muito curta (não passa de 25 anos), essa substituição por homens cada vez mais

jovens fica inevitável. De qualquer modo, é fato que, sendo a atividade criminosa também uma atividade comercial, rentável, o lucro de pequenos traficantes que moram nas favelas do Rio de Janeiro será tanto maior quanto mais barata for a mão-de-obra empregada. Daí a aproximação com os jovens e o uso contínuo de crianças nos pequenos encargos que a comercialização do tóxico exige. Como disse um jovem a respeito do envolvimento de crianças nas quadrilhas:

> "É fácil uma criança se envolver num crime. Ela já novinha, é fácil. Ela passa e se envolve. Através de ser avião, de fazer avião pra vagabundo, né?... E dali, ela vê, fica influenciada por ver um cara portando um revólver, às vezes fumando uma maconha, ela fica naquela influência, né?, e acaba fumando... Amanhã ela segura o revólver dele, entendeu?, depois ele já dá um revólver pra ela, aí é fácil. A criança se envolve muito fácil... Tem muita criança envolvida..."

Outro entrevistado, de 35 anos, assim explica a atração que as quadrilhas exercem sobre as crianças:

> "...e eu já conhecia o que era maconha com 8, 9 anos; que eu morava na favela e eu sabia, eu via os malandros passarem, mas eu... não tinha idéia do que era a maconha, porque isso para mim era um tabu, uma coisa, um mistério, uma coisa que fascinava. Por exemplo, o crime fascina a gente, às vezes o crime sempre fascina qualquer pessoa. É sempre uma história assim que qualquer pessoa quer ouvir a respeito do crime. ...quando a gente é mais novo, sei lá, é igual... você gostar de uma moto, gostar de um carro bonito. Então acho que isso atrai a gente e a mesma coisa é o crime. Você vê um bandido passar e que o bandido falou isso, fez aquilo, quer dizer que a pessoa é atraída por aquilo. É só o que a gente ouve hoje sobre o crime. Um malandrão que fez isso assim, matou fulano, beltrano e a gente se sente atraído por aquilo, porque no ambiente que a gente mora só se comenta isso, é o que mais se comenta na favela é a respeito de crime. Matou fulano e que beltrano arrumou a boa e essas coisas assim e isso fascina a gente, fascina as pessoas que moram ali dentro e é atraído por aquilo."

A adesão a quadrilhas também se explica porque, como os entrevistados afirmam, pertencer a uma delas é garantia de proteção e bom tratamento na prisão, pelo menos até "os amigos não esquecerem" do colega preso. A solidariedade tem um tempo e também se baseará no poder e nas alianças do preso. Em 1986, alguns entrevistados afirmam também que pertencer à quadrilha assegura a impunidade, devido ao "convênio" entre a polícia e a boca-de-fumo. As citações a esse respeito poderiam ser muitas, pois todos os entrevistados mencionam o pagamento de propinas e a extorsão praticada por policiais. A falência da autoridade alia-se à antipedagogia de reforçar as práticas que se propõe prevenir, evitar ou reprimir. Os que se seguem são apenas alguns exemplos:

> "...às vezes você tá fumando, você tem um cordão de ouro, tem um relógio bonito. A polícia te pega com a maconha, te toma a maconha e leva teus pertences: leva teu cordão, leva seu relógio, dinheiro, se você tiver... é a mesma coisa, é a mesma coisa o assaltante quando vai assaltar a pessoa, aí te assalta da mesma maneira, porque tu fuma maconha. Tá fumando, ele leva seu dinheiro, leva tudo."... "Agora não se faz mais esse negócio de roubar, porque as quadrilhas não deixam. Quem roubar aqui nesse pedaço da triagem, o pessoal mata. Quem roubar lá fora na 15, o da 15 mata. Quem roubar lá nos apartamentos, o de lá também mata. Então não tem mais condição de roubar, aí as pessoas que roubavam... agora estão envolvidas nas quadrilhas porque estão com medo e não precisam estar correndo da polícia nem nada. Correr da polícia, vai correr, né? Mas é muito difícil a polícia ir na boca-de-fumo, perturbar assim para prender. Vai só para dar um susto, né? O cara corre... A polícia daqui tem envolvimento com o crime. A polícia deve levar dinheiro. Deve não, acho que leva."

> "A polícia influi muito nisso, a polícia, o menor, se a polícia pega o menor, muitas vezes não leva ele em cana, pode ver que ele roubou, se viu a peça que ele roubou é uma peça de valor, um cordão de ouro, umas gramas legal, o que eles vão fazer? Só segurar o cordão do menor e mandar soltar o menor na próxima esquina. O menor já tá revoltado, pô, os homens me pegou, prendeu minha peça e me roubou. Chegar em casa de mão vazia eu não vou, vou roubar outro. A polícia mesmo é que dá força pro cara fazer isso."

Na questão da guerra fica mais claro o entrelaçamento entre a lógica econômica e a cultural do *ethos* da masculinidade. Não são explicações alternativas, mas *tópos*, em cuja interseção a guerra se dá. Pois é claro que as quadrilhas guerreiam entre si pela manutenção de seu espaço, das fronteiras de sua área, com a finalidade de ter controle sobre o negócio montado ali. No entanto, esse espaço é representado imaginariamente como tendo uma inviolabilidade que supõe a sua associação com a identidade masculina, com o corpo dos membros da quadrilha. Área invadida é área emasculada. Seus defensores ficam desmoralizados no local. Do mesmo modo que um homem não pode levar ofensa sem dar resposta – "tem que ter volta", a "área" não pode ser pisada ou tomar tiros sem reagir, o que pode provocar as rixas intermináveis e um processo incontrolável de violência, ou seja, a guerra.

> "...tem bandido assim também, sabe, ele toma uma área, então aquela área ali vai ser dele, eles vão ter que combater, eles vão ter que defender..., aquilo vai viciando o cara, o pessoal vai tratando ele bem, ele tá se achando que é o tal, o impossível, sabe? ...Fulano de tal tá metendo o bicho..."

Aqui instaura-se outro círculo vicioso: de uma definição masculina de "honra" que obriga a resposta a qualquer desafio, desliza-se para uma escalada de violência que transforma as armas em símbolos da masculinidade e em garantias

únicas contra a derrota vergonhosa ou a morte, e instrumento da submissão ou da morte do rival. Não ser nunca humilhado ou, na lógica de mercado em que esse valor cultural da honra masculina se refratou, levar sempre a melhor, é a perdição ou a atração irresistível para a morte que sofre o jovem bandido.

Se os traficantes são invejados pelos ladrões por serem poderosos e terem proteção de seus pares e até da polícia (pelo menos até 1986), os ladrões são invejados pelos traficantes por não terem inimigos, não precisarem andar armados e não serem identificados por todos (inclusive a polícia) como bandidos. Os quadrilheiros sempre têm que usar armas, mesmo indo a baile ou passear em outros lugares porque é sempre possível deparar-se com inimigos. Estão sempre defendendo sua vida e sempre à espera da morte em qualquer esquina. E isso, é claro, obriga a um envolvimento cada vez maior na quadrilha. Precisam da quadrilha para se proteger e para continuar a ter armas, para continuar a viver diante da permanente ameaça de morte que agora faz parte de seu cotidiano. Mas pertencer à quadrilha é a razão dessa ameaça constante.

Uma jovem assim explica o envolvimento dos seus irmãos na guerra:

> "...porque anda junto, já pega um revólver, dá um tiro. Aí, vai ter que ficar junto dando tiro até morrer, ou senão matar... Vamos supor que você é um bandido e eu me dou contigo e você tem uma guerra lá em cima, na Laminha. Então, os caras da Laminha me vê contigo... me dão um monte de tiro, só porque eu sou homem, que você tem a sua guerra, certo?... Posso num ser nada, posso trabalhar, conforme eu vejo muitos aí que trabalhavam, mas eles foram obrigados a entrar porque... viram conversando, sabe que tem uma amizade... eles dão um monte de tiro. Tem gente que vai embora..., mas tem gente que já se revolta, mete a mão num revólver e faz o mesmo."

Outro jovem assim respondeu à pergunta de por que nunca entrou para uma quadrilha:

> "Pelo seguinte: eu sempre achei que isso não era a realidade da vida... do crime não é essa. A realidade da vida do crime era só arrumar dinheiro... e poder ir em qualquer lugar tirar uma onda com o dinheiro... Agora o pessoal pensa o seguinte: você tá numa quadrilha. Por causa de um você entra pra aquela quadrilha, você vai arrumar outros inimigos que aquela quadrilha tem. Já vai passar a ser seus inimigos. Você vai arrumar 30, 40. Então eu nunca achei que isso era legal. ...Na venda de tóxico... só tem participação na boca-de-fumo os grandões, os que mandam. Quem está por baixo, ...aqueles que no meio deles eles julgam um cachorrinho, aquele robô, aviãozinho, aquele não tem participação na venda do tóxico não... Tanto que ele ganha, a bem dizer, um prêmio... Ele nem vê aquele dinheiro que entra na boca... Porque quando o cara tá no crime na intenção só de arrumar dinheiro, de roubar, é fácil dele sair porque ele não está devendo nada a ninguém, o que ele fez só ele mesmo é que sabe, o outro quando sabe, ele não tem satisfação nenhuma a dar. Mas quando ele está nessa colado de

> quadrilha, ele não pode sair... Ele já arrumou um montão de inimigo, aqueles inimigos dele vão ser inimigos eternos, onde ver ele podem matar ele. Por isso, ele prefere não sair da vida, porque ali junto com a quadrilha, ele encontra proteção também para ele, para proteger ele porque são muitos juntos. Ele tem outros que já vão dar cobertura para ele."

A terceira razão apresentada para o envolvimento dos jovens é a "má companhia". Nesta companhia, os amigos chamam para um assalto, oferecem arma ou tóxico e o jovem acaba entrando para o mundo do crime para não parecer medroso, sem disposição. Neste caso a atividade criminosa é vista como um jogo ou uma "aventura", uma "brincadeira". E é a "sensação" (que pode significar tanto o autocontrole na hora do perigo, quanto o próprio medo) que vale o risco. Só que depois que se entra é difícil sair, seja por causa da possibilidade de prisão, seja por causa da guerra. Como limites no horizonte, mais uma vez, a prisão e a morte, nem sempre lembradas no momento do crime. Daí associarem o momento do crime à perda de controle ou da cabeça.

Um jovem de 18 anos assim explicou por que uma pessoa comete crimes:

> "...as pessoas deviam de evitar certas coisas, mas não... eles queriam ir assim, levando a coisa banal, ...pra eles um ato de graça, brincadeira... Pensar que, ao mirar uma arma assim pra uma pessoa, vai levar assim na brincadeira. De repente, pode disparar sem querer... Leva tudo na brincadeira."

E outro, explicando por que repetia os crimes:

> "Se eu acho que tenho que fazer um bagulho errado, eu pratico um bagulho errado... Muita vez sabe o que foi? Embriaguez de sucesso, euforia..."

●●●

Como essa pesquisa foi realizada num conjunto habitacional, seria equivocado culpar a favela, ou seja, o agrupamento irregular e não urbanizado de habitações, pelo aparecimento de grupos de jovens com tais características. Quadrilhas existem em favelas e fora delas. Contudo, a população dos conjuntos, embora seja constituída de proprietários de imóveis e de mutuários do SFH que pagam prestações baixas, apresenta níveis de renda e situação sócio-econômica similar à população favelada.

Os jovens entrevistados tinham algumas características comuns. Diante do fracasso escolar já definido (todos já haviam abandonado a escola antes do término do segundo grau ou, às vezes, do primeiro) e da inadequação do ensino profissionalizante (mesmo os que tinham formação profissional sofriam da dificuldade de encontrar emprego justamente remunerado), viam a saída pela via criminosa como meio de obter renda. Mas o desemprego e o subemprego que mais afetam os jovens dessa classe social não seriam suficientes para explicar a adesão aos valores da subcultura criminosa. É que a saída criminosa é a entrada possível para a sociedade de consumo já instalada no país. Nela, o jovem é estimulado a consumir

e a construir sua pessoa pelo que veste, pelo que tem, o que torna a pobreza ainda mais humilhante. Não há valores morais nem religiosos na atual definição da pobreza (Zaluar, 1985).

Na nova pobreza urbana, fruto dos efeitos cumulativos de uma rápida urbanização e da política salarial vigente, também as relações pessoais entre pobres e ricos tendem a se desfazer, seja porque pobres e ricos são fisicamente separados por local de moradia, seja porque desfazem-se os laços pessoais de patronagem. O clientelismo de novo tipo que se sucede, o da máquina política, não tem os mesmos meios de controle social nem é capaz de dar soluções para os problemas de emprego e de baixos salários (Zaluar, 1985).

Nesta mesma situação urbano-industrial que se formou no país nas últimas três décadas, pais e filhos também se afastam. O esforço de trabalho redobrado do chefe e a participação maior da mãe afasta-os da casa, onde ficam as crianças sozinhas. E os papéis sociais são também redefinidos. Novas instituições, tais como a escola, os centros de assistência social e a polícia, passam a cumprir as funções antes exclusivas das relações pessoais entre pais e filhos, patronos e clientes, padrinhos e afilhados.

Se as redes pessoais de controle e de socialização se desmantelaram definitivamente, as novas agências ainda não se mostraram eficazes nas suas funções. A escola fracassa tanto como socializadora, como transmissora de instrução. A evasão escolar tem aumentado nos últimos anos, especialmente nas classes mais pobres. Na crise de valores que se segue, os jovens mais desvinculados tendem a se agregar em grupos que criam seus próprios valores e se isolam do mundo dos adultos de sua classe social. Uma das instituições – a polícia – tem até o efeito contrário do desejado por reforçar as práticas delinqüentes pela antipedagogia da corrupção e do roubo com violência.

Porém, não se pode dizer que as quadrilhas tenham um espírito comunitário, que sejam uma reação defensiva a um meio social hostil. Ao contrário, todas as entrevistas revelam que o individualismo moderno, entendido como a concepção da autonomia do sujeito, condição da noção jurídica de pessoa responsável perante a lei, já está presente. Só que não se acompanha de noções de direitos de cidadania. Nessa visão do indivíduo isolado diante de um poder apenas repressor, fica marcada a privatização dos interesses individuais apenas. Por isso mesmo, a guerrra é um tema tão constante em suas falas e uma realidade tão trágica em suas vidas. É no mundo hobesiano que se instalam as quadrilhas.

A falta de regras já está dada nas relações comerciais e nas próprias relações de poder, montadas na exploração dos jovens e na violência usada para resolver os conflitos constantes. Daí a rígida separação entre chefes e teleguiados e a procura de jovens e crianças para exercer os papéis de submissão nessas relações. No ritual de passagem perverso por que passam esses jovens, a mesma violência se reproduz na relação com a vítima: uma cadeia de violência em que vítimas e opressores mudam de papel e, portanto, todos passam pela posição de vítima. À ilusão do momento de domínio absoluto sobre o outro, segue-se a realidade da situação oposta em que o jovem é objeto da violência dos comparsas e da polícia.

Este individualismo se alia a uma definição social ao mesmo tempo tradicional e nova do que é um homem. Tradicional, porque confere papéis rigida-

mente segregados ao homem e à mulher, e constrói a imagem do homem como um ser feito na guerra. Moderno, porque não se baseia em relações pessoais de lealdade e dependência, mas na visão atual do homem como quem "leva vantagem em tudo" e se impõe sobre os outros pela força. A precariedade dos laços dentro da quadrilha e a guerra constante entre elas tornam o culto dos valores individuais na guerra "de todos contra todos" inevitável.

A "ética" é da autopreservação. Não há projeto de futuro, identificações sociais mais amplas, nem conformismo à regra impessoal burocrática. A banalidade do mal, que também se manifesta, não é, pois, a da violência institucional fruto da adesão impensada à regra impessoal ou à ordem superior (Arendt, 1972), mas a da que surge da desagregação do tecido social, da ausência de regras sociais consideradas aceitáveis pelos parceiros do jogo social, e pela ausência de limites aos desejos individuais. O aqui e agora da realização dos desejos, no país em que as palavras e as regras de convivência foram desmoralizadas, formam as condições para o aparecimento e difusão deste viver trágico dos jovens bandidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hanna. *Crisis of the Republic,* Nova Iorque, Harvest & HBJ Books, 1972.

———. *A condição humana.* Rio de Janeiro, Editora Forense, 1987.

BENNET, Jones. *Oral History and Delinquency,* Chicago, Chicago U. Press, 1987.

BERTHIER, M. "Chabos Bandas en la Ciudad de Mexico", ISA International Conference, Rio de Janeiro, 1988, mimeo.

BOTT, Elizabeth. *Família e rede social,* Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Editora, 1976.

COSTA, Jurandir Freire. *Violência e psicanálise,* Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Surveiler et Punir,* Paris, Gallimard, 1975.

HAROCHE, C. I. "Volouir Dire, Faire Dire", Paris, 1985, mimeo.

HOBSBAWN, Eric J. *Bandits,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

JONES, Harward. "Punishment or Correction?", *in: Society Against Crime,* Middlesex e Nova Iorque, Penguim Books, 1981.

LOHMAN, Joseph D. "A sociologist Sheriff speaks about Juvenile Delinquency". *Phi Delta Kappan,* fev. 1958.

SENNET, Richard. *The fall of Public Man,* Nova Iorque, Vintage Books, 1978.

ZALUAR, Alba. *A máquina e a revolta,* São Paulo, Brasiliense, 1985.

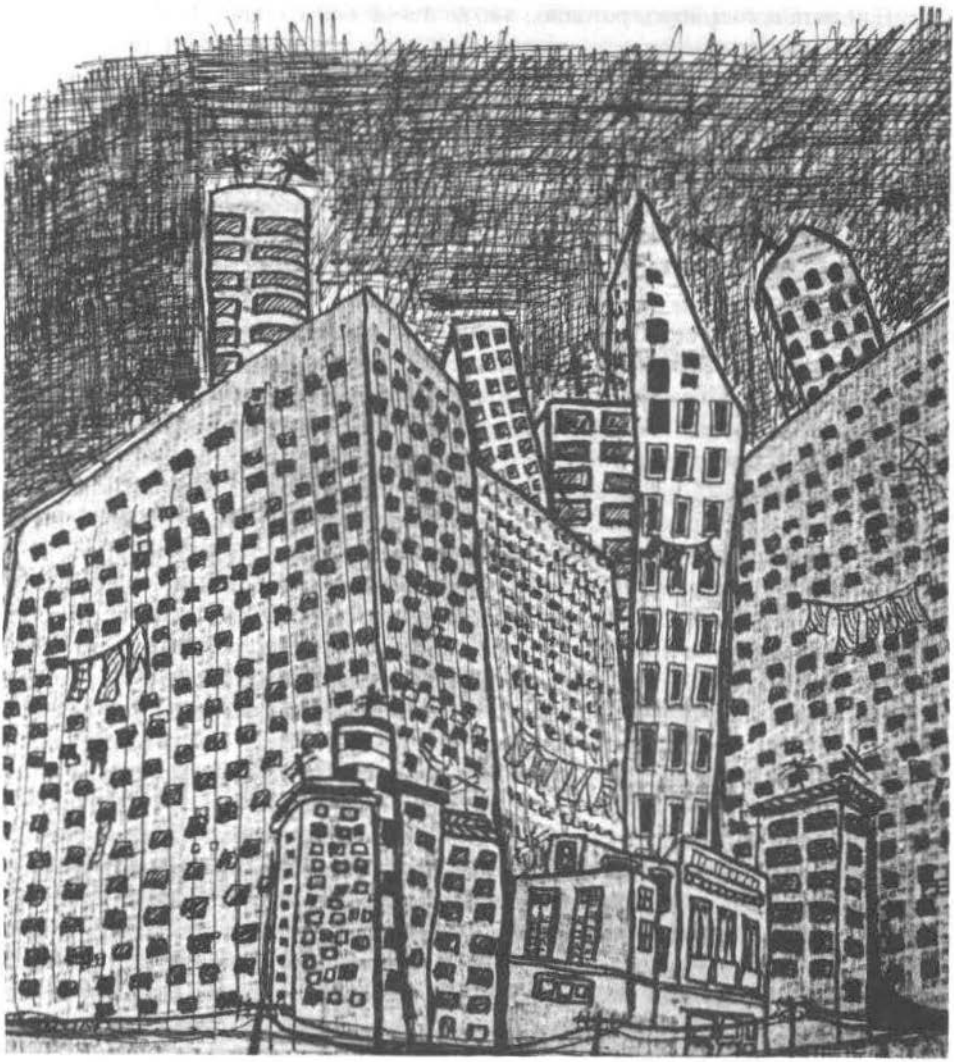
A Violência Urbana e a Sociologia: Sobre Crenças e Fatos e Mitos e Teorias e Políticas e Linguagens e...

Antônio Luiz Paixão

O crime – especialmente o crime violento nas ruas – é um daqueles problemas sociais crônicos e universais que perturbam a vida das pessoas, demandam políticas públicas de contenção e controle, aumentam ou diminuem o apoio popular a governos, animam campanhas eleitorais e estimulam os cientistas sociais a diagnosticar suas causas, conseqüências, autores, vítimas e a indicar as terapias mais eficientes de correção.

Quero discutir neste trabalho a construção do problema público da violência urbana através do exame do diagnóstico sociológico do crime. Este se distingue de outros diagnósticos (como o policial, o jurídico, o leigo) pela suposição da cientificidade: diante da realidade fática do crime, o sociólogo organiza suas observações e as contrasta com as proposições empíricas deduzidas das teorias gerais da sociedade. O que me interessa aqui – e devo advertir que não vou entrar na tremenda discussão epistemológica implicada em meu argumento[1] – é refletir sobre o diagnóstico sociológico da violência urbana, enquanto exemplo de como percepções e crenças socialmente produzidas "traduzem" uma estrutura cognitiva em uma linguagem profissional que constrói o problema público do crime, pela

N. do A. O autor pertence ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais e é Diretor do Centro de Estudos Mineiros da mesma Universidade. As idéias centrais deste trabalho foram apresentadas em mesa-redonda sobre a violência urbana, organizada pela Profa. Leila Amaral, da Universidade Federal de Juiz de Fora, em novembro de 1987, e, acredito, clarificadas no debate estimulante com meus colegas de seminário, Profs. Alba Maria Zaluar, da Universidade Estadual de Campinas, e Roberto Kant de Lima, da Universidade Federal Fluminense, a quem sou grato. Devo ainda à Profa. Alba M. Zaluar a leitura cuidadosa do texto definitivo – pelo qual, reza a convenção, me responsabilizo.



Desenho de Bárbara M. Soares, 1990.

criação dos fatos objetivos que, para todos os efeitos práticos, constituem a realidade do fenômeno criminal.[2]

Cabe uma observação preliminar sobre os diagnósticos sociológicos do crime no Brasil. A violência urbana por aqui se parece muito com a Córsega do historiador inglês: é mais fácil deplorá-la do que descrevê-la. Não dispomos de um sistema nacional de estatísticas criminais[3] e a pesquisa empírica na área é recente. É difícil para o sociólogo, portanto, não se deixar cair na tentação da retórica moralizante – mesmo porque o crime, como a Córsega, é mesmo deplorável: primeiro, porque a violência impede a emergência de uma ordem dialógica, por muitos identificada com a realização plena da democracia política; segundo, porque o crime nega a cooperação e a solidariedade – condições normalmente identificadas como bases de edificação de estruturas sociais igualitárias e, para encurtar o argumento, o crime deteriora diferencialmente a qualidade de vida de classes da população e o combate policial a ele, descolado de quaisquer garantias das liberdades civis de vítimas, suspeitos, acusados e transeuntes, amplia os efeitos do "mal coletivo" representado pelas escaladas criminosas. Entretanto, ainda que fortemente marcado pela retórica da acusação e pelas lacunas cognitivas próprias de área disciplinar "periférica", embora socialmente "saliente", o diagnóstico do problema criminal que a sociologia brasileira oferece não se afasta muito, apesar de algumas posições "dissidentes",[4] das ortodoxias profissionais da disciplina, que passo a discutir.

I. Ainda está por se fazer a história social do crime no Brasil, mas tudo indica que "o crime nas ruas" não é mais aquele. A figura simpática do malandro e os ardis de gatunos e punguistas se eclipsaram diante do assaltante de arma na mão. Os anos 60 assistiram às primeiras investidas de quadrilhas organizadas de bandidos roubando de "quem tem" – pessoas jurídicas. O ano de 1987 será lembrado na cidade do Rio de Janeiro menos por ações excepcionais de grandes bandos criminosos ou pela violência da repressão policial na periferia e nos morros, mas pelos surtos sucessivos de violência coletiva. Quebra-quebras e protestos políticos violentos não são novidades, mas repertórios de ação coletiva solidamente implantados na memória social da cidade, como nos lembra José Murilo de Carvalho.[5]

Mas o conflito entre os moradores da Rocinha e a Polícia Militar e, logo depois, a guerra aberta entre as quadrilhas de Zaca e Cabeludo no morro de Dona Marta tornaram visível e pública a emergência de quadrilhas de traficantes de drogas como protagonistas centrais do drama da erosão da ordem pública nas grandes cidades brasileiras. O caso da Rocinha aparece como a evidência da transformação de bandos criminosos em poder público na localidade e a guerra do morro de Dona Marta parece indicar o fracasso das políticas e organizações de segurança pública não mais na implementação da legalidade (que nunca foi – é consensual – o forte delas) mas na imposição de ordem pública (onde, justiça seja feita, elas sempre se destacaram).

As reações dos sociólogos a esses eventos[6] permite explorar a "linguagem simbólica" da sociologia e sua colaboração na construção do problema público do crime no Brasil. Escolhi o artigo do professor Hélio Jaguaribe para ilustrar o meu argumento por diferentes razões. Em primeiro lugar, pela importância indiscutível

do autor no pensamento social e na institucionalização de padrões modernos de atividade sociológica no Brasil. Em segundo lugar, porque o professor Hélio Jaguaribe é exemplo modelar de intelectual que não separa o diagnóstico rigoroso da proposição de políticas públicas que afetem efetivamente a natureza dos problemas analisados. Enfim, porque o seu trabalho é um artigo publicado no *Jornal do Brasil*, dirigido, portanto, a uma audiência mais ampla e politicamente mais significativa do que a comunidade acadêmica. Não se espera, portanto, uma elaboração teórica mais aprofundada ou sofisticada do tema criminal no artigo do professor Hélio Jaguaribe – mas a reação de um sociólogo como ele a um evento complexo e ambíguo como a batalha da Rocinha se presta admiravelmente a meu exercício de interpretação.

O que é aparência e o que é realidade? A sociologia parece ser uma forma contra-intuitiva de observar os eventos do mundo da vida. Um crime indica alguma dimensão não diretamente observável de comportamento – uma "motivação". O sentenciamento de seu autor serve a propósitos não envolvidos diretamente nos fatos do crime e de seu processamento: ora a dissuasão de outros atores não criminosos, ora a realização bem-sucedida de um ritual de coesão normativa. O professor Hélio Jaguaribe observa os fatos do conflito na perspectiva da ortodoxia sociológica: eles são maiores e diferentes do que aparentam ser, pois indicam outras dimensões da realidade que a observação casual do que aconteceu por lá, naquele dia, por preguiça pragmática ou incapacidade treinada do senso comum, não pode perceber. É preciso, portanto, categorizar o fenômeno corretamente para apreender suas características essenciais. O observador casual certamente não distingue os eventos da Rocinha da guerra do morro de Dona Marta e dos assaltos por ele experimentados diretamente, ou através dos relatos de outros casos significativos – são estes os fatos que tornam real a percepção de que o Rio de Janeiro já não é mais cidade amável, irreverente e civilizada. A violência é o problema público central a mobilizar as energias e ansiedades de populações amedrontadas por sua banalização no assalto, na Rocinha, no morro de Dona Marta, nos espancamentos policiais, nos pivetes. Poderia me alongar, mas não é necessário.

Para o professor Hélio Jaguaribe, a categorização de senso comum, no caso dos eventos da Rocinha, deriva de enganos cognitivos, com conseqüências políticas desastrosas. Se a batalha da Rocinha não se distingue de outras violências que colaboram para a montagem da selva da cidade, o problema a ser corrigido é a rarefação da lei e da ordem nas ruas – que pode ser mais acentuado ou mais crítico em localidades dominadas pelos malfeitores. Mais policiamento, maior agilidade e severidade dos tribunais e penitenciárias mais seguras e aptas a isolar grande número de elementos criminosos da sociedade por eles agredida – políticas como estas sempre responderam às demandas de lei e ordem articuladas por públicos ansiosos e persuadidos politicamente de que reside na impunidade dos criminosos a causa da deterioração da qualidade de vida urbana.

Tudo isso seria verdade, e aqui procuro explicitar supostos implícitos no texto do professor Hélio Jaguaribe, se o problema da violência se restringisse apenas à crise moral experimentada pela sociedade ou por alguns de seus segmentos. Na seqüência de sua argumentação, o professor Hélio Jaguaribe reconhece a urgência de maior e mais eficaz policiamento nas favelas para garantir a segurança

dos trabalhadores e a ordem pública. Mas ele nos adverte, implicitamente, que uma coisa é garantir a lei e a ordem a nível dos comportamentos quando foram resolvidos os problemas de natureza estrutural que tornam viável a institucionalização dos procedimentos e regras de convivência identificados com a modernidade – outra, muito diferente, é enfrentar o desafio da criação dos requisitos sociais da democracia política, representado pelos hiatos sociais aprofundados ou, como quer, retoricamente, o professor Hélio Jaguaribe, o "abismo da miséria".

A aparência da desordem – o ataque dos moradores aos policiais e transeuntes, o papel de Dênis e dos narcotraficantes – esconde a realidade dos hiatos sociais que separam elite ("sociedade moderna") e massa e indicam níveis de desigualdade afro-asiáticos na oitava economia industrial do mundo, metáfora cultivada pelo professor Hélio Jaguaribe em outro diagnóstico.[7] Da mesma forma que a caça às feiticeiras reduz a ansiedade e a tensão de populações que enfrentam situações críticas pela reafirmação ritual de sua unidade moral, a batalha da Rocinha refere-se, substantivamente, aos problemas estruturais descritos acima, ainda que os fatos não se vinculem, explicitamente, aos temas estruturais: como os moradores da Rocinha, os caçadores de bruxas não tinham consciência das tensões estruturais e de sua articulação com a caçada – a motivação imediata é o medo do feitiço.[8] Por trás de Dênis esconde-se a redução dos níveis de tolerância das populações pobres às desigualdades estruturais brasileiras. Portanto, para o professor Hélio Jaguaribe, a "batalha campal travada... entre um numeroso grupo de moradores da favela da Rocinha e a Polícia Militar... não é um simples episódio a mais da violência que campeia no Rio de Janeiro. É uma dramática advertência da inviabilidade, a muito curto prazo, da coexistência, no Brasil, de uma moderna sociedade industrial, que abrange apenas uma parcela minoritária da população com grandes massas marginais, que vegetam à margem dessa sociedade".[9]

A "dramática advertência" que a batalha da Rocinha representa articula, coerentemente, dois níveis de análise de fatos. Os fatores precipitantes da batalha foram a ação organizada de moradores da Rocinha visando à libertação do traficante Dênis e a reação da Polícia Militar contra os manifestantes. "Mas é imperativo, para compreensão de tão grave problema... diferenciar-se com nitidez os aspectos sociais dos aspectos criminais da questão".[10] Por trás da criminalidade de Dênis e da violência coletiva dos grupos a ele vinculados encontramos "o brutal dualismo brasileiro, contrastando uma moderna sociedade industrial com a imensa marginalidade que a permeia e cerca...".[11] A batalha da Rocinha, portanto, denuncia, pela agregação ao "escândalo nacional" da miséria, da "circunstância de que a favela seja dominada por um bando de narcotraficantes", a possibilidade de colapso "da vida civilizada e da própria subsistência do país, como nação juridicamente ordenada".[12]

O artigo do professor Hélio Jaguaribe explicita, com nitidez exemplar, as ortodoxias profissionais da sociologia do crime. As causas da criminalidade residem "no atraso e na miséria": "a acumulação da marginalidade urbana, nas favelas e nas periferias das metrópoles, gera uma grande massa de pessoas totalmente deseducadas, condenadas aos mais baixos níveis salariais e, com maior freqüência, ao subemprego do terciário informal",[13] convivendo com "uma moderna sociedade industrial". A adoção de carreiras criminosas obedece a motivação de nature-

za utilitária: "muitas dessas pessoas são, necessariamente, atraídas para alternativas mais rendosas, proporcionadas por atividades ilícitas...".[14] Se a privação relativa produzida pelo "brutal dualismo" estrutural brasileiro induz o marginal a optar utilitariamente pelo crime, as terapias corretivas implicam erradicação da miséria e do atraso e incorporação das massas marginais "a níveis superiores de vida, de capacitação e de participação".[15]

O professor Hélio Jaguaribe não é ingênuo. Em primeiro lugar, ele reconhece dois obstáculos à implementação das políticas sociais que, entre outras coisas, cortariam o "mal coletivo" da criminalidade pela raiz. Por um lado, "a sociedade moderna", irracionalmente, reluta em financiar os programas sociais, dos quais ela seria a grande beneficiária, pela incorporação de massas marginais e potencialmente criminosas, além de politicamente inconfiáveis, por constituírem também "massa de manobra para todas as agitações demagógicas"[16] aos padrões civilizados de vida. Por outro, não se mobilizou ainda "uma grande vontade política para efetivamente se pôr em prática tal plano".[17] Em segundo lugar, os efeitos do programa social serão sentidos a longo prazo – e a "dramática advertência" da Rocinha indica uma diminuição, a curto prazo, dos graus de tolerância dos marginais em relação às desigualdades estruturais brasileiras. O que fazer para garantir a governabilidade ameaçada pela "associação entre a marginalidade e o narcotráfico", enquanto não se realizam as promessas do *welfare state*? "Evidentemente, é preciso, a curto prazo, que a polícia mantenha a ordem pública e reprima o crime"[18] – reagindo, por exemplo, à violência coletiva dos manifestantes da Rocinha, armados de "paus e pedras", constrangidamente, com o "uso de gás lacrimejante e de disparos de advertência, que terminaram ferindo alguns dos manifestantes",[19] ou à violência individualizada do assalto através de "um policiamento apropriado" das favelas, para garantir a "defesa da própria segurança das grandes maiorias trabalhadoras" que vivem por lá.

II. O diagnóstico do professor Hélio Jaguaribe é exemplar, em um sentido muito preciso: ele pode ser lido como um relato *mítico*, uma coleção de crenças e percepções generalizadas e fundamente ancoradas na linguagem da sociologia convencional e que reduz a complexidade e a ambigüidade envolvidas no "mundo da vida". Ele reconstrói os "fatos" da violência urbana, tornando-os consistentes em relação a crenças sociais sobre *como eles deveriam ser:* é plausível, por exemplo, que indivíduos deseducados e subempregados (marginais) não constituam base social adequada para a edificação de uma "vida civilizada", pois estão mais expostos do que os setores educados e empregados da sociedade ao ócio, ao vício e ao crime e à adesão a "agitações demagógicas" ou ao domínio de suas localidades por algum "traficante homicida". As políticas sociais, reduzindo "o abismo da miséria", viabilizam a incorporação de massas marginais à civilização, transformando, como quer o artista, uma vergonha em "nação juridicamente ordenada".

Assim, "o que realmente aconteceu" resulta de uma operação onde algumas facetas da situação são amplificadas (a marginalidade em relação ao mercado econômico é também exclusão em relação aos valores da civilização); outras são obscurecidas (a densidade organizacional e a intensidade da vida associativa entre os marginais) e outras são definidas como irrelevantes (os vieses de poder e arbí-

trio na interação entre policiais e membros da marginalidade).[20] A base fatual da construção sociológica do problema do crime reside nas estatísticas oficiais ou nos recortes de jornais – tabelas e reportagens asseguram a mim e ao público em geral a faticidade objetiva da minha explicação do fenômeno. Não vou insistir aqui sobre a natureza construída de estatísticas oficiais e notícias de jornal.[21] Ambas resultam de interpretações de senso comum que profissionais competentes utilizam para transformar entrevistas, interrogatórios, relatórios e observações em classificações rituais, como artigos do código penal, níveis de escolaridade, emprego, volume de publicações acadêmicas ou "máscaras trágicas" da dramaturgia cotidiana: o "pivete" o "mauricinho", "contraventor" são produtos de um processo interpretativo pelo qual o repórter competente transforma uma parte (os relatos individuais de assaltante e assaltado) em representação do todo – o agressor e o agredido típicos. Culturas organizacionais e éticas ocupacionais oferecem esquemas interpretativos (enviesados e estereotipados) a seus membros, e os "fatos sociais", que a sociologia convencional toma como "descrições literais" do que "realmente aconteceu", são realizações interpretativas a partir do uso de tais esquemas.[22] Uma coisa é analisar a estatística criminal como produto da atividade prática dos policiais; outra, muito diferente, é tomá-la como descrição literal da atividade criminosa na sociedade. Assim o fazendo, a sociologia convencional toma por fato interpretações peculiares de eventos e ocorrências e dota suas mitologias profissionais de aparência de discurso objetivo. Vamos aos mitos que o professor Hélio Jaguaribe articula em seu artigo.

Mito nº 1 – "O mito das classes sociais e da criminalidade"[23] – A crítica teórica, metodológica e empírica à hipótese da afinidade entre pobreza e criminalidade já tem um passado bem documentado. Cabe dizer aqui que ela não explica a banalidade do crime em *odos* os estratos sociais revelados pelas pesquisas de *self reported delinquency* e não dá conta, também, das variações no comportamento criminoso *oficialmente detectado* em termos de sexo e idade e, menos ainda, das razões da escolha, pela ampla maioria da população pobre, da conformidade aos padrões convencionais de moralidade e da repulsa a saídas e carreiras delinqüentes. Se os ganhos do crime são superiores aos benefícios do salário mínimo, está solucionado o problema motivacional, a variável interveniente entre constrangimentos estruturais ("o abismo da miséria") e escolhas individuais. O problema, então, é explicar por que a maioria dos pobres urbanos rala em silêncio e repudia a via criminosa de transposição do abismo da miséria.

Quero comentar rapidamente duas inconsistências envolvidas na afinidade entre pobreza e criminalidade. A primeira delas, referida acima, encontra curiosa explicitação no artigo do professor Hélio Jaguaribe. As motivações de natureza utilitária impelem "muitas dessas pessoas", membros individuais da marginalidade, ao crime, embora este imponha custos pesados às "grandes maiorias trabalhadoras, que moram nas favelas". A "criminalização da marginalidade" (Edmundo Campos Coelho) resulta da articulação de crenças contraditórias sobre o pobre e suas motivações. O pobre mertoniano não se entende muito bem com o pobre durkheimiano. O primeiro resolve pelo cálculo racional da disjunção entre metas culturais e avenidas legítimas de realização, enquanto o segundo é preservado da anomia pelos limites "naturais" que a pobreza impõe à inflação de expectativas. O

dilema é resolvido pela retórica: ainda que as favelas abriguem "grandes maiorias trabalhadoras", este fato é obscurecido face à amplificação da evidência de que "muitas dessas pessoas" optam preferencialmente pelo crime. O abismo da miséria ganha, assim, contornos assustadores: esqueçamos "as grande maiorias trabalhadoras" das favelas. O problema não reside nelas (ou na incapacidade do estado de cumprir suas obrigações éticas frente a elas), mas na "associação entre a marginalidade e o narcotráfico", que ameaça a nossa existência enquanto civilização. A consideração utilitária substitui a repulsa ética à desigualdade extremada e seus correlatos deploráveis na retórica do professor Hélio Jaguaribe: "ou acabamos com a miséria ou a miséria acaba com o Brasil".[24]

Uma segunda observação diz respeito à inconsistência entre a versão conservadora da afinidade (que discuti até agora) e sua interpretação radical. A correlação entre classe e crime, dizem alguns marxistas,[25] resulta da ação instrumental da polícia e dos tribunais no sentido da domesticação da pobreza e da repressão de suas pulsões rebeldes em relação às determinações do trabalho assalariado. Em outro lugar critico esta elaboração:[26] basta dizer aqui que certos crimes são crimes *mesmo;* que, embora temida, a polícia constitui um mecanismo de resolução de conflitos rotineiramente utilizado pelos pobres ou uma agência de prestação de serviços sociais que é parte de nosso excêntrico *welfare state;* que a maior parte das questões que dizem respeito à propriedade e seu controle (interesses não-barganháveis da classe dominante) é matéria do código civil e, como Roberto Kant de Lima argúi persuasivamente, a polícia não é contra o trabalhador ou o lumpemproletário – seu alvo é o "pé-inchado" isolado das redes relacionais de credibilidade e poder.[27]

A crença paradoxal na "óbvia facticidade" das estatísticas oficiais de criminalidade levou outros marxistas[28] à busca de explicações do engajamento diferencial de pobres no crime. A "compra" teórica dos pressupostos utilitários da versão conservadora os leva a postular a escolha criminosa como estratégia de sobrevivência do pobre desempregado na selva das estruturas desiguais do capitalismo selvagem. A ação instrumental descola-se do nível institucional para as mentes individuais e de suas escolhas desastradas resulta a dramatização, pela elite política e seus aparelhos ideológicos, da ameaça criminosa e a adesão das "grandes maiorias trabalhadoras" a políticas públicas repressivas, que amplia a legitimidade do Estado.

Mito nº 2 – "O mito das classes perigosas e da patologia" – A "dramática advertência" da batalha da Rocinha evoca e atualiza imagens esgarçadas e aparentemente arquivadas do pensamento social do século XIX. As "classes perigosas" – a agregação crítica de vagabundos, criminosos, prostitutas, desempregados e subempregados – apareciam, para os conservadores como ameaça constante às bases mesmas da ordem social do capitalismo emergente. Eles não distinguiam cuidadosamente a criminalidade difusa das ruas da violência coletiva das rebeliões e motins: a participação de membros das "classes perigosas" nos movimentos coletivos que transformaram as ruas de Londres e Paris em arenas políticas, mais do que o controle desses movimentos pelas "classes respeitáveis" de artesãos, operários qualificados e pequeno-burgueses, era interpretada por eles como indicador de ameaça à segurança das elites e à autoridade política.[29] A aliança da marginali-

dade com o narcotráfico e sua vulnerabilidade às agitações demagógicas trazem de volta a metáfora das "classes perigosas" como agentes da desordem na versão da batalha da Rocinha que o professor Hélio Jaguaribe nos oferece.

O horror evocado pelas "classes perigosas" reside em sua propensão ao uso da violência nas relações sociais – que pode transbordar do âmbito privado e cotidiano para a arena pública. O professor Hélio Jaguaribe é reticente, em sua análise da violência coletiva da Rocinha, em relação a duas dimensões cruciais no estudo desses movimentos: a identidade de seus participantes e os alvos e objetivos por eles perseguidos.[30] Quem participou do "numeroso grupo de moradores da favela da Rocinha" que encarou "por longas horas" a Polícia Militar no dia 17 de agosto de 1987? Quem faz parte do "grupo de moradores vinculados ao traficante Dênis Leandro da Silva?" Estas perguntas não são retóricas: seriam os participantes da batalha da Rocinha membros de seu contingente criminoso ou integrantes "das grandes maiorias trabalhadoras"? Alba Zaluar,[31] estudando os saques de 1982 na Cidade de Deus, mostrou que esse repertório de ação coletiva mobiliza trabalhadores e bandidos do condomínio e salientou o papel estratégico, para a eficácia da ação, da participação de mulheres e crianças. Estas estão presentes nas fotos da batalha da Rocinha mas não foram registradas por seu analista. O professor Hélio Jaguaribe, ao contrário do poeta, não quer saber de caras privadas em locais públicos: a batalha da Rocinha tem um significado externo em relação à identidade dos guerreiros – evidenciar a necessidade e a urgência de "um eficaz programa de erradicação do atraso e da miséria",[32] antes que estes produzam a acumulação de batalhas particulares de cada Rocinha, da qual resultaria o fim do Brasil pela miséria.

Não conhecemos a cara dos participantes. O professor Hélio Jaguaribe, lendo os jornais, descobriu o objetivo da batalha: exigir a libertação do traficante Dênis. A "explosão de violência, com suas seqüelas de depredações e interrupção do tráfego",[33] implementou a práxis da "associação entre a marginalidade e o narcotráfico"[34] e antecipa a barbárie: "a crise social brasileira se precipita velozmente em direção da ingovernabilidade".[35] O símbolo mais imediato da autoridade pública e seus valores – a polícia – é enfrentado "com paus e pedras" pela população que reconhece, no crime organizado, um poder apto a ditar a lei e a implementar a ordem. As "classes perigosas", estimuladas pelas políticas públicas de segurança do governo Brizola, estenderam seu poder sobre a periferia social e a batalha da Rocinha indica, se tudo isso é verdade, que a ordem pública do Rio de Janeiro depende de alguma forma de negociação entre o estado e os fora-da-lei que ditam a lei onde a polícia e as políticas sociais não conseguem chegar.

Mas "o que aconteceu realmente" na batalha da Rocinha? Certamente, o professor Hélio Jaguaribe não leu a reportagem da revista *Veja*,[36] que privilegia "fatos" distintos dos que, para ele, descrevem os fatores precipitantes da batalha. A reportagem encontrou numa manifestação organizada pela Associação Pró-Melhoramentos da Rocinha, contra a falta de segurança no morro e o arbítrio das batidas policiais contra os moradores, o fator precipitante do conflito. A violenta reação policial ao piquete que obstruiu a saída do Túnel Dois Irmãos provocou o apedrejamento de transeuntes e policiais, que responderam a tiros. Ao lado da "razão declarada – e real (do protesto) –, a falta de segurança", a reportagem vê

outra, "suspeitada: pressionar o governo para melhorar as condições carcerárias do traficante Dênis...".[37] Este seria o patrono da Associação Pró-Melhoramentos e, através dela, controlaria indiretamente a Rocinha. Diz ainda a reportagem que, enquanto a PM subia o morro, chegava lá uma mensagem de Dênis aconselhando o recuo: "se uma parte do morro parava por conta dos PMs que subiam, outra parte, sem dúvida, parou na medida em que circulava a notícia de que 'o Dênis mandou parar'".[38]

Não se trata de escolher entre uma e outra versão. O professor Hélio Jaguaribe amplifica o desempenho de Dênis e obscurece o protesto contra as práticas policiais, que a revista *Veja* identifica como a razão de ser do movimento. O professor Hélio Jaguaribe concorda com o Coronel Manoel Elysio dos Santos Filho, secretário da Polícia Militar, que viu na batalha "não uma manifestação contra a violência" mas "uma ação para pressionar a Justiça".[39] Entretanto, a linguagem política que opõe ordem e desordem e cria a realidade das classes perigosas e da ameaça por elas representada à convivência entre as classes respeitáveis (porque trabalhadoras) e aos valores da civilização é reticente em relação à força de valores e modelos convencionais de vida e de sociabilidade nos ambientes politicamente categorizados como "marginais". A reportagem da revista *Veja* encontrou, no morro da Rocinha, 3.000 biroscas, dois supermercados, trinta tendas espíritas, vinte igrejas protestantes, oito açougues, cinco padarias, dois templos católicos, duas escolas e um hospital dotado de UTI.[40]

Recorro mais uma vez ao excelente trabalho de Alba Zaluar.[41] Trabalhadores e bandidos convivem também na Cidade de Deus, não menos notória do que a Rocinha como ambiente criminógeno. A atividade francamente desinibida das quadrilhas de bandidos coexiste com uma densa teia de organizações de vária natureza e que, se não são fortes o suficiente para incorporar as grandes massas trabalhadoras de lá "a níveis superiores de vida", impedem sua atomização egoísta e, para quem está preocupado com os destinos da modernidade brasileira, atestam a força da "arte da associação" na periferia social e sua autonomia face a possíveis capturas por "agitações demagógicas" – afinal, no samba, quando o político entra o povo vai embora. A etnografia de Alba Zaluar, registrando as redes de sociabilidade que tornam menos anônimas as caras privadas no lugar público dos morros e bairros populares, indica a irrelevância do modelo da "sociedade de massas", implícito na análise do professor Hélio Jaguaribe, no diagnóstico do comportamento político da periferia brasileira. Os 200 mil habitantes da Rocinha, ainda que excluídos (e isso é outro problema) como tantos outros milhões de miseráveis brasileiros dos canais estritamente políticos de participação, organizam times de futebol, escolas de samba, blocos de embalo, associações de moradores, terreiros, centros, comunidades eclesiais de base, igrejas evangélicas, jurisdicidades alternativas que, junto com as bocas-de-fumo e os políticos clientelistas, representam mecanismos alternativos, complementares e especializados de articulação de demandas públicas, resolução de conflitos e fixação de identidades.[42]

Preso à lógica explicativa do dualismo estrutural, o professor Hélio Jaguaribe não percebe a possibilidade de simultaneidade dos processos sociais de po-

breza e expansão da moderna sociedade de consumo de massas e seus padrões peculiares de sociabilidade que, para Vilmar Faria, define "a natureza cada vez mais complexa e diferenciada da sociedade brasileira".[43] As quadrilhas de narcotraficantes representam, como relata Alba Zaluar em outro trabalho, um impulso modernizante, ainda que perverso, no mundo do crime – com sua lógica empresarial e seus valores individualistas.[44] Em oposição ao monolitismo antecipado pelo modelo dualista, "as massas marginais" são grupos diferenciados e fragmentados socialmente e, no caso do Rio de Janeiro, desenvolveram historicamente formas associativas que, externas à esfera estritamente política da qual foram excluídas, dotaram tais grupos de identidades e repertórios de ação coletiva muito distantes da passividade de "massa de manobras" a eles atribuída pela lógica dualista.[45]

Esta é reticente em relação à incapacidade do setor moderno da sociedade de garantir as liberdades civis na imposição da ordem legal[46] e, por isso mesmo, de compreender o significado normativo da violência coletiva das "massas marginalizadas" – uma demanda, *gauche*, mas perifericamente moderna, por cidadania.[47] Menos do que expressão "patológica" de uma sociedade "doente", a batalha da Rocinha pode significar protesto politicamente válido das vítimas contra sua exclusão.

COMENTÁRIO FINAL

Enquanto termino este trabalho, a imprensa noticia o assassinato da presidente da Associação de Moradores da Rocinha, as acusações recíprocas de bicheiros, traficantes e policiais em torno da responsabilidade pelo crime e a ação preventiva da polícia face a ameaças de ocupação do asfalto pelo morro em protesto contra a morte de sua liderança. Procurei explorar a contribuição da sociologia para a construção de problemas públicos através da análise do diagnóstico do professor Hélio Jaguaribe da batalha da Rocinha, como exemplo de uso de um "modelo de alta coerência" na articulação de crenças sobre três ordens de fenômenos – as desigualdades sociais, o comportamento criminoso e a violência coletiva.

Neste modelo, não encontra lugar a objeção, que já se torna "clássica", à correlação entre pobreza, marginalidade e criminalidade – esta é "sintoma" das primeiras e, junto com elas, indica a natureza "doente" das nossas cidades. Da mesma forma, a violência coletiva não pode ser mais do que um mal-estar da civilização – o transbordamento dos nichos ecológicos da patologia ameaçando os valores centrais da sociedade moderna. Tal idioma racionaliza crenças e legitima políticas públicas – no caso, os programas sociais que tornam viáveis a incorporação das massas marginais aos padrões modernos de consumo e convivência política – e a ameaça representada pela batalha da Rocinha serve bem à persuasão de elites mesquinhas e relutantes.

Mas, como procurei argumentar, a dramaturgia da modernização no Brasil pode evocar múltiplas realidades que conspiram contra o "modelo de alta coerência" do professor Hélio Jaguaribe. Assim como a sociedade, a criminalidade se moderniza e também as "massas marginais". Confesso minha ignorância sobre o fenômeno do brizolismo, que vai *pari-passu* com meu desconforto em relação às imputações de irracionalidades à adesão de lideranças associativas e comunitárias

à "demagogia". Os historiadores sociais que se debruçaram sobre as rebeliões européias dos séculos XVIII e XIX, assim como as análises de episódios de violência coletiva no Rio de Janeiro deste século trocaram as metáforas das "classes perigosas" e da "patologia" pela imagem de repertórios de ação coletiva de grupos organizados em defesa de direitos tradicionais e valores morais ameaçados por classes sociais "modernas" e autoridades políticas mesquinhas e relutantes no reconhecimento de sua cidadania. O professor Hélio Jaguaribe prefere focalizar a dualidade estrutural, que localiza em um setor moderno a ordem e o progresso, ameaçados pelo transbordamento das representações criminosas e violentas de uma periferia que sofre os efeitos estruturais de natureza patológica da desigualdade.

Talvez fosse necessário analisar um terceiro mito da sociologia estrutural – o mito da rigidez das fronteiras morais solidamente fixadas e demarcadas entre ordem e desordem, independentes, portanto, das cognições e representações dos membros da sociedade, um fato social total e irredutível a vontades e idéias de suas partes. Por isso mesmo, aborrece os sociólogos a elaboração de Durkheim sobre a normalidade do crime: se este é pretexto para encenação metódica de rituais dramatúrgicos de ordem e coesão, a sociedade moralmente elevada continuará produzindo normalmente os crimes e os bodes expiatórios que montam a "dramática advertência" da erosão da ordem e reafirmam a unidade moral da sociedade.[48]

Esta é simbólica e emite o "claro raio ordenador" que reduz, ritualmente, a desordem rotineira da cidade, "onde voz e buzina se confundem". As metáforas do poeta representam um mundo em que a busca sistemática, pelo sociólogo, de estruturas que governam, coordenam e controlam atividades práticas esconde, mais que desvenda. Por quê? Por uma razão muito simples: porque trata-se de um mundo frouxamente articulado, onde atitudes não são necessariamente boas preditoras de comportamentos; onde regras são situacionalmente interpretadas e mitos institucionais (como a Lei, a Racionalidade e a Cultura Cívica) são cerimonialmente reafirmados, tanto mais as práticas cotidianas se descolam de suas prescrições.[49]

Ordem e desordem, "voz e buzina" podem se confundir também no conluio da autoridade pública e dos focos de desordem por ela mesma definidos como tais: "o conluio da ordem com a desordem, da lei com a transgressão, outrora tipificado no uso de capoeiras nas eleições, continua em plena vigência através do acordo tácito entre autoridades e banqueiros de bicho"[50] ou, poderia dizer, narcotraficantes. Dênis continua a controlar o comportamento das massas marginais da Rocinha sob custódia das autoridades penitenciárias do estado, é o que nos relata o professor Hélio Jaguaribe, e outros cientistas sociais não subscrevem a imagem "neutra" da ação policial nas favelas – presente tanto na descrição dos eventos da Rocinha quanto na proposta de "policiamento apropriado" que faz o professor Hélio Jaguaribe. Essas ambigüidades são eliminadas no relato mítico da linguagem política – mas talvez a sociologia encontre no estudo desta linguagem o seu papel.

Notas

1. O problema é, evidentemente, a oposição entre abordagens que postulam a natureza externa e coercitiva (e, portanto, objetiva) dos fatos sociais e paradigmas que enfatizam a natureza construída, através das práticas interpretativas dos membros, das estruturas sociais. Um excelente sumário deste debate encontra-se na introdução de K. Knorr-Cetina à coletânea organizada por ela e A. Cicourel, *Advances in Social Theory and Methodology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 1-47.
2. Sobre a natureza simbólica dos problemas públicos, ver M. Edelman, *Political Language*, Nova York, Academic Press, 1977.
3. A. L. Paixão, "Políticas Públicas de Controle do Crime e Estatísticas Oficiais de Criminalidade: Notas Preliminares", Belo Horizonte, 1986 (mimeo).
4. Representadas pelo trabalho pioneiro de E. C. Coelho, "A Criminalização da Marginalidade e a Marginalização da Criminalidade", *Revista de Administração Pública*, 12(2): 139-161, abril-junho de 1978, e pelo estudo de A. L. Paixão, "Crimes e Criminosos em Belo Horizonte, 1932-1978", P. S. Pinheiro, ed., *Crime, violência e poder*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 13-44.
5. José Murilo de Carvalho, *Os bestializados*, Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1987.
6. A mais articulada delas encontra-se no artigo do Prof. H. Jaguaribe, "A Rocinha e o Abismo da Miséria", *Jornal do Brasil*, 21/8/87, p. 9.
7. H. Jaguaribe. et al, *Brasil 2.000*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986, p. 21.
8. Y. Maggie, "O Medo do Feitiço", *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER-CER/Vozes, 13(1): 72-86, março 1986.
9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19. H. Jaguaribe, art. cit.
20. Sobre a construção de problemas públicos no plano da linguagem, ver M. Edelman, *op. cit*, p. 14-21.
21. A. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Nova York, Free Press, 1964.
22. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.
23. C. Tittle, W. Villemez e D. Smith, "The Myth of Social Class and Criminality: An Empirical Assessment of the Empirical Evidence", *American Sociological Review*, 43: 643-656, out. 1978.
24. H. Jaguaribe, art. cit.
25. Ver I. Taylor, P. Walton e J. Young, eds., *Criminologia Crítica*, Rio de Janeiro, Graal, 1980.
26. A. L. Paixão, "Crime, Controle Social e Consolidação da Democracia: As Metáforas da Cidadania", F. W. Reis e G. O'Donnell, org., *A democracia no Brasil: dilemas e perspectivas*, São Paulo, Vértice, 1988, 168-199.
27. R. K. de Lima, "Legal Theory and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City", Tese de Doutoramento, Cambridge, Harvard University, 1986 (mimeo).
28. R. Oliven, "A Violência como Mecanismo de Dominação e Estratégia de Sobrevivência", *Dados*, 23(3): 371-376, 1980.
29. A. Silver, "The Demand for Order in Civil Society", D. Bordua, ed., *The Police*, Nova York, J. Wiley, 1967, p. 1-24.
30. E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present*, 50: 76-136, fevereiro de 1971.
31. A. M. Zaluar, *A máquina e a revolta*, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 160-163.

32, 33, 34, 35. H. Jaguaribe, art. cit.
36. "A República da Rocinha", *Veja*, 26/8/1987, p. 38-41.
37. Id., p. 40.
38. Id., p. 41.
39. Id., p. 41.
40. Id., p. 40.
41. A. M. Zaluar, *op. cit.*
42. A. M. Zaluar, *op. cit*, p. 173-259.
43. V. Faria, "Desenvolvimento, Urbanização e Mudanças na Estrutura do Emprego: A Experiência Brasileira dos Últimos Trinta Anos", B. Sorj e M. H. T. Almeida, orgs., *Sociedade e Política no Brasil Pós-64*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 161.
44. A. M. Zaluar, "Crime e Criminalidade nas Classes Populares do Rio de Janeiro", trabalho apresentado ao 4º Seminário do GT "Direito e Sociedade", CLACSO, Belo Horizonte, 1987 (mimeo).
45. J. M. Carvalho, *op. cit.*, e A. M. Zaluar, *op. cit.*
46. A. L. Paixão, art. cit. (nota 26).
47. J. M. Carvalho, *op. cit.*
48. E. Durkheim, *As regras do método sociológico*, São Paulo, C. E. N., 1960, p. 45-72.
49. I. Deutscher, *What We Say/What We Do*, Glenview, Scott, Foresman, 1973; J. March e J. Olsen, eds., *Ambiguity and Choice in Organizations*, Bergen, Universitetsforlaget, 1976, e J. Meyer e B. Rowan, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", *American Journal of Sociology*, 83: 440-463, 1977.
50. J. M. Carvalho, *op. cit*, p. 164.

A Sciência *e Doutrina da Identificação no Brasil: ou Do Controle do Eu no Templo da Técnica*

Sérgio Carrara

> "(...) Uma Babel fôra possível, confundindo as línguas, na vaidade de um arranco em torre para o céu; mas o que de nenhum modo seria jamais possível nessa mesma Babel, ou noutra mistura complexa, allucinada e total da humanidade, em qualquer tempo, não importa onde, na superfície do globo, era que cada qual, em meio da tremenda balbúrdia, não pudesse ser definido pela mera impressão da polpa de suas phalangetas (...)"
>
> Félix Pacheco (1934, p. 108)

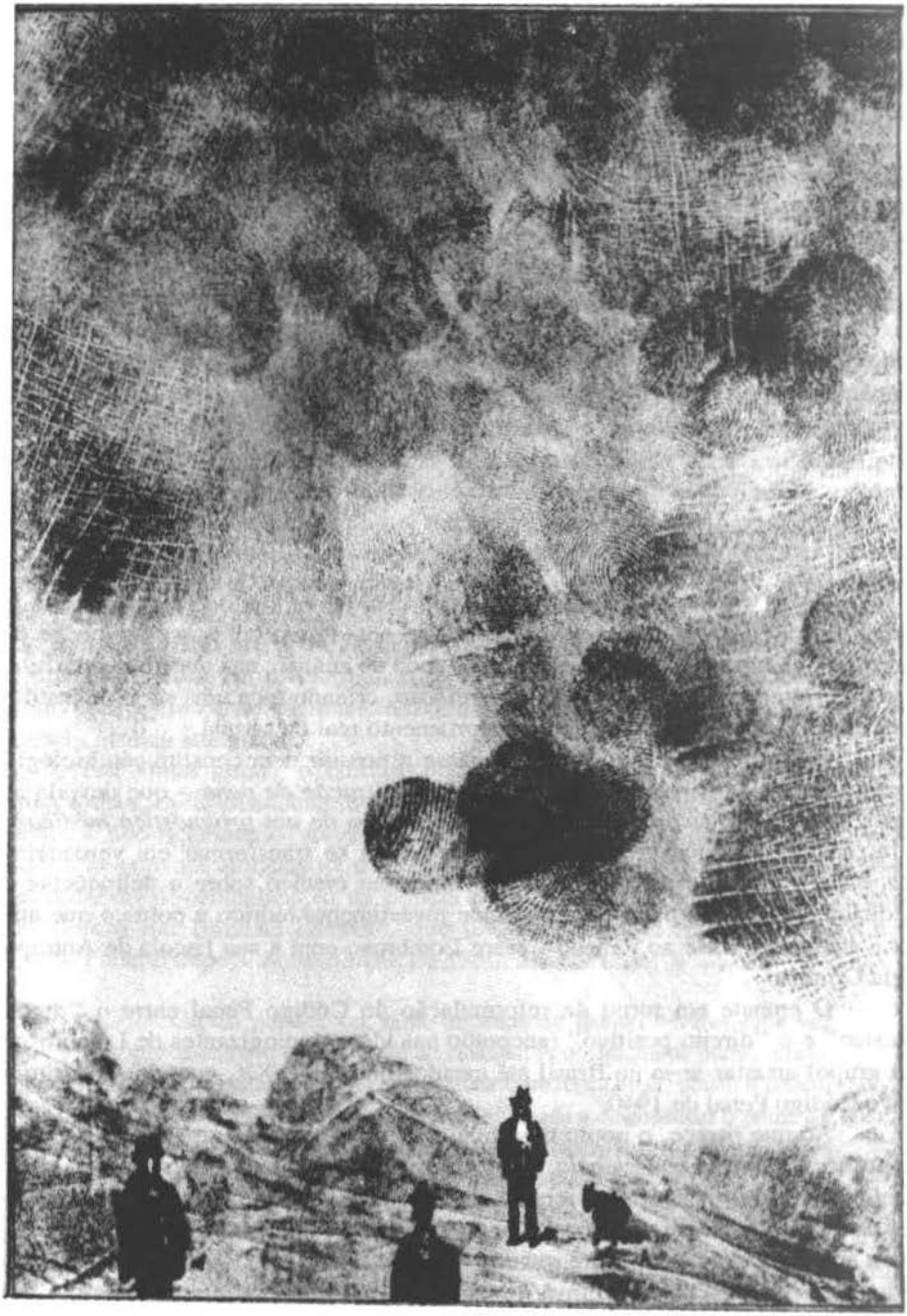
O presente trabalho tem por objetivo iniciar uma investigação sobre uma grande "descoberta" e sobre as idéias e práticas que a circundaram.

A "descoberta" foi a da "originalidade" das impressões digitais e a possibilidade de organizá-las sistematicamente. A partir disso, todo um discurso sobre a "identidade individual" foi produzido e se configurou numa chamada *"sciência*

N. do A.: Este artigo foi publicado originalmente em um dos boletins do Museu Nacional (*Boletim do Museu Nacional – Nova Série*, nº 50, dez. 1984). Dada a exigüidade do tempo que me foi concedido para rever a versão original, tornou-se impossível qualquer alteração substantiva do texto, que, em inúmeros momentos, apresenta hesitações características de uma pesquisa quê estava então em suas primeiras etapas. Agradeço a Luiz Fernando D. Duarte (Museu Nacional – UFRJ) e a Mariza Correa (IFCH – UNICAMP) que, naquela época, leram este trabalho e deram-me sugestões valiosas.

O autor é antropólogo, professor assistente do Instituto de Medicina Social – UERJ

Religião e Sociedade 15/1 1990



Desenho de Saul Steinberg.

e doutrina da identificação". No Brasil, tal doutrina teve como um dos seus mais importantes "templos" o Gabinete de Identificação do Rio de Janeiro e como seus principais "sacerdotes" os médicos-legistas Afrânio Peixoto e Leonídio Ribeiro.[1]

Ligado à polícia do então Distrito Federal, o Gabinete implementaria técnicas de controle sobre os cidadãos, sob muitas das quais vivemos até hoje e cujos fundamentos já consideramos "naturais", tão eficaz parece ter sido a intervenção do discurso produzido nesse "templo" e divulgado pelos seus "archivos".

Na primeira parte desse trabalho, apresento o contexto histórico e teórico em que se desenvolve a "identificação". Na segunda, discuto as propostas e idéias dos "identificadores" (médicos, advogados, criminalistas etc.) para apreender a concepção de identidade individual com que trabalham e a articulação dessa concepção com a de uma "sociedade brasileira" que, historicamente, passa por um momento muito particular.

A IDENTIFICAÇÃO E SEU TEMPLO

Desde finais do século XIX a medicina penetrava de forma incisiva no campo do direito. Ao que parece, coroava-se então todo um processo que se desenrolou durante esse século e que tirou o foco de análise, nas questões penais, do *fato do crime* para colocá-lo sobre o *criminoso*, criando toda uma série de instituições encarregadas de *corrigir* seu comportamento real ou virtual.[2]

Para a medicina, o criminoso passa a possuir uma constituição biológica especificamente anômala. A luta pela *individualização da pena* – que deveria assumir um *caráter terapêutico* seguindo o modelo de um *prognóstico médico* –, ela remodelação dos presídios – que deveriam se transformar em verdadeiros hospitais –, e pelo desenvolvimento de um saber médico sobre o delinqüente (a medicina legal) fazia parte de um grande investimento teórico e político que atribui a sua paternidade ao italiano Cesare Lombroso com a sua Escola de Antropologia Criminal.

O embate em torno da reformulação do Código Penal entre o "direito clássico" e o "direito positivo" (ancorado nas idéias biologizantes de Lombroso e seu grupo) arrastar-se-ia no Brasil até meados do século XX, quando se institui o Novo Código Penal de 1940.[3]

Ao que parece, o ponto de articulação da discussão entre as duas correntes foi a questão da *consciência*.[4] Tal discussão não deixava de refletir o movimento intelectual mais amplo, através do qual colocavam-se em questão os cânones do liberalismo e se procurava demonstrar que os homens nem sempre controlam a sua *vontade*, nem sempre *arbitram com liberdade*. Contra a idéia da *intencionalidade da ação* se levantava um rol de *fatalidades sociais e biológicas* que faziam a consciência entrar em seu *estado crepuscular*, dando lugar ao aparecimento das mais diversas formas de *alienação* – políticas, econômicas, espirituais ou mentais. Matilha de *peritos especializados*, nossos criminalistas e criminólogos também procuravam farejar e localizar a alienação onde quer que ela se ocultasse, avaliando as suas causas. Qualquer forma de punição aos criminosos passa a ser

considerada imoral e ineficaz para a construção da sociedade do futuro. Ao invés da punição se erigem métodos e técnicas de *regeneração*, de *cura*, de *educação*, de *disciplinarização*, de *conscientização* e, para alguns casos, de *eliminação social*.

Elevar um homem à consciência e à vontade, extirpando-lhe a loucura, a periculosidade ou as "falsas ideologias", é o que prometia a Ciência, único saber fundado na "objetividade" dos fatos, quer fossem fatos sociais, psíquicos ou biológicos.[5] Era o *perito* que, possuindo o saber científico, forneceria enfim o caminho certo, o tratamento adequado, o modelo de ação propício para que o homem ganhasse a lucidez; que lhe ensinaria filantropicamente onde colocar seus desejos, interesses e objetivos, libertos de toda repressão e de toda patologia.

No caso da criminologia, eram as pulsações cardíacas, as enureses noturnas, os exames de sangue, o comprimento dos braços ou as medidas do crânio que forneceriam as causas suficientes do crime, inscrito muito antes de realizado no próprio organismo do criminoso. Nesta área, a questão da *consciência* se deslocava para a questão da *responsabilidade civil ou criminal* do cidadão diante do seu ato. Se o criminoso era realmente um doente ou um "tarado", como o queria a escola italiana, de que valeria a punição (mesmo disciplinar) que o Estado lhe aplicava? Como punir um ato sem saber o *grau de consciência* que dele teve o seu autor? Com base em argumentos desse tipo é que os médicos armarão as suas críticas ao Estado e ao seu aparelho repressivo. Acusavam o Estado de falhar no papel que lhe imputavam primordial, o da *defesa da sociedade civil*, além de estar agindo com injustiça ao segregar indivíduos que necessitavam, na verdade, de assistência médica adequada.

Em linhas gerais, o "direito positivo", com base na medicina legal, defendia a criação de instâncias e instituições que eliminassem as causas da delinqüência e não ficassem às voltas com seus efeitos. Uma vez que as causas da delinqüência estavam alojadas na anatomia e na fisiologia humanas, isso conduzia a uma inexorável medicalização da polícia e da justiça. Tal processo é visualizado com clareza por Baptista Luzardo, que foi incumbido de reformar a polícia do Distrito Federal depois da revolução de 1930; diz Luzardo:

> "(...) A ciência política vai, hoje, impondo ao Estado deveres cada vez maiores de amparo e assistência ao cidadão. À obrigação de punir, substituiu-se a obrigação de tratar. As prisões transformam-se, pouco a pouco, em verdadeiros hospitais. A medicina é chamada a diagnosticar o crime e a determinar o regimem penalógico adequado. Ao lado dos interrogatórios frios da justiça surgem as indagações sutis dos psicotécnicos (...)"
> (Luzardo, 1931: 7.)[6]

Evidentemente, a abertura da polícia e da justiça à ideologia de *prevenção do crime* permitiu que se desenvolvessem técnicas de controle sofisticadas, dirigidas a uma população urbana bastante específica. Se a medicina legal nos apresentava em seus tratados um homem abstrato, ou melhor, a abstração de um indivíduo biológico, sua prática incidiu sobre um operário, uma doméstica, um mendigo, um vadio, um médium. Desse conjunto, a medicina pinça casos particulares e, através de uma "análise científica", constrói diversas "classes patológicas" que, ao final,

acabarão por ter relações claras com a classe social que forneceu o "material empírico". Assim poderíamos (se fôssemos contar uma outra história) estabelecer uma série de conexões entre o "vadio" e o "esquizofrênico", ou entre o "insubordinado" e o "epilético" ou ainda entre os desviantes sexuais e o "amoral constitucional".

De qualquer maneira, do encontro da medicina e do direito se formará uma "ciência" altamente *individualizante* em suas técnicas de determinação da "periculosidade" do criminoso e nos seus métodos de regenerá-lo. Incorporada ao direito a idéia da patologia do crime, incorpora-se também a de que, se existe uma taxonomia de doenças ou de tipos humanos, sua realização em cada homem é particularíssima e requer uma *análise individualizada*. Falando do aparecimento da medicina legal no Brasil, Mariza Correa não deixa de ressaltar o caráter individualizante desse novo saber:

> "(...) Utilizando uma teoria que deslocava a ênfase da saúde ou da doença mental para o doente, transformava-o em objeto de um saber autorizado e autoritário, porque só individualmente se poderiam aferir as minúcias de uma contaminação social mas proveniente do mundo da natureza. O modelo jurídico e o modelo médico deixaram de ser heterogêneos entre si e absorvendo um do outro seus saberes específicos juntavam-se ambos na produção de mecanismos técnicos para diagnosticar e punir os danos que o indivíduo pudesse causar à sociedade(...)"
> (Correa, 1982a: 67.)

É no contexto da formação desse saber individualizante que se formará uma outra "doutrina" e uma outra "ciência". É na intrincada intersecção da medicina legal, da antropometria e do detetivismo que surge a *identificação*, objeto das análises que se seguem.

A IDENTIFICAÇÃO

A "identificação", enquanto um saber e uma técnica policiais, desenvolveu-se, desde o século XIX, em duas linhas. De um lado, aperfeiçoava as técnicas de exame do local do crime através de "fotografias métricas", ou filmagens, para que se reconstituísse o crime e se encontrasse os sinais, os vestígios ou as marcas que conduzissem ao criminoso; de outro, procurava uma técnica eficaz de identificação dos *criminosos reincidentes* para que se pudesse ter controle sobre os movimentos e ações dos chamados "temíveis", ou, no dizer de Afrânio Peixoto, "(...) dos criminosos em geral, dos vagabundos, dos mendigos, de todos pelos quais se interessa a previsão social, alerta à perigosidade criminal, implícita nesses anômalos da sociedade (...)" (*apud* Ribeiro, 1931c: 61.)

Relacionado ao aparecimento da idéia do fundamento patológico do crime e da possibilidade de regeneração do delinqüente, torna-se imoral o costume usado em tantos países de se estigmatizar mecanicamente os corpos dos criminosos. E durante o século XIX se começa a vasculhar a anatomia humana em busca de um sinal natural que marcasse a individualidade do criminoso. Leonídio Ribeiro diz

que era "indispensável, pois, descobrir um característico qualquer da individualidade que pudesse servir à identificação fácil e rigorosa". (Ribeiro, 1932: 5.)

O primeiro método de identificação de criminosos reincidentes efetivamente sistematizado e utilizado foi aquele desenvolvido por Afonso Bertillon, aluno de anatomia, funcionário da polícia francesa e membro fundador da Escola de Antropologia de Paris. Seu método consistia fundamentalmente na tomada das medidas da face, principalmente do nariz e das orelhas, em fotografias judiciárias e no registro de marcas particulares como tatuagens ou cicatrizes. A bertillonagem, conforme era comumente chamado tal método, foi aplicada pela primeira vez pela polícia francesa, em 1882, e adotada pela polícia de vários países, inclusive a do Brasil, em 1894.

Porém, a semelhança entre certos indivíduos (no caso-limite dos gêmeos), a dificuldade de se assegurar a uniformidade de condições para a obtenção de tais dados e a própria variabilidade anatômica do ser humano em desenvolvimento contribuíram para que se continuasse a perscrutar o corpo humano em busca de um sinal físico que servisse com *prova positiva* de uma identidade individual, um estigma que, inscrito no corpo, pudesse ligá-lo a um fato, a um crime, a uma história pessoal, a um conjunto de bens ou a uma série de ações.

A "descoberta" do sinal natural identificador e a possibilidade de sua fácil sistematização foram de uma potencialidade tão assombrosa que os "criminalistas" deixaram de pensar nos reincidentes para fantasiarem uma ordem social "completamente nova" baseada na identificação; queriam, ao que parece, transformar a sociedade inteira num grande panopticum, cuja torre de controle fosse o Estado, ou melhor, talvez, a polícia.[7]

Ameaçando os cidadãos com "criminosos terríveis", "pobres desmemoriados" ou "cadáveres de criancinhas de impossível identificação" (o caso Lindenberg é sempre lembrado), ou então acenando com uma sociedade onde reinasse a *verdade* nas relações sociais e onde todos, mesmo numa metrópole, soubessem com quem estão falando, esses "reformadores", médicos e advogados, passam a defender a *identificação civil obrigatória* através do "maravilhoso" método proposto por Vucetich. Desta maneira, a identidade de cada cidadão teria o aval do Estado.

Vucetich inaugurava em 1891 na Argentina (La Plata) a primeira *oficina de "identificación"* propondo, após ter lido as idéias de Galton sobre os desenhos papilares, um sistema de classificação de impressões digitais, colocando-o a serviço da polícia para a identificação dos criminosos reincidentes. Aceitar que cada homem possuía uma impressão única e original e que ela poderia servir como prova judicial contra alguém parece não ter sido coisa muito simples. Diz Leonídio Ribeiro:

> "(...) No Brasil não foi fácil substituir o sistema antropométrico pela dacloscopia, recebida com muitas reservas pelos nossos funcionários técnicos. Graças ao esforço de Félix Pacheco, então diretor do Gabinete de Identificação, foi o Brasil o 1º país do mundo a adotar, em 1903, o método argentino, que acabava de ser apresentado oficialmente no Congresso Científico de Montevidéu (...)"
> (Ribeiro, 1932: 6.)

O sistema datiloscópico de Vucetich para a classificação das impressões digitais generalizou-se, ao que parece, primeiro pela América Latina e posteriormente pela Europa.[8] A bertillonagem estava definitivamente abandonada e, o que talvez seja o mais interessante, estava "descoberta" a base física indiscutível da individualidade, um estigma natural que reduziria a "identidade civil e criminal" de qualquer cidadão a um datilograma que seria arquivado pela polícia.

Na busca ao criminoso se institui que o ser humano possui um pequeno "hieróglifo" na ponta dos dedos, completamente único e original entre milhões de outros aparentemente semelhantes: grande avanço para a técnica policial, ponto de articulação de importantes estratégias de controle sobre os cidadãos (cuja amplitude só podemos imaginar por agora), e possível contribuição significativa para uma vertente "constitucionalista" do individualismo.

Mas voltemo-nos para o sonho mais ambicioso que possibilitava a datiloscopia: a "identificação total", a identificação de todos os indivíduos quer fossem criminosos ou não.

O encaminhamento desse projeto somente se tornou possível depois da revolução de 30, quando se desenha uma ampla reforma da polícia do Rio de Janeiro, à qual o Gabinete de Identificação estava subordinado. Baptista Luzardo, aluno e amigo de Afrânio Peixoto, escolhe um outro companheiro para se encarregar das reformas do Gabinete: Leonídio Ribeiro, também discípulo de Afrânio Peixoto e primeiro médico a assumir tal função.

Não entrarei aqui no projeto mais global de reforma da polícia. Sobre ela interessa dizer, para que se tenha uma idéia de seu caráter, que elevaria a chefatura de polícia ao nível de um ministério, desvinculando-a do judiciário para ligá-la diretamente ao presidente da República, além de criar todo um chamado "aparelho preventivo", que se ocuparia desde o desenvolvimento de "pesquisas científicas" sobre técnicas policiais até a fiscalização de associações operárias e repressão de terreiros de umbanda e outras "mistificações".

Dentro da reforma geral, o Gabinete de Identificação recebeu a atenção que merecia e Leonídio Ribeiro pôde, além de ampliar suas instalações, criar novos departamentos (como o de Antropometria) e relançar os *Archivos do Gabinete*, cuja publicação fora interrompida em 1918. Na apresentação do primeiro número dos *Archivos* em sua nova fase, Afrânio Peixoto profetiza os rumos que a Identificação assumiria:

> "(...) Simples e obscura parcela da Medicina Legal, a Identificação tende a um desenvolvimento que sobra e excederá de muito as preocupações periciais e criminais. Com efeito, os exames de locais, marcas e impressões, fotografias métricas, identificação dos reincidentes serão pouco, comparados à identificação civil, profissional, militar, operária, doméstica, itinerante, eleitoral, que acabará, para a segurança pública e privada, por identificar a sociedade inteira. (...) Não é preciso encarecer o mérito social dessa expansão. Os de utilidade pública e particular ressaltam às vistas menos perspicazes: com o trânsito livre pelos passaportes idôneos; com a percepção fácil e certa de quantias nos bancos e repartições públicas; com a tranqüilidade doméstica que os serviçais são honestos por identificados;

> com o operariado, o profissionalismo autêntico e reconhecido por honesto e não lobos entre ovelhas, causa de desordens, greves, rebeliões; com a autenticidade eleitoral do voto, que é o fundamento mesmo da democracia (...)"
> (Peixoto, 1931: 7.)

Naquele momento, o Gabinete de Identificação pretendia abarcar quase que todas as formas de identificação que acabaram sendo atribuídas a outros órgãos, sem que saibamos como se realizou esta partilha. Além dessa ambição identificadora, o que ressalta de forma clara nesse discurso é a quem haveria de servir a "identificação civil": àqueles que "percebem" dinheiro nos bancos, àqueles que têm a seu serviço doméstico ou operários ou ainda àqueles a quem interessaria controlar o movimento de alguns indivíduos pelas fronteiras estaduais. Dentro dessa mesma argumentação, em outro discurso, Afrânio Peixoto defende que o meio mais seguro de demonstrarmos nossa identidade é aquele fornecido pelo Estado, dizendo que:

> "(...) Os documentos que identificam a pessoa são úteis em mil ocasiões da vida civil. É a tranqüilidade social. Por que exigir a reação de Wassermann a uma ama de leite e não uma carteira de identidade e uma folha corrida? A sífilis deve tanto ser temida quanto introduzir em casa uma ladra. Os criados, os empregados, os hóspedes dão, assim, simplesmente caução de sua honestidade. Os patrões têm tranqüilidade que os atuais atestados, às vezes, não suprem (...)"
> (*apud* Ribeiro, 1931b: 25.)

Para todos os efeitos poderiam estar aí as raízes de um dito popular que afirma serem no Brasil culpados todos os indivíduos até que provem a inocência. Realmente podemos afirmar que na busca da identificação dos criminosos, nossos "identificadores" acabam por incriminar a sociedade como um todo, mantida sempre sob suspeita.

A identidade é também apresentada como um "direito", o "direito à identidade", que, segundo Leonídio Ribeiro, "(...) impediria os freqüentes processos judiciários em virtude de mudança de nome, idade, filiação e nacionalidade, desde que se sabe que todo indivíduo tem um único nome antropológico, dado pela sua individual dactiloscópica, que é imutável desde a vida intra-uterina até depois da morte, mesmo que o cadáver esteja em adiantado estado de decomposição (...)" (Ribeiro, 1932: 22.) O indivíduo identificado é, de acordo com o raciocínio dos "identificadores", muito mais *livre* uma vez que, segundo o professor argentino Reyna Almandos, a identificação é *"(...) el único medio eficaz de asegurar a cada persona el uso libre y perfecto de sus derechos (...)"* (Almandos, 1934a: 323.)

Além de "dar ao homem, enfim, o poder e o direito de dizer baseado na sciência vucetichista: eu sou eu!" (como diria mais tarde um certo major), o Gabinete de Identificação tinha ainda uma outra extravagante ambição: a de ser instituto de pesquisa, constituindo-se num "registro geral" de toda a população brasileira que contivesse, além das impressões digitais, grande quantidade de dados

antropométricos, que proporcionariam o conhecimento da "morfologia do homem nacional" ou a construção de nossa "biotipologia".

> "(...) Por aqui passaremos todos (lembra Afrânio Peixoto) e nesta casa morará a certeza de que os maus não passarão sem vestígios que os reconheçam e os bons terão deixado aqui a marca de sua mesma bondade atestável. A mais bela das instituições de segurança (...)"
> (*apud* Ribeiro 1931c: 62.)

Um dos momentos importantes da realização desse "sonho" foi o Primeiro Congresso Brasileiro de Identificação que, em 1934, reuniu-se no Rio de Janeiro e em São Paulo sob os "auspícios" de Filinto Müller, então chefe de polícia do Distrito Federal.

Esse congresso reuniu grande número de chefes de polícia, professores de direito e medicina, desembargadores, diretores de gabinetes estaduais de identificação e algumas estrelas internacionais.[9] O mentor intelectual não poderia deixar de ser Afrânio Peixoto, secundado por Leonídio Ribeiro.

Em linhas gerais, esse congresso se articulou em torno de duas questões fundamentais, além de terem sido apresentados vários trabalhos "científicos" concernentes à questão da identificação e aperfeiçoamento dos aparelhos policiais. A primeira dessas questões dizia respeito à defesa da identificação civil obrigatória com tomada de impressões digitais desde o momento do nascimento; a segunda era a defesa da unificação de todos os "serviços" de identificação então existentes em um único Registro Geral Nacional que, como veremos mais tarde, poderia se constituir no Livro Nacional da Personalidade.

É principalmente trabalhando os discursos proferidos nesse congresso que apresentarei algumas idéias sobre o que significava "identidade individual" para esses reformadores e que tipo de prática tal concepção embasava.

A QUESTÃO DA IDENTIDADE PAPILAR OU DO NOSSO NOME ANTROPOLÓGICO

Evidentemente, a "identidade" enquanto "nome papilar" ou "nome antropológico" nada mais é que uma marca, ou antes, um sistema de sinais que colocava em relação dois conjuntos: de um lado, um grupo de datilogramas ou, se quisermos, de impressões digitais e, de outro, um grupo de seres humanos: entidades civis, sociais, biológicas. A partir de uma marca particular procurava-se a identidade de seu portador, seu passado criminal, seus dados pessoais, suas medidas anatômicas, seu perfil psicológico.

De maneira direta e substantiva não é fácil apreender o que os "identificadores" entendiam por identidade individual, às vezes sinônimo de "personalidade individual". Freqüentemente, tais termos aparecem em sua acepção jurídica. Neste sentido, *identidade* seria um conjunto de direitos e deveres concernentes a um indivíduo em determinado momento de sua existência, frente à coletividade e frente a um certo número de bens.

Porém, como sabemos que o discurso dos identificadores faz parte ou é uma derivação daquele da medicina legal, compreendemos que os datilogramas,

uma vez estendidos a toda a sociedade, teriam como função principal a revelação de uma entidade biológica, possuidora de uma identidade dependente de sua constituição anatomofisiológica. Em um de seus discursos no congresso, Reyna Almandos colocará de forma clara que um dos axiomas jurídicos básicos para a construção da "nova ordem" *"(...) Es que la personalidad humana total se determina por la identidad física (...)"* (Almandos, 1934c: 130.) Era essa a que realmente deveria ser dada ao conhecimento, revelada aos órgãos públicos desde o nascimento, uma vez que determinaria os possíveis comportamentos de seu portador, as possíveis limitações que a sua "personalidade jurídica" viria sofrer.

Aqui qualquer distinção entre "pessoa" (eu social) e "indivíduo" *(inner self)*, onforme pensada pela antropologia,[10] aparece borrada, ou melhor, assistimos à irrupção do "indivíduo" dentro do direito que passava a lidar não mais com *"personas"* (feixes de direitos e deveres), mas com idiossincrasias da natureza, seres biológicos aos quais se ligava um conjunto particular de emoções, sentimentos, instintos, estados mentais, reações etc. Parece surgir algo além das *personae*, das *res* e das *actiones* (Mauss, 1977) no campo do direito. Este passava a esbarrar com uma noção bastante impositiva do "eu" que se forjava com base nas ciências que desenvolviam o saber sobre a consciência individual: a psiquiatria e a psicologia.

Era, enfim, o conhecimento prévio da identidade individual assim concebida que possibilitaria, segundo os "identificadores", uma ação preventiva do Estado em relação ao crime. Partindo então de uma concepção biologizante ou "organicista" de identidade, constitui-se um sistema de sinais físicos que nos daria um nome completamente próprio, que não só seria o "significante" dos nossos atos juridicamente relevantes (nossos possíveis crimes e contravenções) mas também de nossa "personalidade biopsicológica".

Para melhor aprofundar a concepção da identidade individual, podemos ver o sistema datiloscópico como uma espécie de "sistema totêmico", um sistema de codificação que toma emprestados da natureza elementos para pensar o próprio social.[11] Através das qualidades atribuídas às impressões digitais, podemos levantar qualidades análogas àquilo que elas querem identificar. Através das relações que essas impressões manterão entre si ao serem arquivadas podemos entrever, por homologia, a concepção que os identificadores têm sobre a sociedade, ou melhor, sobre como deveria arrumar-se tal sociedade.

VARIABILIDADE, IMUTABILIDADE, INALTERABILIDADE

Contemporâneo e conhecido de Leonídio Ribeiro, que o chamava de "o grande criminalista de Lyon", Locard dizia serem três as características que tornavam as impressões digitais tão valiosas para a Identificação: *inalterabilidade, imutabilidade e variabilidade* (Locard, 1934).

Se, como diz Bourdieu, toda distinção social é mais eficaz se fundada sobre "diferenças objetivas" (Bourdieu, 1982: 59), estava instaurada esta diferença que distinguiria "objetivamente" um indivíduo entre todos os outros: os desenhos papilares com sua extrema *variabilidade*, cada indivíduo possuindo um desenho completamente original. Instalava-se assim um espaço onde os cidadãos se distri-

buiriam com tamanha precisão que suas individualidades brilhariam ineludivelmente; toda a possibilidade de confusão entre elas seria extirpada por um olhar pericial que rapidamente poderia separá-las apenas por um sinal, por uma marca que se colocava nas pontas dos dedos de seu portador. Tal espaço era tão individualizante que, inicialmente, comprometia qualquer possibilidade de classificação, uma vez que as "espécies" pareciam sucumbir frente à originalidade de cada ser. É desse espaço e desse limite que nos fala Afrânio Peixoto em seu discurso de abertura do 1º Congresso Brasileiro de Identificação:

> "(...) É de Leibniz aquelle aparente paradoxo que testifica a inifinita polymorphia da natureza: 'se existissem duas coisas absolutamente iguaes, occupariam o mesmo logar no espaço'. Seriam a mesma, seriam idênticas. Essa singularidade dè cada gotta dagua, cada folha, cada insecto, cada homem, differentes de todos os outros, passados ou por virem, tem como corollario inevitável a identificação, o reconhecimento do único e de suas proprieda-des, a identidade dos indivíduos na diversidade de indivíduos (...)"
> (Peixoto, 1934: 18.)

Uma vez que todos os seres possuíssem seu "nome próprio", o trabalho de "segmentação", "privatização" e "individualização" promovido em nome da Ciência e da Razão (Duarte, 1983) parecia colocar em risco qualquer ordenação ou classificação do mundo natural, atingindo o limite além do qual, segundo Lévi-Strauss (1976b: 248), nenhuma classificação se faz necessária. Porém, o raciocínio de Afrânio dizia respeito ao mundo dos homens e, em relação às sociedades modernas e à sua lógica de "classificação" dos seres humanos, Lévi-Strauss já notara que:

> "(...) a vida social opera, neste sistema, uma estranha transformação, pois incita cada indivíduo biológico a desenvolver uma personalidade, noção que não mais evoca o espécime dentro da variedade, mas antes um tipo de variedade, ou de espécie que não existe na natureza e que se poderia chamar monoindividual (...) Tudo se passa como se na nossa civilização cada indivíduo tivesse a sua própria personalidade por totem: ela é o significante do seu ser significado (...)"
> (Lévi-Strauss, 1976b: 247.)

Os identificadores, fazendo parte da cultura a que Lévi-Strauss se refere, diriam, porém, que não é o indivíduo que tem por totem sua personalidade, mas sim que essa personalidade é que o tem por "totem", ou melhor diriam que assim deveria ser para o bem de uma ciência e de uma técnica que trabalham com provas "indiscutivelmente objetivas". Foi vasculhando um lugar, um espaço físico, onde uma personalidade indefinida entrara e cometera um crime, foi perseguindo os vestígios que nele deixara esse "homem desconhecido" que se encontraria um verdadeiro "totem" para essa "espécie monoindividual": as impressões digitais. A originalidade do corpo poderia agora fazer jus à originalidade da alma.

Evidentemente o caminho da individualização e da instauração da idéia da originalidade de cada personalidade individual é bastante extenso e não temos condições de percorrê-lo. Mas o discurso biologizante da "identificação" deve ser localizado dentro da perspectiva mais ampla da produção de um saber médico-legal que procurará nos corpos o fundamento das desigualdades sociais e tentará defender a criação de critérios diferenciais de acesso à cidadania, perigosa e repentinamente estendida a toda a população nacional, ao menos nos discursos igualitários que fundamentaram a Abolição e a República (Correa, 1982a).

A "identificação", enquanto variante do saber médico-legal que se desenvolve no Brasil na virada do século, além de arrumar um espaço físico onde alojar a originalidade de cada personalidade, levará o discurso da diferença a tal limite que a partir dela poderíamos afirmar que, de agora em diante, todos somos iguais na nossa diferença.[12] Tal diferença, ao passar a ter como sinal os desenhos digitais, espalha-se e marca tudo o que cerca e é tocado pelo indivíduo, e este, como Midas, torna-se presa de sua própria individualidade, reconhecível a qualquer momento pelo Estado, Supremo Identificador, que a localiza em meio à confusa profusão de homens que habitam as grandes cidades.

Analisemos agora as implicações da segunda característica que Locard diz ser fundamental na impressão digital: a *imutabilidade*. É interessante que para Aristóteles, em sua *Metafísica* (Aristóteles, 1973), um "único e mesmo tempo" era condição lógica para que uma coisa fosse apenas ela e não outra, ou seja, que fosse idêntica a si própria. Para os nossos "identificadores" a identidade (enquanto "nome papilar") aparecia aos quatro meses de vida intra-uterina e poderia mesmo ser reconhecida depois da morte do indivíduo, perpetuando assim sua "vida jurídica". Se num sentido puramente biológico a própria natureza dava elementos para que se pensasse que, diacronicamente, os homens eram mutáveis e possivelmente múltiplos, foi ela também que proporcionou a marca de uma identidade individual imutável e contínua através dos anos. Os "ritos de passagem" estavam conjurados frente à trajetória unilinear do *indivíduo*, inscrita, no ato de concepção, em sua constituição biológica e escrita, muito antes disso, nas características hereditárias de seus antepassados. Sobre a imutabilidade dos signos papilares, nos diz Leonídio Ribeiro:

> "(...) Durante toda a vida do indivíduo, os desenhos das extremidades digitais permanecem os mesmos, enquanto que todas as outras partes do corpo se modificam com as idades. O indivíduo cresce para ser adulto, e mais tarde diminue, na velhice, altera-se o aspecto e a cor dos cabelos e dos pêlos, além de outras alterações, até no modo de escrever, falar e andar. Só uma coisa permanece invariável e resiste a tudo, mesmo à vontade do indivíduo e aos traumatismos e às doenças que venha sofrer. É o selo de Deus posto na mão de todos os homens, de acordo com o que está no livro sagrado: 'In manu omnium hominum signat (...)'"
> (Ribeiro, 1933: 143.)

Acompanhando a própria metáfora contida no texto, não podemos deixar de aproximar essa concepção metafísica de identidade com aquela que encontra-

mos na vertente católica do cristianismo. Há uma diferença básica, apesar de certas correspondências. De forma não muito rigorosa, podemos afirmar que o catolicismo advoga que todos os homens são igualmente puros depois de se desfazerem na pia batismal do "pecado original", herança igualitariamente partilhada. Depois disso, podem pecar (o que geralmente fazem) e mesmo assim voltar ao estado de graça, chegando até a santidade. As artimanhas do demônio visam a *vontade* e nunca a *consciência*.

O homem católico é plenamente responsável pelos seus atos, pensamentos e desejos; o livre-arbítrio é um valor focal para o catolicismo. O "selo divino", nesse caso, é antes de tudo um meio de aferição de *responsabilidades*, enquanto que o "selo" dos identificadores procurará principalmente estabelecer *incapacidades naturais*, uma vez que nem todos os homens nascem biologicamente puros.

Porém, como se disse, há certas correspondências e homologias. Mauss dizia que "(...) foram os cristãos que fizeram da pessoa moral uma entidade metafísica, após sentir-lhe a força religiosa (...) (Mauss, 1977b: 235). No entanto, para os cristãos, o selo que representava a *unicidade* espiritual do ser frente a Deus era um *selo místico;* o *selo anatômico* "descoberto" no século XX representa, antes, o poder "divino" do Estado de relacionar cada cidadão a seus atos, como, se profanizado, o mito do juízo final fosse atualizado a cada ato de identificação realizado pela polícia.

A analogia entre o ato identificador divino e o ato identificador policial, bem como a concepção metafísica de identidade individual subjacente a ambos, é percebida de alguma maneira por Afrânio Peixoto, que diz ter sido profetizado na Bíblia o sistema datiloscópico:

> "(...) Se olharmos para o passado, iremos aos primeios dias da crença ou da sciência. Não é que foi o Deus da 'Gênesis', Iaveh, o primeiro identificador e identificante? 'Porque descobriu a tua face', pergunta a Caim que predita o crime (IV, 6). E, criminoso, põe-lhe 'um signal' para que não o matassem, identificando-o, o primeiro criminoso (IV, 15). Até a dactyloscopia, o dactilogramma, está na Bíblia, pela informação de Jó: 'Deus põe como um sello na mão de todos os homens para que cada um conheça as suas obras' (XXXVII, 7), isto é, as identifique por esse sello posto na própria mão... o 'nome papillar', que deverá ser o nosso nome... Não é extraordinária a profecia? (...)" (Peixoto, 1934: 19.)

A aproximação entre o "selo místico" e o "selo orgânico" poderia ainda nos levar mais longe. Uma vez que cada homem é uma metáfora de Deus, é apenas através dele que cada indivíduo reduz sua singularidade e passa a fazer parte de uma comunidade que extensivamente pode abarcar toda a *humanidade*. No nosso caso, aparece uma concepção paralela: é apenas através de um "aparelho central" que cada indivíduo pode realizar uma identidade e se dizer cidadão, compartilhando com os outros de uma "nacionalidade".

Porém, uma vez que a identidade de cada um só se possa realizar através desse "centro" (Deus ou Estado), ela se devassa frente a ele. Em termos práticos,

o sistema datiloscópico exporá o indivíduo frente aos órgãos de controle da polícia em nome da prevenção ao crime e da segurança da sociedade.

A última característica, a da *inalterabilidade,* diz respeito à impossibilidade de qualquer um de se livrar de suas impressões digitais. Segundo Leonídio Ribeiro "(...) em relação com as cicatrizes que resultam de cortes feitos nos dedos, acidentais ou voluntários, acontece o contrário do que era de se prever, em vez de dificultar, facilitam a identificação (...)" (Ribeiro, 1933: 144.) Em relação a queimaduras, Locard fez experiências em seus próprios dedos *(sic)* e verificou que as impressões digitais resistem a queimaduras de 2º grau sem se alterarem.

Leonídio Ribeiro demonstra como algumas alterações dos desenhos papilares levariam ainda mais rapidamente à identidade de seu portador: a distância entre as cristas papilares poderia fornecer dados sobre a idade; certas profissões produziriam alterações específicas, chamadas por ele "deformações profissionais", que conduziriam o identificador rapidamente a costureiras e alfaiates, floristas, trabalhadores da indústria do vidro, manipuladores de acetona, músicos, lavadeiras, agricultores e a "outros operários". (Ribeiro, 1933: 144.) Tais "deformações" manteriam, entretanto, o desenho digital original inalterável em suas linhas principais, seriam insuficientes para apagar essa estranha particularidade que tanto mais revela a identidade de seu portador quanto mais este procura escondê-la: indissolúvel, indelével, resistente a qualquer "acidente".

Uma vez que todos os cidadãos tivessem suas impressões recolhidas pela polícia, não poderiam fugir de si próprios, um olhar penetrante e revelador os invadiria desde a ponta dos dedos e os localizaria num espaço singular dentro de um arquivo datiloscópico.[13]

Porém, a universalização da diferença promovida pela identificação apenas desenhava um enorme espaço vazio para que os indivíduos fossem reordenados pelos especialistas que compreendessem todos os mistérios das suas linhas digitais. Apologistas da diferença, os identificadores não descartavam, entretanto, a possibilidade de uma classificação, antes esperavam levar muito mais longe sua "quiromancia científica" e prometiam extrair, de uma simples impressão digital, dados sobre a raça, idade ou "psicologia" de seu portador. A medicina legal guardava contribuições significativas à sua taxonomia e às suas técnicas de reconhecimento dos tipos anômalos.

Falando da possibilidade de se vir a conhecer a raça através da impressão, diz Locard:

> "(...) O que é possível, o que se poderá estabelecer quando se estudar, desse ponto de vista particular, algumas dezenas de milhares de fichas classificadas por proveniências étnicas, é que os vários tipos de desenhos não se apresentam com a mesma freqüência nas diferentes raças humanas (...)" (Locard, *apud,* Ribeiro, 1933: 145.)

Dizendo que Reyna Almandos, na Argentina, havia demonstrado que, através do estudo dos desenhos papilares de um macaco, poder-se-ia não só individualizá-lo mas também conhecer a sua *espécie,* Leonídio Ribeiro reafirma a pos-

sibilidade de se conhecer ainda mais dados sobre o indivíduo através unicamente das impressões:

> "(...) Vários autores, como Forget, D'Abundo, Vucetich, de Sanctis, Ascarelli, Cevidalli e Benassi, estudaram demoradamente o assunto, parecendo que seria impossível tentar um estudo sistematizado de psicopatologia das impressões digitais, capaz de trazer uma contribuição preciosa para a classificação dos indivíduos, de acordo com o desenvolvimento de suas faculdades intelectuais, degeneração ou atraso mental (...)"
> (Ribeiro, 1933: 146.)

É assim que, para Afrânio Peixoto, a identificação reunia também "anthropologia e ethnographia". Ele anunciava a existência de pesquisas que, através da datiloscopia, tentavam estabelecer "(...) possíveis relações hereditárias e principalmente, a differenciação scientífica das raças humanas (...)". (Peixoto, 1934: 23.)[14] Porém, se as impressões digitais ainda não diziam tudo o que delas queriam saber os identificadores, elas conduziam a um arquivo onde se encontrariam outros dados. O ideal é que se fizesse um grande livro, uma "enciclopédia", onde todos os cidadãos de um país ou de uma parte do globo possuíssem uma ficha. Tal livro, chamado Livro Nacional da Personalidade, só se tornará possível com uma "pequena", mas fundamental, alteração no sistema datiloscópico: a criação do *número pessoal*.

O LIVRO NACIONAL DA PERSONALIDADE E NOSSO NÚMERO PESSOAL: UMA CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE

Ao que parece, a idéia de um registro geral, nacional ou internacional, para a identificação dos criminosos reincidentes já vinha sendo defendida desde o início do século. Até os anos 30, parece amadurecer a idéia da *identificação civil obrigatória* e a da *unificação de todos os serviços de identificação* existentes no país.

O aparecimento da idéia de se organizar um imenso aparelho burocrático que tratasse da identificação civil e criminal oferecia alguns problemas e possibilitava soluções que, de um certo modo, deslocavam a questão identidade pessoal/identidade papilar ou antropológica. Olhando esse "deslocamento" talvez se tenha mais dados sobre a que se chegará ao nível das técnicas de controle policiais, ao mesmo tempo que talvez se consiga revelar um pouco da concepção de "sociedade brasileira" sob a qual se instauram tais técnicas.

Às impressões digitais, como mostrei acima, atribuiu-se estranhos poderes de reduzir cada cidadão a um pequeno datilograma que, *naturalmente*, atendia/confirmava/instituía um conjunto de características gerais que se alocava à identidade individual. Ao nível mais geral, apresentaram-se as características de *variabilidade*, *imutabilidade* e *inalterabilidade*.

Porém, dentro da organização datiloscópica, cada impressão digital era ao mesmo tempo individual e de grupo. Vucetich classificava as impressões segundo classes gerais, originadas de certa combinação das quatro principais configurações

lineares que se apresentavam em cada digital. Dentro dessas classes, as impressões iam sendo subclassificadas segundo suas características mais particulares, e essas subdivisões prosseguiam até uma única e idiossincrática digital. Segundo sua posição dentro do arquivo datiloscópico, cada impressão poderia ser transformada em uma "cifra" ou "cifra antropométrica", como então era chamada a série de letras e números cujos caracteres iniciais indicavam as características mais gerais da impressão dos polegares, enquanto os posteriores indicavam as características dos outros dedos.

Tal sistema de classificação foi pensado, evidentemente, para que o identificador passasse de uma *marca* da individualidade que impregnara o local do crime para a "personalidade criminosa", e tal cifra parece ter sido pensada para que os diversos "serviços de identificação" pudessem transmitir as impressões radiofonicamente.

Segundo Almandos, o fato de a impressão ser nessa classificação ao mesmo tempo individual e de grupo causava certa morosidade nos processos de identificação, que só poderiam processar-se por uma série de comprovações, além de tornar

> *"(...) impossible de todo en todo abrir para cada persona, con sólo la fórmula dactiloscópica individual, um registro, biografía, o cuenta corriente individual (...)"*
> *(Almandos, 1934a: 325.)*

Sem entrar em detalhes sobre essa discussão aparentemente "técnica", note-se apenas que, quanto maior fosse o número de impressões catalogadas tanto menor seria a viabilidade de uma "cifra antropológica" que pretendesse diferenciá-las, bem como muito mais numerosas seriam as subdivisões do arquivo, uma vez que a possibilidade do aparecimento de impressões parecidas seria tendencialmente maior.

De qualquer maneira, o que Reyna Almandos fez foi dar corpo ao imenso aparelho burocrático de identificação civil, partindo de algumas alterações no sistema datiloscópico de Vucetich e, é claro, da lei de "identificação civil obrigatória desde o nascimento". Relembramos que esta era uma das reivindicações em que se apoiara o Congresso Nacional de Identificação. "Peçamos a Deus (diz nele Afrânio Peixoto) um político intelligente, capaz de nos dar o registro civil dactiloscópico que será o inventário scientífico da sociedade, o Livro Nacional de Personalidade, sonhado por Luiz Reyna Almandos (...)"(Peixoto, 1934: XI.)

A idéia de Almandos era bastante simples: a cada impressão digital estaria aliado um número bastante especial, o *número pessoal,* que constaria também em uma cédula que o indivíduo receberia ao ser identificado civilmente. O órgão idenficador central arquivaria três vias de uma mesma ficha individual em três séries: a primeira, segundo as impressões digitais (método Vucetich), a segunda, alfabeticamente organizada seguindo cada nome, e a terceira constituir-se-ia de uma longa série numérica, segundo os *números pessoais*. Esses três arquivos, referencialmente cruzados, sofisticavam em muito as técnicas de identificação, pois a

partir do conhecimento de qualquer um dos dados rapidamente se chegaria aos outros.

Porém, o Livro Nacional da Personalidade, o tal "inventário scientífico da sociedade", era o arquivo numérico que, segundo Almandos, seria o "registro individual e genealógico da personalidade" ou "a biografia civil de cada habitante e, ao mesmo tempo, o conjunto ordenado de todas as biografias individuais". (Almandos, 1934: 324.) O que se pode pensar através desse livro é qual a importância do *número pessoal*.

Comecemos por esse último, o que nos remeterá ainda mais especificamente à concepção de identidade individual que viemos explorando.

Ainda segundo Almandos, são os seguintes os atributos do *número pessoal: "(...) Es un número por naturaleza único, porque corresponde a una identidad también única (...)"*; é "sucessivo a partir do nº 1"; é "exclusivo"; é "intransferível"; é "perpétuo", ainda mais que as impressões digitais, pois "(...) *El Estado, por el órgano administrativo competente lo confiere al hombre desde el momento en que nace y se lo conserva durante todo el curso de la vida, sobrepassando el límite de aquella (...)"*; é finalmente "individual" e "imutável". (Almandos, 1934a: 331.)

Num outro nível, diz Almandos que o *número pessoal* é uma *cifra jurídica*, porque, através dele, se adjudicam direitos, deveres, bens e responsabilidades; possui um *carácter social;* seria o único número social existente, pois "seu objeto é de ordem coletiva", uma vez que se relaciona com outros números pessoais (Idem: 332):

> *"(...) Rige a una sola persona y también a una suma de personas: las de la familia. Será el signo* genealógico *necesário y, por ello, el resorte seguro de una organización nueva, social, en el Estado:* el registro genealógico nacional (...)"
> (Almandos, 1934a: 332, destaques do autor.)

Tal número possuiria finalmente um *carácter moral* pois evitaria "escândalos judiciais" quando da partilha de bens de uma pessoa que morre, além de terminar com os "dramas" da "personalidade perdida" e da "personalidade confundida".

Enfim, nos diria Almandos:

> *"(...) Es, nada menos, que 'el hombre' mismo; 'cada hombre' en la múltipla diversidad de seres semejantes y diferentes esparcidos en la superfície de la tierra, unidos los unos, separados los otros; todos, puede decirce,* reciprocamente desconocidos, *mutables en su personalidad física, mutables también en sus actividades, en su conducta, en sus acciones, en su psicologia y en su moral; pero imutables en uno de sus caracteres físicos exteriores y visibles, los relieves papilares de la mano (...)"*
> (Almandos, 1934a: 326.)

À idéia de uma impressão digital completamente única sobrepõe-se a idéia de um número pessoal, um "número unidade" que respeitaria a própria "natureza" da individualidade, além de eliminar qualquer referência de grupo que uma cifra antropológica não poderia deixar de manter.

Nem tudo, ao que parece, é comunhão nesse processo, onde parece ter havido um deslocamento importante: baseando-se na crença da naturalidade das características da impressão digital, cria-se uma marca (na figura de um número) propriamente social que, de alguma maneira, manteria a salvo a "naturalidade" do sistema datiloscópico e da própria "descoberta" da originalidade de cada desenho papilar. Em termos práticos, depois de organizada a *grande enumeração*, o *número pessoal* substituiria a impressão digital nas questões propriamente civis, reificando socialmente todas as características que, naturalmente, lhe eram atribuídas.

Se a hipótese (ao que parece impossível de ser logicamente comprovada) da originalidade/imutabilidade/inalterabilidade dos desenhos papilares estava correta ou não, pouco importa, uma vez que a crença na veracidade dessa hipótese deu ao Estado o que antes era atribuído à natureza: a possibilidade de estigmatizar cada cidadão e de controlá-lo individualmente. Há, é certo, uma verdade ironicamente inesperada nas palavras proferidas por Félix Pacheco no Congresso de Identificação:

> "(...) O passado, por mais que se diga, pouco vale e nada conta, se não buscou nas verdades intrínsecas da própria natureza as razões essenciais da sobrevivência a que porventura aspirou (...)"
> (Pacheco, 1934: 110.)

Nossos identificadores passam também a ser identificantes, imprimindo o seu próprio selo em cada um dos cidadãos, infinitamente *ordenados* numa cadeia numérica. Se coube a Adão dar *nome* aos seres vivos, cumpre agora dar-lhes *números*.

Ao invés de *nomeação* temos *enumeração*, que é inicialmente o reconhecimento de que qualquer classificação ou arranjo hierárquico dos homens seria impossível. Como colocar em hierarquia seres incomparáveis? Como pensar em superioridade ou inferioridade, em abrangências e conteúdos? Ao invés de um sistema de classes ou de nomes, uma enumeração infinita de particularidades em fluxo.

Assim parece ser a própria representação da sociedade: um fluxo contínuo e infinito de indivíduos desconhecidos uns aos outros, um *caos* na ausência de um terceiro termo que possibilite que ela se organize e que seus membros mantenham suas relações. Esse terceiro termo, o órgão identificador e identificante do Estado, estabeleceria, enfim, *"(...) un nuevo orden de relaciones de los hombres entre si, de los hombres y el Estado y, seguramente, de los Estados con los Estados (...)"* (Almandos, 1934b: 25.)

Não é apenas da concepção da sociedade como um caos que se concretizam as práticas dos identificadores, mas também da concepção de uma sociedade criminosa (ao mesmo tempo que vítima da criminalidade), ameaçadora e ameaça-

da. Não é essa a argumentação dos defensores da identificação civil obrigatória, ato de suprema defesa do cidadão e de segurança social?

A "república" é para Almandos como um navio de passageiros que empreende uma viagem qualquer:

> *"En esa situación, tan frecuente, observemos de qué manera se tratan los unos a los otros. Todos son incógnitas, todos son dudas, recelos, confusión; porque cada hombre desconocido parece como un peligro para los demás, y porque no sabemos, ciertamente, qué personalidad sea en tal persona, si la que tiende al bien, si la que busca el mal; la primera defesa contra éste es el escudo de la desconfianza.* Asi se forma sociedad hostil (...)"
> (Almandos, 1943b: 37, destaque nosso.)

A concepção da sociedade enquanto "cosmos composto de indivíduos libertos dos laços sociais", apenas mantendo relações propriamente jurídicas através de um centro (o Estado ou o Príncipe) (Viveiros de Castro & Araújo, 1977), não é certamente da década de 30, mas foi nesse contexto histórico que ela parece ter produzido resultados tão fecundos ao nível da centralização do poder nas mãos de algumas instituições identificadas com a figura do Estado.[15] Este, ao ter em mãos o Livro Nacional da Personalidade, poderia manter a sociedade enquanto todo e enquanto unidade, e ao mesmo tempo guardar a "memória" de seus componentes. Somente ele deteria a série numérica completa que constituía então a figura do próprio social. Enfim, somente ele poderia banir para sempre as duas figuras que aterrorizavam os identificadores: o *desmemoriado* e o *desconhecido*, focos que representavam de dissolução social. Ao primeiro seria devolvida a "memória"; quanto ao segundo, ela se tornaria pública.

Evidentemente o aparecimento histórico dessas duas figuras que podem ser resumidas na do "homem desconhecido" (aquele que não se conhece a si ou que não se dá a conhecer aos outros) só é possível nas grandes organizações sociais modernas, nas suas grandes cidades, e podemos mesmo pensar que se torna um problema mais agudo nas fases iniciais desse crescimento, quando o deslocamento populacional é grande, e a desestruturação das relações sociais tradicionais, intensa.

É esta por certo a fase por que passa a sociedade brasileira por volta dos anos 30. Momento de modernização do país, de industrialização e crescimento das cidades e principalmente momento de reestruturação do conjunto de relações tradicionalmente estabelecidas entre elites dirigentes e a população.

Se a Identificação aparece no contexto histórico de uma sociedade que se complexifica e se industrializa, ao mesmo tempo que se reorganiza politicamente reforçando a centralização do poder, por outro lado, enquanto prática, ela proporcionará a continuidade desse mesmo processo, pois "garante" o florescimento do *indivíduo* em toda a sua impossibilidade, solitário e ausente de qualquer grupo social concreto, liberto de qualquer *outro* para se determinar enquanto um *eu*, mas nem por isso menos controlado, vigiado e conhecido pelo olhar policial do Estado que se institui. Se ela, enquanto técnica de controle, responde a uma certa acu-

mulação um tanto caótica de homens, ao mesmo tempo, é o meio para que essa acumulação continue a passos largos.

Esse caráter de "efeito-instrumento" (para usar uma linguagem foucaultiana) da Identificação se revela também em outros domínios, que se pode voltar a observar agora no próprio Gabinete de Identificação e suas propostas.

Como já apontamos rapidamente, o Gabinete de Identificação, segundo a proposta de Leonídio Ribeiro, trabalhava dois processos que, apesar de utilizarem técnicas diferentes, nos parecem complementares: de um lado, a particularização de um ser entre milhões, através da tomada de suas impressões digitais, de outro, a dissolução desse mesmo ser numa classe "biotipológica", através do recolhimento de suas medidas antropométricas.[16]

Segundo Afrânio Peixoto, esses dois processos eram de ordem diferente: a identificação seria um "préstimo social", enquanto que a tomada das medidas antropométricas seria um "préstimo científico". Do que poderíamos interpretar (evidentemente adulterando a argumentação de Afrânio) a conexão estreita entre saber/poder, conforme equacionada por Michel Foucault: ao mesmo tempo que se vigia, controla e disciplina, produz-se um saber a respeito daqueles sobre os quais se exerce tal poder. Escutemos Afrânio:

> "(...) O rio humano que há de passar e correr por aqui somente deixará os traços de seus dedos e as informações que os individualizam na identificação: deixará também uma cópia imensa de observações de utilidade, certamente desinteressada, com que em poucos anos se poderá pensar num arquivo antropológico de brasileiros. Mediocridades apressadas pensaram num recuo à antropologia de Bertillon, mas não é senão a antropologia de sempre anunciada previamente, a que se vai fazer aqui, com o farto manancial das observações identificadoras. Um serviço público, sim, mas um instituto nacional de pesquisa e documentação também. Temos direito de contribuir para a ciência universal, fazendo a biotipologia nacional (...)"
> (*apud* Ribeiro, 1931c: 62.)

Não teremos espaço neste trabalho para uma discussão sobre a biotipologia, que nos remeteria a outras questões. O que queremos por agora colocar é que a Identificação, definida enquanto "sciência e doutrina", ao advogar a diferença fundamental entre os homens, abre espaço para que se implantem técnicas policiais mais sofisticadas de controle sobre uma certa população. Ao invés do saber médico-legal entretanto, essa singularidade será logo extirpada pelos biótipos. Os indivíduos serão reclassificados em uma nova "ordenação natural", hierarquizada, sem dúvida, e de posse exclusiva de algumas dezenas de peritos.

A instalação do *caos*, da idéia de *caos social*, apenas proporciona um novo *gênesis:* poderosos "criarão" o mundo segundo os princípios que lhes convierem: a polícia enumerará a todos, identificando-os; os médicos qualificarão a todos, classificando-os.

Notas

1. Não procurarei aqui localizar com mais precisão a obra e a atuação desses dois médicos (para isso, v. Correa, 1982a). Basta apenas dizer que, juntamente com outros, compunham o grupo de criminalistas ligados à defesa e propagação, no Brasil, das idéias das chamadas escolas positivas de direito penal, que, na Europa, eram representadas por Lombroso Ferri, Garofalo (ligados à Escola Latina Italiana ou Antropológica), Tarde, Lacassagne, Prins, Von Liszt, Alimena etc. (componentes da chamada Escola Crítica, Eclética ou Sociológica).
2. Foucault, historiando o aparecimento das "formas e práticas penais" modernas, características do que ele chama "sociedades disciplinares", recupera esse processo na França desde suas raízes nos séculos XVIII e XIX. A prisão, "grande punição do século XIX", traz consigo a idéia "(...) de uma penalidade que tem por função não ser resposta a uma infração, mas corrigir os indivíduos ao nível de seus comportamentos, de suas atitudes, de suas disposições, do perigo que apresentam, das virtualidades possíveis (...)". (Foucault, 1978: 79.)
3. Ao que parece, o Novo Código Penal tentou promover um certo "compromisso" entre as duas correntes, e se caracterizava, segundo o Prof. Roberto Lyra (que participou da comissão encarregada de sua revisão), por possuir um "caráter eclético", por ser uma "obra de transacção" "que" procurava aproveitar "o que de mais certo e útil sugeriram radicais e reacionários". (Lyra, 1939: 35.) Tal "caráter eclético" merece um estudo mais aprofundado, pois parece ser a causa da inconsistência ideológica que marca certos dispositivos legais, como nos parece ser o caso da "medida de segurança" aplicada aos criminosos considerados loucos.
4. A concepção da "consciência" enquanto fato objetivo, passível de um estudo sistematizado, articula-se, no final do século XIX e começo do século XX, com a instauração do próprio campo das "ciências humanas" ou da antropologia no seu sentido mais amplo. Em 1924, tentando mapear as relações possíveis entre a sociologia e a psicologia, Mauss atestava o quanto era recente o advento da "consciência" no reino das "ciências". Dizia ele que: "(...) Graças a quarenta anos de esforços nossas ciências se tornaram fenomenologias. Sabemos que existem dois reinos especiais: o reino da consciência de um lado e, de outro, o reino da consciência coletiva e da coletividade. Sabemos que esses dois reinos encontram-se no mundo e na vida, que estão na natureza. Isto já representa algo, pois nos permite trabalhar, há um quarto de século, cada grupo no seu campo, um na história natural do homem que vive em sociedade, outro na teoria dos fenômenos de consciência individual." (Mauss, 1977a: 180.)
5. Perseguindo a construção do que chama de "espaço mítico do Sujeito Moderno" e comentando as contribuições específicas que para essa construção forneceram Marx e Freud, Luiz Fernando Duarte aponta para esse objetivo "terapêutico" de que se revestia a Ciência ou a Razão: "(...) A Razão não só exige o esclarecimento dos segredos da História e do Psiquismo; ela motiva o projeto de intervenção terapêutica em que se insere esse esclarecimento e que lhes confere, sem dúvida, tão alta preeminência entre os múltiplos modelos científicos sobre o humano nestes dois últimos séculos (...)" (Duarte, 1983: 15.)
6. Interessante aproximar a distinção feita por Baptista Luzardo entre "interrogatórios frios da justiça" e as "indagações sutis dos psicotécnicos", com a própria distinção feita por

Michael Foucault entre as técnicas do *inquérito* e as do *exame*. As primeiras, segundo Foucault, pretendiam reconstituir um *fato* e diziam respeito às "sociedade penais", as segundas, características das "sociedades disciplinares", implicavam controle, vigilância e a produção de um saber "(...) um saber que tem agora por característica não mais determinar se alguma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não a regra, se progride ou não etc. (...)" (Foucault, 1978: 70.)

7. Para uma discussão sobre o panoptismo como forma específica de poder, ver Foucault, 1977 e 1978.
8. Os países latino-americanos que adotam e desenvolvem logo de imediato esse sistema têm evidentemente várias características econômicas e políticas em comum. Brasil, Argentina, Chile ou Cuba respondem a problemas de desenvolvimento econômico tardio e assistem a uma grande centralização do poder por volta dos anos 30. Na Europa, os países mais envolvidos na questão da identificação foram Itália, Portugal, Alemanha e França, nos quais (com exceção da França) instalam-se no mesmo período Estados de feitio totalitário. Por seu lado, a Inglaterra até hoje parece não "identificar" seus cidadãos (Goffman, 1978: 70.) Sem querermos fazer ligações apressadas, apenas indicamos que um estudo comparativo forneceria pistas importantes para a compreensão do papel da identificação na conformação das diferentes estruturas políticas.
9. Reyna Almandos, professor da Universidade de La Plata e diretor do Museu Vucetich, era convidado especial. Estavam também presentes Mendes Correa, dado como defensor da identificação datiloscópica em Portugal, e ainda o embaixador do México.
10. Para uma exposição crítica do modo como a Antropologia Social, principalmente em sua vertente inglesa, trabalhou e se utilizou dessa noção dual do *eu* e homologamente da oposição direito/afeto na análise das relações sociais, ver Viveiros de Castro & Araújo, 1977. Esse mesmo texto nos deu pistas importantes para equacionar a relação entre a Identificação e o fortalecimento do Estado, uma vez que estabelece uma ponte entre o aparecimento da idéia dicotômica do *eu*, a um só tempo social e psicológico, com a concepção de um poder centralizado.
11. Usamos aqui a concepção levi-straussiana de "totemismo" como um sistema de cognição. (Lévi-Strauss, 1976a.)
12. Goffman, tratando de delinear o conceito de "identidade pessoal", toca na questão da nicidade" de cada pessoa e da necessidade de uma "marca positiva" ou, como ele denomina, "apoio de identidade". A impressão digital seria um apoio de identidade e, ao falar dela, Goffman parece apontar para a mesma idéia paradoxal dizendo: "(...) Observe-se que itens, como a impressão digital, que são os meios mais eficazes de tornar os indivíduos diferentes, mediante a identificação, são também itens em função dos quais estes mesmos indivíduos são essencialmente similares." (Goffman, 1978: 66.) Como veremos mais tarde, esse "paradoxo" não só paralisava qualquer classificação (ao menos a um certo nível) como também comprometia qualquer arranjo hierárquico do todo social.
13. Apesar de ainda não termos condições de explorá-la nesse trabalho, podemos deixar indicada a idéia de que o fim do "homem desconhecido" se relaciona também à crítica mais geral ao direito clássico que, segundo consta, pensara suas leis para um homem abstrato.
14. Talvez não seja demais evidenciar novamente a preocupação "eugênica" que encontramos atrás de muitas idéias e práticas dos identificadores, o que de resto marca o pensamento de todos os médicos ligados à mítica Escola Nina Rodrigues de Medicina Legal. (Correa, 1982a.)

15. Não poderíamos deixar de evocar aqui as análises de Hannah Arendt: nelas Arendt procura mostrar como na Rússia e na Alemanha se processou a desestruturação das relações sociais desde as mais genéricas, como as de classe, até as mais íntimas, como as de amizade, para que fosse possível aparecer, conjuntamente com o "indivíduo atomizado" e isolado, a realidade de um "Estado totalitário" plenamente constituído. (Arendt, 1979.)
16. Já vimos também que a ambição maior dos identificadores era que as próprias impressões dessem dados para que se fizesse uma classificação, segundo critérios biológicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMANDOS, L. R. "El número personal y el libro nacional de la personalidad." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (8): 321-338, 1934a.

————. "A identificação como base da ordem social." *Arch. Inst. Med. Leg.* Rio de Janeiro (10): 25-41, 1934b.

————. "Discurso." *Arch Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (10): 129-133, 1934c.

ARENDT, H. *Totalitarismo, o paroxismo do poder*. Ed. Documentário, Rio de Janeiro, 1979.

ARISTÓTELES. *Obras*. Aguilar (ref. geral: *Metafísica*, Livro XI, cap. 5), 1973.

BERARDINELLI, W. "Estudo biotipológico dos delinqüentes." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (10): 53-67, 1934.

BORDIEU, P. "Les rites comme actes d'institution." *Actes de la Recherche*, Paris, (43): 58-63, 1982.

CORREA, M. *As ilusões da liberdade – A escola Nina Rodrigues & a antropologia no Brasil*. Tese de Doutorado, F. F. L. C. H./USP, mimeo, 1982a.

————. "Antropologia & medicina legal. Variações em torno de um mito." *In: Caminhos Cruzados*, p. 53-64. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1982b.

DUARTE, L. F. D. "O culto do Eu no templo da razão." *Bol. Mus. Nac.* (Sér. Antropologia), Rio de Janeiro, (41): 2-27, 1983.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1977.

————. "A verdade e as formas jurídicas." *Cadernos da PUC*, Rio de Janeiro. (16): 1-102, 1978.

GOFFMAN, E. *Estigma*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1978.

LÉVI-STRAUSS, C. "O totemismo hoje." *In: Os Pensadores*, p. 95-187. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1976a.

————. *O pensamento selvagem*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1976b.

LOCARD, E. "A identificação civil". *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (8): 353-372, 1934.

LUZARDO, J. B. "Introdução ao relatório do chefe de polícia." *Arch. Inst. Med. Leg.* Rio de Janeiro, (2): 5-17, 1931.

LYRA, R. "A capacidade e o futuro código." *Arch. Manic. Jud. do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, (10): 34-52, 1934.

MAUSS, M. "As relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia." *In:* MAUSS, M., *Sociologia e antropologia*, vol. I, p. 177-206, EPU-Edusp, São Paulo, 1977a [1924].

————. "Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'Eu'." *In* MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*, vol. II, p. 207-240, EPU-Edusp, São Paulo, 1977b [1938].

PACHECO, F. "Discurso." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (10): 105-115, 1934.

PEIXOTO, A. "Apresentação." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (1): 4-8, 1931.

————. "Discurso oficial de abertura do 1º Congresso Brasileiro de Identificação." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (10): 18-25, 1934.

RIBEIRO, L. "A reforma da polícia em suas linhas gerais." *Arch. Inst. Med Leg.*, Rio de Janeiro, (1): 1-10, 1931a.

————. "Sobre a reforma do Gabinete de Identificação." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (2): 24-28, 1931b.

————. "As novas instalações do Gabinete de Identificação." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (2): 57-68, 1931c.

————. "A identificação no Rio de Janeiro." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (5): 5-23, 1932.

————. "Reincidência e identificação." *Arch. Inst. Med. Leg.*, Rio de Janeiro, (6): 137-148, 1933.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B & ARAÚJO, R. B. "Romeu e Julieta e a origem do Estado." *In:* VELHO, G. (org.) – *Arte e sociedade*, p. 130-169. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1977.

Consenso e Violência na Formação da Lei

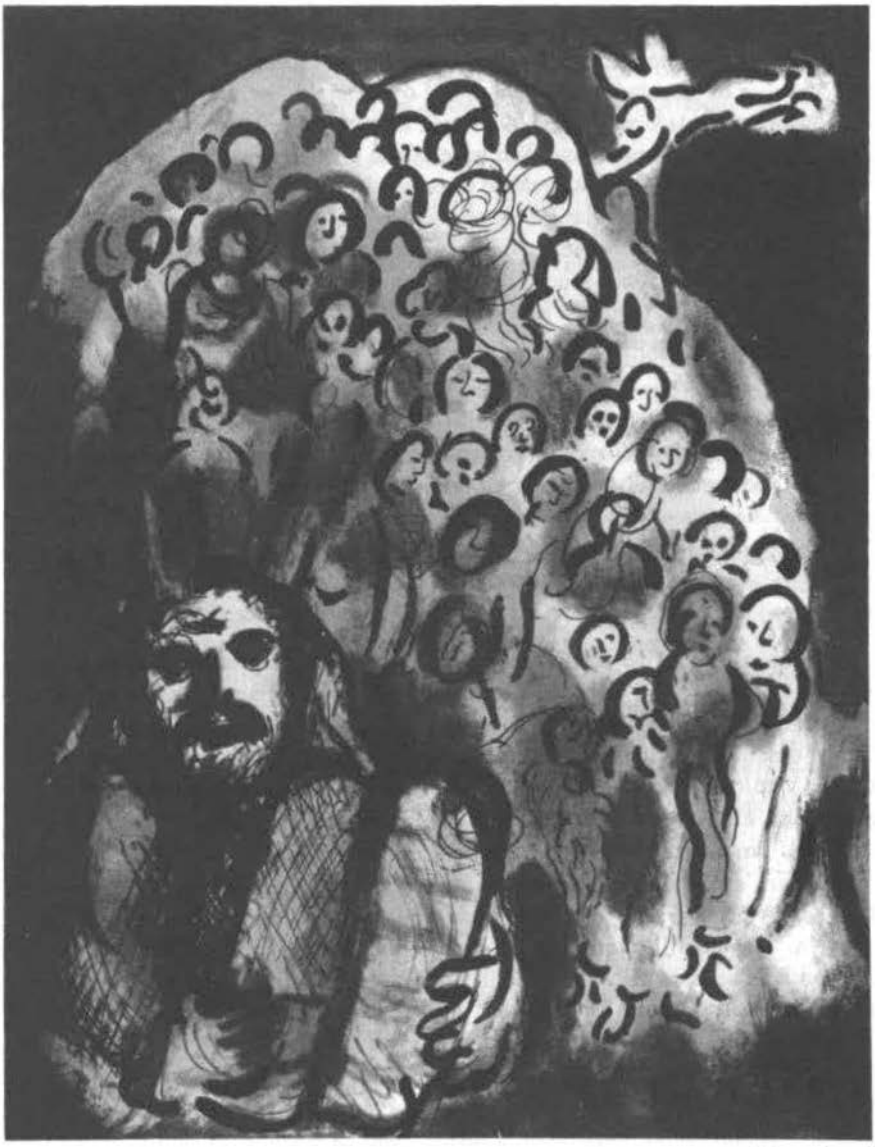
Entrevista com **Chaim Samuel Katz** *por Alba Zaluar, Flávio Lenz, Denise Reis, Newton Carlos, Rubem César Fernandes*

Chaim – Minha idéia era falar sobre violência e psicanálise, e pensei que o Jurandir Freire estaria presente, já que temos posições diferentes. Numa entrevista dada à revista *Isto É Senhor*, de 11/07/88, Jurandir diz que, se há um consenso popular, é o bem; se há uma lei contra o consenso popular, é o mal. Eu acho que o bem e o mal não podem ser decididos unicamente pelo consenso popular. Consenso popular fez o nazismo, fez a revolução de 64 e uma série de acontecimentos. A República de Weimar também foi feita com o consenso popular. Portanto, dizer que tudo que é popular é bom é um maniqueísmo às avessas. Essa passagem direta da psicanálise para a vida política e social, na minha opinião, é indevida.

Alba Zaluar – Contudo, nessa mesma entrevista, Jurandir diz algo que parece desmentir o que você está falando:

Chaim Samuel Katz é psicanalista e autor, entre outros, de *Psicanálise e nazismo* (Taurus, 1985).

Alba Zaluar e Rubem César Fernandes são antropólogos e membros da Comissão Editorial de *Religião e Sociedade*. Flávio Lenz, Denise Reis e Newton Carlos são jornalistas.



Marc Chagall

"Na burocracia, na obediência cega, que confunde, como eu já disse, autoridade com autoritarismo e segue a ordem pela ordem, está um dos piores germes da dissolução do social, que é o germe do fascismo e do nazismo. Numa sociedade autoritária, ditatorial, a opressão é fundada, basicamente, na rotina e na burocracia. São aqueles que obedecem até o ponto de torturar e matar os outros. Quando se passa a obedecer cegamente, você perde o sentimento do que é a lei, na medida em que as regras são frutos da discussão pública. As leis mudam, somos nós que as fazemos e elas são sempre melhores em função do interesse comum. Se não as discutimos, e advogamos que qualquer lei é lei, então estamos do lado da marginalidade e somos capazes de desprezar as regras e instaurar nossa própria lei."

Na verdade, não entendo muito bem o que ele quer dizer com esta perda do sentimento da lei, "na medida em que as regras são frutos da discussão pública". O que é essa discussão pública e como se dá o confronto?

"Essa é a primeira questão: se aquilo que vem do povo, pelo fato de vir do povo, é bom"

Chaim – Prefiro responder com dois exemplos históricos. Primeiro, o das *lettres de cachet*, que Foucault trabalhou com Arlete Fages no livro *A desordem das famílias*. Alguém escrevia para o rei: "Meu marido pegou a fortuna de nossa família e dissipou-a. Ele bebe o dia inteiro, sai com prostitutas, gasta o dinheiro, e eu queria que o senhor o guardasse." O rei recebia a carta e a analisava, discutia com alguém, assinava a *lettre de cachet* e o marido ficava preso por dois anos, na Bastilha ou em outro local. Os pedidos de *lettres de cachet* (*cachet* é o sinete do rei) começam a aumentar: "Sou açougueiro e saio às 2h30min da manhã. Minha mulher sai às 3h [para a vida]. Eu quero que o senhor guarde a minha mulher para reeducá-la." "Meu filho tem 35 anos e não quer ajudar em casa. Eu gostaria que o senhor prendesse meu filho." E assim por diante. Estudando quase duas mil cartas dessas, os autores notam o seguinte: na medida em que os pedidos aumentam, chega um momento em que o rei não consegue mais analisá-los pessoalmente. Ele então encarrega pessoas não só para examinar as cartas como para perguntar quais as condições para que essas cartas recebam o sinete, para que as pessoas sejam presas. Começam então a aparecer figuras como os inspetores de quarteirão – cada *quartier* vai examinar os pedidos feitos no próprio local, que, por sua vez, vai encaminhá-los a um ministro, que depois vai mandá-los para o rei. Posteriormente, o rei vai parar de assinar: ele só bate o sinete em cima daquilo que o próprio ministro lhe entrega. Depois, alguém bate o próprio sinete para o rei. Nessa medida, vai aparecer uma série de personagens – os inspetores, os policiais que fazem as investigações para confirmar ou não a veracidade do que está escrito nas cartas – que serão investidos desde a normatividade popular até a regulação real. E isso, num certo momento, vai se transformar em *lei*, e daí nascer o direito penal, de família, do menor. A lei nasce dessa discussão consensual, mas ela nem sempre é boa. Obrigar alguém a trabalhar, a não dever, a não dissipar dinheiro, a se com-

portar de uma ou de outra forma, isto é o quê? Estar do lado do bem. Isso vem do povo. Conhecemos essa história. Então, essa é a primeira questão: se aquilo que vem do povo, pelo fato de vir do povo, é bom. Acredito que essa é uma coisa que, em algum momento, tomamos para nós como um dado de verdade e que tem que ser questionado.

O segundo exemplo, mais próximo de nós, é a chamada República de Weimar, que vai de 1919 a 1933, na Alemanha. Diz-se que, no período de Weimar, havia indisciplina, indissociação, porque não havia organizações populares que pudessem representar os desejos do povo. Isso é um grande equívoco, e o cinema alemão tem-nos ajudado muito a compreender o porquê disso. O que aconteceu com a República de Weimar? Primeiro, com o Tratado de Versalhes, a Alemanha perdeu 15% de seu território e cerca de 10% de sua população. A essa diminuição, mais a proibição de a Alemanha se rearmar e a exigência de uma grande reparação financeira de guerra, deu-se o nome de punhalada pelas costas. Os grupos populares se organizaram como nunca na história da Alemanha, através de inúmeros interesses e se colocavam contra várias dessas conseqüências da crise econômica que diminuíram a capacidade de compra, de expansão e de junção do povo alemão. Aliás, foi isto que levou a uma organização das mais rigorosas que conhecemos na história do Ocidente neste século. Nada de indisciplina, nada de indissociação. Os bares cheios, as comédias, a dissipação, a venda de bebidas alcoólicas, tudo isso era organizado. Não era uma anarquia, era um negócio organizado. O que não havia era um princípio único. Havia vários princípios que *convergiam* para certos tipos de organização. Por exemplo, os interesses da Alemanha, enquanto nação, para se reorganizar depois da 1ª Grande Guerra, visando: a retomada de sua indústria, que se tornou a terceira maior no mundo; a remilitarização do país, cujo exército decuplicou no decênio; e um novo colonialismo alemão que, ao invés de se lançar para a África, se expandiu na própria Europa, o que é fato notório. Onde a desorganização? Onde a indisciplina? Tudo isso só pode ser fruto de uma grande disciplina, nem sempre percebida por aqueles que dela participam. Basta ver, por exemplo, a história do saber filosófico e cultural da época, que se encaminhou para mostrar, na obra de seus destacados autores, através de várias noções da pertinência ao sangue e ao solo *(Blut und Boden)*, como o povo alemão estava ameaçado de degeneração. Afirmando a unidade da raça ariana, excluem-se os judeus, os ciganos, as minorias de eslovacos, eslavos, negros etc. E isso se fez de maneira muito organizada. Pedia-se a limpeza *(Säuberung)*. A juventude era chamada aos parques, para uma volta à natureza. Tenho documentos na área da psicologia que mostram como, devagarzinho, ia-se pedindo o isolamento, a esterilização e a castração de indivíduos que fossem incapazes fisicamente e, depois, daqueles que fossem incapazes racialmente falando. Isso começa na República de Weimar. Que indisciplina é essa? É uma política com a qual não concordamos, mas não podemos pensar que isso foi produto de uma loucura, do estabelecimento de uma lei onde só um sujeito era a lei. Não. Isso foi uma legiferação a partir de um desejo da grande maioria do povo alemão. Não de todo, claro. A social-democracia, o Partido Comunista, os liberais, enquanto puderam, resistiram; os judeus também, por interesse próprio. (Se bem que muitos desses gru-

pos apoiaram a ascensão do partido nazista.) Se você está dentro dessa lei, você está a favor do bem?

"Tudo que se desvia do caminho marcado é violência. Essa é a definição aristotélica de violência."

Alba – Você rompeu essa associação muito rápida, mecânica, entre o chamado pacto edípico, a lei no sentido mais geral de proibição de um desejo primário de reunião com mãe, e o chamado pacto social, que envolve processos sociais mais complexos. No entanto, ainda é possível perguntar o que provoca a degeneração de alguma coisa que estava em discussão na civilização ocidental. O que faz com que esse processo se interrompa e gere essa situação em que, ao invés de se ter individualidades e diferenças respeitadas, tem-se processos políticos que se poderia chamar de identificação ou fusão com a figura do líder, com essa idéia de nação? O que isso teria a ver com a violência que também aparece? Por que a recusa da utopia da cidadania liberal pensada pelos iluministas do século 18?

Chaim – Os iluministas pensavam na linha aristotélica. Existe algo que é natural e inato nos homens, nas relações, e tudo que se desvia do caminho marcado é violência. Essa é a definição aristotélica de violência. Já Freud, enquanto pensador, num livro pouco apreciado, *Psicologia das massas e análise do Eu*, distingue indivíduo e sujeito. Um indivíduo, ele diz, seria aquele que pertence a uma horda. E o sujeito, aquele que de algum modo está aderido à massa. A massa tem ideais. Quando você nasce é obrigado, é chamado, é requisitado à linguagem, mas você nasce dentro do reinado daquilo que Freud chama de pulsões. Isto é, uma certa energia que seria a libido, que tem uma fonte somática, uma pressão que se expande desde essa fonte, um princípio de constância que mantém a força num determinado nível e tem que ser descarregado para que haja prazer. Aí você encontra o objeto. Objeto que você vai encontrar especialmente como homem da linguagem. Dentro da linguagem você entra no social. Há coerções que o chamam para o social, e uma delas é a necessidade de um guia, um *Führer*, com quem os indivíduos se identificam no grupo. Elas, assim, se projetam para além de sua formação pulsional, originando sua identificação. O líder, em algum momento, encarna ao vivo todos os ideais projetados – são os ideais do eu – de um determinado grupo. Nesse momento pode-se atribuir a ele o papel de *lei*, como se *ele fosse a lei*. Mas Freud afirma: apesar disso, conhecemos indivíduos que não se adaptam a um ideal, não aceitam nem esta linguagem. Por exemplo, nós conhecemos, na psicanálise, os chamados psicóticos e perversos, que não aceitam isso e não aceitam liderança. Todos nós introjetamos o ideal do eu. Mas isso, diz Freud, não quer dizer que estamos *sujeitados inteiramente* ao ideal do eu. Ele diz que somos captados pelo ideal do outro. Mas isso não elimina a pulsão, ela continua existindo, continua pedindo, *fora do ideal do outro*. Penso que o instrumento psicanalítico é precioso quando nos ensina que coexistem, em cada sujeito, o que Freud chama de "animais do rebanho" porque obedecemos ao ideal do eu e ao líder – e o que ele

chama de "animais da horda" – porque nem tudo em nós se assujeita, se torna *subjectum*. Ao mesmo tempo que acompanha os ideais do eu, o homem tem que conversar com suas pulsões.

Alba – Eu vejo três planos. O primeiro, o social, o consensual, o simbólico, essa coisa mais geral que passa por processos bem mais primários. Isso pode estar sendo confundido com um segundo plano, de uma lei institucional, de uma lei jurídica, de uma lei que é fruto de um debate, de um acordo entre as partes, que implica um certo processo democrático. E, um terceiro, essa outra lei de que você está falando, que passa na verdade pela dominação, pela instituição de uma ordem que, aí, prescinde desse processo democrático, da aceitação. Ela é imposta, ela existe. Então, são três coisas diferentes que é preciso distinguir. A pergunta é: como é que estas coisas estavam articuladas na República de Weimar e não estão articuladas no Brasil? Uma coisa é o nazismo, outra o fascismo, outra o autoritarismo...

Chaim – Desde o século 17, na Alemanha, havia perseguições, extermínio. Isso era consensualmente alemão. Era consensualmente desejado pelos europeus ocidentais. Se você toma o modo como se fez a Constituição brasileira, dirá que ela não é terrorífica, que é um avanço. Estou de acordo. Mas, por outro lado, ela é um terror para os camponeses brasileiros. Quanto tempo eles ainda vão ficar sem comer?

"Um sinal de trânsito, você o nomeia como sinal, mas ele lhe ensina alguma outra coisa, faz parte de uma pedagogia da obrigatoriedade."

Newton Carlos – Pela lógica do Jurandir, você só deve atravessar o sinal de trânsito quando ele está verde. É certo ou errado isso?

Chaim – Errado. A pergunta, na minha opinião, tem um defeito, que chamo de platonismo do pensamento: coloca "o sinal" e diz que quem o atravessa está quebrando uma lei, e pronto. Para que foram feitos os sinais? Alguém diz: foram feitos para regulamentar o trânsito. A questão é: só para isso? Ou também para ensinar ao sujeito uma determinada obediência, vigilância, ordem. Há uma certa hierarquia que corre nos sinais. Se você me pedir uma resposta imediata, penso que não posso dá-la. Teria que ampliar a questão. Um sinal de trânsito, você o nomeia como sinal, mas ele lhe ensina *alguma outra coisa*, faz parte de uma pedagogia da obrigatoriedade.

Newton Carlos – O sujeito não pára num sinal de trânsito porque há um estado de delinqüência geral. Agora, um dos maiores pensadores peruanos atuais diz: a degradação do meu país é tal, que qualquer um se sente idiota até respeitando o sinal... Você vê, um tipo de referência diametralmente oposta. Ele acha que um mínimo de civilidade existe e exige que no mínimo você respeite um sinal de trânsito.

Chaim – O problema é que a questão é posta apenas no respeito ao sinal de trânsito. Ninguém quer discutir que existem uma indústria automobilística, uma

cidade que é o centro do poder, um lugar onde as organizações se recortam de tal maneira que é impossível a regulamentação através de uma única lei, que pudesse nos colocar dentro dela. Vou dar exemplos mais precisos que o seu. Atendemos crianças pequenas que quebram a casa, agridem seu ambiente, saem "fora de si". São crianças chamadas doentes, psicopatológicas, porque sofrem. Qual o problema dessas crianças? Elas moram em apartamentos, os pais são de classe média, têm uma sala, dois quartos, a criança não tem onde brincar, onde se pulsionar – para usar o sentido técnico da pulsão –, elas simplesmente agridem o objeto... Põem fogo na casa. Há casos de crianças que morrem em casa, queimadas, durante a ausência de suas mães. Tecnicamente, agressão é ir junto ao outro, *ad gredere, ad fradus,* ir na direção de, se juntar com alguém. Dou um exemplo empírico, que é caso do sujeito que não se suporta dentro do próprio corpo e arrebenta aquilo que é um limite para a expansão do seu corpo. A questão é: isso pode ser pensado sem a organização urbana que nos coloca em 50, 40m^2...?

Denise – Por trás dessa discussão da violência urbana em que se juntam essas teorias psicológicas, psicanalíticas, há a tentação de explicar esse fenômeno, que é social ou traduzível em dados estatísticos, enquanto mecanismos individuais intrapsíquicos. Seria, então, uma agressividade constituída nessas relações primárias que se extravasam no social por que não encontra freios, medidas, limites. Pelo que você está dizendo, existe algo de saudável nessa agressividade que procura o outro. É uma busca do outro, um encontro, mas baseado num mal-entendido.

Chaim – Os ideais do eu existem, estão aí. Nós os temos, são uma barreira para nós e assim nos expandimos. Mas os colegas que pensam *apenas* esse ideal se esquecem que somos também animais da horda. A horda não tem chefe. O chefe é a pulsão. A horda dispara para todos os lados, e não para o lado que o chefe corre. A leitura do Freud é pulsional e não como essas teorias que apenas pensam o efeito da representação. Daí perguntas como estas: então não há sociedade? A sociedade não é possível? Ora, pensar que existe lei sem violência, que a lei é apenas uma acordo tácito, é muito bonito para nós, que estamos nessa linda casa, comendo queijo, azeitona e tomando vodca russa. Mas perguntem dentro de nosso país, a uns 70 milhões, se essa lei para eles se fez sem violência. O que eles devem fazer para ter acesso a essa lei? Que nem foi feita para eles? É uma ilusão pensar que a lei se faz apenas de representação. Aprendemos isso com uma certa sociologia durante muito tempo e, hoje, algumas linhas da psicanálise querem retomá-lo, como se fôssemos fazer a história da vida social unicamente através das representações. Representações são impostas. O grande problema é que temos ignorado a noção de força, que empurra pra lá, empurra pra cá. Força só se diz no modo da multiplicidade e no choque delas. As representações estão sujeitas ao estatuto da força. Hoje, e me refiro ao Brasil, é possível educar-se uma criança e pedir a ela aquela *gentillesse* romântica da metade do século passado, quando a competição é cada vez mais individualizada? Por que o medo da palavra força? A psicanálise hoje não suporta mais se pensar apenas como teoria da representação. O que está vigorando na psicanálise, hoje, é a teoria do ato analítico, não o que interpretar, mas o que fazer para modificar o inconsciente. Por exemplo: alguém

diz, numa sessão, que sonhou que estava sendo empurrado para o inferno, e conta uma série de coisas que eu poderia interpretar a questão do inferno para baixo, para o órgão sexual. Mas o que faço, na porta, antes de me despedir? Ao invés de dar a mão para a esposa, agarro-a pelos ombros e puxo-a, "tiro-a do inferno". Não há representação, é um ato analítico. Acho que nossos colegas, quando pensam apenas o ideal do eu, esquecem-se de que a psicanálise hoje não é mais apenas teoria das interpretações. Ela caiu na questão do real, dos atos...

"Penso que a atitude de psicanalisar o povo brasileiro não nos ajude enquanto povo e nos atrapalhe enquanto psicanalistas..."

Denise – Você está dizendo que a violência tem outras razões que não são essas do intrapsíquico?

Chaim – Queria lhe devolver a pergunta: mostre-me um grupo no mundo que, tendo rompido seu pacto social, rompeu ao mesmo tempo seu pacto edípico. Nenhum. Vou falar de um grupo que conheço: os judeus. Durante a guerra, perderam, numa população de 18 milhões de habitantes, entre 5,7 milhões e 6 milhões de habitantes. Cada um tinha um familiar perdido, mas não perderam aquilo que estrutura o Édipo. São três coisas que estruturam o Édipo: o nome, que te dá um lugar apelativo ou uma relação com referência aos outros; o sistema de parentesco, que te coloca como o filho que ainda vai nascer, tanto faz de que modo, sobrinho, neto, cunhado, tio, tanto faz o que você vai ser; e a sexualidade. Essas três coisas existem em quem viveu, com 36kg, em campos de concentração. O pacto social foi rompido, mas o pacto edípico foi mantido, dentro da mais estrita definição técnica. Desafio que se prove o contrário. Os negros são outro exemplo: foram trazidos da África sob as condições mais violentas possíveis, pior ainda porque ficaram vivos, testemunhando com os olhos, com os sentidos, essa violência. Permaneceram aqui, longe das pessoas que amavam, a quem eram ligados por esta estrutura edípica. As mulheres negras foram objeto dos patrões e dos seus filhos. E onde foi rompido esse pacto edípico? Perderam eles, por acaso, suas estruturas de parentesco, seus nomes, seus sexos? Os escravos criaram, inclusive, estruturas de parentesco diferenciadas, que nós percebemos também nos hospitais psiquiátricos, quando as pessoas abandonadas pelas famílias de nascimento se nomeiam entre si de primos, irmãos, tios. Penso, assim, que a atitude de psicanalisar o povo brasileiro não nos ajude enquanto povo e nos atrapalhe enquanto psicanalistas...

Flávio – Não há então a menor possibilidade do social interferir na estrutura do sujeito?

Chaim – A estrutura do sujeito desejante deve alguma coisa a esse social, mas o social é múltiplo, é diverso. Supondo que a gente saísse daqui para uma gafieira, entraríamos numa relação libidinal. Somos sempre as "mesmas" pessoas, mas o chamado do grupo, o *tópos*, o lugar que nos dariam seria outro. Aqui estamos nos esfregando com palavras, com disputas. Lá, a gente ia chegar a outras situações. A vida social se faz de muitos lugares. Eu não sou o mesmo na minha casa, no silêncio de meu consultório, nesta entrevista. Fazer do útero materno a

origem do mundo é botar Deus na Terra de novo. E não é isso que a psicanálise deve querer.

Alba – Queria que você comentasse a respeito da teoria da violência em Hannah Arendt. A respeito do processo Eichman, em Jerusalém, ela fala em banalidade do mal e diz que essa banalidade se explicaria pela incapacidade ou pela recusa de pensar. Como você interpretaria essa afirmação?

Chaim – Reconhecer a diferença do outro é uma experiência muito mais comum do que se imagina normalmente, principalmente se a gente tira proveito da distância da força do outro com relação a nós. Usamos os filhos com violência, para fazer deles sujeitos à imagem e semelhança nossa (refazemos Deus nesse momento, o ideal do eu que temos em nós). Acho que, ao lado da banalidade do mal, existe a banalidade da força do dominador. Essa banalidade do arbítrio de dizer quem vale e quem não vale. Brecht pôde nos chamar a atenção para isto, quando o filho dedurava os pais porque ele tinha que atender o reclamo deste outro social, que é o ideal do eu introjetado por ele de uma certa maneira. Então, ele rompe com os laços familiares – é o oposto dessa tese –, ele fica no pacto social e rompe com pacto edípico.

Alba – A definição dela de banalidade do mal é essa incapacidade de pensar, de resistir a alguma coisa que está sendo imposta socialmente. Eichman simplesmente aceita, sem pensar, esse ideal do eu que está sendo compartilhado socialmente. Toma decisões "naturalmente", sem se questionar a respeito de levar 6 milhões de pessoas à morte. Ele não percebe a dimensão do mal que cometeu.

Chaim – Porque ele obedece à lei que tem origem num lugar único, esse é que é o problema. Tudo que vocês me citaram antes era: nós temos que seguir a lei, para depois transformá-la. O que se exigia de Eichman era que ele fosse um revolucionário, e ele era um conservador...

Alba – No entanto, se a gente simplesmente optar por essa visão do mal como algo socialmente dimensionado, omitimos a segunda dimensão: a da subjetividade. Por que algumas pessoas resistiram, alguns povos na Europa, como os búlgaros, que Hannah Arendt elogia enormemente, resistiram. Os favelados, por exemplo, vários deles optam por resistir de "n" maneiras à opressão, à exploração, à miséria, sem violentar, assassinar, sem agredir ou destruir o outro.

Chaim – A Alba fala assim: sem violentar, sem assassinar... mas o que acontece com toda lei? A lei diz assim: correção monetária todo mês. Essa lei rouba, assassina, estupra e violenta...

Alba – Não é isso. Estou dizendo que existem diferentes modelos de resistência: por que uns optam por resistir agredindo e exercendo sobre o outro a mesma dominação que é exercida sobre ele, e outros não?...

Chaim – Enquanto psicanalista recuso-me a explicar. Penso que o psicanalista não tem o dever de explicar isso e, além disso, não vim aqui apenas como psicanalista, vim também como pensador, como homem político, de ação. Quando nos dispomos a pensar isso, passamos simplesmente a psicologizar esse tipo de acontecimento e dar uma resposta mais ou menos inteligente. Acho que o que gira muitas vezes entre nós, e aí a gravidade do problema, é que nos habituamos a pensar unicamente em torno de um termo, que se chama ideologia: ideologia domi-

nante, dominada. Isto hoje explica muito pouca coisa. Como é que se fabrica um sujeito? Quais as técnicas? Ou seja, como é que alguém se assujeita a um determinado processo? A ideologia é sobreposta a isso. Hoje, sou libertário; amanhã, tomo o poder e sou o mesmo déspota que o outro que eu criticava. Alguém vai fazer um livro dizendo que sou paranóico. Acho que a teoria da ideologia não tem condições de explicar isto. Como exemplo, podia-se tomar alguma coisa que foi feita no Brasil. Em 1967, no MEC, se instaura uma política que diz respeito ao que estamos falando aqui. Essa política diz: vamos acabar com o estudo da história concreta, porque vai levar à multiplicidade. Queremos fazer é a unidade: Brasil, ame-o ou deixe-o, uma ilha de tranqüilidade. Então começa-se a eliminar os cursos de política; os cursos de história passam a ser quantificados ou colocados em níveis de narrativas. E, aí, um ano depois, 1968, é quando se instalam os primeiros cursos de comunicação e começa a expansão dos cursos de psicologia. Queria marcar só esses dois dados. Isso é a feitura da política do sujeito individualizado, o que seria, em termos, um absurdo. Mas é aquele sujeito que passa a pensar todas as suas necessidades a partir de um foco único. O que aconteceu no Brasil? Elimina-se o pensamento concreto sobre diferenças de negros, mulheres, negro criança, negro velho, criança, mulher, criança grande mulher, homem adulto moreno, homem adulto. E com isso se fez uma política onde a psicanálise forneceu bases para o seu pensamento, introjeção do ideal do eu, narcisismo, não sei o que lá. *Não é possível pensar no ideal do eu sem as maneiras de levar o sujeito a introjetá-lo.* Nós pensamos, em psicanálise, que o narcisismo existe em qualquer grupo. O que é o narcisismo, tecnicamente? É investir no próprio corpo. Só isso. Como o sujeito investe pulsionalmente, a primeira coisa que está próxima é o corpo. Michel Foucault pode nos mostrar como havia, na Grécia, um grande cuidado com o corpo, com a comida, com a maneira de sentar em determinados lugares. Que fazia-se disso uma ética da vida. A ética se fundia com a estética. Se vocês lerem, quaisquer desses textos diziam que um sujeito que se comportasse desse modo era narcisista. Mas não era uma doença, ao contrário, era a *normalidade* daquela vida. O narcisismo é requerido como doença desde o lugar que diz que isso é patologizado. O psíquico tem processos que são desligados do social, mas há uma relação de atração com o social, porque o social o determina de algum modo.

"No Brasil, de 1968 até 1978-80, tínhamos uma posição em que não se podia falar de vários acontecimentos concretos, e nós falamos deles com a linguagem da psicanálise."

Rubem César – Ouvi até aqui uma denúncia, um protesto, e o nome que me ocorreu foi "a boa consciência constituinte". Existe hoje – entre pessoas esclarecidas, entre intelectuais de classe média, o setor tucano da nossa política de esquerda – uma preocupação pedagógica no sentido de lembrar princípios liberais associados à idéia de lei, à moralidade, ao respeito a normas comuns. Você associou essa idéia de lei liberal a uma lei absurda, que é a do nazismo, e que se apoiava em algum tipo de consenso. Portanto, que a idéia de lei por si mesma não nos resgata, não merece essa confiança toda. Há um vigor na sua denúncia que

pede uma sustentação. E me parecia que, na sua fala, essa denúncia com freqüência assumia forma *eu versus vocês* – até de uma maneira um pouco brutal, como se você se referisse a alguma história particular, como a do povo judeu, do povo negro, que são exemplos também de uma história particular sua. Você falou de diferença, de pluralidade, então há muitas verdades particulares que não estão bem justificadas e interpretadas nessa "boa consciência constituinte": os camponeses não estão, a favela não está etc. A pergunta que faria é essa: a insistência numa verdade própria, no que ela se apóia? Quando você falou contra o uso da psicanálise como uma nova chave – mais uma chave de curta duração, com certeza, que é a duração do *Caderno B* – na pedagogia da boa consciência, eu sentia muita afinidade, reconhecia alguma coisa forte na crítica. Então, é uma pergunta para um passo seguinte: há alguma comunidade de valores, algum fundamento de valor onde você possa descansar, onde você não seja dependente apenas de sua capacidade crítica, porque essa capacidade crítica, como você mesmo dizia, é muito criticável, limitada. Porque apenas a denúncia do poder, da institucionalização da norma, é uma postura dependente e adolescente, em certo sentido. Há algum passo além dessa denúncia que você se coloca?

Chaim – Primeiro, se dou validade a seu questionamento, e ele não precisa de resposta, porque você coloca uma proposição e, na medida em que me coloquei e continuo me colocando do lado da multiplicidade, não vejo necessidade de me contrapor ao que você fala, de me aceitar num campo antitético ao seu. Isso seria muito bom para um debatedor hegeliano, o que não sou. Acho insuportável no mundo de hoje os artigos definidos singulares. Segunda coisa: você tocou na questão da ética. Bom, posso fundar uma ética em algum lugar e, a partir daí, vou dizer: isso é ético, aquilo não é ético. Eu acredito em ato ético, em poder ético, representação ética, mas não acredito em *uma* ética da qual pudesse deduzir isso. Por isso, acho que as coisas mudam dentro da história concreta. No Brasil, de 1968 até 1978-80, tínhamos uma posição em que não se podia falar de vários acontecimentos concretos, e nós falamos deles com a linguagem da psicanálise, através do complexo de Édipo. Falamos de questões que mobilizavam grandes parcelas do povo brasileiro, as que estavam mais humilhadas, sofriam mais. Colocávamos num certo tipo de código as questões, examinávamos atos éticos, até por essa idéia velha da analogia, e, a partir disso, muitas pessoas puderam pensar. Colocávamos isso como instrumento de pensamento, o que não deixou de ser uma estratégia de pensamento, atendendo a mecanismos de poder, para transformar o social. Mas, reunir-se em torno de quatro, cinco palavras-chaves alguns acontecimentos, isso explica a realidade brasileira? É uma enorme arrogância imaginar uma cidade sem violência. Tivemos aqui um incidente, quando de repente uns gatos caíram do telhado e várias pessoas se ergueram e saíram correndo. No caso, não aconteceu nenhuma violência... e aconteceu toda violência possível. E isto porque somos receptadores da violência, mesmo quando violência não há. Naquele momento, surgiu-me a idéia de que há uma representação da violência que perpassa vários grupos que não podem silenciar. Talvez pudéssemos, com isso, pensar não só em atos éticos, mas numa estratégia da ética, através da qual pudéssemos romper com algumas coisas que são excessivamente opressivas. Vou dar um exemplo concreto: toda a situação que está ocorrendo, desde a entrada do no-

vo ministro da Saúde, de nomear pessoas das posições mais reacionárias e fascistonas. Acho muito importante a nossa reação mesmo que ela não seja suficientemente abrangente, mas temos que continuar denunciando mesmo que não saibamos direito o que fazer com isso. Penso que é um ato ético válido com relação a uma situação concreta. Não é a mesma coisa que ficar em casa, "porque no fundo vai dar na mesma". Acho que não, pois aqui se decidem vidas concretas. Não acho que é a mesma coisa ficar estudando, aumentando saber e poder. E nesse momento posso me encontrar com os colegas que me criticam e que também são criticados por mim (arendtianos, frankfurtianos), pois temos uma luta concreta comum. E isso me interessa, uma luta concreta, a construir, com relação a alguma coisa que me interessa. Então, nesse momento, essa multiplicidade se hierarquiza, nem que seja para depois dizer: vamos de novo re-hierarquizar, voltar a multiplicar isso que está acontecendo aqui.

Alguns colegas, que certamente são religiosos em psicanálise, são extremamente importantes, porque, através dos seus atos, do modo como pensam e se expõem, politizam inúmeros exemplos singulares. Permitem isso como uma forma viva de ação. Eles se põem como um exemplo de pensar e de fazer, de ser, de agir. Penso que é hora de dar a isso – o que você estava pedindo – um valor. E da melhor maneira possível. Acho sua pergunta justa, não tenho nenhuma oposição a fazer, não sei responder a não ser me transladando para um campo onde acho possível. Não consigo me entender com o atual diretor do Pedro II, mas faço-o com os analistas que saem dos seus consultórios e vão para a luta que se trava: falar, pedir a readmissão de colegas etc. E, nesse momento, acho secundária essa outra discussão.

"Não sei como eliminar a violência do nazismo sem violência. Não sei como enfrentar a violência de Pinochet sem violência."

Rubem César – Não estava me perguntando qual o fundamento religioso para respostas de tipo político. Acho que a busca de fundamento religioso para respostas políticas é um desastre. É claro, há coisas que, mesmo sem grandes justificativas, a gente reage contra. Não se precisa indagar por que se vai brigar contra a demissão de um colega, se ela é injusta.

Chaim – Às vezes, me irrito com certo tipo de pensamento porque acho que decorre desse de procurar a unidade ideal. Freud me ensinou muito quando disse que a gente acaba, na religião, fazendo transferência com Deus, leva todos os problemas para Ele resolver de outro modo. Na psicanálise não há um grandessíssimo Outro (como uma certa escola pensa) que pudesse açambarcar tudo, por isso não acho que o pensamento da multiplicidade seja igual ao da unidade, que vai levar à idéia de *a* iolência, *a* ética, *a* psicanálise, *a* religião etc. Vamos aprender que há atos religiosos, atos éticos, atos violentos, como aprendemos com pensadores caros a nós que atos violentos são necessários de diversas maneiras. Não sei como eliminar a violência do nazismo sem violência. Não sei como enfrentar a violência de Pinochet sem violência. É um pouco difícil de conceber. Esperar um movimento milagroso da história?

Para mim, a violência não têm esse sentido que tem para vários colegas, não é uma palavra pejorativa. Quem usa a palavra violência, em geral, é tratado como um agressor, pessoa de qualidade inferior. Eu vivo das banalidades, preciso delas. São os três exemplos de Platão no seu diálogo de velhice, quando Parmênides conversa com Sócrates, seu discípulo, e Sócrates diz que inventou a teoria das idéias. E diz que as principais são as idéias do belo, do bom e do justo. Então, diz Parmênides, tem que haver as idéias do cabelo, da cinza e do lixo. Aí, Sócrates diz: nunca pensei nisso. Responde Parmênides: é porque és jovem; quando ficares mais velho, vais pensar. Eu sou velho, tenho 51 anos, não sei fazer pensamentos bem acabados. E quando se coloca uma questão como a sua, não sei responder bem, mas respondo assim. Não quero ter a melhor resposta. Agora, o que eu queria é que os outros também não tivessem respostas tão boas, porque eles não têm me ajudado grande coisa. Fico perturbado quando vejo outros colegas analistas saberem resolver todas as questões das instituições psiquiátricas, mas não se dispõem a resolver minimamente as questões das instituições psicanalíticas. Não seria esta uma situação cômoda? "Resolvo" o problema da sua casa, da sua família, e o da minha não, porque eu vivo aqui. Isso me perturba. Não sei se tenho uma boa resposta, mas pelo menos tenho uma pergunta, diferente da hegeliana que já traz em si a resposta. A ética existe, através da denúncia, do ato ético, da denúncia da unidade, da denúncia do essencialismo. Se pudermos nos colocar níveis de multiplicidade, outras pessoas também não poderão ter voz para fazer esse tipo de exercício? Penso que isso romperia com esse liberalismo do tipo bom-mocismo. Admiro Nise da Silveira, que nunca se preocupou teoricamente com essas coisas, mas tem respostas em registros que não temos. Ela colocou o papel da arte para sustentar o sujeito chamado esquizofrênico de um modo tão decente, politizando a arte de modo tão correto, que eu me pergunto: que concepção ética no mundo vai poder superar essa sua atividade ética? Posso discordar de várias de suas idéias, mas quantos psicanalistas, cidadãos, foram capazes dos atos psicanalíticos, da coragem psicanalítica de Hélio Pellegrino?

Penso que essa discussão é secundária, mas a gente devia aprender a quebrar esse essencialismo que nos domina há tempos – e o lugar para o qual vocês me convidaram não era o da porrada, era o de quebrar um mito do pensamento, o que tentei fazer. E, quando minhas falhas foram apontadas, fiquei satisfeito, porque queria sair daqui com muitas falhas. Para mim é importante, faz parte do meu projeto – dejeto de pensamento – falhar. Se não falhar, não fiz nada.

Clássicos

O Mal-Estar na Civilização

Sigmund Freud

O trabalho psicanalítico nos mostrou que as frustrações da vida sexual são precisamente aquelas que as pessoas conhecidas como neuróticas não podem tolerar. O neurótico cria, em seus sintomas, satisfações substitutivas para si, e estas ou lhe causam sofrimento em si próprias, ou se lhe tornam fontes de sofrimento pela criação de dificuldades em seus relacionamentos com o meio ambiente e a sociedade a que pertence. Esse último fato é fácil de compreender; o primeiro nos apresenta um novo problema. A civilização, porém, exige outros sacrifícios, além do da satisfação sexual.

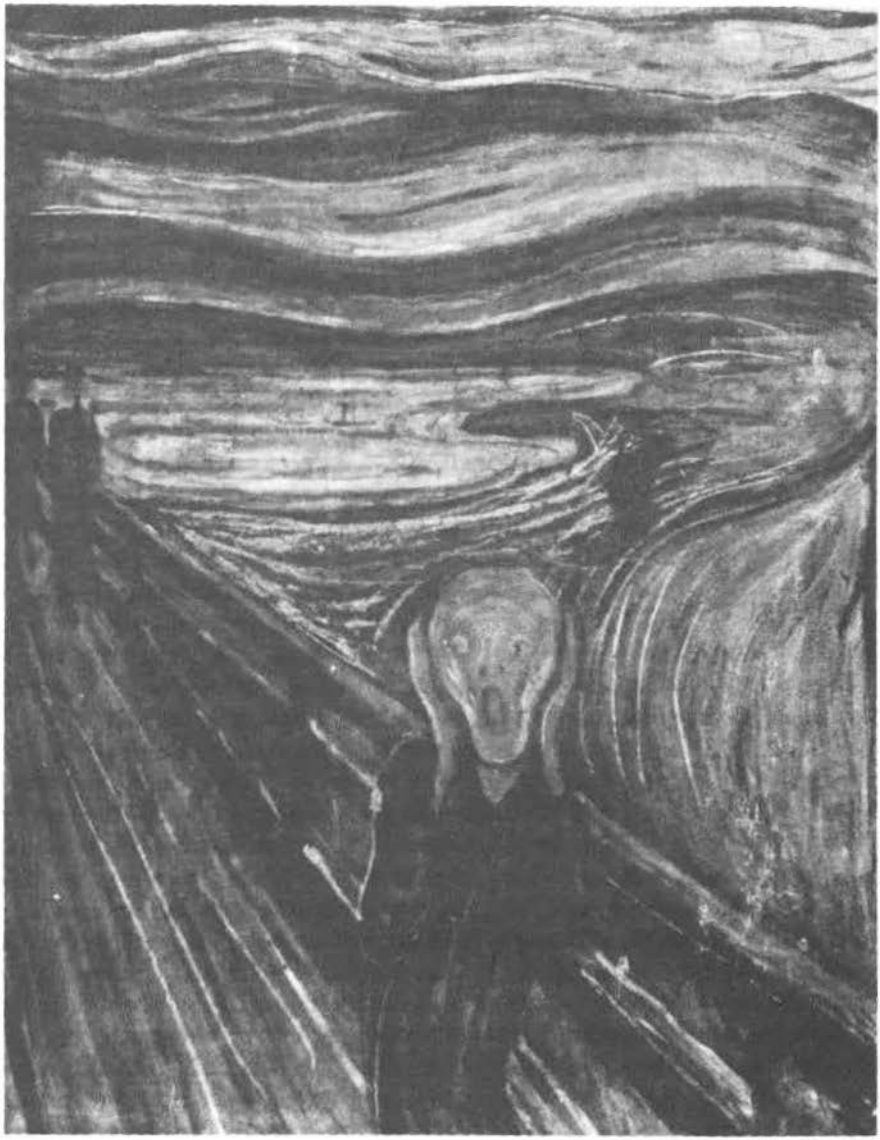
Abordamos a dificuldade do desenvolvimento cultural como sendo uma dificuldade geral de desenvolvimento, fazendo sua origem remontar à inércia da libido, à falta de inclinação desta para abandonar uma posição antiga por outra nova.[1] Dizemos quase a mesma coisa quando fazemos a antítese entre civilização e sexualidade derivar da circunstância de o amor sexual constituir um relacionamento entre dois indivíduos, no qual um terceiro só pode ser supérfluo ou perturbador, ao passo que a civilização depende de relacionamentos entre um considerável número de indivíduos. Quando um relacionamento amoroso se encontra em

---

N. da R.: O texto aqui publicado é o capítulo V de "O mal-estar na civilização", extraído do volume XXI da Edição *Standard* Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1969.

© tradução Imago Editora Importação e Exportação Ltda., 1969.

Por motivos de diagramação, as notas, que na Edição *Standard* Brasileira obedecem a numeração seqüencial por cada página, estão aqui numeradas numa sucessão que considera todo o capítulo.



E. Munch, The Cry, 1893.

seu auge, não resta lugar para qualquer outro interesse pelo ambiente; um casal de amantes se basta a si mesmo; sequer necessitam do filho que têm em comum para torná-los felizes. Em nenhum outro caso Eros revela tão claramente o âmago do seu ser, o seu intuito de, de mais de um, fazer um único; contudo, quando alcança isso da maneira proverbial, ou seja, através do amor de dois seres humanos, recusa-se a ir além.

Até aqui, podemos imaginar perfeitamente uma comunidade cultural que consista em indivíduos duplos como este, que, libidinalmente satisfeitos em si mesmos, se vinculem uns aos outros através dos elos do trabalho comum e dos interesses comuns. Se assim fosse, a civilização não teria que extrair energia alguma da sexualidade. Contudo, esse desejável estado de coisas não existe, nem nunca existiu. A realidade nos mostra que a civilização não se contenta com as ligações que até agora lhe concedemos. Visa a unir entre si os membros da comunidade também de maneira libidinal e, para tanto, emprega todos os meios, favorece todos os caminhos pelos quais identificações fortes possam ser estabelecidas entre os membros da comunidade e, na mais ampla escala, convoca a libido inibida em sua finalidade, de modo a fortalecer o vínculo comunal através das relações de amizade. Para que esses objetivos sejam realizados, faz-se inevitável uma restrição à vida sexual. Não conseguimos, porém, entender qual necessidade força a civilização a tomar esse caminho, necessidade que provoca o seu antagonismo à sexualidade. Deve haver algum fator de perturbação que ainda não descobrimos.

A pista pode ser fornecida por uma das exigências ideais, tal como as denominamos,[2] da sociedade civilizada. Diz ela: 'Amarás a teu próximo como a ti mesmo.' Essa exigência, conhecida em todo o mundo, é, indubitavelmente, mais antiga que o cristianismo, que a apresenta como sua reivindicação mais gloriosa. No entanto, ela não é decerto excessivamente antiga; mesmo já em tempos históricos, ainda era estranha à humanidade. Se adotarmos uma atitude ingênua para com ela, como se a estivéssemos ouvindo pela primeira vez, não poderemos reprimir um sentimento de surpresa e perplexidade. Por que deveremos agir desse modo? Que bem isso nos trará? Acima de tudo, como conseguiremos agir desse modo? Como isso pode ser possível? Meu amor, para mim, é algo de valioso, que eu não devo jogar fora sem reflexão. A máxima me impõe deveres para cujo cumprimento devo estar preparado e disposto a efetuar sacrifícios. Se amo uma pessoa, ela tem de merecer meu amor de alguma maneira. (Não estou levando em consideração o uso que dela posso fazer, nem sua possível significação para mim como objeto sexual, uma vez que nenhum desses dois tipos de relacionamento entra em questão onde o preceito de amar meu próximo se acha em jogo.) Ela merecerá meu amor, se for de tal modo semelhante a mim, em aspectos importantes, que eu me possa amar nela; merecê-lo-á também, se for de tal modo mais perfeita do que eu, que nela eu possa amar meu ideal de meu próprio eu (*self*). Terei ainda de amá-la, se for o filho de meu amigo, já que o sofrimento que este sentiria se algum dano lhe ocorresse seria meu sofrimento também – eu teria de partilhá-lo. Mas, se essa pessoa for um estranho para mim e não conseguir atrair-me por um de seus próprios valores, ou por qualquer significação que já possa ter adquirido para a minha vida emocional, me será muito difícil amá-la. Na verdade, eu estaria errado agindo assim, pois meu amor é valorizado por todos os meus como um sinal de minha prefe-

rência por eles, e seria injusto para com eles, colocar um estranho no mesmo plano em que eles estão. Se, no entanto, devo amá-lo (com esse amor universal) meramente porque ele também é um habitante da Terra, assim como o são um inseto, uma minhoca ou uma serpente, receio então que só uma pequena quantidade de meu amor caberá à sua parte – e não, em hipótese alguma, tanto quanto, pelo julgamento de minha razão, tenho o direito de reter para mim. Qual é o sentido de um preceito enunciado com tanta solenidade, se seu cumprimento não pode ser recomendado como razoável?

Através de um exame mais detalhado, descubro ainda outras dificuldades. Não meramente esse estranho é, em geral, indigno de meu amor; honestamente, tenho de confessar que ele possui mais direito a minha hostilidade e, até mesmo, meu ódio. Não parece apresentar o mais leve traço de amor por mim e não demonstra a mínima consideração para comigo. Se disso ele puder auferir uma vantagem qualquer, não hesitará em me prejudicar; tampouco pergunta a si mesmo se a vantagem assim obtida contém alguma proporção com a extensão do dano que causa em mim. Na verdade, não precisa nem mesmo auferir alguma vantagem; se puder satisfazer qualquer tipo de desejo com isso, não se importará em escarnecer de mim, em me insultar, me caluniar e me mostrar a superioridade de seu poder; e, quanto mais seguro se sentir e mais desamparado eu for, mais, com certeza, posso esperar que se comporte dessa maneira para comigo. Caso se conduza de modo diferente, caso mostre consideração e tolerância como um estranho, estou pronto a tratá-lo da mesma forma, em todo e qualquer caso e inteiramente fora de todo e qualquer preceito. Na verdade, se aquele imponente mandamento dissesse 'Ama a teu próximo como este te ama', eu não lhe faria objeções. E há um segundo mandamento que me parece mais incompreensível ainda e que desperta em mim uma oposição mais forte ainda. Trata-se do mandamento 'Ama os teus inimigos'. Refletindo sobre ele, no entanto, percebo que estou errado em considerá-lo como uma imposição maior. No fundo, é a mesma coisa.[3]

Acho que agora posso ouvir uma voz solene me repreendendo: 'É precisamente porque teu próximo não é digno de amor, mas, pelo contrário, é teu inimigo, que deves amá-lo como a ti mesmo'. Compreendo então que se trata de um caso semelhante ao do *Credo quia absurdum*.[4]

Ora, é muito provável que meu próximo, quando lhe for prescrito que me ame como a si mesmo, responda exatamente como o fiz e me rejeite pelas mesmas razões. Espero que não tenha os mesmos fundamentos objetivos para fazê-lo, mas terá a mesma idéia que tenho. Ainda assim, o comportamento dos seres humanos apresenta diferenças que a ética, desprezando o fato de que tais diferenças são determinadas, classifica como 'boas' ou 'más'. Enquanto essas inegáveis diferenças não forem removidas, a obediência às elevadas exigências éticas acarreta prejuízos aos objetivos da civilização, por incentivar o ser mau. Não podemos deixar de lembrar um incidente ocorrido na câmara dos deputados francesa, quando a pena capital estava em debate. Um dos membros acabara de defender apaixonadamente a abolição dela e seu discurso estava sendo recebido com tumultuosos aplausos, quando uma voz vinda do plenário exclamou: *'Que messieurs les assassins commencent!'*[5]

O elemento de verdade por trás disso tudo, elemento que as pessoas estão tão dispostas a repudiar, é que os homens não são criaturas gentis que desejam ser amadas e que, no máximo, podem defender-se quando atacadas; pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes instintivos deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade. Em resultado disso, o seu próximo é, para eles, não apenas um ajudante potencial ou um objeto sexual, mas também alguém que os tenta a satisfazer sobre ele a sua agressividade, a explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo. *Homo homini lupus*.[6] Quem, em face de toda sua experiência da vida e da história, terá a coragem de discutir essa asserção? Via de regra, essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas. Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho. Quem quer que relembre as atrocidades cometidas durante as migrações raciais ou as invasões dos hunos, ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, ou na captura de Jerusalém pelos piedosos cruzados, ou mesmo, na verdade, os horrores da recente guerra mundial, quem quer que relembre tais coisas terá de se curvar humildemente ante a verdade dessa opinião.

A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio [de energia]. Em conseqüência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. O interesse pelo trabalho em comum não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para os instintos agressivos do homem e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificação e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí, também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada mais ir tão fortemente contra a natureza original do homem. A despeito de todos os esforços, esses empenhos da civilização até hoje não conseguiram muito. Espera-se impedir os excessos mais grosseiros da violência brutal por si mesma, supondo-se o direito de usar a violência contra os criminosos; no entanto, a lei não é capaz de deitar a mão sobre as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana. Chega a hora em que cada um de nós tem de abandonar, como sendo ilusões, as esperanças que, na juventude, depositou em seus semelhantes, e aprende quanta dificuldade e sofrimento foram acrescentados à sua vida pela má vontade deles. Ao mesmo tempo, seria injusto censurar a civilização por tentar eliminar da atividade humana a luta e a competição. Elas são indubitavelmente in-

dispensáveis. Mas oposição não é necessariamente inimizade; simplesmente, ela é mal empregada e tomada uma *ocasião* para a inimizade.

Os comunistas acreditam ter descoberto o caminho para nos livrar de nossos males. Segundo eles, o homem é inteiramente bom e bem disposto para com seu próximo, mas a instituição da propriedade privada corrompeu-lhe a natureza. A propriedade da riqueza privada confere poder ao indivíduo e, com ele, a tentação de maltratar o próximo, ao passo que o homem excluído da posse está fadado a se rebelar hostilmente contra seu opressor. Se a propriedade privada fosse abolida, possuída em comum toda a riqueza e permitida a todos a partilha de sua fruição, a má vontade e a hostilidade desapareceriam entre os homens. Como as necessidades de todos seriam satisfeitas, ninguém teria razão alguma para encarar outrem como inimigo; todos de boa vontade, empreenderiam o trabalho que se fizesse necessário. Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não possso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa.[7] Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável. Abolindo a propriedade privada, privamos o amor humano da agressão de um de seus instrumentos, decerto forte, embora, decerto também, não o mais forte; de maneira alguma, porém, alteramos as diferenças em poder e influência que são mal empregadas pela agressividade, nem tampouco alteramos nada em sua natureza. A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade ainda era muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças, quase antes que a propriedade tenha abandonado sua forma anal e primária; constitui a base de toda relação de afeto e amor entre pessoas (com a única exceção, talvez, do relacionamento da mãe com seu filho homem[8]). Se eliminamos os direitos pessoais sobre a riqueza material, ainda permanecem, no campo dos relacionamentos sexuais, prerrogativas fadadas a se tornarem a fonte da mais intensa antipatia e da mais violenta hostilidade entre homens que, sob outros aspectos, se encontram em pé de igualdade. Se também removermos esse fator, permitindo a liberdade completa da vida sexual, e assim abolirmos a família, célula germinal da civilização, não podemos, é verdade, prever com facilidade quais os novos caminhos que o desenvolvimento da civilização vai tomar; uma coisa, porém, podemos esperar; é que, nesse caso, essa característica indestrutível da natureza humana seguirá a civilização.

Evidentemente, não é fácil aos homens abandonar a satisfação dessa inclinação para a agressão. Sem ela, eles não se sentem confortáveis. A vantagem que um grupo cultural, comparativamente pequeno, oferece, concedendo a esse instinto um escoadouro sob a forma de hostilidade contra intrusos, não é nada desprezível. É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade. Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses, por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante.[9] Dei a esse fenômeno o nome de 'narcisismo das pequenas diferenças', denominação que não ajuda

muito a explicá-lo. Agora podemos ver que se trata de uma satisfação conveniente e relativamente inócua da inclinação para a agressão, através da qual a coesão entre os membros da comunidade é tornada mais fácil. Com respeito a isso, o povo judeu, espalhado por toda a parte, prestou os mais úteis serviços às civilizações dos países que os acolheram; infelizmente, porém, todos os massacres de judeus na Idade Média não bastaram para tornar o período mais pacífico e mais seguro para seus semelhantes cristãos. Quando, outrora, o Apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma conseqüência inevitável. Para os romanos, que não fundaram no amor sua vida comunal como Estado, a intolerância religiosa era algo estranho, embora, entre eles, a religião fosse do interesse do Estado e este se achasse impregnado dela. Tampouco constituiu uma possibilidade inexeqüível que o sonho de um domínio mundial germânico exigisse o anti-semitismo como seu complemento, sendo, portanto, compreensível que a tentativa de estabelecer uma civilização nova e comunista na Rússia encontre o seu apoio psicológico na perseguição aos burgueses. Não se pode senão imaginar, com preocupação, sobre o que farão os soviéticos depois que tiverem eliminado seus burgueses.

Se a civilização impõe sacrifícios tão grandes, não apenas à sexualidade do homem, mas também à sua agressividade, podemos compreender melhor porque lhe é difícil ser feliz nessa civilização. Na realidade, o homem primitivo se achava em situação melhor, sem conhecer restrições de instinto. Em contrapartida, suas perspectivas de desfrutar dessa felicidade, por qualquer período de tempo, eram muito tênues. O homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança. Não devemos esquecer, contudo, que na família primeva apenas o chefe desfrutava da liberdade instintiva; o resto vivia em opressão servil. Naquele período primitivo da civilização, o contraste entre uma minoria que gozava das vantagens da civilização e uma maioria privada dessas vantagens era, portanto, levado a seus extremos. Quanto aos povos primitivos que ainda hoje existem, pesquisas cuidadosas mostraram que sua vida instintiva não é, de maneira alguma, passível de ser invejada por causa de sua liberdade. Está sujeita a restrições de outra espécie, talvez mais severas do que aquelas que dizem respeito ao homem moderno.

Quando, como toda justiça, consideramos falho o presente estado de nossa civilização, por atender de forma tão inadequada às nossas exigências de um plano de vida que nos torne felizes, e por permitir a existência de tanto sofrimento, que provavelmente poderia ser evitado; quando, com crítica impiedosa, tentamos pôr à mostra as raízes de sua imperfeição, estamos indubitavelmente exercendo um direito justo, e não nos mostrando inimigos da civilização. Podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais, que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapam a nossas críticas. Mas talvez possamos também nos familiarizar com a idéia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma. Além e acima das tarefas de restringir os instintos, para as quais estamos preparados, reivindica nossa atenção o perigo de um estado de coisas que poderia ser chamado de 'po-

breza psicológica dos grupos'.[10] Esse perigo é mais ameaçador onde os vínculos de uma sociedade são principalmente constituídos pelas identificações dos seus membros uns com os outros, enquanto que indivíduos do tipo de um líder não adquirem a importância que lhes deveria caber na formação de um grupo.[11] O presente estado cultural dos Estados Unidos da América nos proporcionaria uma boa oportunidade para estudar o prejuízo à civilização, que assim é de se temer. Evitarei, porém, a tentação de ingressar numa crítica da civilização americana; não desejo dar a impressão de que eu mesmo estou empregando métodos americanos.

Notas

1. Ver, por exemplo, pág. 62, acima. Para certas observações sobre o emprego por Freud do conceito de 'inércia psíquica' em geral, ver nota de rodapé do Editor a Freud, 1915f, *Standard Ed.*, 14, 272.
2. Ver pág. 52, acima. Cf. também, "'Civilized' Sexual Morality" (1908d.), *Standard Ed.*, 9, 199.
3. Um grande e imaginativo escritor pode permitir-se dar expressão – jocosamente, pelo menos – a verdades psicológicas severamente proscritas. Assim, Heine confessa: 'Minha disposição é a mais pacífica. Os meus desejos são: uma humilde cabana com um teto de palha, mas boa cama, boa comida, o leite e a manteiga mais frescos, flores em minha janela e algumas belas árvores em frente de minha porta; e, se Deus quiser tornar completa a minha felicidade, me concederá a alegria de ver seis ou sete de meus inimigos enforcados nessas árvores. Antes da morte deles, eu, tocado em meu coração, lhes perdoarei todo o mal que em vida me fizeram. Deve-se, é verdade, perdoar os inimigos – mas não antes de terem sido enforcados.' (*Gedanken und Einfälle* seção I.)
4. Ver o Capítulo V de *The Future of an Illusion* (1927a), *Standard Ed.*, 21, 28. Freud retorna ao tema de amar ao próximo como a si mesmo mais adiante, na pág. 105 e segs.
5. 'Que os senhores assassinos comecem!'
6. 'O homem é o lobo do homem.' Citado de Plauto, *Asinaria*, II, iv, 88.
7. Quem quer que tenha provado as desgraças da pobreza em sua própria juventude e experimentado a indiferença e a arrogância dos abastados, deveria achar-se a salvo da suspeita de não ter compreensão ou boa vontade para com os esforços destinados a combater a desigualdade da riqueza entre os homens e tudo a que ela conduz. Certamente, se se fizer uma tentativa para basear essa luta numa exigência abstrata, em nome da justiça, da igualdade para todos os homens, existirá uma objeção muito óbvia a ser feita: a de que a natureza, por dotar os indivíduos com atributos físicos e capacidades mentais extremamente desiguais, introduziu injustiças contra as quais não há remédio.
8. Cf. uma nota de rodapé ao Capítulo VI de *Group Psychology* (1921c), *Standard Ed.*, 18, 101n. Um exame bem mais longo do assunto ocorre perto do final da Conferência XXXIII das *New Introductory Lectures* (1939a).
9. Ver Capítulo VI de *Group Psychology* (1921c), *Standard Ed.*, 18, 101, e 'O Tabu da Virgindade' (1981a), Edição *Standard* Brasileira, vol. XI, pág. 184, Imago Editora, 1970.
10. O alemão *'psychologisches Elend'* parece ser uma versão da expressão de Janet, *'misère psychologique'*, por ele aplicada para descrever a incapacidade de síntese mental que atribui aos neuróticos.
11. Cf. *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921c.).

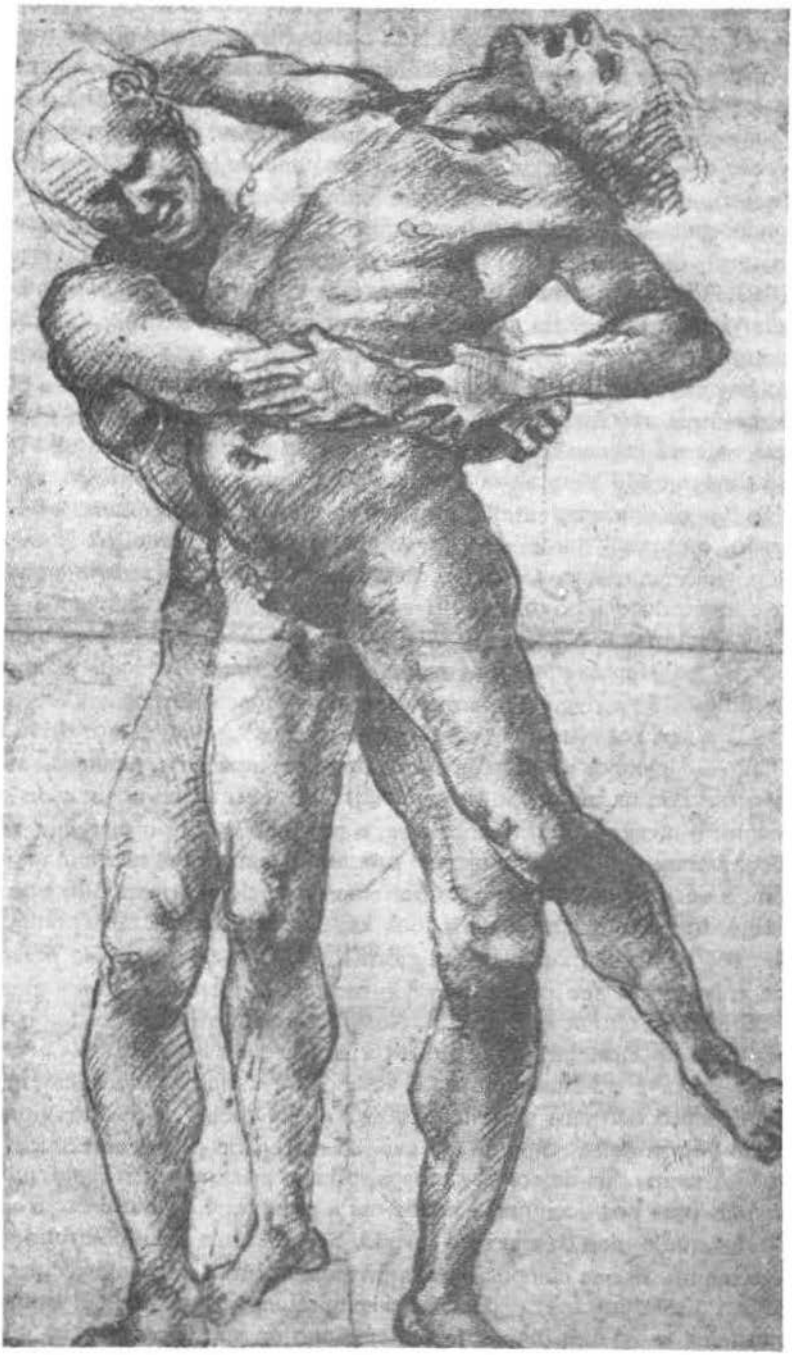
Diário de um Ladrão

Jean Genet

A roupa dos forçados tem listras rosas e brancas. Se, comandado pelo meu coração, universo que é o meu deleite, eu a elegi, tenho pelo menos o poder de descobrir nela os numerosos sentidos que desejo: *existe, pois, uma estreita relação entre as flores e os forçados*. A fragilidade, a delicadeza das primeiras são da mesma natureza que a brutal insensibilidade dos outros.[1] Se eu tiver de representar um forçado – ou um criminoso –, irei enfeitá-lo com tantas flores que ele mesmo, desaparecendo debaixo delas, há de parecer uma outra, gigantesca, nova. Na direção do que se chama o mal, eu vivi por amor uma aventura que me levou à prisão. Embora nem sempre sejam belos, os homens votados ao mal possuem as virtudes da virilidade. Por si mesmos, ou pela escolha feita para eles de um acidente, eles se afundam com lucidez e sem queixas num elemento reprovador, ignominioso, igual àquele, se for profundo, em que o amor precipita os homens.[2] Os jogos eróticos desvendam um mundo inominável que a linguagem noturna dos amantes revela. Essa linguagem não se escreve. Cochicha-se de noite, ao ouvido, com voz rouca. De madrugada está esquecida. Negando as virtudes do mundo de vocês, os criminosos desesperadamente aceitam organizar um universo proibido. Aceitam viver nele. O seu ar é nauseabundo: eles sabem respirá-lo. Mas – os criminosos estão longe de vocês – como no amor eles se afastam e me afastam do mundo e das suas leis. O deles fede a suor, esperma e sangue. Enfim, à minha alma sedenta e ao meu corpo ele propõe a dedicação. É porque ele possui essas condições de erotismo que me empenhei no mal. A minha aventura, que nunca foi

---

N. da R.: O texto aqui publicado foi extraído da obra de Jean Genet *Diário de um ladrão*, 2ª ed., tradução de Jacqueline Laurence, Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1987, p. 7-11.



Luca Signorelli

comandada pela revolta ou pela reivindicação, não terá sido até hoje mais do que uma longa cópula, complicada, pautada por um pesado cerimonial erótico (cerimônias figurativas que levam ao campo de trabalhos forçados e o anunciam). Se ele for a punição, aos meus olhos também a justificação, do crime mais imundo, há de ser o sinal do mais extremo aviltamento. O ponto definitivo aonde conduz a reprovação dos homens havia de me aparecer como lugar ideal do mais puro acordo amoroso, isto é, o mais turvo, onde são celebradas ilustres bodas de cinzas. Desejando cantá-las utilizo o que me oferece a forma da mais deliciosa sensibilidade natural, que a roupa dos forçados já suscita. Além das suas cores, pela sua rugosidade, a fazenda evoca certas flores cujas pétalas são ligeiramente felpudas, particularidade que, à idéia de força e de vergonha, me faz associar aquilo que é mais naturalmente precioso e frágil. Esta aproximação, que me informa sobre meu eu, não haveria de impor-se a outro espírito, ao passo que o meu não pode evitá-la. Ofereci pois aos forçados a minha ternura, quis dar-lhes nomes encantadores, designar os seus crimes com, por pudor, a mais sutil metáfora (sob cujo véu eu poderia ter ignorado a suntuosa musculatura do criminoso, a violência do seu sexo). Não é com esta imagem que prefiro representá-los na Güiana: os mais fortes, com tesão, os mais "duros", sob o véu de filó do mosquiteiro? E cada flor em mim deposita uma tristeza tão grave que todas devem significar a tristeza, a morte. Foi em função do campo de trabalhos forçados, pois, que fui à procura do amor. Cada uma das minhas paixões fez com que eu o esperasse, entrevisse; me oferece criminosos, me oferece a eles ou me convida ao crime. Enquanto escrevo este livro, os últimos forçados estão voltando para a França. Os jornais o anunciam. O herdeiro dos reis experimenta um vazio idêntico se a república o priva da sagração. O fim dos campos de trabalhos forçados nos impede de alcançar, com a nossa consciência viva, as regiões míticas subterrâneas. Cortaram-nos o mais dramático movimento: o nosso êxodo, o embarque, a procissão sobre o mar, que se cumpria de cabeça baixa. A volta, esta mesma procissão às avessas, não tem mais sentido. Em mim, a destruição do campo de trabalhos forçados corresponde a uma espécie de castigo do castigo: castram-me, cobrem-me de infâmia. Sem preocupação de decapitar os nosso sonhos das suas glórias, acordam-nos antes do prazo. As prisões centrais têm o seu poder: não é o mesmo. É menor. A graça elegante, um pouco diminuída, não se encontra lá. Nelas, a atmosfera é tão pesada que precisamos nos arrastar. Rastejar. As centrais tornam-se mais rígidas, mais negras e mais severas, e a grave e lenta agonia dos campos de trabalhos forçados era, da abjeção, um desabrochar mais perfeito.[3] Enfim, agora cheias de machos ruins, as centrais estão negras deles como de um sangue carregado de gás carbônico. (Escrevo "negro". A roupa dos detentos – presos, prisão, prisioneiros mesmo, palavras nobres demais para nos designar – impõe-me a palavra: é de burel escuro.) É na direção delas que o meu desejo será levado. Sei que uma aparência burlesca muitas vezes se manifesta nos campos ou nas prisões. Sobre o soco maciço e sonoro dos tamancões, a estatura dos condenados é sempre um pouco frágil. Estupidamente, a silhueta deles se quebra diante de um carrinho de mão. Frente a um guarda, eles abaixam a cabeça e seguram na mão a grande capelina de palha – que os mais jovens enfeitam, assim queria eu, com uma rosa roubada, concedida pelo guarda – ou a boina de burel escuro. Eles se conservam numa postura de miserável humil-

dade. (Quando são espancados, algo neles entretanto deve erigir-se: o covarde, o velhaco, a covardia, a velhacaria, são – conservados em estado da mais dura, da mais pura covardia e velhacaria – endurecidos por uma sova, assim como o ferro endurece ao ser batido.) Obstinam-se na servilidade, pouco importa. Sem negligenciar os que são disformes, aleijados, são os mais bonitos criminosos que a minha ternura enfeita.

– O crime, digo a mim mesmo, deve ser hesitado por muito tempo antes de conseguir o perfeito êxito que é Pilorge ou Ange Soleil. Para aperfeiçoá-los (o termo é cruel) foi necessário o concurso de numerosas coincidências: à beleza dos seus rostos, à força e à elegância dos seus corpos, deviam juntar-se o seu gosto pelo crime, as circunstâncias que fazem o criminoso, o vigor moral capaz de aceitar um tal destino, enfim o castigo, a crueldade deste, e pairando sobre tudo isso as obscuras regiões. Se o herói combate a noite e a vence, que nele permaneçam seus farrapos. A mesma hesitação, a mesma cristalização de felicidades preside ao êxito de um puro policial. A uns e outros quero bem. Mas, se gosto do crime deles, é pelo que ele encerra de castigo, "de pena" (pois não posso supor que eles não a vislumbraram. Um deles, o ex-pugilista Ledoux, respondeu com um sorriso aos inspetores: "É antes de cometê-los que eu poderia ter lastimado os meus crimes"), onde quero acompanhá-los para que, de qualquer maneira, os meus amores sejam plenamente satisfeitos.

Neste diário não quero dissimular as outras razões que fizeram de mim um ladrão, a mais simples sendo a necessidade de comer; todavia, em minha escolha jamais entraram a revolta, a amargura, a raiva ou qualquer sentimento desse tipo. Com um cuidado maníaco, "um cuidado ciumento", preparei a minha aventura como se arruma uma cama, um quarto para o amor: eu tive tesão pelo crime.

Notas

1. A minha emoção é a oscilação de umas aos outros.
2. Estou falando do forçado ideal, do homem no qual se encontram todas as *qualidades* do punido.
3. Sua abolição me priva a tal ponto que dentro de mim e só para mim, secretamente, eu recomponho um campo de trabalhos forçados, pior que o da Güiana. Acrescento que, ao se falar das prisões centrais, pode-se dizer "na sombra". O campo de trabalhos forçados fica ao sol. Tudo se passa numa luz crua, e não posso deixar de escolhê-la como sinal de lucidez.

Crítica da Violência: Crítica do Poder

Walter Benjamin

A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito e a justiça. Pois qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera de tais relações é designada pelos conceitos de direito e justiça. Quanto ao primeiro, é evidente que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. A violência, inicialmente, só pode ser procurada na esfera dos meios, não na dos fins. Posto isso, temos mais dados para a crítica da violência* do que talvez pareça. Pois se a violência é um meio, pode parecer que já existe um critério para sua crítica. Tal critério se impõe com a pergunta, se a violência é, em determinados casos, um meio para fins justos ou injustos. Sua crítica, portanto, estará implícita num sistema de fins justos. Mas, não é bem assim. Pois esse tipo de sistema – supostamente acima de quaisquer dúvidas – não incluiria um critério da própria violência como princípio, mas apenas um critério para os casos em que ela fosse usada. Ficaria em aberto a pergunta, se a violência em si, como princípio, é moral, mesmo como meio para fins justos. Para decidir a questão, é preciso ter um critério mais exato, uma distinção na esfera dos próprios meios, sem levar em consideração os fins a que servem. A eliminação

* Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", in: G. S. II, pp. 179-203. Trad. Willi Bolle.
N. da R.: Os trechos aqui publicados fazem parte do capítulo "Crítica da violência – crítica do poder", da obra de Walter Benjamin *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, seleção e apresentação de Willi Bolle, tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza *et al.*, São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986. A numeração original das notas foi mantida, tendo sido suprimido o texto referente à Nota 2.

Peter BRUEGEL, The Elder., Justiça

deste tipo de pergunta crítica e mais exata caracteriza uma das grandes correntes da filosofia do direito – o direito natural – e talvez seja sua característica mais marcante. O direito natural não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos; esse uso é tão natural como o "direito" do ser humano de locomover seu corpo até um determinado ponto desejado. Segundo essa concepção (que serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa), a violência é um produto da natureza, por assim dizer, uma matéria-prima utilizada sem problemas, a não ser que haja abuso da violência* para fins injustos. Se, de acordo com a teoria política do direito natural, todas as pessoas abrem mão de seu poder* em prol do Estado, isso se faz, por que se pressupõe (como mostra explicitamente Spinoza no *Tratado teológico-político*) que, no fundo, o indivíduo – antes de firmar esse contrato ditado pela razão – exerce também *de jure* qualquer tipo de poder que, na realidade, exerce de fato. (...)

À tese, defendida pelo direito natural, do poder* como dado da natureza, se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder* como algo que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, "legitimar" os meios, o direito positivo visa "garantir" a justiça dos fins pela legitimidade dos meios.

A antinomia se revelaria insolúvel, se o pressuposto dogmático comum fosse falso, se meios legítimos de um lado e fins justos do outro lado estivessem numa contradição inconciliável. Sua compreensão não seria possível sem sair do círculo, estabelecendo critérios independentes para fins justos e para fins legítimos.

Para tal investigação, se exclui por enquanto a esfera dos fins e com isso também a busca de um critério da justiça. A questão central passa a ser a da legitimidade de determinados meios que constituem o poder*. Ela não pode ser decidida por princípios de direito natural, que apenas levariam a uma casuística sem fim. Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural é cego para o condicionamento dos meios. No entanto, a teoria do direito positivo é aceitável como base hipotética no ponto de partida da investigação, uma vez que estabelece uma distinção básica quanto aos tipos de poder*, independentemente dos casos de seu uso. Distingue entre o poder* historicamente reconhecido, o chamado poder* sancionado e o não-sancionado. (...)

Uma máxima geral da legislação européia atual pode ser formulada nestes termos: todos os fins naturais das pessoas individuais entram em colisão com fins jurídicos, quando perseguidos com maior ou menor violência. (A contradição do direito à legítima defesa com esta máxima deve se explicar por si mesma no decorrer das considerações seguintes.) O corolário desta máxima é que o direito considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem judiciária. Um perigo no sentido de impedir os fins jurídicos e a executiva judiciária? Não; pois nesse caso condenar-se-ia não simplesmente o poder, mas apenas o poder

voltado para fins contrários à lei. Poder-se-ia dizer que um sistema de fins jurídicos é insustentável quando, em algum lugar, fins naturais ainda podem ser perseguidos por meio da violência. Mas isso, por enquanto, é um simples dogma. Por outro lado, talvez deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir os fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito. De modo mais drástico, a mesma suposição pode ser sugerida pela reflexão, quantas vezes a figura do "grande" bandido não suscita a secreta admiração do povo, por mais repugnantes que tenham sido seus fins. Isso é possível não por causa de seus feitos, mas apenas por causa do poder* que se manifesta nesses feitos. Nesse caso, portanto, o poder – que o direito atual procura retirar do indivíduo em todas as áreas de atuação – se manifesta realmente como ameaça e, mesmo sendo subjugado, ainda assim suscita a antipatia da multidão contra o direito. (...)

Pois o direito positivo, quando está consciente de suas raízes, reivindicará o fato de reconhecer em cada indivíduo o interesse da humanidade e de fomentá-lo. Tal interesse consistiria na apresentação e conservação de uma ordem de destino. Se, por um lado, não se deve poupar críticas a essa ordem, que o direito pretende conservar com razão, por outro lado, qualquer interpelação dessa ordem é impotente, quando se apresenta apenas em nome de uma "liberdade" sem rosto e incapaz de apontar uma ordem de liberdade superior. Sua impotência é total, quando não questiona o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados, que então serão protegidos pelo direito com o seu poder, que consiste na alegação de que só existe um único destino e que justamente o *status quo* e o elemento ameaçador pertencem à sua ordem de maneira irrevogável. Pois o poder* mantenedor do direito é um poder ameaçador. Só que sua ameaça não tem o sentido de uma intimidação, como costumam interpretá-lo teóricos liberais desinformados. A intimidação no sentido exato exigiria uma definição contrária à essência da ameaça e não atingida por lei nenhuma, uma vez que existe a esperança de escapar a seu braço. A lei se mostra ameaçadora como o destino, do qual depende se o criminoso lhe sucumbe. O sentido mais profundo da indefinição da ameaça do direito se revelará somente pela consideração posterior da esfera do destino, de onde ela se origina. Um indício precioso se encontra na área das punições. Dentre elas, mais do que qualquer outra, a pena de morte suscitou críticas, desde o momento em que se questinou a validade do direito positivo. Embora, na maioria dos casos, os argumentos da crítica tenham sido mal fundamentados, seus motivos têm sido questões de princípio. Sentiam os críticos, talvez sem poder explicá-lo e sem querer senti-lo, que uma contestação da pena de morte não ataca uma medida punitiva, nem as leis, mas o próprio direito na sua origem. Pois se a sua origem for a violência,* a violência coroada pelo destino, não está longe a suspeita de que na instituição do poder* supremo – o poder sobre vida e morte, o qual se apresenta na forma da ordem jurídica –, as origens do poder-violência interferem de maneira representativa na ordem existente e ali se manifestam de forma terrível. Coerentemente, em contextos jurídicos primitivos, a pena de morte

é decretada também no caso de delitos contra a propriedade, em relação aos quais parece totalmente "desproporcional". Seu sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito. Pois no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei. Mas ali se manifesta também um elemento de podridão dentro do direito, detectável por uma percepção mais sensível, que se distancia de relações nas quais o destino em pessoa apareceria majestosamente para fazer cumprir a lei. A razão e a inteligência, porém, devem aproximar-se dessas relações da maneira mais decidida, se quiserem levar a termo a crítica do poder* instituinte e do poder* mantenedor do direito.

Os dois tipos de poder estão presentes em outra instituição do Estado moderno: a polícia, numa relação muito mais contrária à natureza que a pena de morte, numa mistura por assim dizer espectral. É verdade que a polícia é um poder* para fins jurídicos (com direito de executar medidas), mas ao mesmo tempo com a autorização de ela própria, dentro de amplos limites, instituir tais fins jurídicos (através do direito de baixar decretos). A infâmia dessa instituição – sentida por poucos, por que raramente a competência da polícia é suficiente para praticar intervenções mais grosseiras, podendo, no entanto, investir cegamente nas áreas mais vulneráveis e contra cidadãos sensatos, sob a alegação de que contra eles o Estado não é protegido pelas leis – consiste em que ali se encontra suspensa a separação entre poder* instituinte e poder* mantenedor do direito. Do primeiro se exige a legitimação pela vitória, do segundo, a restrição de não se proporem novos fins. O poder* da polícia se emancipou dessas duas condições. É um poder* instituinte do direito – cuja função característica não é promulgar leis, mas baixar decretos com expectativa de direito – e um poder* mantenedor do direito, uma vez que se põe à disposição de tais fins. A afirmação de que os fins do poder* policial seriam sempre idênticos aos do direito restante ou pelo menos ligados a eles, é falsa. Na verdade o "direito" da polícia é o ponto em que o estado – ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária – não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço. Por isso, "por questões de segurança", a polícia intervém em inúmeros casos, em que não existe situação jurídica definida, sem falar dos casos em que a polícia acompanha ou simplesmente controla o cidadão, sem qualquer referência a fins jurídicos, como um aborrecimento brutal ao longo de uma vida regulamentada por decretos. Ao contrário do direito que, na "decisão" fixada no espaço e no tempo, reconhece uma categoria metafísica, graças à qual ele faz jus à crítica, a observação da instituição da polícia não encontra nenhuma essência. Seu poder* é amorfo, como é amorfa sua aparição espectral, inatacável e onipresente na vida dos países civilizados. E, apesar de a polícia amiúde ter o mesmo aspecto em toda a parte, não se pode negar que seu espírito é menos arrasador na monarquia absoluta – onde ela representa o poder* do soberano, que reúne plenos poderes legislativos e executivos – do que nos regimes democráticos, onde sua existência, não sublimada por nenhuma relação desse tipo, testemunha a maior degenerescência imaginável do poder.* Todo poder* enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito. Não reivindicando nenhum desses dois atributos, renuncia a qualquer validade. Portanto, qualquer poder* enquanto meio,

mesmo no caso mais favorável, tem a ver com a problemática geral do direito.

(...) Quando a consciência da presença latente da violência dentro de uma instituição jurídica se apaga, esta entra em decadência. Um exemplo disso, no momento atual, são os parlamentos. Eles oferecem esse espetáculo notório e lamentável porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais poderes* transcorreu sem conseqüências para os parlamentos. Falta-lhes o sentido para o poder instituinte de direito, representado por eles; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas desse poder,* mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar de assuntos políticos. Ora, o compromisso permanece "um produto que, apesar de repelir qualquer violência* aberta, se situa dentro da mentalidade da violência,* porque o impulso que leva a fazer um compromisso não parte dele mesmo, mas vem de fora, justamente do impulso contrário, porque em qualquer compromisso, mesmo quando aceito de bom grado, não se pode fazer abstração do caráter compulsório. 'Uma solução diferente seria melhor' – eis o sentimento que está na base de qualquer compromisso."[3] – É significativo que talvez o mesmo número de pessoas que, por causa da guerra, optaram pelo ideal de uma solução não-violenta de conflitos políticos, tenha-se afastado desse ideal por causa da decadência dos parlamentos. (...)

Será que a solução não-violenta de conflitos é em princípio possível? Sem dúvida. As relações entre pessoas particulares fornecem muitos exemplos. Um acordo não-violento encontra-se em toda parte, onde a cultura do coração deu aos homens meios puros para se entenderem. Aos meios legítimos e ilegítimos de toda espécie – que são, todos, expressão da violência* – podem ser confrontados como meios puros os não-violentos. A atenção do coração, a simpatia, o amor pela paz, a confiança e outras qualidades a mais são seu pressuposto subjetivo. Sua manifestação objetiva é determinada pela lei (cujo enorme alcance não pode ser discutido aqui) de que meios puros não sirvam jamais a soluções imediatas, mas sempre a soluções mediatas. Por isso, nunca se referem à solução de conflitos entre duas pessoas de maneira imediata, mas pelo intermédio das coisas. Quando os conflitos humanos se referem, da maneira mais objetiva, a bens, abre-se o campo dos meios puros. Por isso, a técnica, no sentido mais amplo da palavra, é sua área mais própria. Seu exemplo mais profundo talvez seja a conversa, considerada como uma técnica de mútuo entendimento civil. Ali, um acordo não-violento não apenas é possível, mas a eliminação por princípio da violência* pode ser explicitamente comprovada com um tipo de relação importante: a impunidade da mentira. Talvez não exista no mundo nenhuma legislação que originalmente puna a mentira. Quer dizer que existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do "entendimento",.a linguagem. (...)

Em toda a esfera dos poderes,* que se orientam ou pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhum que esteja a salvo dos graves problemas acima mencionados, que afetam todo e qualquer poder* judiciário. Mas como qualquer idéia, qualquer solução imaginavel das tarefas humanas – sem falar de uma salvação do círculo compulsório de todas as situações existenciais já ocor-

ridas na história mundial – é irrealizável, quando se exclui por princípio todo e qualquer poder,* impõe-se a pergunta se existem outros tipos de poder,* além daqueles focalizados pela teoria do direito. Ao mesmo tempo impõe-se a pergunta se é verdadeiro o dogma básico, comum àquelas teorias: fins justos podem ser obtidos por meios legítimos, meios legítimos podem ser usados para fins justos. O que aconteceria, se esse tipo de poder,* dependente do destino e usando meios legítimos, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si, e se, ao mesmo tempo, aparecesse um poder* de outro tipo, o qual então, evidentemente, não pudesse ser nem o meio legítimo nem ilegítimo para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como um meio mas como algo diferente? Assim se lançaria luz sobre a experiência singular e em princípio desanimadora de que, em última instância, é impossível "decidir" qualquer problema jurídico – aporia que talvez só possa ser comparada com a impossibilidade de uma decisão taxativa sobre o que é "certo" ou "errado" em linguagens que têm uma evolução histórica. Afinal, quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, mas o poder* do destino, e quem decide sobre este é Deus. É uma maneira de ver incomum, mas apenas porque existe o hábito arraigado de pensar os fins justos como fins de um direito possível, ou seja, não apenas universalmente válidos (o que seria uma conseqüência analítica do elemento justiça), mas passíveis de universalização – o que está em contradição com esse elemento, como se poderia demonstrar. Pois, fins que são justos, universalmente reconhecíveis, universalmente válidos para uma determinada situação, não o são para nenhuma outra, por parecida que seja sob outros aspectos. Uma função não mediata da violência,* tal como está sendo discutida aqui, aparece na experiência de vida cotidiana. Quanto ao ser humano, a ira, por exemplo, o leva às mais patentes explosões de violência, uma violência que não se refere como meio a um fim proposto. Ela não é meio, e sim manifestação. É verdade que esse tipo de violência tem suas manifestações objetivas, onde ela é sujeita à crítica. Elas se encontram, antes de mais nada e de maneira altamente significativa, no mito.

O poder* mítico em sua forma arquetípica é mera manifestação dos deuses. Não meio para seus fins, quase não manifestação de sua vontade, antes manifestação de sua existência. Disso, a lenda de Níobe oferece um excelente exemplo. É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer uma mera punição. Mas o seu poder* é muito mais institucionalização de um direito novo do que punição da transgressão de um direito existente. A *hybris* de Níobe conjura a fatalidade, não por transgredir a lei, mas por desafiar o destino – para uma luta na qual o destino terá de ser o vencedor, podendo engendrar, na vitória, um direito. Até que ponto o poder* divino, no sentido da Antigüidade, não era o poder mantenedor da punição, fica patente nas lendas, onde o herói, por exemplo Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e acaba tendo a esperança de um dia levar aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e o poder* jurídico do mito incorporado por ele que o povo tenta tornar presente, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande bandido. A violência* portanto desaba sobre Níobe a partir da esfera incerta e ambígua do destino. Ela não é propriamente destruidora. Embora traga a morte sangrenta aos filhos de Níobe, ela se detém diante da vida da mãe, deixando-a – apenas mais culpada do que antes, por

causa da morte dos filhos – como suporte mudo e eterno da culpa, e também como marco do limite entre homens e deuses. Se esse poder* imediato quer mostrar, em manifestações míticas, que é parente próximo do poder* instituinte do direito ou lhe é idêntico, ele focaliza um problema deste poder, na medida em que este tinha sido caracterizado – na apresentação anterior da violência* da guerra – como um poder* apenas dos meios. Ao mesmo tempo, esta relação promete esclarecer melhor o destino que em todos os casos está subjacente ao poder* jurídico, e, num grande esboço, levar sua crítica a termo. A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência* como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência,* mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder* instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência *(Gewalt)*, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome do poder *(Macht)*. A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder *(Macht)* é o princípio de toda institucionalização mítica do direito. (...)

A crítica da violência, ou seja, a crítica do poder, é a filosofia de sua história. É a "filosofia" dessa história, porque somente a idéia do seu final permite um enfoque crítico, diferenciador e decisivo de suas datas temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações do poder* enquanto instituinte e mantenedor do direito. A lei dessas oscilações consiste em que todo poder mantenedor do direito, no decorrer do tempo, acaba enfraquecendo indiretamente o poder instituinte do direito representado por ele, através da opressão dos antipoderes* inimigos. (Alguns sintomas disso foram apontados ao longo desta análise.) Isso dura até que novos poderes* ou os anteriormente oprimidos vençam o poder* até então instituinte do direito, estabelecendo assim um novo direito sujeito a uma nova decadência. A ruptura dessa trajetória, que obedece a formas míticas de direito, a destituição do direito e dos poderes* dos quais depende (como eles dependem dele), em última instância, a destituição do poder do Estado, fundamenta uma nova era histórica. Se a dominação do mito em alguns pontos já foi rompida, na atualidade, o Novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, que uma palavra contra o direito seja supérflua. Se a existência do poder, enquanto poder puro e imediato, é garantida, também além do direito, fica provada a possibilidade do poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem. A decisão, porém, se o poder puro, num determinado caso, era real, não é possível da mesma maneira, nem igualmente urgente para o homem. Pois com certeza, apenas o poder mítico será identificado com a violência, não o poder divino, a não ser através de efeitos incomensuráveis, já que o poder que absolve da culpa é inacessível ao homem. De novo, o puro poder divino dispõe de todas as formas eternas que o mito transformou em bastardos do direito. O poder divino pode aparecer tanto na guerra verdadeira quanto no juízo divino da multidão sobre o criminoso. Deve ser rejeitado, porém, todo poder* mítico, o poder* instituinte do direito, que pode ser

chamado de um poder que o homem põe *(schaltende Gewalt)*. Igualmente vil é também o poder* mantenedor do direito, o poder* administrado *(verwaltete Gewalt)* que lhe serve. O poder divino, que é insígnia e chancela, jamais um meio de execução sagrada, pode ser chamado de um poder de que Deus dispõe *(waltende Gewalt)*.

Notas

1. Optei por esta tradução do original "Zur Kritik der Gewalt", uma vez que todo o ensaio é construído sobre a ambigüidade da palavra *Gewalt*, que pode significar ao mesmo tempo "violência" e "poder". A intenção de Benjamin é mostrar a origem do direito (e do poder judiciário) a partir do espírito da violência. Portanto, a semântica de *Gewalt*, neste texto, oscila constantemente entre esses dois pólos; tive que optar, caso por caso, se "violência" ou "poder" era a tradução mais adequada, colocando um asterisco quando as duas acepções são possíveis. (N. T.)
3. Erich Unger, Politik und Metaphysik. *(Die Theorie. Versuche zu philosophischer Politik)*. Berlim, 1928, p. 8.

TUDO SOBRE AS SEITAS NO BRASIL

CADERNOS SINAIS DOS TEMPOS

Igrejas e Seitas no Brasil 9 BTNs
Tradições Religiosas no Brasil 11 BTNs
Diversidade Religiosa no Brasil 15 BTNs

Pedidos ao ISER

Ladeira da Glória, 98 22211 RJ ou pelo telefone 265-5747

Da Violência

Hanna Arendt

Tenciono levantar a questão da violência no campo da política tendo estas experiências como fundo. Isto não é fácil; a observação de Sorel feita há sessenta anos: "Os problemas da violência ainda permanecem muito obscuros",[51] é tão verdade hoje como na época. Eu me referi à relutância geral em tratar a violência como um fenômeno em seu próprio direito, e agora qualificarei esta afirmação. Quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação de poder. "Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência", disse C. Wright Mills, repetindo de certo modo a definição de estado de Max Weber: "domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima".[52] Tal consenso é muito estranho; igualar poder político com "organização da violência" só faz sentido quando se aceita a estimativa de Marx de estado como um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante. Vamos entretanto nos concentrar em autores que não acreditam que o corpo político e suas leis e instituições sejam meramente supra-estruturas coercivas, sejam manifestações secundárias de algumas forças básicas Concentremo-nos por exemplo em Bertrand de Jouvenel, cujo livro *Power* é talvez o mais prestigiado e certamente o mais interessante tratato recente sobre o assunto "Para os que contemplam", diz ele, "o desenrolar das eras a guerra se apresenta como uma atividade de estados *pertencente às suas essên-*

N. da R.: Os trechos aqui publicados fazem parte do capítulo "Da violência", da obra de Hanna Arendt *Crises da República*, tradução de José Volkmann, São Paulo, Editora Perspectiva, 1973 (Coleção Debates). A numeração original das notas foi mantida.

Rogier VAN DER WEYDEN, Last Judgement (detalhe)

cias".[53] Isto nos impele a perguntar se então o fim da guerra significaria o fim dos estados. O desaparecimento da violência no relacionamento entre os estados significaria o fim do poder? A resposta, parece, dependerá do que entendemos por poder. Verifica-se que o poder é um instrumento de domínio, ao passo que domínio, dizem, deve sua existência "ao instinto de dominação".[54] Lembramo-nos imediatamente do que Sartre disse sobre a violência quando lemos em Jouvenel que "um homem se sente mais homem quando está se impondo e fazendo dos outros instrumento de sua vontade", o que lhe dá "incomparável prazer".[55] "Poder", disse Voltaire, "consiste em fazer os outros agirem como eu quiser;" está presente sempre que eu tenha a chance de "afirmar minha própria vontade contra a resistência" dos outros, disse Max Weber, lembrando-nos da definição de Clausewitz de guerra como "um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos". Esta palavra, diz-nos Strausz-Hupé, exprime "o poder do homem sobre o homem".[56] Voltando a Jouvenel: "Mandar e ser obedecido – sem isto não há poder – e com isto não é necessário qualquer outro atributo para que haja... A coisa essencial sem a qual não há poder: ordens".[57] Se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil e seria difícil dizer "de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro". (Estas citações são do importante livro *The Notion of the State*, de Alexander Passerin d'Entrèves, o único autor que conheço que está ciente da importância de diferenciar violência e poder. "Temos que decidir quando e em que sentido 'poder' pode ser diferenciado de 'força', para averiguarmos de que forma o fato de usar a força dentro da lei altera a qualidade da força em si e nos sugere uma imagem totalmente diferente das relações humanas", já que a "força, pelo próprio fato de ser qualificada, deixa de ser força". Mas mesmo esta distinção, de longe a mais sofisticada e imaginosa da literatura, não vai à raiz da questão. O poder no modo de pensar de Passerin d'Entrèves é "força institucionalizada" ou "qualificada". Em outras palavras, enquanto os autores citados acima definem violência como a mais flagrante manifestação de poder, Passerin d'Entrèves define poder como uma espécie de violência mitigada. Em última análise dá no mesmo.[58]) Deveriam todos, da esquerda à direita, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, concordar num ponto tão básico da filosofia política como a natureza do poder?

Em termos de nossa tradição de pensamento político, estas definições têm muito a recomendá-las. Não somente derivam da velha idéia de poder absoluto que acompanhou a ascensão de estado-nação soberano europeu, cujos primeiros e ainda maiores porta-vozes foram Jean Bodin, na França do século dezesseis, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século dezessete; mas elas também coincidem com os termos usados desde a antigüidade grega para definir as formas de governo como o domínio do homem sobre o homem – domínio de um ou poucos na monarquia e oligarquia, e do melhor ou de muitos na aristocracia e na democracia. Hoje devemos acrescentar a última forma de tal domínio, e talvez a mais terrível: a burocracia ou o domínio de um intrincado sistema de departamentos no qual nenhum homem, nem o único nem o melhor, nem poucos nem muitos, pode ser considerado responsável, e que poderia perfeitamente ser chamado de domínio de Ninguém. Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificamos a tirania como

um governo que não tenciona prestar contas de si mesmo, o domínio de ninguém é o mais tirânico de todos, já que não há sequer alguém a quem se possa perguntar o que está sendo feito. (...)

A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos. E esta última nunca é possível sem instrumentos. É muito enganoso dizer, como se faz freqüentemente, que uma pequena minoria desarmada conseguiu, através de meios violentos – gritando, tumultuando etc. – dissolver aulas-conferências repletas, cujos participantes em sua esmagadora maioria tinham votado por meios de instrução normais. (Num caso recente numa universidade alemã havia mesmo um único "dissidente" entre centenas de estudantes que poderiam reivindicar tão estranha vitória.) O que realmente se passa nestes casos é algo muito mais sério; a maioria simplesmente se recusa a usar seu poder para subjugar os desordeiros; os processos acadêmicos entram em colapso, porque ninguém tem vontade de fazer qualquer outra coisa pelo *status quo* além de levantar o dedo para votar. As universidades estão contra a "imensa unidade negativa", à qual Stephen Spender se refere em outro contexto. Tudo isto prova que a minoria pode ter um poder potencial muito maior do que se poderia supor, seguindo as pesquisas de opinião pública. A maioria meramente observadora, distraída pelo espetáculo da discussão entre professor e aluno, é de fato um aliado latente da minoria. (Basta imaginar o que teria acontecido se um judeu, ou alguns deles, desarmados, tentassem dissolver na Alemanha pré-hitleriana a conferência de um professor anti-semita para que se entenda o absurdo deste palavreado sobre pequenas "minorias militantes".)

É, na minha opinião, um reflexo triste da atual situação das ciências políticas a não-diferenciação, pela nossa terminologia, de palavras chaves como "poder", "fortaleza", "força", "autoridade", e finalmente "violência" – todas as quais se referem a fenômenos distintos, diferentes, e dificilmente subsistiriam caso eles não existissem. (Como dizia d'Entrèves, "força, poder, autoridade são palavras a cujas exatas implicações não se dá muita importância em conversas comuns; mesmo os maiores pensadores as empregam às vezes indistintamente. Entretanto é justo presumir que se referem a propriedades diferentes e seus significados deveriam ser cuidadosamente avaliados e examinados. (...) O uso correto destas palavras não é só uma questão de gramática, mas de perspectiva histórica"[65]). Usá-las como sinônimos indica não somente uma certa surdez para significados lingüísticos, o que já seria bem grave, mas também resulta numa espécie de cegueira para as realidades a que correspondem. Em tal situação é sempre tentador introduzir novas definições, mas – embora eu vá brevemente ceder à tentação – o que está envolvido não é simplesmente uma questão de conversa descuidada. Atrás da aparente confusão está uma firme convicção a cuja luz todas as distinções são, quando muito, de menor importância: a convicção de que o mais crucial problema político é, e sempre foi, a questão de Quem domina Quem? (...)

Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está "no poder", queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se origi-

nou a princípio o poder *(potestas in populo,* sem o povo ou um grupo não há poder), desaparecer, "seu poder" some também. No uso comum quando nos referimos a um "homem poderoso" ou a uma "personalidade poderosa", já estamos empregando a palavra "poder" metaforicamente; o que queremos dizer sem a metáfora é "fortaleza".

Fortaleza sem dúvida designa algo no singular, uma entidade individual; é uma propriedade inerente a um objeto ou uma pessoa e pertence ao seu caráter, o qual pode-se provar em relação a outras coisas ou pessoas, mas é essencialmente independente delas. A fortaleza do mais forte indivíuo sempre pode ser sobrepujada por um grupo, que muitas vezes se forma com a única finalidade de arruinar a fortaleza precisamente por causa de sua peculiar independência. A quase instintiva hostilidade de vários contra um tem sempre sido atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja do fraco pelo mais forte, mas esta interpretação psicológica não atinge o alvo. Está na natureza de um grupo e no seu poderio de voltar-se contra a independência, a propriedade da fortaleza individual.

Força, que em conversas diárias usamos quase sempre como sinônimo de violência, especialmente quando a violência serve como meio de coação, devia ser reservado, em linguagem terminológica, para as "forças da natureza", ou para a "força das circunstâncias" *(la force des choses),* isto é, para indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais.

Autoridade, que se refere ao mais ardiloso destes fenômenos, e que, portanto, é o termo mais maltratado[66] pode ser aplicado em pessoas – existe algo assim como a autoridade pessoal, como no caso das relações entre pai e filho, entre professor e aluno – ou pode ser aplicado a cargos, como no senado romano *(auctoritas in senatu),* ou nos cargos hierárquicos da igreja (um padre pode dar absolvição válida mesmo que esteja bêbado). Sua garantia é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão. (Um pai pode perder sua autoridade tanto batendo no filho como tentando argumentar com ele, ou seja, tanto se comportando como um tirano como tratando a criança como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou o cargo. O pior inimigo da autoridade é, portanto, o desrespeito, e o modo mais seguro de miná-lo é a risada.[67]

Violência, por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu caráter instrumental. Fenomenologicamente está próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la.(...)

Entretanto deve-se admitir que é tentador pensar em poder em termos de ordem e obediência – e desta forma igualar poder e violência – discutindo sobre o que na verdade é apenas um caso especial de poder – o poder do governo. Uma vez que tanto em relações exteriores como em questões domésticas a violência aparece como um último recurso para manter a estrutura do poder intacta contra indivíduos desafiantes – o inimigo extremo ou o criminoso nativo – parece na verdade que a violência é um pré-requisito do poder, e o poder nada mais é que uma fachada, uma luva de veludo que, ou encobre uma mão de ferro, ou mostrará pertencer a um tigre de papel. Observando mais atentamente, no entanto, esta idéia

perde muito de sua plausibilidade. Para o nosso propósito, o hiato entre teoria e realidade é talvez melhor ilustrado pelo fenômeno da revolução.(...)

Num confronto de violência com violência a superioridade do governo sempre foi absoluta; mas esta superioridade só dura enquanto a estrutura de poder do governo estiver intacta – isto é, enquanto as ordens forem obedecidas e o exército e a polícia estiverem prontos a usar suas armas. Quando já não é mais este o caso, a situação muda abruptamente. A rebelião não só não é vencida, mas também os próprios armamentos mudam de mãos – e algumas vezes, como na revolução húngara, em questão de horas. (Deveríamos saber bastante sobre isto após tantos anos de luta fútil no Vietnã, onde por um longo tempo, antes de receber ajuda maciça dos russos, a Frente de Libertação Nacional nos combatia com armas fabricadas nos Estados Unidos.) Somente depois que isto acontece, quando a desintegração do governo no poder permite aos rebeldes se armarem, se pode falar em "levante armado", que muitas vezes não chega a ocorrer, ou ocorre quando não é mais necessário. Onde as ordens não são mais obedecidas, os meios de violência são inúteis; e a questão desta obediência não é resolvida pela relação ordem-violência, mas pela opinião, e naturalmente pelo número de pessoas que a compartilham. Tudo depende do poder atrás da violência. O repentino e dramático colapso do poder que anuncia as revoluções revela num lampejo como a obediência civil – às leis, instituições, dirigentes – nada mais é que uma manifestação exterior de apoio e consentimento.

Onde o poder se desintegra as revoluções são possíveis, mas não obrigatórias. Sabemos de muitos exemplos de regimes absolutamente impotentes que continuaram existindo durante longo tempo – ou porque não havia ninguém para testar sua fortaleza e revelar sua fraqueza, ou porque foram venturosos bastante para não se meterem em guerra e serem derrotados. A desintegração muitas vezes só se torna manifesta na confrontação direta; e até mesmo então, quando o poder já está jogado na rua, é necessário um grupo de homens preparados para esta eventualidade, para recolhê-lo e assumir a responsabilidade. Recentemente testemunhamos como bastou a rebelião dos estudantes franceses, essencialmente não-violenta e relativamente inofensiva, para revelar a vulnerabilidade de todo o sistema político, que rapidamente se desintegrou ante os espantados olhos dos jovens rebeldes. Sem o saber tinham posto à prova o sistema; tudo que pretendiam era desafiar o esclerosado sistema universitário, e veio abaixo todo o sistema de poder do governo junto com o das imensas burocracias dos partidos – *"une sorte de désintégration de toutes les hiérarchies"*.[70] Foi um caso típico de situação revolucionária[71] que não se desenvolveu em revolução porque não havia ninguém, muito menos os estudantes, preparado para agarrar o poder e a responsabilidade que vem junto com ele. Ninguém, exceto, é claro, De Gaulle. Nada caracterizava tanto a gravidade da situação quanto o seu apelo ao exército, sua viagem para ver Massu e os generais na Alemanha, um passeio a Canossa, se é que houve, em vista do que tinha acontecido alguns anos antes. Mas o que ele procurou e recebeu foi apoio e não obediência, e os meios não foram ordens, mas concessões.[72] Se ordens bastassem, ele nunca teria deixado Paris. (...)

Homens sozinhos, sem outros que os apóiem, nunca têm suficiente poder para usar a violência com sucesso. Assim, em assuntos internos, a violência fun-

ciona como o último recurso do poder contra criminosos e rebeldes – isto é, contra indivíduos sozinhos que, de certo modo, se recusam a ser esmagados pelo consenso da maioria. E quanto à própria guerra, temos visto no Vietnã como uma enorme superioridade nos meios da violência pode se tornar inútil se confrontada com um oponente mal equipado mas bem organizado, o que o torna muito mais poderoso. Esta lição certamente já poderia ter sido aprendida com a história da guerra de guerrilhas que é pelo menos tão velha quanto a derrota do até então invicto exército de Napoleão na Espanha.

Mudando por um momento para a linguagem conceitual: o poder está realmente na essência de todo governo, mas a violência não. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra – tomando fim em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas a pergunta: E qual é o fim da paz? Não tem resposta. A paz é absoluta, ainda que na história documentada os períodos de guerra tenham quase sempre suplantado os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; é, como se diz, "um fim em si mesmo". (Isto, naturalmente, não significa negar que os governos seguem políticas e empregam seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura de poder em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria dos meios-fins.) E uma vez que o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado, a pergunta: Qual é o fim do governo? também não faz muito sentido. A resposta será, ou questionável – capacitar os homens a viverem juntos – ou perigosamente utópica – promover a felicidade, ou tornar realidade a sociedade sem classes ou algum outro ideal não-político. Que se for seriamente tentado só pode acabar em alguma forma de tirania.

O poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas: o que realmente necessita é legitimidade. O comum emprego destas duas palavras como sinônimos é tão enganoso e confuso quanto a comum identificação entre obediência e apoio. O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir. A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação vai perdendo em plausibilidade conforme seu fim pretendido some no futuro. Ninguém questiona a violência como legítima defesa, pois o perigo não somente está claro mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato. (...)

Num choque frontal entre violência e poder, o resultado é claro. Se a estratégia enormemente poderosa e bem-sucedida da resistência não-violenta de Gandhi tivesse enfrentado um inimigo diferente – a Rússia de Stálin, a Alemanha de Hitler ou o próprio Japão de antes da guerra, ao invés da Inglaterra – o resultado não teria sido descolonização, mas massacre e submissão. E no entanto a Inglaterra na Índia, e a França na Argélia tinham boas razões para suas repressões.

O domínio pela pura violência entra em jogo quando o poder está sendo perdido; é precisamente o enfraquecimento do poder do governo russo interna e externamente que se tornou manifesto na "solução" do problema tcheco – assim como foi o enfraquecimento do poder do imperialismo europeu que se tornou manifesto na alternativa entre descolonização ou massacre. Substituir o poder pela violência pode trazer a vitória, mas a um preço muito alto que não é apenas pago pelo vencido, mas também pelo vencedor em termos de seu próprio poder. (...)

Notas

51. Sorel, Georges. *Reflections on Violence*. "Introdução à primeira publicação" (1906), New York, 1961, p. 60.
52. *The Power Elite*, New York, 1956, p. 171; Max Weber nos primeiros parágrafos de *Politics as a Vocation* (1921). Weber parece que estava ciente de sua concordância com a esquerda. Ele cita no contexto a obervação de Trotsky sobre Brest-Litovsk, "Todo estado é baseado na violência", e acrescenta, "Isto é realmente verdade".
53. *Power: The Natural History of its Growth* (1945), Londres, 1952. p. 122.
54. *Ibidem*, p. 93.
55. *Ibidem*, p.110.
56. Clausewitz, Karl von. *On War* (1932), New York, 1943, Cap. 1; Strausz-Hupé, Robert. *Power and Community*. New York, 1956, p. 4; a citação de Max Weber: "Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialem Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstand durcrzusetzen" é tirada de Strausz-Hupé.
57. Escolhi os exemplos ao acaso, já que pouco importa de que autor se trata. Só ocasionalmente se ouve uma voz dissidente. Assim, R. M. Mclver afirma, "Poder coercivo é critério do estado, mas não sua essência. (...) É verdade que não há estado onde não haja força preponderante. (...) Mas o exercício da força não faz o estado". *(In: The Modern State*. Londres, 1926, pp. 222-225). Pode ser percebido como é poderosa a força desta tradição na tentativa de Rousseau de evitá-la. Procurando um governo sem dominação ele não descobriu nada melhor que "une forme d'association... Par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même". A ênfase na obediência, e portanto nas ordens, está inalterada.
58. *The Notion of the State, An Introduction to Political Theory*, foi primeiramente publicado em italiano em 1962. A versão inglesa não é uma simples tradução; escrita pelo próprio autor, é a edição definitiva e apareceu em Oxford em 1967. Para as citações ver pp. 64, 70 e 105.
65. *Op. cit*, p. 7. Consultar também p. 171, onde, discutindo o significado exato das palavras "nação" e "nacionalidade", ele corretamente insiste que "os únicos guias competentes na floresta de tantos significados diferentes são os lingüistas e os historiadores. É a eles que devemos solicitar auxílio". E na diferenciação entre autoridade e poder, ele se volta para o *potestas in populo, auctoritas in senatu*, de Cícero.
66. Existe tal coisa chamada governo autoritário, mas certamente não tem nada em comum com tirania, ditadura ou domínio totalitário. Para um debate do *background* histórico e do significado político do termo, ver meu "What is Authority?" *In: Between past and fu-*

ture Exercises in Political Thought. New York, 1968, e a Parte I do valioso estudo de Karl-Heinz Lübke, *Auctoritas bei Augustin*. Stuttgart, 1968, com extensa bibliografia.

67 Wolin e Schaar, na *op. cit*, estão totalmente certos: "As regras estão sendo quebradas porque as autoridade universitárias, os administradores e mesmo os docentes perderam o respeito de muitos dos estudantes." Eles então concluem: "Quando sai a autoridade, entra o poder." Isto também é verdade, mas temo que não seja no sentido que eles pretendem. O que entrou primeiro em Berkeley foi o poder estudantil, naturalmente o mais forte poder de âmbito universitário, pela simples razão de que os estudantes são superiores numericamente. Foi para romper este poder que as autoridades apelaram para a violência, e é precisamente por que a universidade é essencialmente uma instituição baseada na autoridade, e portanto carente de acato, que ela acha tão difícil tratar com o poder em termos não-violentos. A universidade hoje apela para a polícia para proteção exatamente como a igreja católica costumava fazer que a separação entre estado e igreja a forçasse a se fiar somente na autoridade. É talvez mais que uma singularidade o fato de coincidir a mais severa crise da igreja como uma instituição, com a mais severa crise na história da universidade, a única instituição secular ainda baseada na autoridade. Ambas podem na verdade ser atribuídas à "explosão progressiva da 'obediência' do átomo cuja estabilidade era supostamente eterna", como observou Heinrich Böll sobre a crise das igrejas. Ver "Es wird immer später". *In: Antwort an Sacharan*, Zurich, 1969.

70. Aron, Raymond. *La Révolution Introuvable*, 1968, p. 41.

71. Spender, Stephen, *op. cit*, p. 56, não concorda: "Muito mais evidente que a situação revolucionária, (era) a situação não-revolucionária." Pode ser "difícil pensar que está havendo uma revolução quando... todo mundo parece especialmente bem-humorado", mas é isto que acontece comumente no começo das revoluções – durante o grande êxtase de fraternidade do princípio.

72. Ver apêndice XII, p. 194.

Poesia

Oito Poemas de Heidegger

José Jorge de Carvalho

Estes poemas de Martin Heidegger foram extraídos da revista *Philosophy Today*, V. 20, de 1976. Os sete primeiros apareceram originalmente num volume dedicado ao seu amigo, o poeta René Char (*René Char: Cahiers de l'Herne*, editado por Dominique Fourcade, Paris, Editions de l'Herne, 1971). O último poema, "Linguagem", foi enviado espontaneamente pelo autor, em março de 1976, poucas semanas antes de sua morte, a Raymond Pannikar, com a inscrição: "Para o Professor Pannikar e seus estudantes, cordiais saudações".*

Nesses poemas – que seguem de perto essa interseção de poesia e filosofia que encontramos em outros textos seus, como *Da experiência do pensar, Sobre o humanismo, O caminho do campo* etc. –, Heidegger questiona mais uma vez essa angústia contemporânea, mostrando um zelo por instaurar uma relação do homem consigo mesmo e com o mundo que não seja mais destrutiva, mas contemplativa. O pensamento calculante, denunciado pelo filósofo como o veículo da ação mais enérgica e mais catastrófica do homem ocidental com a humanidade como um todo, é aqui apaziguado, desarmado de sua pretensão de domínio e violência, e transformado em indicador, apenas (frágil, modesto, fugaz), de uma experiência que se propõe religiosa, ainda que num sentido mais débil e difuso do termo. E esta parece ser uma das poucas maneiras como pensadores ocidentais, que – como Heidegger – se vêem herdeiros da nietzschiana morte do Deus cristão, ainda aceitam formular sua religiosidade: sem alardes de irracionalidade, sem

*As traduções foram feitas por mim, a partir da edição de *Philosophy Today*, acompanhando o original alemão. Agradeço a Vivian Schelling pelos comentários e pela revisão da tradução, muito especialmente do último poema.

Foto de Cesar Barreto

grandes confissões de fé, colorindo-a de uma hesitação quase pusilânime em assumir-se como tal.

Última tentativa pessoal, talvez, de tocar a serenidade do pensar são esses versos, escritos por um dos mais originais pensadores do nosso século.

MARTIN HEIDEGGER

PENSAMENTOS

Para René Char,
em amistosa lembrança

TEMPO

Até onde?
Somente quando se detém, o relógio,
com seu pêndulo de um lado para o outro,
podes mesmo ouvir: ele anda, andava e não
anda mais.
Já tarde no dia, o relógio,
nada além de uma leve trilha até o tempo
que, perto da finitude,
e-merge.

CAMINHOS

Caminhos.
Caminhos do pensamento, indo por si mesmos,
esvanecendo-se. Quando retornarem,
o que nos revelarão?
Caminhos, indo por si mesmos,
antes abertos, fechados de súbito,
mais tarde. Revelando o passado,
o nunca alcançado, destinado à renúncia –
soltando o passo, oriundo da harmonia de um destino seguro.
E de novo a necessidade de uma vaga escuridão
dentro da luz que espera.
Revela-se aqui um caminho que conduza
à conjunção
da poesia com o pensamento?

PRELÚDIO

Que o dizer de um pensamento
exposto ao que não tem exemplos
descanse na tranqüilidade
do seu rigor.

pois os que carecem no evento
de um prelúdio pobre – só raramente –
ousarão cantar canções que só os poetas cantam –
há muito não ouvidas.

A dualidade dos cantos e dos pensamentos
surge de uma raiz comum:
dando graças aos súbitos sinais
vindos das trevas do destino.

AGRADECIMENTO

Agradecendo: anunciando que pertencemos
ao evento próximo-esperado.
Quão distante do caminho a esta locação,
de onde possa o pensamento
de um modo próprio
pensar contra si mesmo, e assim salvar
a reserva de sua pobreza.

SINAIS

Quanto mais insistentes as máquinas de calcular
mais sem medida a sociedade.
Menos são os pensadores
mais solitários os poetas.
Mais necessitados os adivinhos
adivinhando a distância
dos sinais salvadores.

LOCAÇÃO

Aqueles que pensam o mesmo
na riqueza de sua mesmidade
percorrem longos, fatigantes caminhos
em direção ao singelo, o simples,
cuja posição se retrai
no inacessível.

CÉZANNE

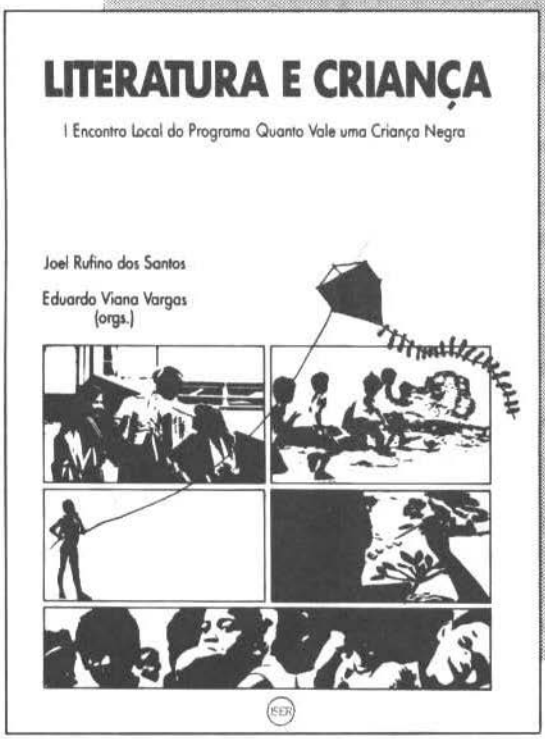
A compostura reflexiva, a firme
quietude da figura do velho jardineiro
Vallier, que cultivava o inconspícuo
ao longo do Chemin des Lauves.

Na obra madura do pintor se unifica
a dualidade do que é presente e da
presença realizada
e ao mesmo tempo superada, refeita
em misteriosa identidade.

LINGUAGEM

Quando serão as palavras
de novo palavra?
Quando pairará o vento de uma transformação
que anuncia?
Quando as palavras, dom distante,
dizem –
não significando ao designar
quando elas revelando nos reconduzem
de volta ao lugar
da primeira pertença
– participando mortais da Tarefa –
onde chama o sino do silêncio
onde, do primeiro pensar sobre a sina,
se aproxima meiga e claramente.

EXISTE POESIA E PRODUÇÃO LITERÁRIA DE CRIANÇA DE RUA?



11 BTNs

Pedidos pelo telefone 265-5747
Ladeira da Glória, 98 22211 RJ

Poemas Xiitas

POEMA SEM TÍTULO

(Reza Razai, 1973)

Não se pode fazer germinar
a semente da fé
com palavras secas e vazias
É preciso irrigá-la
com sangue
para que ela cresça

Se penetras no campo de batalha
da Fé
pisa com passo de amante
Não penses que é um caminho sem perigo
sem perigos
Ou não penses em tornar-se Mujahed
ou então sê como Habib

O Mujahed no caminho da Verdade
deve estar disposto a dar
sua vida
Não penses que a noite escura
não terá alvorada
Amanhã o sol da liberdade
há de raiar.

Poemas traduzidos por Paulo Henriques Britto do livro *Iran's Islamic Revolution: Popular Liberation or Religious Dictatorship*, Surrosh Irfani, org., Londres, Zed Books, 1983.

Caligrafia de Jalil Rassouli, "Alá, Glória à sua Majestade"

EM BUSCA DE TESTEMUNHAS

E trazemos à humanidade tempos de provação para que Deus saiba quem são os que crêem e escolha testemunhas entre vós. (Corão 3: 139)

Nossa dor não é dor
É um fardo de dores
Fardo de milhares de faces
pálidas
Dor de centenas de olhos
esperançosos
Fardo de esperanças
de mil noites sem manhã

Devemos falar do fogo
Fogo rubro que dá cor
às faces
Só posso pensar
na manhã depois da noite
Só posso pensar
na cor
do cobre e da pólvora
no campo de batalha.

Não falamos de postos
nem de ficar
Não falamos sequer de partir
Queremos apenas que nossas cinzas
venham a tornar-se sementes
de Mujahedin vindouros
Só falamos de queimar
Só falamos de efeitos
Só falamos de
"testemunhas"
Só isso.

A CANÇÃO DO SANGUE

(composta na prisão, 1971-72)

Quando nosso sangue começou
a fluir no caminho da Verdade
as sementes da revolução
pulsaram com vida
A faísca da vingança
do povo
incendiou a casa de palha
do inimigo do povo
No céu da revolução
uma estrela nasceu
Abriu-se o caminho
da batalha final
com a visão do mundo
e a metralhadora do Mujahed
Levantai-vos e empenhai-vos
verdadeiramente,
com a firmeza resoluta
do sangue e do aço
Levantai-vos, pois a Mão de Deus
surgirá
da manga do povo
Levantai-vos, levantai-vos
A revolução verdadeira está sendo feita
pelos Mujahedin.

MÃE

(de Mehdi Rezai, o membro de 19 anos dos Mujahedin que morreu torturado em 1972)

Ó mãe! não fixa
Teus olhos úmidos na porta
À espera de que eu retorne um dia.
O sol de minha vida turbulenta
Há de se pôr ao meio-dia.
Quando menino, tu plantaste
Em minha alma
E na terra dos meus pensamentos
Sementes do amor
Às massas que trabalham
Alimentando-me com versos do Corão

Tu me disseste: "O caminho de Deus
É a causa do povo
Até o limite de tua vida
Trilha esta senda
Os combatentes da Verdade são a alvorada
Da libertação
Liberta-te do jugo
Dos fúteis!"

Depois que cresci
E olhei ao redor
Vi-me cercado
De crianças
Vítimas da dor e o sofrimento
Os olhos dos pedestres
Não vêem suas faces pálidas
Veladas pelo pó
Que os pés dos passantes levantam
Vi o filho doente
Da mãe pobre
Morrer sufocado em seu colo
Desceram lágrimas
Dos olhos da mãe

Com dentes tensos ela cravou
Silêncio em seu lábios
Vi a boca ávida
Do demônio escancarada
A devorar o fruto
Do trabalho alheio
Toda noite ele janta
Com um copo de vinho
Cheio de sangue
De camponeses esquecidos
Vi as massas miseráveis
Em desespero
A tatear em busca de um futuro
Privados de luz
Ladrões saqueiam nossos lares
Mas nossos amigos vigiam
Em silêncio
Os versos puros que eu já lera
Mil vezes
Começaram a revelar-me seus segredos
Ao coração de minha alma
Versos do *Fajar, Hadid* e *Saf*
Abriram-me janelas de esperança

Então de repente
A noite foi rompida
Pela chamada da bala dos Mujahedin
Prenunciando a alvorada
A tormenta da vontade vital
Do Mujahed
Rasgou de lado a lado
Cem teias de aranha
Ó mãe! vê como a semente
Primeira que plantaste
Floresceu na minha alma
E se espalhou por toda parte
A faísca que acendeste
Em meu peito
Explodiu do cano
De minha arma!
Ó mãe! aceita este agradecimento final
Pelos primeiros versos
Qua cantaste para mim
Aqueles versos puros com seus mistérios
Despertaram a emoção do *shahadah**
Em mim!
Ó compatriotas! vosso caminho
Estava imerso em trevas
Com meu sangue acendi o archote
Para vos iluminar
Em breve também vós seguireis
Este caminho
Foi meu o privilégio de arder
Neste caminho
Hoje, o espocar das armas
E o explodir das bombas
Faz tremer o inimigo
Quando, amanhã,
A Revolução dos Mujahedin
Disseminar-se
Os inimigos do povo
Serão erradicados do mundo
As emoções extáticas da União
Com o Amigo, esta noite
Convocam-me para o amanhecer
De um glorioso martírio
O sabedor dos segredos
Roubou-me meu sono
Por Minha amorosa expectativa
Do Martírio

O poema que se segue foi encontrado no caderno de Mehdi Razai devolvido a sua família após sua morte em 1972.

EM NOME DE DEUS, O ANIQUILADOR DOS OPRESSORES

O velho,
Sem chorar nem lamentar-se,
Nem sentir-se diminuído,
Dizia-nos sempre:
Não fiqueis tristes,
Meu filho é um mártir
Com seu sangue ele abriu
Um caminho
Para a eternidade e a imortalidade
Sinto-me abençoado
Pois eu o preparei
Para este dia
Este é o caminho da glória eterna
Em nome de Deus!
Não fiqueis tristes.
Este é o meu caminho! o meu caminho!
Para que eu possa lutar! Ó meu povo!
Para que eu possa lançar-me
Em qualquer fogo!

De minha ferida
A espada da vingança
Brotaria

De meus olhos
As bocas dos canhões
Gritariam
Dos olhos de meu povo
O fogo choveria
Ó meu povo, afiai
A lâmina de vossa faca
No pescoço do opressor
Que é vosso verdugo
Este é o meu caminho! o meu caminho!
Cada gota de meu sangue
É uma estrela vermelha
Na bandeira da revolução

Luto com a espada
Que brota
De minhas feridas
De vingança
E estou pronto para qualquer perigo
Para lançar-me em qualquer fogo.

*Shahadah significa simultaneamente *profissão de fé* e *martírio*. Apenas nas duas acepções da palavra, inseparáveis para o xiismo, adquire significado o preceito fundamental no Islã pelo qual o indivíduo afirma sua pertinência em uma comunidade estabelecida através de um pacto com Deus e mediada pela profecia de Maomé.
Existem duas versões da fórmula litúrgica do shahadah: a dupla atestação sunita (não existe outro deus e não ser Deus, e Maomé é o enviado de Deus) e a tripla atestação xiita (Ali é o dileto de Deus). Esta fórmula litúrgica em que se atesta a unicidade divina, a Profetologia de Maomé e o Imamato de Ali, se enraíza na "doutrina da Luz", através da qual o xiismo se distingue do sunismo ao nível dos fundamentos teologais, ou seja, em conexão ao discurso de Deus, sobre o problema do mal e sobre o papel do homem na Redenção. Disso deriva a conotação do shahadah como testemunho de fé e martírio: para o xiismo, todo aquele que atesta sua fé diante dos homens tem que atestá-la diante de Deus, assumir a função escatológica para a qual foi criado no combate ao mal, estar permanentemente disponível para o martírio, "viver em situação de shahadah". *(Nota de Maria Elisabeth Torres Queiroz).*

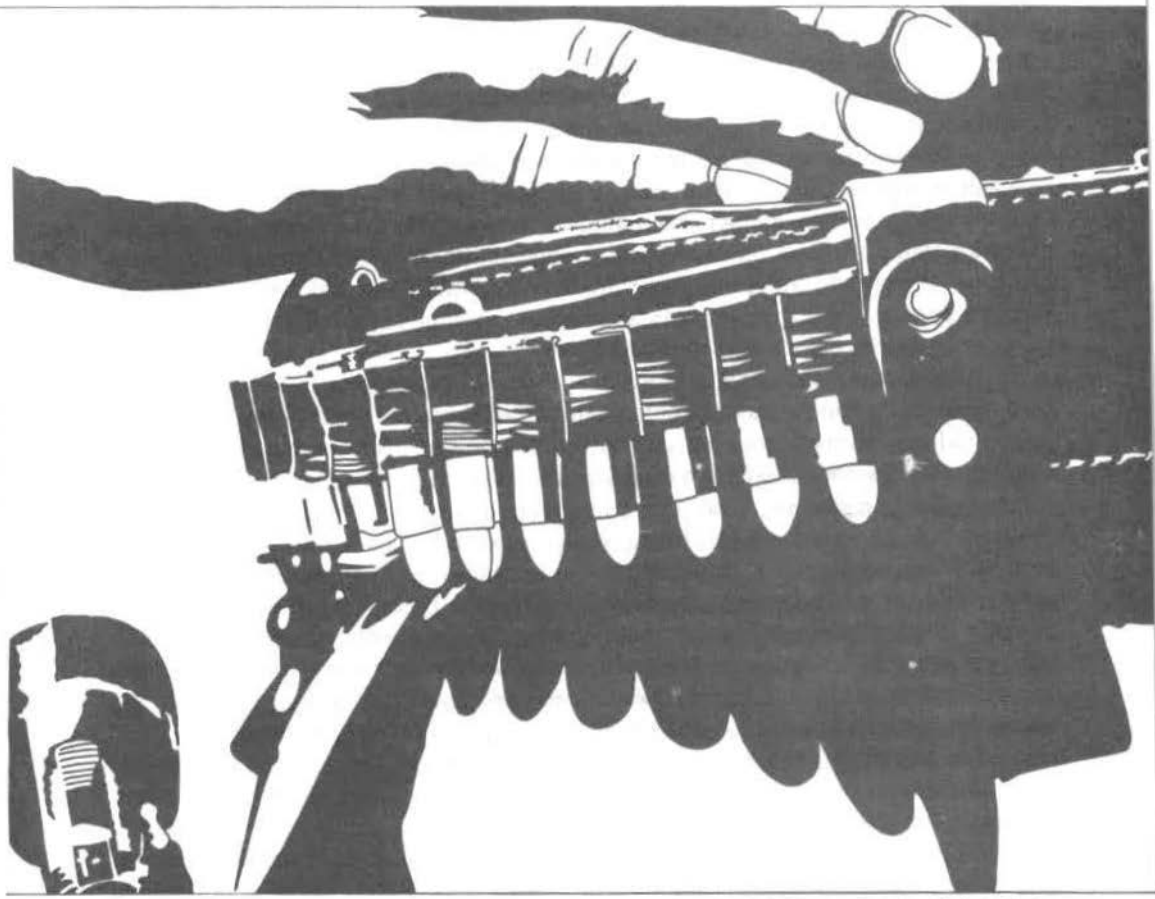
Bandidos e Evangélicos : Extremos que se Tocam

Paulo Lins e Maria de Lourdes da Silva

Não seria redundante explicarmos o fenômeno da criminalidade por uma série de rupturas com o sistema de símbolos de uma sociedade e, conseqüentemente, como a criação de um outro sistema que se lhe opõe, mas onde, paradoxalemente, se arranjam e se articulam esquemas que o trazem de volta ao sistema de símbolos vigente. A ruptura se faz porque, no sistema tradicional, seria impossível para as pessoas envolvidas na criminalidade barganharem aquilo que a sociedade oferece e impõe como padrões de qualidade de vida. Naturalmente, em se tratando de uma sociedade burguesa, onde o consumo das necessidades gera a necessidade de consumir, a sobrevivência pautada na *comida* é hoje mais do que nunca insuficiente para explicar tal fenômeno. Comida não é só consumo, é mera necessidade. E pobreza não é apenas não ter o que comer, é não poder consumir. Se a lógica embutida nesse sistema de símbolos criado pela criminalidade se opõe ao sistema tradicional – e por isso o toma como referência –, contudo não cria uma nova tradição autônoma, posto que é na dependência que guarda em relação a ele que se alimenta, já que os seus propósitos convergem para um mesmo produto: o direito à

Paulo Lins é poeta e estudante de Letras da UFRJ. Maria de Lourdes da Silva termina a graduação na UERJ. Ambos são moradores da Cidade de Deus, onde passaram a maior parte de sua infância e juventude e onde fizeram sua primeira pesquisa de campo no projeto da Dra. Alba Zaluar, intitulado "Crime, violência e cidadania".

N. dos A.: Agradecemos à Dra. Alba Zaluar a orientação constante no trabalho de campo, as sugestões a este trabalho e o acompanhamento permanente, com discussões e correções, deste nosso texto inaugural.



Desenho de Alba Medeiros sobre foto de Luís Otávio Siqueira César

satisfação da vontade de consumir. Em outras palavras, pode possuir e usufruir de tudo o quanto se ofereça ao consumo.

A ordem de prioridades dessas satisfações vai depender, em cada grupo, de vários fatores. No que diz respeito às demandas populares, tomadas em seu conjunto, o suprimento das instâncias primeiras dessas necessidades parece ainda situar-se no plano do emprego e da casa própria. O não-suprimento dessas demandas gerou, no Brasil, as submoradias e os subempregos. Ambas convivem juntas e criam, por assim dizer, o novo sistema de símbolos ao qual nos referimos, que, ao contrário do que se pensa, não se esgota na criminalidade. Esta é apenas um vetor desse sistema, que consegue imiscuir-se em dezenas de vetores entrecruzados. Embora tenham direções próprias, os limites, em alguns casos, são extremamente tênues, podendo haver vetores que se guiam exclusivamente pela linha da marginalidade e vetores que oscilam entre a marginalidade e a não-marginalidade, se bem que não caracterizem nem uma nem outra coisa. Esta categoria multifacetada é representada por uma parcela muito grande da população da favela, principalmente se comparada à população exclusivamente marginal. Tal fato contribui de maneira decisiva para que as medidas tomadas no combate à criminalidade sejam, na maioria das vezes, ineficazes e/ou injustas.

Tomemos como exemplo a Cidade de Deus, um dos maiores conjuntos habitacionais do Rio de Janeiro, cujo projeto inicial era o de transformar favelados em moradores normatizados da cidade do Rio de Janeiro. Os moradores desses conjuntos habitacionais estariam incluídos na cidade não somente por sua inserção no mercado de trabalho, como antes, mas pela ordenação espacial de suas vidas pessoais com os critérios e identificações da cidade. A experiência da urbanização legal e o direito formal à propriedade garantiriam isso. Tal medida, ineficiente porque isolada e descontextualizada, não atingiu o ponto básico da vida dessas pessoas: o seu sistema de valores. Não obstante a sua semelhança à urbe, as relações sociais dos favelados se dão por um conjunto de práticas muito específicas, que marcam as categorias diferenciadas de moradores da favela. Estas práticas não foram estabelecidas nos ditos conjuntos habitacionais ou nesses "bairros populares". Elas são parte das tradições da favela para cá trazidas e reproduzidas, dando aos ditos bairros populares um aspecto neofavelístico, assegurado ainda pela precariedade da urbanidade prometida.

Cabe ressaltar que a imagem e semelhança à urbe reproduzida espacialmente no conjunto não lhes garantiu a proximidade cultural, social e política da cidade, sem dúvida um dos fatores que contribuiu para a continuidade das tradições da favela. Mergulhamos no universo das relações sociais na Cidade de Deus – através de uma pesquisa realizada pela antropóloga Alba Zaluar com os moradores direta ou indiretamente envolvidos com a criminalidade local sobre os motivos que os conduziram ao caminho da criminalidade e sobre o seu sentido, aliando-se ainda reflexões sobre a polícia, a justiça, o sistema penitenciário, entre outros. Descobrimos aí um modelo de combinações articuladas por palavras-chaves, cujos significados simbolizam o peso e a medida exata dados a cada coisa: o trabalhador, o malandro e o bandido; o amigo e o inimigo; a "consideração" e o "respeito"; o bem e o mal, algumas já exploradas por Alba Zaluar em seus artigos.

Conhecida por uma violência sem precedentes na história das favelas do

Rio de Janeiro até os anos 80, a Cidade de Deus introduziu a guerra de quadrilhas no cotidiano dos seus moradores no final da década de 70 e início da de 80. Antes da formação da quadrilha propriamente dita, os bandidos costumavam se reunir em torno das bocas-de-fumo, a fim de conversar, passar o tempo e "encher a boca", que na gíria da época queria dizer fumar maconha. Dessas reuniões costumavam sair bandos especialmente formados para um único assalto, geralmente do tipo "arrastão", ou seja, assaltar várias pessoas ao mesmo tempo. No final do assalto todo o dinheiro arrecadado era dividido em partes iguais para todos. Dificilmente, depois da divisão, esses bandos se reuniriam novamente para outro assalto; no mais das vezes, novos bandos se constituíam. A principal diferença desses bandos para as quadrilhas é que não havia chefe nem donos, eram todos iguais: o produto do assalto era dividido igualmente. A quadrilha tal como a conhecemos hoje surge em função das bocas-de-fumo. No início eram apenas três as bocas-de-fumo na Cidade de Deus: a boca do "15", a boca do "13" (número das glebas de casas de triagem para onde foram os favelados removidos em 1966) e a boca do "AP" (primeiros blocos de apartamentos da Cohab na Cidade de Deus), que já vieram formadas das antigas favelas. Todas as bocas já estavam "com dentes" (formadas) e agrupavam, no máximo, umas cinco pessoas cada uma. Com o passar do tempo e aumento do número de viciados, a venda de drogas foi se tornando uma atividade mais lucrativa do que qualquer assalto, e além do mais oferecia menos riscos, nessa época, aos que com ela se ocupavam. Era preciso, então, aumentar o número de pessoas nas bocas para que a oferta se igualasse à procura. Formam-se então, a partir daí, as quadrilhas, cuja composição baseava-se numa hierarquia pautada em critérios que privilegiavam, antes de mais nada, a coragem de seus membros e, com o passar do tempo, a "disposição para matar".

As bocas-de-fumo exigiam uma sedentarização da quadrilha, ao contrário dos bandos, e isto as tornava vulneráveis tanto à ação da polícia quanto à de outras quadrilhas, sendo necessário, portanto, que se tomassem medidas de segurança para salvaguardar a "área" onde estava situada a boca-de-fumo. Todo o aparato de segurança, aliado à obtenção, administração e venda das drogas, teria papel fundamental nos processos de hierarquização da quadrilha. Dependendo da "coragem" e acima de tudo da "disposição", os quadrilheiros recebiam, como ainda hoje recebem, cargos segundo estas "qualidades". Naturalmente aquele que tem mais "coragem" e "disposição" para matar (fundamentalmente o sentido de disposição aqui refere-se ao ato de matar) receberá o cargo máximo da quadrilha, não o de seu chefe mas o de *dono* dela. Embora as duas palavras sejam usadas concomitantemente pelos bandidos quando se referem a *chefe* da quadrilha e ao *dono da boca-de-fumo*, que são a mesma pessoa, a palavra *chefe*, aqui, sugere uma situação enganosa, posto que ele, o *dono* da quadrilha, dispõe inteiramente da vida dos bandidos de sua quadrilha, podendo inclusive tirá-la. É ele quem dita as regras, impõe as leis, faz a justiça. Ele é o "homem", o que "tá de frente".

As bocas-de-fumo trouxeram uma nova divisão política à favela: cada quadrilha possuía a área de sua(s) boca(s)-de-fumo. E como houvessem bocas que vendessem mais que outras, seja pela facilidade de acesso a ela, seja pela qualidade das drogas vendidas, teve início a tomada de uma boca-de-fumo por quadrilhas de outra área (ou "inimigas", a partir daí). Em outras palavras, teve início a guer-

ra de quadrilhas, que, entre "o olho grande" pelo "movimento" da boca e as questões que envolviam mulheres ou vingança de família, dividiam as justificativas pela sua deflagração.

A mesma violência que projetou a Cidade de Deus será encontrada naquele modelo de combinações cuja temporalidade obedece a uma marcação própria, imposta pela duração das quadrilhas de traficantes de drogas, onde a rotatividade de seus componentes é muito grande, chegando mesmo a promover várias gerações de bandidos no curto espaço de dois anos em tempo de guerra. Essa violência pode ou não ser atenuada dependendo da "consideração" que uma quadrilha tenha em relação a uma pessoa, ou grupo de pessoas. A palavra consideração resguarda concomitantemente o sentido de amizade, prestígio e respeito. Para ser considerado, tanto faz a ocupação da pessoa ou dos grupos de pessoas em questão. Tanto podem ser os "trabalhadores" que jogam bola com a rapaziada nos fins de semana, como o bicheiro, o pagodeiro, o sambista ou o compositor da escola de samba local. Em qualquer dos casos, deve haver um mínimo de envolvimento afetivo, o que caracterizaria a amizade referida. O sentido do afetivo aqui não se restringe ao sentimento que uma pessoa possa ter em relação a outra, mas também a sentimento que ambas possam ter pela mesma coisa, seja o jogo de futebol, o cigarro de maconha, a escola de samba. Em qualquer dos casos, a intensidade do convívio social será determinante para a elevação de um indivíduo à categoria de "considerado". A conquista desse *status* deve ser construída dia a dia na favela, valendo ali as "considerações" adquiridas em outras áreas ou favelas.

Para ser respeitado não há necessidade do convívio social direto – a amizade é dispensada. No entanto, é preciso manter uma conduta social que permita ao sujeito ser identificado por determinados valores que garantam a sua respeitabilidade. Nesse caso, podemos incluir a maioria dos comerciantes locais, os velhos, as crianças e os religiosos de uma forma geral. Aos comerciantes cabe a aplicação de uma "política de boa vizinhança", ou seja, "não mexam com meus negócios que eu não mexo com os seus". Dos velhos tem-se a certeza de que lhes falta "coragem" e "disposição" para tentar alguma coisa, ou melhor dizendo: falta aos velhos *força* para tomar qualquer iniciativa contrária aos quadrilheiros. No mais, resta uma admiração, não totalmente explicitada, por terem conseguido envelhecer, pois, embora a maioria dos bandidos acredite piamente que não morrerá – todos pensam sempre em "se dar bem" e "sair fora" –, a expectativa de uma vida duradoura está sendo sempre contrariada pela forma hedonista como se vive o presente. O culto à virilidade e à força da juventude consegue, por vezes, ocultar o desejo de uma vida longa, expresso, por exemplo, na ambivalência da frase "velho não pode ter inimigo". Ora, para se defender do inimigo é preciso agilidade, rapidez; no entanto, essa frase oculta outra, qual seja: para envelhecer não se pode ter inimigos. Às crianças cabem a inocência e o pouco poder de fazerem mal a alguém – "as crianças não têm maldade no coração". É preciso ressaltar que "criança" na favela está abaixo dos seis anos, a partir daí ela perde a inocência e já possui discernimento para servir de "olheiro", "avião" e/ou "informante" (vigia, repassador de maconha e/ou cocaína e aquele que traz as notícias, respectivamente).

Os trabalhadores, nos quais se inclui a grande massa da população favela-

da, e as mulheres não gozam de nenhum tipo de "consideração" ou "respeito". São apenas os moradores da favela, assim como os viciados. Já o trabalhador viciado goza do respeito que todo freguês deve ter: um bom tratamento baseado na discrição e a certeza de que, sempre que possível, será "bem servido", ou seja, terá seu tanto de droga um pouco maior que os viciados de fora.

Apesar dos laços de consangüinidade não significarem nenhuma garantia de consideração ou respeito de forma direta, podem significar uma relativa tolerância por parte da bandidagem ou malandragem caso esse parente seja um "vacilão" ou esteja envolvido em alguma intriga com eles, pois é muito comum os "considerados" irem "pedir" (livrar de um juramento de morte ou surra) em prol de uma pessoa da família. Essa pessoa, por quem o considerado "pede", pode também não ser seu parente direto, mas "cunhado do sogro" ou "a filha da madrinha de sua prima".

A "consideração" pode durar para sempre ou acabar de uma hora para outra. Um "vacilo" qualquer pode reduzir o sujeito à condição de "otário". Outro motivo que pode levar à perda da "consideração" é o fato de uma geração de bandidos ter que impedir o convívio com determinada pessoa por medida de segurança: ela pode ser parente de um quadrilheiro inimigo e, se morar na área da quadrilha inimiga de seu parente, pode ter que sair dali, pois passa a ser um informante em potencial, perde-se a confiança nela. As medidas de segurança são levadas às últimas conseqüências para garantir a manutenção da quadrilha e da(s) boca(s)-de-fumo, pois qualquer erro pode levar à morte dos quadrilheiros, qualquer dúvida à morte dos outros.

No que se refere aos grupos religiosos, na bandidagem existe um olhar místico que a faz oscilar entre o medo e o respeito expressos numa relativa distância. Dividamos em três os grandes segmentos religiosos: a Igreja Católica, os terreiros de umbanda, "ou centros de macumba", como são conhecidos, e os evangélicos ou "crentes" (protestantes, batistas e todas as religiões cuja tônica reside na idéia da salvação em Jesus Cristo). Para cada um desses segmentos, o respeito e a mística que os envolve assumem características e dimensões próprias. Se perguntarmos a um bandido qual a sua religião, ele imediatamente responderá: "Eu não tenho religião, eu não sou nada." No entanto, se nos estendermos no assunto, descobriremos que nenhum deles duvida da existência de um Deus, muito embora a verdade sobre ele, ou as verdades, não seja em nenhum momento questionada. Dos três segmentos destacados, a Igreja Católica é a que menos imputa respeito: afinal de contas, "todo mundo é católico", inclusive o bandido, que lá pelo fim da conversa já se admite "católico não-praticante". Por isso, os católicos não são respeitados, a não ser os beatos e os padres, casos em que a conduta social revela um comportamento diferenciado. Na verdade, o respeito imputado aos grupos religiosos baseia-se exclusivamente na diferença de comportamento deles em relação às demais pessoas. Nos terreiros de umbanda quase não há o respeito, sendo mais recorrente a "consideração". Os bandidos são assíduos freqüentadores, costumam consultar os "guias" e/ou seus protetores para saber da sorte, do futuro e das precauções a serem tomadas na vida diária. Esse convívio pode ou não estabelecer a "consideração", mas na maioria das vezes estabelece.

O respeito é uma categoria que traz à tona todo o conservadorismo do

bandido, pois os seus critérios estão pautados em valores puramente morais. Os padres e os beatos são respeitados porque, de um modo geral, não bebem, não fumam maconha, não ficam pela rua "de bobeira", se vestem decentemente e não falam palavrão. Já os pais-de-santo, assim como todos os espíritos, podem fazer tudo isso sem que haja um comprometimento com sua religião. Admite-se pais-de-santo homossexuais, que serão "considerados" desde que façam por merecer. Os espíritas respeitados, de um modo geral, são os pais-de-santo, homossexuais ou não, viciados ou não, cujas regras vigentes em seus terreiros se respaldam – assim como a conduta de suas vidas pessoais – nesses mesmos valores morais, que implicam discrição, recato e dignidade.

Apesar da freqüência com que vão aos terreiros de umbanda, nenhum dos bandidos é espírita. Eles têm um profundo respeito pelos "santos" e cada um deles possui o(s) seu(s) protetor(es). Uns são mais devotos do que outros, mas todos cumprem com suas obrigações, sejam elas fazer oferendas aos santos e/ou protetores, acender velas ao protetor antes dos "ataques" (tentativa de tomada da boca-de-fumo inimiga com tiroteio e de surpresa), seja o uso de um amuleto para garantir a presença constante do protetor e se agarrar a ele sempre que necessário. O traficante Zé Pequeno, o mais conhecido da Cidade de Deus e precursor da guerra entre quadrilhas, usava um colar de São Jorge (que no sincretismo religioso é Ogum) atravessado no corpo e costumava dizer que tinha o "corpo fechado", e que, portanto, ninguém o mataria. Zé Pequeno foi um dos últimos bandidos de seu tempo a ser morto.

O principal motivo pelo qual os bandidos freqüentam os terreiros de umbanda é que apenas ali se pode conversar com os exus, ou o "povo de rua", os únicos com quem admitem dividir as suas "áreas" e dos quais evidentemente têm que ser amigos ou, se possível, protegidos. Essa proteção pode caracterizar uma rivalidade apoiada na idéia de que existem "santos" mais fortes do que outros, deflagrando brigas entre bandidos. Essas "guerras de santos", como são chamadas, não foram, entretanto, responsáveis por nenhuma guerra entre quadrilhas, podendo inclusive acontecer entre bandidos de uma mesma quadrilha. As partes devem resolver a questão sozinhas. Ninguém se mete, nem mesmo o dono da quadrilha.

O mito de que o caminho da bandidagem não oferece volta aos seu componentes encontra uma segura exceção na conversão destes ao evangelho. Todo bandido que se converter ao evangelho terá direito à salvação eterna e ao perdão dos outros bandidos. Pois os evangélicos são tidos como pessoas especiais, cujas vidas são regidas por um código de ética muito rígido, o que acaba provocando a segregação deles do mundo social local, ao contrário dos católicos e espíritas, no mais das vezes trabalhadores cujas atividades de vida cotidiana não são afetadas pela religião que abraçaram. Eles podem viver em plena interação com os outros moradores no mundo social local sem terem, para isso, que abrir mão de sua crença.

Apesar de ser a exceção à regra desse jogo, poucos foram os que optaram por ela. E, ao que parece, essa baixa taxa de conversão deve-se ao fato de os bandidos acreditarem sempre que vão "se dar bem" e "sair fora". Além do mais, os evangélicos sobrevivem, na concepção dos bandidos, sem as "necessidades" que, na grande maioria dos casos, são as propulsoras de sua entrada na criminalidade, e sem as quais eles não conseguem viver.

Os bandidos que se converteram o fizeram no auge de seu desespero, quando – segundo depoimentos – "não agüentavam mais aquela vida" e "queriam viver em paz". É o caso do Coronel. Coronel era bandido na época de Zé Pequeno, foi quadrilheiro da 13 e matou quatro pessoas. Não agüentando mais a vida que levava, Coronel resolveu converter-se e entrou para uma igreja evangélica. Hoje, anda por todas as áreas da Cidade de Deus sem ser molestado por nenhum bandido, pois todos os bandidos o consideram um eleito de Deus. Ninguém se arrisca a molestá-lo com medo da ira de Deus e do castigo que ele pode mandar. É respeitado e, por onde passa, os conhecidos ainda o chamam de Coronel, aliando-se ao apelido o termo "irmão": "irmão Coronel".

Embora se tenha livre acesso às igrejas evangélicas, que podem ser freqüentadas por qualquer pessoa, não é comum freqüentadores que não sejam evangélicos ou não estejam em via de se converter. Mesmo porque a presença de qualquer pessoa estranha é de imediato interpretada pelos seus membros como sendo um desejo divino – "foi a vontade de Deus que o conduziu ali". Isto significa imputar ao visitante sentimento (mesmo que incompreensível a ele) de "abraçar o caminho em Deus". Este comprometimento obrigatório faz com que somente se aproximem aqueles que realmente querem se converter. Converter-se não significa apenas abrir mão das paixões seculares pela paixão em Cristo, significa proteger-se do "inimigo" (diabo) e viver em *paz*. Para os evangélicos, os bandidos são pessoas "fracas", pessoas de "espírito fraco", e é preciso muita "coragem" e muita "força" para livrar-se do diabo e das "coisas ruins". Note-se que as palavras empregadas são exatamente as mesmas usadas pelos bandidos. Pois, para ser bandido, é preciso muita "coragem" ou "disposição" e, acima de tudo, *ser* um "coisa-ruim". Enquanto o evangélico significa o bem, o bandido significa o mal, mas ambos convivem diariamente com a presença do "inimigo", seja ele o diabo, seja a quadrilha adversária, que é preciso combater a todo instante. Esse modelo de combinações simbólicas, ao mesmo tempo que polariza o evangélico e o bandido, os aproxima paradoxalmente, posto que, para além dessa polarização, existe o reconhecimento mútuo por se saberem, de um lado, representantes do bem, os evangélicos, e, de outro, representantes do mal, os bandidos. Guiados por essa linha de raciocínio, é que podemos entender o respeito do bandido pelo evangélico, pois, se para ser bandido é preciso muita "coragem" e "disposição" para matar, para ser evangélico é preciso mais coragem e disposição para renunciar à valorização dada às coisas materiais. O respeito do bandido pelo evangélico advém do fato de que o primeiro sabe que o segundo o vê como um "cabeça-fraca", um discípulo do *mal*.

O mal habita as ruas da Cidade de Deus, cada quadrilha zela por sua área. É preciso ficar alerta: um olheiro em cada ponto. Todas as ruas da Cidade de Deus estão sob a custódia de uma quadrilha, todas as ruas têm seus donos. Os bandidos estão ali: para estar na rua é preciso *ser* um "coisa-ruim", é preciso ser o diabo. Mas, aos olhos dos evangélicos, a rua é a morada dos exus, do diabo, de tudo o quanto há de ruim. Aos olhos dos evangélicos da Cidade de Deus, bandidos e diabos são a mesma coisa.

Resenha

SONHOS COMUNITÁRIOS E ESTRUTURAS POLÍTICAS

SENNETT, Richard.
O declínio do homem público.
Trad. Lígia Araújo Watanabe.
São Paulo, Companhia das Letras, 1988,
447 p.

Pensar o individualismo como categoria constitutiva do poder nos contextos políticos contemporâneos que se vêm construindo historicamente de modo a se tornar o substrato da pessoa e tentar entendê-lo de um ponto de vista não naturalizado propicia abordar o(s) poder(es) tal como o(s) sentimos e sustentamos, colocando-nos, ao mesmo tempo, dentro e fora da modernidade – genericamente – e de sua configuração particular, na qual estamos inseridos. Isto significa ver em perspectiva esta configuração, à medida que se abre a possibilidade de aproximação comparativa a categorias de pessoas outras, as quais levam a pensar a política por caminhos diversos, permitindo um certo afastamento com relação ao próprio universo de referência, e a discussão da dicotomia público/privado, indissociável da concepção moderna de indivíduo e das formações políticas que a ela se articulam.

Renata Medeiros Paoliello, a autora desta resenha, é pós-graduanda em antropologia social na Universidade Estadual de Campinas.

Nesse sentido, uma contribuição importante a tais reflexões é o livro *O declínio do homem público*, de Richard Sennett, professor de sociologia da Universidade de Nova Iorque e autor de estudos sobre família urbana e psicologia social. Leitura que desperta interesse multidisciplinar, abordando temas tocantes não apenas a cientistas sociais, mas a todos os que se voltam para questões relativas ao indivíduo, ao poder e à modernidade, procurando refletir sobre os fenômenos urbanos (cuja tentativa de entendimento não deve ser limitada à temporalidade e ao espaço das cidades, nas quais estes se manifestam), sobre os sentidos da noção de cidadania e sobre os movimentos sociais.

A obra de Sennett não propõe enfoques generalizantes da experiência coletiva. Abrindo seu estudo com a constatação do fim do espaço público como fenômeno das sociedades modernas, ele contribui, pela riqueza com que apresenta relações passadas e presentes, para que se possa compor um panorama ideológico contemporâneo, a ser desvendado à medida que se torna crítica e explicitamente o individualismo, constitutivo tanto das representações e das práticas sociais como das abordagens científicas que procuram explicá-las.

Sennett faz uma arqueologia do individualismo, "etnografando" as práticas sociais que se sucedem a partir dos meados do século XVIII, pouco antes da derrubada do *Ancien Régime* pela Revolução Francesa, e que vão expressando uma ênfase crescente na idéia de indivíduo. Descreve e comenta estas práticas, sempre referidas às concepções que as fundamentam, e que se transformam no tempo e no espaço, ao longo de dois séculos. Procura acompanhar esta trajetória de mudanças totais e contínuas, buscando a gênese do individualismo no interior do processo histórico no qual se constrói a sociedade capitalista, dotada de caráter novo e peculiar, que a destaca crucialmente das outras. Por esta via, pode-se sugerir um paralelo entre as descrições vivas e minuciosas de Sennett, resgatando o cotidiano em que se vão elaborando idéias e condutas, e o pensamento de Louis Dumont,[1] indicador da importância de uma história das idéias para a compreensão das representações contemporâneas.

O século XVIII é, então, o momento inicial, em que estão em equilíbrio vida pública e vida privada. Um equilíbrio já ameaçado pelo crescimento das cidades, onde, no entanto, os códigos tradicionais de conduta pública dão conta das relações entre as pessoas, cujo afluxo ininterrupto prenuncia a ruptura da ordem do *Ancien Régime*. Sennett detalha o cotidiano em que se expressam os habitantes dos dois principais centros urbanos da Europa, Paris e Londres, permeado pela concepção corrente da correspondência entre teatro e vida social *(Theatrum Mundi)*. Nesta, como naquele, representam-se papéis, usam-se máscaras, participa-se como ator ou platéia. No teatro, como nas ruas, vigem regras que tornam verossímeis as aparências, e confortáveis as relações, já que, por meio de convenções impessoais e abstratas, a definir os papéis e a governar as vidas das pessoas, cria-se um espaço social mais livre para que estas se possam expressar sem a preocupação quanto à sua autenticidade: as regras circunscrevem os sentimentos socialmente significativos.

Uma tal crença nas convenções reguladoras das condutas e dos papéis (nestes se investem os sentimentos) é o que possibilita uma intensa expressividade

e o equilíbrio entre público e privado na cidade do século XVIII, onde se introduzem mudanças materiais na sociabilidade, com a destruição do trabalho mercantil. A complexidade destas convenções, a crença no código, no artifício, são a garantia de estabilidade, mantêm claras e definidas as relações sociais num espaço urbano que começa a se povoar de estranhos.

Os limites do privado ficam assim estabelecidos. Não é necessário, ou mesmo desejável, que sentimentos pessoais se exprimam em público. A personalidade e a identidade social são concebidas como separadas. De qualquer modo, o âmbito privado também se regula por convenções que restringem a experiência individual. No entanto, em sua esfera é permitida uma expressão mais "naturalizada" do corpo, através de um modo de se vestir oposto ao prescrito para se apresentar em público. Nas ruas, pelo contrário, delineia-se a ordem da sociedade, a roupa tem significado independente do corpo ou da personalidade de quem a usa: desfilam ali verdadeiras fantasias, ícones precisos na hierarquia social, visível e reconhecida.

O corpo é brinquedo, *manequim*, objeto a ser decorado, e os adornos expostos são objetos em si, não acentuam peculiaridades desta ou daquela pessoa. O exemplo relatado por Sennett é o das perucas, tais como o *pouf au sentiment*, estilo favorito da corte, tão altas que suas usuárias tinham de ajoelhar-se para passar pelas portas, enfeitadas com galhos de árvores representando um jardim, pássaros, borboletas, cupidos e até mesmo hortaliças. E *La Belle Poule*, homenagem a um navio com este nome que derrota uma fragata inglesa: o cabelo é o mar, e aninhada nele está a réplica exata do navio. As perucas não imitam a natureza, são ornamentos, alegorias; empoadas e empomadadas, obscurecem a forma da cabeça, compõem-se de figuras arranjadas num conjunto de elementos decorativos, não relacionados ao movimento corporal.

O correspondente disto na esfera do teatro, e fundamento da credibilidade das convenções reguladoras da expressão, é o discurso como *signo*, que não simboliza o real, mas o cria através de regras. Não é representação, é *a-presentação*, expressão em si, proposição efetiva, conscientemente trabalhada, nunca tomada metaforicamente, pois o falar, assim como a aparência, é direto, não se interpreta. Platéia e atores fazem parte do mesmo mundo, no teatro e na vida: o ator é um servo, trabalhador institucional que existe para dar prazer, estando, portanto, sob controle da audiência. Desse modo, Sennett interpreta o comportamento ruidoso, participante e espontâneo das platéias nos teatros da época, onde o que se desenrola no palco está muito próximo delas, como bem pode ser ilustrado pela presença de alguns espectadores com assento no palco, praticamente dentro da cena. O que ocorre é uma interação constante entre público e atores, carregada de extrema emoção. Esta interferência, porém, nunca é descontrolada, não significa extravasamento dionisíaco no qual todos se envolvem em um ritual comum. É objetiva e agudamente crítica das atuações. O repertório é sempre conhecido e familiar, de modo que se pode acompanhar o fluir do drama, esperando e antecipando seus momentos favoritos, nos quais o ator se posta no espaço central do palco, desincumbindo-se de sua fala face a face com a audiência, que lhe responde com apupos e, caso goste, com "lágrimas, gritos e desfalecimentos", pedindo bis, até sete ou oito vezes. Se o ator esquece seu texto, o público o atrapalha com vaias e as-

sobios, impedindo que ouça o ponto. Interrupção convencional, exprimindo também, no momento em que acontece, uma comunhão direta, ao mesmo tempo emocional e autocontida. Nela se mesclam vida real e palco, pois palavra e gesto, na cena ou fora dela, estão prescritos.

Para os homens do século XVIII, não se coloca a natureza, manifesta na verdade interna do indivíduo, como equivalente à condição humana, para além das fronteiras socialmente definidas. As regras, estabelecendo vínculos fundados na distância social, permitem aos homens atuarem juntos sem a fantasia de serem iguais, sem a compulsão de se conhecerem como indivíduos.

O outro "momento", marcado por Sennett, a partir do qual se acelera a destruição do espaço público, é o da instauração do capitalismo industrial, ao longo do século XIX. Processo em que, segundo o autor, define-se a atomização da vida social, hipertrofia-se o papel do indivíduo idiossincrático, em busca permanente de seus interesses e de sua auto-expressão plena, conduzindo à perda da dimensão pública pelos homens contemporâneos, para os quais o convívio e a participação, exteriores ao universo das relações mais próximas, tornam-se obrigação formal.

O que se dá, no século XIX, é a "fragmentação da molécula", na qual se articulam público e privado, constitutiva da ordem do *Ancien Régime*. Surge um novo personagem, o espectador passivo e silencioso, no teatro e na vida social, que não tem mais fé em seu poder de julgar, e deixa de ser público. Em contrapartida, impregna-se da crença na imanência de sua personalidade individual, no significado implícito da vida humana, na possibilidade de auto-expressão sem limites a unificar aparência e realidade. Os símbolos individuais ganham espaço para inundar o real, são entendidos como revelações deste, já que o indivíduo passa a ser visto como um dado apriorístico da natureza. Ele adquire um interesse compulsivo em sua expressão pessoal, o que o leva, paradoxalmente, à busca obsessiva de autocontrole: daí sua passividade, a deterioração da capacidade expressiva (e Sennett mostra como, por tal emudecimento, este é o século marcado pelas manifestações histéricas), a rebelião contra a cultura pública e o escape para o interior da vida familiar e da convivência com os amigos próximos, numa procura anômala de espontaneidade sem limites.

O corpo deixa de ser concebido como superfície de inscrição das marcas sociais hierarquizantes num contexto em que a estrutura de poder é visível. Torna-se expressão naturalizada de estados interiores, que se busca obsessivamente ocultar por meio de um vestir-se neutro e uniforme. Pois a roupa agora é emblema destes estados imanentes, que se teme e, simultaneamente, se deseja revelar. E cujos detalhes se devem oferecer apenas sutilmente à leitura. Não é por acaso que a literatura policial e de mistério desponta então como um gênero popular: o exemplo mais claro, sugerido por Sennett, é o da criação de Sherlok Holmes, por Conan Doyle.

Os homens do século XIX, voltados para um auto-interesse narcísico, abolem a possibilidade da experiência social complexa e nova, sentida então como indesejável e ameaçadora. Sennett chama de "mistificação psicomórfica" a busca interminável de sentidos pessoais em situações impessoais, e critica a distorção de se conceber a individualidade como bem moral supremo. Erode-se a vida pública,

na medida em que o imaginário faz deteriorar-se a ação coletiva. Dissolvidos os laços relacionais, só resta para ser partilhada a fantasia que faz transpor a identidade individual para o interior de grupos que se vêem como comunidades, hostis e destrutivos diante da sociedade. Define-se aí o caráter agressivo das relações emocionais plenas e abertas. A comunidade vem a ser o foco – a "barricada territorial" inscrita no urbano – da guerra entre psique e sociedade, o espaço em que se revela a perda das fronteiras dos sentimentos íntimos, confundindo-se relações sociais com manifestações de personalidade coletiva.

Estão dados, assim, os fundamentos da vida política moderna. Mergulhados em si, como átomos isolados cuja própria vontade é o único parâmetro para pensar o real, os indivíduos não conseguem mais perceber a dominação, obscurecida pela crença numa representatividade da qual só participam pela fantasia do carisma: uma suposta capacidade, atribuída ao líder pequeno-burguês, de excluir seus próprios interesses do jogo político; conseqüência da interpretação que se dá ao fenômeno carismático como manifestação de uma verdade profunda, expressão de personalidade, na qual os indivíduos se projetam. Por esta via, Sennett explica o fracasso do movimento de 1848. O carisma triunfa sobre a classe, cuja consciência se destrói, à medida que os radicais burgueses legitimam-se à frente dos proletários. É o que Sennett entende como deformação psicológica de um movimento político, exemplo gritante da psicologização da vida pública – de sua destruição, portanto.

A dominação se interioriza pela sedução do carisma, tornado a matriz rotineira do poder. A força do líder está em sua habilidade de trivializar o sentimento. Diante dos observadores postados como platéia, a ele cabe representar o papel de si mesmo com o impacto de uma revelação, para que se faça importante o momento, para que se lhe reconheça o poder (hoje, com a ajuda da mídia). Antes de ser explosão dionisíaca de irracionalidade, o carisma se institucionaliza em sua função racional de ocultar as crises. Circunscreve-as, ordena-as, e aí está o seu risco, porque é capaz de fazê-lo até o ponto em que se esgote a possibilidade da solução racional.

Nestas bases, estabelece-se a *tirania da intimidade*. Tirania, porquanto referência reducionista a um único princípio: a intimidade como padrão exclusivo para medir a complexidade do real, a natureza humana concebida como fenômeno individual auto-absorto.

Instaura-se, como princípio organizativo, fundamento do poder político moderno (hoje instrumentalizado por meio de uma coerção sutil e efetiva), a crença dos homens de que são os autores de seus próprios personagens. Destruídas as condições de expressão pública, perde-se a capacidade destes homens de agirem como atores, e, portanto, a energia da expressividade pública: vai-se tornando inviável a sociedade.

A partir de uma expectativa de intensa sociabilidade, acalentada pelas ideologias comunitaristas, o que acontece é uma prática distanciadora, até o ponto em que uma existência civilizada torna-se privilégio de poucos. E este fechamento em si gera as angústias claustrofóbicas e a esquizofrenia, que marcam o mundo urbano do século XX, em contraste com a histeria, característica do século XIX.

Sennett retoma o percurso de Weber, enraizando o narcisismo presente na sociedade urbana contemporânea (acentuadamente no interior de uma nova classe, a tecnoburocracia de classe média), enquanto caráter que anula a possibilidade de existência do espaço público, na ascese cristã secularizada pela ética calvinista: despido de seu caráter sagrado, o ascetismo transforma-se na busca infindável de uma verdade individual última, traduzida, num primeiro momento, pela acumulação do capital como realizadora no mundo de uma vocação predeterminada pela instância do divino, e, posteriormente, perdendo sua conotação religiosa, vem a se constituir na forma do individualismo narcísico e utilitário do século XX. Porém, Sennett faz uma crítica a Weber, à medida que, ao contrário deste, não entende o poder carismático como fenômeno exterior ao universo social moderno, capaz de solucionar seus impasses políticos e de superar a "impotência da racionalidade" para dar conta do conflito. Segundo ele, Weber não escapa à ilusão individualista da expressividade autêntica, resignando-se a não desvendar o carisma como instrumento racional do poder.

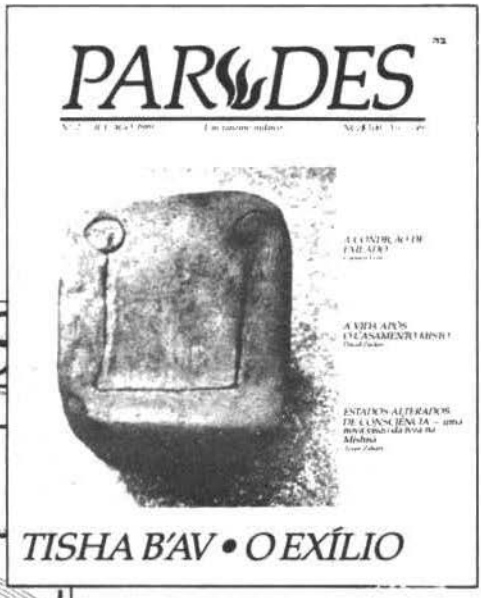
Em suma, o estudo de Sennett é revelador do fato paradoxal de como a cidade – lugar da experiência da diversidade mais ampla, onde se reconhece a importância do código, do artifício, para que se produzam as relações e para que se expressem, regrados e protegidos, os sentimentos pessoais – vem a ser o palco em que nasce este indivíduo peculiar, um ser "incivilizado", capaz de permanentemente reproduzir e aprofundar o paradoxo, à medida que nega o diverso, a própria sociedade na qual está inscrito. Faz isso, por um lado, idealizando relações comunitárias, excludentes, no interior de grupos de referência em que se auto-identifica, não reconhecendo o individualismo narcísico de que se imbui. Por outro lado, incapaz de habitar o espaço público que deixa vazio, indica para ocupá-lo o seu representante, alguém como ele, cujo carisma é a expressão acabada da ilusão individualista: o mito da autenticidade, segundo o qual interesses e crenças devem convergir.

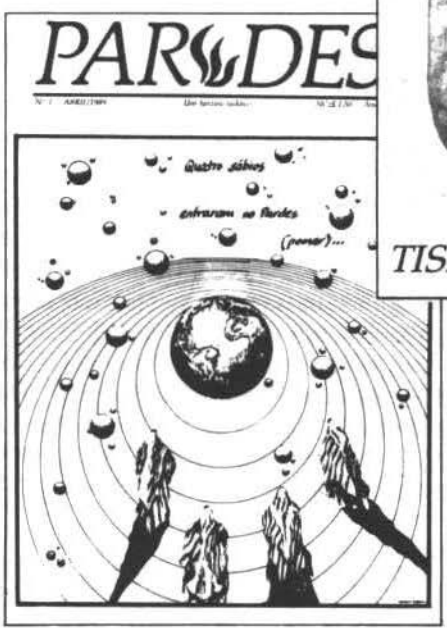
Da cidade do século XVIII, onde a organização da vida burguesa distingue os domínios da realidade social e os âmbitos da experiência individual, chegamos à nossa, em que esta fronteira se apaga, a esfera pública é considerada hostil à vida familiar e à expansão dos sentimentos íntimos (cria-se então um outro mito, o da impessoalidade, frieza e alienação da cidade), ao mesmo tempo em que se avalia a política por critérios de personalidade. Um processo que confirma "as profecias de Rousseau", quando este se bate contra o artificialismo da urbanidade, e pela transparência das relações, em nome da identificação afetiva com o outro enquanto único recurso contra o isolamento. A partir deste ideal intersubjetivo, substituem-se as "trocas sociais pelas revelações pessoais", e a procura do interesse comum pela procura da identidade, a se realizar em comunidades das quais se exclui o estranho ameaçador, cujo modelo subordina-se a uma personalidade "coletiva" a ser cultuada. Aí está a origem de tantas "revoltas que consolidam a ordem, a qual pretendem subverter".[2] Sonhos comunitários contemporâneos terminam estabilizando e preservando as estruturas políticas da sociedade abrangente. Eis o alerta de Sennett, baseado em investigação histórica heterodoxa e inventiva, e em análises tão ricas e sensíveis quanto polêmicas.

Notas

1. DUMONT, L. *O individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
2. LEBRUN, G. O desmoronamento da *'Res Publica'*. *In Passeios ao léu.* São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 255.

O PRIMEIRO FANZINE JUDAICO





Assine pelo telefone 265 5747 ou escreva para
Ladeira da Glória, 98 22211 Rio de Janeiro

Abstracts

José Jorge de Carvalho
VIOLÊNCIA E CAOS NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA
(Violence and Chaos in Religious Experience)

In Brazilian Christianity, the author believes, the view of the sacred is still dominated by the moralizing ideology that identifies the religious dimension with the sentiments that generate order, such as peace, purity, goodness and harmony. According to him, even Afro-Brazilian cults – associated with opposite notions, such as violence, syncretism, evil and chaos – assume Christian ideology in their search for legitimacy and discriminate against those cults that are more syncretic, such as Macumba and Jurema, seeing them as tainted with unacceptable violence and disorder. Thus, these are to be seen as the only cults which accept as positive components of their spirituality the residue rejected by all others, acknowledging as theirs all the violence and disorder in the sphere of the sacred in the Brazilian context. This is the author's point of departure for a discussion of the question of violence and chaos in the world of religion.

Maria Elisabeth Torres Queiroz
A MÍSTICA DA VIOLÊNCIA
(The Mystique of Violence)

This essay is an attempt to present the symbolic universe of Shiism in its proper phenomenological context. Through the cognitive ingredients and the religious praxis oriented by this world-view, the author proposes an interpretation for the

Iranian Revolution of 1978-79, showing the underlying logic of the crescendo of violence that accompanied the institutionalization of the "Revolutionary State" in the Islamic Republic of Iran.

Alba Zaluar
TELEGUIADOS E CHEFES: JUVENTUDE E CRIME
(Followers and Leaders: Youth and Crime)

In this text, the author attempts to ched light on the intricate byways of crime, particularly what she calls the "tragic rite of passage" in which young people are initiated into the world of crime. Combining oral statements by delinquents with structured-interview techniques, she tries to amplify the deterministic explanation which simply associates crime with poverty by pointing to other aspects, such as the disintegration of the tissue of society, the absence of social rules acceptable to the participants in the game of society, and the lack of restraints to individual desires, magnified by the consumer society. According to the author, in a country where words and rules of coexistence have been discredited, the possibility of immediate satisfaction of desires creates "the conditions for the emergence and diffusion of the tragic life-style of young criminals."

Antonio Luiz Paixão
A VIOLÊNCIA URBANA E A SOCIOLOGIA: SOBRE CRENÇAS E FATOS E MITOS E TEORIAS E POLÍTICAS E LINGUAGENS E...
(Urban Violence and Sociology: On Beliefs and Facts and Myths and Theories and Policies and Languages and...)

Violence in large cities is nowadays a universal problem, which calls for governmental policies of suppression and control and inspires social scientists to work towards better understanding of and a solution for it. This essay is a consideration of the sociological diagnosis of urban violence, particularly of the sort of analysis based on the orthodox view of sociology and expressed in conventional language, full of myths, beliefs and stereotyped perceptions of social facts, such as the simplistic association between poverty, alienation and crime. For this purpose, the author has chosen an article by Prof. Hélio Jaguaribe about the explosion of collective violence which took place in Rocinha, a Rio favela, in 1987, the so-called "Battle of Rocinha", published in the Rio daily *Jornal do Brasil*.

Sergio Carrara
A SCIÊNCIA E DOUTRINA DA IDENTIFICAÇÃO NO BRASIL OU DO CONTROLE DO EU NO TEMPLO DA TÉCNICA
(The *Sciencia* and doctrine of identification in Brazil...)

Since the turn of this century medicine has penetrated into the sphere of the law with the effect of transfering interest from the fact of the crime to the physical and psychical constitution of the delinquent. It is within this wider context of the con-

solidation of this knowledge of the delinquent, of the search for efficient means to control recidivists, of the development of techniques for discovering criminals from the evidence of the scene of the crime that "the doctrine and science of identification" makes its appearance.

This 'science' was built up from the *discovery* of the *uniqueness* of human fingerprints and of the possibility of reproducing and organizing them by the method invented by the Argentinian Vucetich.

Once discovered this *fact of nature* it became possible to think of identifying all citizens, criminal or not, and then of creating a truly social marker of that which had been found in nature: the "personal number" or what is today known as *Registro Geral* (General Register). During the 1930s it was proposed that all individuals, shortly after birth, should have their finger prints taken by the police and then be given this "personal number".

Although the system of identification did not follow exactly the scheme set out by its proponents, it certainly represented an important factor not only in the attempt to control a population, which, especially in the larger cities, was growing very rapidly, but also a singular instance of a conception of individual identity which found a natural sign which could justify it. Anchored in this natural mark controlled exclusively by the state, individual identity acquires juridical status. In theory noone requires witnesses to prove who he or she is; all that is necessary is that a person has his identity card in his pocket. In this way a complex form of social organization is created, in principle at least, in which the solitary individual can survive and flourish without ever representing "a focus of anomie or social dissolution".

CONSENSO E VIOLÊNCIA NA FORMAÇÃO DA LEI

(Consensus and Violence in the Construction of the Law)

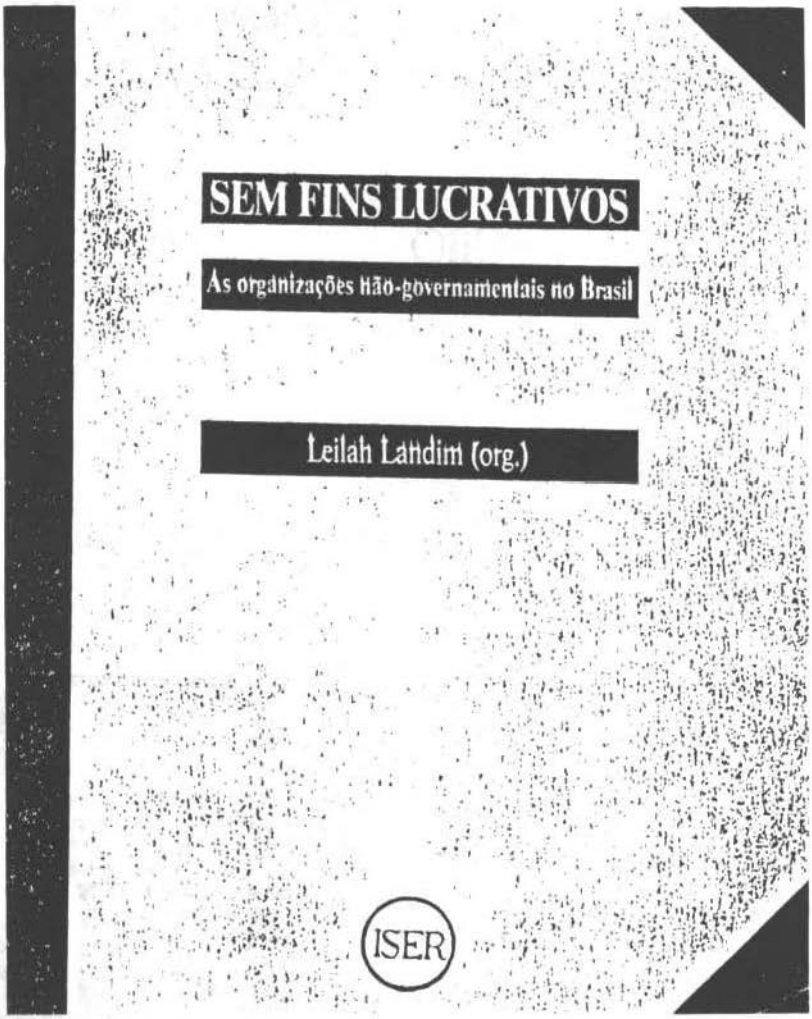
Interview with Chaim Samuel Katz

Individual, subject, consensus, authoritarianism, violence, ethics, and domination are some of the themes that Chaim Samuel Katz approaches in this interview. Against the myth of the political left, which tends to associate, in a manicheist manner, the popular with the Good, in opposition to the non-popular, which would then be associated with Evil, the psychoanalyst discusses the social mechanisms of formulating the law, based on the juridical organization of the modern states and how it relates to its citizens. According to him, to imagine the law without the existence of violence – conceiving it as nothing more than product of a tacit agreement, or as a mere consensus – is a mistake, a petit-bourgeoise illusion. The law will always serve one part of society in detriment of another, to which it will always be a manifestation of violence. And this violence is, according to him, also relative, not necessarily a representation of evil. Finally, he warns us that the attitude of psychoanalysing the Brazilians, which is taken by some theorists, does not help people as such; on the contrary, it may become a misance to them, from the psychoanalytical point of view.

MARGINALIDADE E PROSTITUIÇÃO.
VOCÊ JÁ PODE CONHECER.

Assine o Beijo da rua

6 edições: 8 BTNs
(cheque nominal ao ISER
Instituto de Estudos da Religião)
Ladeira da Glória, 98 22211 Rio de Janeiro

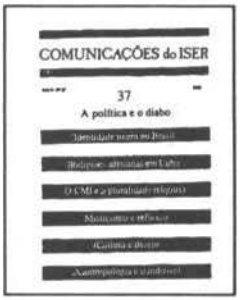


CATÁLOGO ATUALIZADO DAS ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS A SERVIÇO DO MOVIMENTO POPULAR (SMP) DAS MULHERES E DA ECOLOGIA NO BRASIL.

PEDIDOS AO ISER PELO TELEFONE 265 5747
Ladeira da Glória, 98 22211 RJ

15 BTNS

Conheça as
PUBLICAÇÕES DO ISER



COMUNICAÇÕES DO ISER

CADERNOS DO ISER

Religião e Sociedade

Beijo da rua

VERMELHO E BRANCO

PARDES

✆ 265 5747

GRAFITTO
GRÁFICA E EDITORA LTDA.
Rua Costa Lobo, 352 - Triagem. CEP 20911
Tels.: 234-1456 - 284-6597 - 248-6164
Rio de Janeiro - RJ
— SEDE PRÓPRIA —

Religião e Sociedade

José Jorge de Carvalho
Violência e Caos na Experiência Religiosa

Maria Elisabeth Torres Queiroz
A Mística da Violência

Alba Zaluar
Teleguiados e Chefes: Juventude e Crime

Antônio Luiz Paixão
A Violência Urbana e a Sociologia:
Sobre Crenças e Fatos e Mitos e Teorias e Políticas e Linguagens e...

Sérgio Carrara
A *Sciência* e Doutrina da Identificação no Brasil:
ou Do Controle do Eu no Tempo da Técnica

Chaim Samuel Katz (entrevista)
Consenso e Violência na Formação da Lei

Sigmund Freud
O Mal-Estar na Civilização

Jean Genet
Diário de um Ladrão

Walter Benjamin
Crítica da Violência — Crítica do Poder

Hanna Arendt
Da Violência

POESIA

Oito Poemas de Heidegger
Introdução e tradução de José Jorge de Carvalho

Poemas Xiitas
Tradução de Paulo Henriques Britto

DOCUMENTO

Paulo Lins e Maria de Lourdes da Silva
Bandidos e Evangélicos: Extremos que se Tocam

RESENHA

Renata Medeiros Paoliello
O declínio do homem público,
de Richasd Sennett