# Índice


Introdução: O manto sangrento do tirano 9

1. *Adagio ma non troppo e molto espressivo*
   SOS Violência
   Violência: subjectiva e objectiva 17
   Os homens bons de Porto Davos 22
   Uma aldeia comunista liberal 29
   A sexualidade no mundo atonal 34

2. *Allegro moderato — Adagio*
   Teme o teu próximo como a ti mesmo!
   A política do medo 43
   A coisa próxima 48
   A violência da linguagem 58

3. *Andante ma non troppo e molto cantabile*
   «Cresceu uma maré tinta de sangue»
   Um estranho caso de comunicação fática 71
   O ressentimento terrorista 80
   O sujeito suposto saquear e violar 86

4. *Presto*
   Antinomias da razão tolerante
   Liberalismo ou fundamentalismo? Uma praga sobre as casas de um e de outro! 97
   O círculo de giz de Jerusalém 106
   A religião anónima do ateísmo 116

5. *Molto adagio — Andante*
A TOLERÂNCIA COMO CATEGORIA IDEOLÓGICA
A culturização da política 125
A universalidade efectiva 128
As regiões infernais: *Acheronta movebo* 139

6. *Allegro*
VIOLÊNCIA DIVINA
Benjamin e Hitchcock 155
O que não é a violência divina… 161
… e o que, enfim, ela é! 170

*Epílogo*: Adagio 179
Bibliografia 189

INTRODUÇÃO

# O manto sangrento do tirano

Há uma velha história acerca de um trabalhador suspeito de roubar no trabalho: todas as tardes, quando sai da fábrica, os vigilantes inspeccionam cuidadosamente o carro de mão que ele empurra, mas nunca encontram seja o que for. Até que um dia se descobre a trama: o que o trabalhador rouba são carros de mão!

Se há tese que inclua a série heterogénea de reflexões sobre a violência que se seguem, é a de que um paradoxo semelhante existe no que se refere à violência. Temos no primeiro plano dos nossos espíritos que os sinais mais evidentes da violência são outros tantos actos de crime e de terror, confrontos civis e conflitos internacionais. Mas deveríamos aprender a ganhar recuo, a desenredarmo-nos do engodo fascinante desta violência «subjectiva» directamente visível, exercida por um agente claramente identificável. É necessário sermos capazes de nos aperceber dos contornos dos antecedentes que engendram essas explosões. O recuo permitir-nos-á identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância.

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjectiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objectivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência «simbólica» encarnada na linguagem e nas suas formas, naquilo a que Heidegger chamaria a «nossa casa do ser». Como veremos adiante, esta violência não está em acção apenas nos casos evidentes — e largamente estudados — de provocação e de relações de dominação social que as nossas formas de discurso habi-

tuais reproduzem: há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição a que a linguagem procede de um certo universo de sentido. Em segundo lugar, há aquilo a que eu chamo violência «sistémica», que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento homogéneo dos nossos sistemas económico e político.

A questão é que as violências subjectiva e objectiva não podem ser percebidas do mesmo ponto de vista: a violência subjectiva é experimentada enquanto tal contra o pano de fundo de um grau zero de não-violência. Aparece como uma perturbação do estado de coisas «normal» e pacífico. Todavia, a violência inerente a este estado de coisas «normal» é precisamente a violência objectiva. A violência objectiva é uma violência invisível uma vez que é nela que se sustenta a normalidade do nível zero contra aquilo que percebemos como sendo objectivamente violento. Assim, a violência sistémica é de certo modo qualquer coisa como a célebre «matéria negra» da física, a contrapartida de uma violência subjectiva (demasiado) visível. Será invisível, mas teremos de a considerar se quisermos elucidar o que parecerão de outro modo ser explosões «irracionais» de violência subjectiva.

Quando os *media* nos bombardeiam com as «crises humanitárias» que parecem surgir constantemente mundo fora, deveríamos ter sempre presente que uma crise concreta só irrompe na visibilidade dos *media* enquanto resultado de uma conjunção complexa de factores. As considerações propriamente humanitárias desempenham, de um modo geral, uma função menos importante do que as considerações de ordem cultural, ideológico-política e económica. O tema de capa da *Time* do dia 5 de Junho de 2006, por exemplo, era «A Guerra Mais Mortal do Mundo», e a revista publicava uma informação minuciosa do modo como cerca de 4 milhões de pessoas tinham morrido na República Democrática do Congo devido à violência política da última década. Ora, acontece que não tiveram lugar então os habituais protestos humanitários — não houve mais do que duas cartas de leitores — como se um mecanismo tipo filtro impedisse a notícia em causa de produzir um efeito mais forte no nosso espaço simbólico. Ou, dito em termos mais cínicos, a *Time* escolhera a vítima errada na disputa da hegemonia em matéria de sofrimento. Deveria ter-se cingido à lista dos suspeitos do costume: a situação das mulheres muçulmanas ou as famílias das vítimas do 11 de Setembro e o modo como estas enfrentaram as suas perdas. O Congo reemergiu hoje à tona

como um «coração das trevas» conradiano. Ninguém se atreve a olhá-lo de frente. A morte de uma criança palestiniana da Cisjordânia, para já não falarmos de uma criança americana ou israelita, vale para os *media* mil vezes mais do que a morte de um congolês desconhecido.

Teremos necessidade de mais provas de que o sentido humanitário do que é urgente e relevante é mediado, e sem dúvida sobredeterminado, por considerações claramente de ordem política? E que considerações intervêm aqui? Para respondermos a esta última pergunta, teremos de ganhar recuo e olhar para as coisas de uma perspectiva diferente. Quando os *media* norte-americanos acusaram as populações de países estrangeiros de não demonstrarem suficiente simpatia perante as vítimas dos ataques do 11 de Setembro, senti-me tentado a responder-lhes com as palavras que Robespierre dirigiu aos que deploravam as vítimas inocentes do terror revolucionário: «Deixai de agitar à minha frente o manto sangrento do tirano ou crerei que quereis acorrentar-me a Roma»[1].

Em vez de considerar directamente a violência, este livro propõe seis relances laterais sobre ela. Há razões para olharmos obliquamente a violência. A premissa subjacente de que parto é a de que há qualquer coisa de intrinsecamente mistificador numa consideração directa: a alta potência do horror diante dos actos violentos e a empatia com as vítimas funcionam inexoravelmente como um engodo que nos impede de pensar. Uma abordagem conceptual desapaixonada da tipologia da violência deverá, por definição, ignorar o seu impacto traumático. Apesar disso, em certo sentido uma análise fria da violência reproduz de algum modo o seu horror e participa nele. Da mesma maneira, é necessário distinguir entre verdade (factual) e veracidade: o que torna verídico o testemunho de uma mulher violada (ou de qualquer outra espécie de descrição de um trauma) é a sua incoerência factual, a sua confusão, a sua informalidade. Se a vítima fosse capaz de descrever a sua experiência dolorosa e humilhante de maneira clara, apresentando todos os dados sob uma forma consistente, essa clareza poderia levar-nos a suspeitar da sua veracidade. Aqui, o problema é parte da solução: as deficiências factuais do relato do sujeito traumatizado acerca da sua experiência confirmam a veracidade do testemunho, uma vez que indicam que o conteúdo descrito «contaminou» o modo da descrição. O mesmo se pode, evidentemente, dizer da cha-

1 Maximilien Robespierre, *Virtue and Terror*, trad. inglesa, Londres, Verso, 2007, p. 47.

mada não-fiabilidade das descrições verbais dos sobreviventes do Holocausto: as testemunhas capazes de fornecerem uma descrição clara da sua terrível experiência ver-se-iam desqualificadas pela sua clareza[2]. A única abordagem válida do tema de que trata o presente livro será a que nos permita manter uma necessária distância de respeito em relação às vítimas.

A célebre frase de Adorno necessitaria pois de uma correcção: o que é impossível depois de Auschwitz não é a poesia, mas sim a *prosa*[3]. A prosa realista fracassa onde pode ser bem sucedida a evocação poética da atmosfera insuportável de um campo de morte. Ou seja, quando Adorno declara que a poesia é impossível (ou antes, um exercício de barbárie) depois de Auschwitz, esta impossibilidade é portadora de uma capacidade: a poesia é sempre, por definição, «sobre» alguma coisa que não pode ser nomeada em termos directos, mas só aludida. Não deveríamos recear dar o passo seguinte e retomar a velha sentença segundo a qual a música chega onde as palavras faltam. Tem de existir alguma verdade na ideia bem conhecida segundo a qual, numa espécie de premonição histórica, a música de Schönberg articula a aflição e os pesadelos de Auschwitz antes de Auschwitz ter tido lugar.

Nas suas memórias, Anna Akhmatova conta o que se passou com ela quando, no auge das purgas estalinistas, se encontrava numa enorme fila diante da prisão de Leninegrado, a fim de conseguir notícias do seu filho preso, Lev:

> Um dia houve alguém, no meio daquela massa de gente, que me reconheceu. Atrás de mim estava uma mulher nova, com os lábios roxos de frio, que, evidentemente, nunca ouvira até ali chamarem-me pelo meu nome. Saindo agora do torpor comum que partilhávamos, perguntou-

2 O livro tardio de Primo Levi sobre os elementos químicos (*The Periodic Table*, Nova Iorque, Schoken, 1984) deve ser lido tendo como pano de fundo as dificuldades — a impossibilidade essencial — de uma descrição plena da sua própria situação, de uma narração coerente da sua própria vida, coisas que o trauma do Holocausto o impediam de fazer. Portanto, para Levi a única maneira de evitar o colapso do seu universo simbólico era descobrir apoio num real extra-simbólico — o da classificação dos elementos químicos (e, evidentemente, na sua versão dos elementos, a classificação servia apenas como um quadro vazio, sendo cada um dos elementos explicado nos termos das suas associações simbólicas).

3 «Escrever poesia depois de Auschwitz é um acto de barbárie» (Theodor W. Adorno, «Cultural Criticism and Society», em Neil Levi e Michael Rothberg (orgs.), *The Holocaust: Theoretical Readings*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003, p. 281).

> -me num sussurro (ali toda a gente falava num sussurro): «É capaz de descrever isto?» Eu disse: «Sim, sou capaz.» Então qualquer coisa como um sorriso perpassou fugidiamente pelo que fora um dia o seu rosto[4].

A questão fundamental é, sem dúvida, saber que tipo de descrição se visa na circunstância. Não se trata certamente de uma descrição realista da situação, mas daquilo a que Wallace Stevens chamava uma «descrição sem lugar», e que é própria da arte. Não é uma descrição que localize o seu conteúdo num espaço e num tempo históricos, mas uma descrição que cria, como pano de fundo dos fenómenos que descreve, um espaço inexistente (virtual) que lhe é próprio, de tal maneira que aquilo que aparece não é uma aparência sustentada pela profundidade da realidade subjacente, mas uma aparência descontextualizada, uma aparência que coincide plenamente com o ser real. Para citarmos de novo Stevens: «É o que parece e neste parecer são todas as coisas». Uma descrição artística assim «não é um signo de alguma coisa que resida fora da sua forma»[5]. Antes extrai da realidade confusa a sua própria forma interior, do mesmo modo que Schönberg «extraiu» a forma interior do terror totalitário. Evocou o modo como esse terror afecta a subjectividade.

Implicará este recurso à descrição artística que estamos em perigo de regredir para uma atitude contemplativa que de algum modo trai a urgência de «fazermos alguma coisa» quanto aos horrores descritos?

Pensemos no falso sentimento de urgência que domina o discurso humanitário liberal de esquerda sobre o tema da violência: neste, a abstracção e a figuração (pseudo)concreta coexistem na representação da cena da violência — exercida sobre mulheres, negros, sem-abrigo, *gays*…: «Neste país é violada uma mulher todos os seis segundos» e «Enquanto lês este parágrafo dez crianças morrerão de fome» são dois exemplos característicos. Um sentimento hipócrita de indignação moral subjaz a todos os discursos do mesmo teor. Era precisamente este tipo de pseudo-urgência que há um par de anos a cadeia comercial Starbucks explorava quando, à entrada das suas lojas, colocou cartazes agradecendo aos clientes e indicando que cerca de metade dos seus lucros seriam destinados a melhorar a saúde das crianças da Guatemala, país de onde provinha o seu café, podendo-se portanto daí

4 Citado de Elena Feinstein, *Anna of all the Russians*, Nova Iorque, Knopf, 2005, p. 170.
5 Alain Badiou, «Drawing», *Lacanian Ink*, n.º 28, Outono de 2006, p. 45.

inferir que por cada chávena que bebêssemos salvaríamos a vida de uma criança.

Há um traço anti-teórico fundamental nestas injunções de urgência. Não temos tempo para reflectir: temos de agir *agora*. Por meio deste falso sentimento de urgência, os ricos destes tempos pós-industriais, que vivem no seu mundo virtual protegido, não só denegam ou ignoram a dura realidade exterior, mas fazem-no também referindo-se a ela a todo o momento. Como Bill Gates recentemente declarava: «Que importam os computadores se há milhões de pessoas que morrem desnecessariamente de disenteria?»

A esta falsa urgência podemos preferir, opondo-se-lhe, a maravilhosa carta que Marx escrevia a Engels em 1870 quando, por um breve momento, pareceu que a Europa estava de novo às portas de uma revolução. A carta de Marx transmite um profundo pânico: Não poderiam os revolucionários esperar uns dois anos? É que ele ainda não acabara o seu *Capital*.

Uma análise crítica da constelação global do presente — que não deixa entrever qualquer solução clara nem qualquer pequena luz ao fundo do túnel, uma vez que temos perfeita consciência do facto de que essa pequena luz bem poderá ser a de um comboio que para nos esmagar avança sobre nós — suscita habitualmente a seguinte objecção: «Quer dizer que não devíamos fazer *nada*? Ou só ficar sentados à espera?» Ao que deveríamos ter a coragem de responder: «SIM, é isso mesmo!» Há situações em que a única coisa realmente «prática» a fazer é resistir à tentação da acção imediata, para «esperar e ver» por meio de uma análise crítica e paciente. A exigência do compromisso parece exercer sobre nós a sua pressão por todos os lados. Numa passagem muito conhecida do seu *O Existencialismo É Um Humanismo*, Sartre apresentou o exemplo de um jovem francês que se vê dilacerado, em 1942, pelo dilema de escolher entre o dever de cuidar da sua mãe solitária e doente e o dever de entrar para a Resistência e combater os alemães. A posição de Sartre é, evidentemente, a de que não há resposta *a priori* perante uma tal alternativa. O jovem em causa tem de chegar a uma decisão que só pode ter por fundamento o abismo da sua liberdade, assumindo a plena responsabilidade da sua escolha[6].

6 Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trad. inglesa, Londres, Methuen, 1974 [Em português: *O Existencialismo É Um Humanismo*, tradução e apresentação crítica de Vergílio Ferreira, Lisboa, Editorial Presença, 1970. *(N. T.)*]

Uma obscena terceira via perante o dilema seria aconselhar o jovem a dizer à mãe que ia entrar para a Resistência, e a dizer aos seus amigos da Resistência que tinha de cuidar da mãe, para, na realidade, se refugiar num lugar protegido e se dedicar aos seus estudos…

Neste último conselho há mais do que um cinismo barato. Há qualquer coisa que nos faz pensar numa anedota soviética muito conhecida sobre Lenine. Nas condições do socialismo, o que Lenine aconselhava aos jovens, a sua resposta à questão sobre o que deveriam fazer os jovens, era: «Estudar, estudar e estudar». Estas palavras foram citadas infinitas vezes e até pintadas nas paredes das escolas. A anedota é a seguinte: perguntaram a Marx, a Engels e a Lenine se preferiam ter uma esposa ou uma amante. Como seria de esperar, Marx, bastante conservador no que dizia respeito à esfera privada, respondeu: «Uma esposa!» — ao passo que Engels, com o seu lado de *bon vivant*, optou por declarar que preferia uma amante. Para surpresa geral, a resposta de Lenine foi: «Gostava de ter as duas!» Porquê? Haveria nele um traço de *jouisseur* decadente, que a sua austera imagem de revolucionário dissimularia? De maneira nenhuma. Eis a explicação de Lenine: «É que assim podia dizer à minha mulher que vou ter com a minha amante, e à minha amante que tenho de ir ter com a minha mulher…» — «E ia para onde, então?» — «Para um lugar isolado, para estudar, estudar e estudar!»

Não foi exactamente o que Lenine fez depois da catástrofe de 1914? Retirou-se para um lugar isolado na Suíça, onde «estudou, estudou e estudou», lendo a lógica de Hegel. E era isso que deveríamos fazer hoje, quando nos vemos bombardeados pelas imagens mediáticas da violência. Precisamos de «estudar, estudar e estudar» as causas desta violência.