

Artigos/Articles

Pensar a violência ou os limites do político*

(Considering violence or the limits of politics)

André Lévy**

Resumo

Se levamos em conta a importância dada pela mídia aos fenômenos de violência – crimes, ataques às pessoas, à sua liberdade ou seus bens, massacres coletivos, atentados... – vemos que eles são uma das questões maiores de nosso tempo. O que significa sua irrupção, que ameaça a paz e a ordem públicas? Se eles traduzem as pulsões de ódio e de destrutividade, portanto a responsabilidade daqueles que os perpetram, essa responsabilidade deve ser, pelo menos, nuançada, para que não esqueçamos o papel essencial das instituições, estatais ou não, nesses episódios. Examinaremos de que maneira a ação política – a democracia e os valores de racionalidade e de humanismo que ela encarna – e a análise clínica (psicanalítica) abordaram essa questão e tentaram respondê-las, bem como as razões de seu relativo fracasso.

Palavras-chave: Violência; Instituições; Ação política; Análise clínica.

A onipresença, na mídia como nos discursos políticos, dos fenômenos de violência é hoje tão grande que, às vezes, chega a eclipsar as outras questões, notadamente econômicas e sociais. Isso ocorreu na França quando da eleição presidencial de 2001, com a insistência sobre as questões de segurança, como ocorreu recentemente na eleição presidencial nos Estados Unidos, em que os discursos eleitorais enfatizam o terrorismo e a guerra no Iraque.

De onde vem essa inflação dos discursos sobre as violências exercidas ou sofridas, ou sobre os meios de reprimi-las? Seriam nossas sociedades mais peri-

• Texto recebido em nov./2004 e aprovado para publicação em dez./2004.

* Traduzido do original *Penser la violence ou les limites du politique* por Nina de Melo Franco.

** Psicossociólogo, Professor Emérito de Psicologia Social, Universidade de Paris XIII, autor de *Ciências clínicas e organizações sociais* e co-autor de *Psicossociologia: análise psicossocial e intervenção*, entre outras obras. e-mail: levynemy@club-internet.fr.

gosas do que as anteriores, teriam os homens se tornado mais propensos a dar livre curso a suas pulsões de agressão? Ou isso significa simplesmente que estamos mais atentos, mais sensíveis a essas questões? Com efeito, podemos estimar que a insistência atual em expor imagens de vítimas exprime a necessidade de fazer sentir, num universo cada vez mais desumanizado, impessoal, a presença das paixões humanas, da vida, ainda que sob as formas mais ameaçadoras e revoltantes. Não podemos, efetivamente, “matar somente um rosto” (Levinas, 1982, p. 81). E é de rostos que os indivíduos precisam mais.

A vida e a paixão humana dadas em espetáculo dessa maneira são, no entanto, ao mesmo tempo, mantidas à distância. O sujeito que recebe esses discursos e essas imagens consegue ficar, sem sofrer, exterior a elas, em seu conforto, indignar-se ou sentir pena sem correr nenhum tipo de perigo. No entanto, assimilar a violência ao Mal, unicamente à destrutividade, a atos que visam atingir a integridade física ou moral, os bens, até mesmo a vida de alguém, inflamar sentimentos de repulsa, de ódio a seus autores (bandidos, terroristas, ou meros vândalos, delinqüentes, ladrões...) permite a condenação e o banimento não tanto da própria violência, mas daquilo que ela representa. Com efeito, a violência em si não é nem boa nem má (Levy, 1999). Ela amedronta, mas ao mesmo tempo fascina. Ela evoca o impensável que existe em nós, que ultrapassa qualquer entendimento, qualquer razão. Ela destrói nosso sentimento de ser UM, a representação de nosso Eu enquanto totalidade. Ela nos amedronta como o silêncio dos espaços infinitos amedrontava Pascal, ela nos fascina como a idéia do infinito fascina as crianças. Ela faz parte da vida, ela “é” a vida – a desmesura, a intensidade, a impetuosidade, a força excessiva, o “demais”, sem o qual nenhuma obra de criação (literária, científica, artística ou filosófica) seria possível, nenhum nascimento, nenhuma verdadeira relação. Qualquer excesso de dor ou de alegria é uma ruptura, portanto dolorosa, mas que só secundariamente pode implicar uma ação dirigida “contra” outrem, para subjugar-lo, prejudicá-lo ou destruí-lo. Sob esse ponto de vista, só podemos concordar com Bergeret (1994) que evidencia a diferença fundamental entre a agressão e a violência: “A violência aparece ligada à noção de vida”.

A violência, portanto, amedronta. Mas isso se deve menos às ameaças que ela impõe do que ao seu caráter excessivo, à sua intensidade louca que ultrapassa qualquer razão e deixa transparecer nas palavras, no olhar, a força bruta descontrolada dos desejos dos quais somos sujeitos. As representações da violência ordinária comportam assim uma concepção asseptizada e idealizada de uma sociedade que não tolera nenhum deslize, nenhuma extrapolação – nada que suscetível de perturbar a Ordem estabelecida, ameaçar sua coerência e sua homogeneidade, deixar transparecer falhas, buracos, vazios, espaços de liber-

dade dos quais o imprevisível, o inesperado poderia surgir. A violência perturba na medida em que irrompe nessa ordem estabelecida, nessa normalidade protegida, na aparente serenidade permante de nosso mundo – físico, social, psicológico.

I

Focalizar a atenção nas violências individuais, “privadas”, segundo a expressão de Wieviorka (2004), bem como em seus autores equivaleria a esquecer e a fazer com que sejam esquecidas as violências exercidas pelas próprias instituições – estatais, espirituais, culturais ou econômicas – sob o manto de sua suposta legitimidade, assim estimulada, na qualidade de garantidoras da ordem e da paz civis.

Mas essa pretensa “privatização” da violência é, em grande parte, um engodo. Ela partiria do pressuposto que somente estão envolvidos no fato os autores das “ocorrências policiais”¹ – nos sentidos em que ao mesmo tempo elas divertem e constituem uma diversão – que alimentam cotidianamente as “manchetes” dos jornais (crimes passionais ou crapulosos). Como se as instituições não participassem em nada desses eventos. Ora, se eles têm tanta repercussão na opinião pública, se eles mobilizam a mídia a esse ponto, é porque constituem uma agressão tida como intolerável por instituições sagradas (a Família, a Religião, a Mulher...). Eles chegam a monopolizar a atenção, como ocorreu em diversos casos recentes (Dutroux, Allègre, Outreau), nos quais o desenvolvimento das investigações e da instrução suscitaram dúvidas quanto à competência, quando não à integridade de Autoridades supostamente acima de qualquer suspeita (a Polícia, a Justiça, “alguns notáveis”, e até mesmo representantes do Estado.

Instrumentalizando fantasmas coletivos, o tratamento dado pela mídia às ocorrências policiais expõe, dirigindo-se à opinião pública, o combate da Lei contra o Crime. Daí o escândalo quando os representantes da Lei de do Direito são flagrados faltando com os compromissos por eles assumidos, ocasiões em que, ao invés de exercerem o papel de protetores, eles próprios se revelam responsáveis por vidas e famílias dilaceradas, por cidades desonradas, isso quando não são eles os próprios criminosos ou seus cúmplices.

¹ N.d.T.: Em francês, a expressão usada é “faits divers”, *fatos diversos*, o que justifica o sentido das palavras *divertem* e *diversão* colocadas na frase seguinte.

Mas isso não é tudo. Ao focalizarmos nossa atenção e nossa emoção nas ocorrências policiais, esquecemo-nos, acima de tudo, de que os Estados, as religiões, as ideologias... dão e desde sempre deram origem às mais assassinas, cruéis, e sangrentas vilências. Basta evocarmos o século passado, marcado por quatro genocídios maiores, – dos Armênios pelo Estado Turco, dos Judeus e Ciganos pelo regime nazista, dos Cambojanos pelo regime de Pol Pot, dos Tutsis em Rwanda – sem falar dos massacres na Sérvia, no Sudão, na Chechênia, ou das 100.000 mortes de civis causadas recentemente pelas forças de ocupação do Irak. Ou ainda das centenas de milhares de pessoas mortas em decorrência da Aids na África, pela indiferença dos países ocidentais. Sem falar da violência “silenciosa” nas escolas e nas administrações públicas, que geram exclusão social, desemprego, desigualdades sociais...

Evidentemente, os genocídios, os massacres coletivos, os crimes contra a administração pública nunca são anônimos ou impessoais. Eles têm um rosto, o dos homens e das mulheres que os encomendam, organizam ou planejam. Mas também daqueles que os executam por medo, covardia, ou voluntariamente, por interesse ou em razão do gozo que lhes é proporcionado pelos sofrimentos infligidos às vítimas. Considerar a violência como um fenômeno social e institucional não deve ocultar o fato de que, ainda que decidida pela alta hierarquia para finalidades abstratas – políticas, econômicas ou religiosas – ela se exprime através de atos concretos, perpetrados por indivíduos que agem na maioria das vezes de maneira irracional, aí implicados tanto física como emocionalmente. O massacre dos Tutsis só pôde acontecer porque milhares de homens empunharam seus machados para “cortar” outros seres humanos; a “solução final” só ocorreu porque carrascos cometeram pessoalmente sevícias sobre aqueles que se encontravam em suas mãos; da mesma forma que uma “mão” colocou uma bomba no ônibus ou no carro que explodiu, matando seus ocupantes...

Se os indivíduos assim satisfazem alguns de seus interesses, cometem seus atos estando muito à vontade, uma vez que, afastando os interditos e os tabus, as instituições são um cômodo álibi para aqueles que cometem violências em seu nome, autorizando-os, de algum modo, a liberar suas pulsões, já que sua impunidade está garantida e estão livres de qualquer culpabilidade. Elas permitem que eles ignorem suas próprias pulsões, “agindo-as” como se não tivessem nada a ver com o assunto: “nós só estamos obedecendo ordens”, “aplicando o regulamento”, “servindo” a Nação, a Igreja, o Islã, a comunidade...

Nas instituições ditas de controle social – centros de detenção ou de reeducação, hospitais psiquiátricos... – cuja existência baseia-se na periculosidade, efetiva ou potencial, das pessoas que elas têm por missão custodiar, educar ou cuidar, a violência está, de alguma forma, inscrita de maneira estrutural. As prá-

ticas repressivas podem ser exercidas ali, sem maiores problemas de consciência, por agentes carcerários (Vasseur, 2001), enfermeiros psiquiátricos, reeducadores..., uma vez que são admitidas como parte de sua missão, quando não de suas obrigações. A margem de tolerância deixada aos atores individuais, no entanto, é ambígua e tem um aspecto vago, de maneira que os responsáveis institucionais podem, caso seja necessário, esquivar-se facilmente de sua responsabilidade. Assim, surgem enormes escândalos quando são cometidas violências policiais que chegam ao conhecimento do público, elas são imediatamente qualificadas de “abusos” devidos a indivíduos que agem por conta própria, sendo, portanto, atos isolados que ensejariam sanções.

Quando cessa essa colusão entre as pressões institucionais e as pulsões individuais, quando as primeiras não exercem mais o papel de guarda-chuva protetor, o gerenciamento da situação pode se tornar muito difícil. Assim foi a experiência que fizemos quando de um estudo (Levy, 1969) durante o primeiro ano de um hospital psiquiátrico que aplicava métodos reformadores traduzidos pela proibição de práticas de maus-tratos (tratamentos de choque, camisas de força, banhos forçados, algemas...) próximos da tortura, na época freqüente em muitas instituições “asilares” – métodos que seriam condenados em qualquer outro lugar onde não fossem consideradas parte do tratamento, e exercidas com a convicção (sincera ou não) de agir para o bem dos doentes.

Inspirando-se de práticas francesas e anglo-saxônicas exercidas desde a Liberação – psicoterapia institucional, comunidades terapêuticas... – o chefe da equipe médica responsável tinha imposto práticas de cuidados fundadas em atividades relacionais, e proscrito tudo aquilo que poderia obstaculizar as relações de pessoa a pessoa entre doentes e enfermeiros, bem como entre as categorias hierárquicas no seio da equipe de saúde. Assim, estavam proibidos todos os sinais que estigmatizavam a condição de doente – jaleco branco, refeições em separado... – o mesmo aconteceu com todos os atos coercitivos, e os doentes tinham liberdade de ir e vir dentro do hospital, cujas portas deviam permanecer abertas. Ainda que todos tenham aderido com entusiasmo a essa política, que lhes tinha sido comunicada no momento em que haviam optado voluntariamente por sua vinculação ao hospital, grande número de enfermeiros e enfermeiras começaram, desde o primeiro ano, a achar esses métodos excessivamente angustiantes e repressivos para com eles. Privados de seu jaleco branco, obrigados a partilhar a mesa de refeição com os doentes, eles se sentiam nus, despojados daquilo que consideravam sua “pele”. Tinham o sentimento de não estarem protegidos contra os riscos de “contágio” e, além disso, de estarem privados da possibilidade de se reunirem entre si, notadamente nos momentos de descontração.

Ao longo das semanas, pouco a pouco foram emergindo sentimentos de injustiça (o que era feito para o “bem” dos doentes era feito às suas custas), e de ressentimento em relação ao médico que impunha essas práticas. O sofrimento dos enfermeiros tornava-se ainda mais dificilmente aceitável na medida em que ao mesmo tempo eles partilhavam os valores em nome dos quais o médico as prescrevia, e tinham por ele profundos sentimentos de admiração. O conflito entre a equipe de saúde e os doentes tinha-se transformado num conflito psicológico interno, marcado por uma ambivalência com relação a esse médico ao mesmo tempo idealizado e tido por persecutor. Assim, a supressão da violência institucional desvelou e liberou as pulsões de violência próprias a cada um; essas, no entanto, por não serem reconhecidas em nível consciente, voltaram-se contra eles próprios sob a forma de culpabilidade, e, para alguns deles, contra o médico responsável e autor das reformas.

O papel das instituições na produção de violências pode, no entanto, ser mais ativo e mais determinante, não se limitando a tolerar abusos ou a encorajá-los sutilmente, mas prescrevendo-os abertamente. Para onde vai a responsabilidade dos indivíduos quando, encontrando-se a tal ponto instrumentalizados, chegam a perder qualquer capacidade de “pensar” seus atos? Tal foi o caso, por exemplo, daqueles algozes Hutus em Rwanda, dos quais Hatzfeld (2003) colheu depoimentos comoventes dos quais citamos alguns trechos:

Matar é muito difícil se você mesmo tem que tomar a decisão de fazê-lo, mas se você deve obedecer ordens das autoridades, se for convenientemente sensibilizado, você se sente empurrado e puxado, se sente aliviado, faz o serviço sem maiores perturbações.

No início, estávamos quentes demais para pensar. Depois, ficamos acostumados demais. No estado em que estávamos, não nos importava pensar que estávamos cortando nossos vizinhos até o último. Tornou-se uma coisa natural.

Não víamos mais humanos quando tirávamos Tutsis das várzeas. Quero dizer pessoas iguais a nós, que partilham o pensamento e os sentimentos semelhantes... Para mim, é como se eu tivesse deixado outro indivíduo tomar minhas aparências vivas, e subtrair meus sentimentos, sem nenhum conflito.

Aquele que era mandado com uma machadinha na mão já não escutava mais nada. Ele esquecia tudo, e em primeiro lugar de seu nível intelectual. Esse programa repetido nos impedia de pensarmos no que estávamos fazendo. Íamos e voltávamos sem ter uma só idéia. Nossos braços comandavam nossas cabeças, e nossas cabeças não diziam mais nada.

Sem negar a realidade dos atos que cometeram nem seu horror, esses homens são incapazes de reconhecer sua participação ativa (“nossos braços co-

mandavam nossas cabeças”, “é como se eu tivesse deixado outro indivíduo tomar minhas aparências”). Seu discurso demonstra suas contradições internas e a ambigüidade de seus sentimentos – uma mistura de culpabilidade impossível, de medo das represalhas e de ressentimento, tanto para com suas vítimas, quanto para com aqueles de quem tinham obedecido as ordens.

II

A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. A justiça sem força será contestada, porque há sempre maus; a força sem a justiça será acusada. É preciso, pois, juntar a justiça e a força; e, dessa forma, fazer com que o que é justo seja forte, ou o que é forte seja justo. A justiça está sujeita a disputas: a força é muito reconhecível, e sem disputa. Assim, não se pôde dar a força à justiça, porque a força contradisse a justiça, dizendo que esta era injusta, e que ela é que era justa. E assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo. (Pascal, *Pensées*, 1976, p. 137)

Tal dificuldade, aqui levada ao extremo, de distinguir a parte de responsabilidade correspondente ao indivíduo enquanto pessoa daquela do sujeito social pertencente a uma comunidade e submetida a suas leis, remete na verdade ao caráter ambíguo das instituições – ao mesmo tempo instâncias simbólicas e imaginárias, e instâncias de poder. Na qualidade de instância simbólica, a instituição, no sentido mais amplo do termo, se manifesta através de traços concretos, materiais ou quase materiais – textos de lei, Constituição, ritos e rituais... – que sustentam uma ordem imanente, já presente, que rege os atos e os pensamentos, que são guardiães da continuidade histórica da comunidade. Segundo os termos de Durkheim (citado por Boudon & Bourricaud, 1982),² são “as maneiras de fazer, de sentir, de pensar cristalizadas, mais ou menos constantes, impositivas e distintivas de determinado grupo social, que permitem que as atividades sejam regidas por antecipações estáveis e recíprocas”.

Nesse sentido, a instituição é esse terceiro lugar evocado por Mauss (1925), essa casa vazia onde o que está em jogo é deixado de lado, o que permite o desenvolvimento das trocas e das transações, condição para que se cumpra a his-

² Boudon, R. & Bourricaud, F. (1982). *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris: PUF 1982.

tória, substituindo ao ciclo de violência o reino da palavra e do Direito, e as combinações infinitas que eles podem tornar possíveis – cujo modelo é a instituição da Dádiva.

Mas a instituição apresenta também uma outra face (Lévy, 1991; 1997), ligada à primeira e em tensão permanente com ela. Nesse segundo sentido, a instituição é um lugar pleno, uma instância de poder fundada sobre a força e que dela se utiliza para estabelecer sua autoridade, manter a ordem estabelecida, garantir o respeito às regras e às normas sociais, reprimir qualquer desvio ou deriva devida a pulsões insuficientemente dominadas. Para esse fim, ela exerce pressões físicas e morais das quais reivindica o monopólio. Essas pressões são fundadas na lembrança constante (como, por exemplo, os ícones da Crucificação do Cristo) da desordem, da “barbárie”, da anarquia que antecederam seu surgimento, contra as quais ela, a instituição, se impôs pela força, mas cujo retorno é sempre possível e diante das quais ela quer constituir um escudo protetor – mesmo correndo o risco de tornar-se, ela própria, um instrumento de dominação e de repressão.

Ainda que o Estado, junto a seus diversos componentes ocupe um lugar central (apesar de cada vez menor), eles partilham o poder com outras instituições, oficiais ou oficiosas, formais ou clandestinas – econômicas, espirituais e culturais, educativas. Essas instituições – sindicatos, organizações profissionais e financeiras, empresas públicas ou privadas, lugares de culto, de cura, de ensino ou partidos políticos... – podem estar fundados na força e na ameaça físicas, na força moral e cultural, ou ainda no dinheiro, no controle das riquezas e dos modos de produção, ou na difusão e elaboração da informação e do saber.

Aliadas ou cúmplices, ou em conflito umas com as outras, elas tecem uma rede, mais ou menos apertada e homogênea, na qual os indivíduos e os grupos fazem trocas, trabalham, pensam e criam. Dessa maneira, eles se encontram inevitavelmente, voluntariamente ou sem saber, presos numa rede complexa de instituições interligadas, que apostam conforme as circunstâncias e as oportunidades ora na “Força”, ora no “Direito” para fortalecer seu domínio. Isso ilustra a dialética infernal magistralmente exposta por Pascal (1976), que enfatiza tão bem o duplo jogo (ou duplo-eu)³ das instituições, sua dualidade estrutural. Em que medida homens e mulheres podem livrar-se desse domínio, dos laços que eles próprios constroem e que condicionam sua capacidade de pensar e de agir livremente? de resistir às forças com vistas a reduzi-las a objetos, a criar uma sociedade regida pela fraternidade e pela justiça?

³ N.d.T.: No original: “le double jeu (ou le double-je)”. O jogo de palavras e sons não tem o mesmo efeito ao serem traduzidos.

III

Uma primeira resposta a essa questão é, evidentemente, política. A noção de “política”, como sabemos (Castoriadis, 1996), data do nascimento da democracia, na Grécia antiga, e se confunde com ela. Com efeito, desde sua origem ela significava primeiro que a questão do Poder, de seu exercício concreto (“a” política) e de sua teoria (“o” político) era considerada objeto de análise e reflexão, interessando não somente aos filósofos, mas à Polis, ou seja, a comunidade em seu conjunto. Essa questão era, até à época escondida, pois supostamente resolvida de antemão, ou seja, admitia-se que o poder tinha sido legítima e indiscutivelmente conferido por uma autoridade divina, não humana. Nesse caso, ela só poderia ser subvertida ao risco de lesa-majestade. Ora, sem reconhecimento da Polis, a própria noção de “política” era inconcebível. Esse avanço conceitual permitiu, vários séculos mais tarde, trazer uma resposta, tanto no plano da doutrina como da prática, à questão que tínhamos levantado, isto é, a da dualidade conflitual da instituição. Organizando essa dualidade de maneira formal e visível, através da separação dos poderes, estabelecendo explicitamente uma distinção entre as esferas do executivo, do legislativo e do judiciário, a direção efetiva das questões públicas e o exercício concreto do poder encontravam-se, a partir de então, limitadas por um quadro legal, o das leis elaboradas e promulgadas pela coletividade, estando elas mesmas submetidas a princípios e valores de ordem superior, objeto de consenso.

Ao mesmo tempo, a democracia grega consagrava a invenção de uma forma de governo fundada na análise racional e argumentada, pelo diálogo público e o debate contraditório como meio privilegiado de se chegar a decisões e resolver conflitos. A autoridade divina, ou aquela do príncipe, fundada na força, foi substituída pela autoridade da Razão e do povo, mestre de seu destino. Há correspondências entre as formas de racionalidade e as mudanças produzidas no âmbito da vida social e política:

... para o racionalismo, a noção de debate, de argumentação contraditória constitui uma condição fundamental. Só existe racionalismo se aceitarmos que todas as questões, todos os problemas sejam levados a uma discussão aberta, pública e contraditória. Não há aí nenhum absoluto, em nome do qual poderíamos pretender fechar o debate, em algum momento. (Vernant, 1996, p. 233)

Tal política supunha uma comunidade de iguais, ligados entre si por laços de amizade ou confraternos – entidade abstrata, imaginária, dotada de uma unicidade e de uma unidade indivisível (a República) – e de valores comuns. Desde o final do século XVIII, os democratas modernos, na Inglaterra, nos Estados

Unidos, e depois na França, fundaram assim um edifício jurídico, regras de Direito sob a forma escrita de uma Constituição referida a valores que lhe dão sentido. Inscritos em seus preâmbulos, os “Direitos do Homem”, afirmando a igualdade dos direitos para todos os cidadãos, constituem o fundamento necessário ao edifício.

Avaliar a democracia sob as diversas formas que ela tomou, ao longo da história, e tal como funciona hoje em vários países, representa uma tarefa difícil, senão impossível. Por um lado, teríamos de medir os benefícios de toda natureza – liberdade de expressão e de pensamento, redução das desigualdades e das violências ou do recurso à força, educação, intensificação das trocas... – que ela trouxe aos lugares onde foi instituída, o que explica por que aqueles que dela se beneficiam estão prontos a tudo para defendê-la e preservá-la, e outros a conquistá-la. Por outro lado, não podemos ignorar o fato de que ela está (e sem dúvida sempre esteve) em crise. É ameaçada do exterior por ideologias concorrentes que pretendem, talvez justificadamente, estar em melhores condições de responder às necessidades materiais e afetivas das populações. É ameaçada também e sobretudo em seu interior pela desafeição dos cidadãos, o que se explica notadamente pelo sentimento, muitas vezes justificado, de um distanciamento cada vez maior e insuperável entre os valores proclamados, o ideal que ela pretende encarnar e a realidade de seu funcionamento: opacidade das tomadas de decisões e dos lugares efetivos de poder, exclusão de categorias inteiras da população, com relação à educação, aos direitos cívicos, miséria, desemprego, desigualdades persistentes, inclusive no que se refere à justiça e às leis.

Evidentemente, podemos, com razão, estimar que nenhum sistema é perfeito, que as insuficiências e os limites da democracia não devem justificar sua condenação; que as injustiças e a falta de respeito às regras do Estado de Direito são inevitáveis, e que elas são simplesmente testemunhas da imperfeição de qualquer projeto e qualquer empreendimento humano; que, se a “democracia” é imperfeita, ela é sempre perfectível, e que o sistema por ela incarnado permanece sendo o melhor ou o menos ruim já inventado pelo Homem. Mas o mal parece ser mais profundo. Com efeito, essas insuficiências não podem simplesmente decorrer de “erros” ou “abusos” acidentais. Muitas vezes, elas resultam de políticas deliberadas e refletidas de um sistema de governo – exemplos disso não faltam. Devemos então nos perguntar se esses limites da democracia não denotam, antes, um defeito fundamental decorrente de seus fundamentos teóricos e éticos. Sem pretender fazer um exame aprofundado e exaustivo da questão, o que foge à nossa competência, vamos focalizar nossa reflexão em alguns aspectos que nos parecem merecer uma atenção particular.

Consagrando a universalidade de dois princípios: a preeminência da Razão

sobre qualquer outro critério (crença, força ou emoção) e a igualdade de todos perante a Lei, a invenção democrática na Grécia antiga foi uma verdadeira “revolução”. Com efeito, pela primeira vez na história, ela deu à herança espiritual do judaísmo um conteúdo político.

A afirmação da universalidade da Razão levanta, no entanto, um certo número de questionamentos, discutidos especialmente num volume da *Revue Internationale de Psychosociologie* (1997), consagrado à racionalidade instrumental. Contentemo-nos então aqui em enfatizar que a Razão, que há vários séculos domina o pensamento ocidental, tanto no campo científico quanto no campo econômico e social, está longe de ser uma noção unívoca. Com efeito, de que “razão” estamos tratando? Desde a Antigüidade, a razão especulativa ou cognitiva, baseada na busca do conhecimento ou da verdade, opunha-se à razão comportamental ou prática, baseada na realização de fins concretos (astúcia ou *metis*). A questão é tão atual que a razão instrumental – avatar da razão comportamental – e que muitos (Castoriadis; Nicolai, 1997) consideram ser um retrocesso ou um desvio da Razão, tende hoje a ultrapassar qualquer forma de racionalidade, com as conseqüências que conhecemos (liberalismo e utilitarismo, ênfase da performance e da eficácia).

No que se refere aos “Direitos do Homem”, pedra angular do estado democrático de direito, que supõem o reconhecimento de todos como iguais e solidários, não podemos ignorar que a comunidade republicana de “iguais” (o “corpo eleitoral”, os “detentores de direitos”) admite a exclusão de numerosas categorias sociais (imigrantes, clandestinos, desempregados que já não fazem jus ao seguro-desemprego... e mesmo até em período relativamente recente, as mulheres), desmentindo, dessa maneira, sua pretensão à universalidade. Fazendo uma distinção entre o homem biológico e sua suposta “humanidade”, esta última é naturalmente negada a uma parte dos homens. Ao reconhecer como “humanos” somente aqueles tomados como parte legítima da comunidade, a qualidade de humanidade (noção, nesse caso, jurídica e moral, como uma vez ilustrou a controvérsia de Valladolid, na qual buscava-se determinar se os índios eram ou não dotados de uma alma) é necessariamente negada a todos aqueles que não fazem parte da comunidade. Trata-se daqueles que transgridem valores sacralizados (pedófilos, estupradores, terroristas...) ou que têm outros costumes (homossexuais, ciganos,...), outra cor de pele, outras convicções religiosas, ou ainda que sejam física ou moralmente “deficientes” (doentes mentais, deserdados, analfabetos...). Nessas condições, como nos surpreender que direitos supostamente imprescritíveis sejam violados, tanto no exterior da Nação quanto em seu interior, como constatamos diariamente nas prisões, em certas periferias, em zonas de não-direito?

Ao afirmar a primazia do Mesmo, do semelhante, os Direitos Humanos (portanto, o poder democrático) ocultam a questão fundamental que perpassa as relações humanas, tanto no plano individual quanto no coletivo: a de nossa relação com o Outro, aquele diferente radical e irremediavelmente, em seu *ser* ou em sua ipseidade, não em suas qualidades ou seus atributos, e que é, portanto, irreduzível a qualquer idéia ou categoria geral. Ora, essa questão ultrapassa o campo da “pura política”. Lévinas (1971) enfatiza, com muita propriedade, que ela é “deixada a ela mesma, ela carrega em si uma tirania”. George Orwell (1938), por sua vez, compara-a a um “cachorro raivoso pronto a pular na garganta de quem deixa de vigiá-lo por um só instante”.

Os limites da democracia podem, contudo, também transparecer em sua abordagem globalizante, simplificadora da complexidade das relações psicossociais. Ao postular uma confiança ilimitada na capacidade que os homens têm de se submeterem ao entendimento racional, ela desconhece a importância dos fatores irracionais, afetivos, em parte inconscientes, que a razão não domina, e que, no entanto, regem as condutas humanas. Tratando do homem em sua generalidade e não do homem particular, como sujeito, sede de desejos e de emoções, de lembranças e de imaginação, e não somente de conhecimentos e pensamento, essa doutrina projeta e põe em evidência uma visão desencarnada e racional do homem, através de um ângulo morto que encobre grande leque de aspectos da realidade.

IV

Uma outra abordagem da questão será, portanto, psicológica e psicossociológica, eventualmente psicanalítica, na medida em que leva em conta os processos psíquicos inconscientes, tanto no nível individual quanto coletivo. Com efeito, nenhum motivo de ordem racional basta para explicar de que maneira os homens são levados a cometer atos de violência contra outra pessoa ou contra si mesmos. Ainda que com isso eles sintam prazer, vergonha, culpabilidade ou qualquer outro sentimento, muitas vezes eles ignoram suas causas e seus verdadeiros propósitos, ignorando igualmente a dinâmica psíquica complexa que os gerou. Com efeito, a violência – amorosa, criadora, assassina – encontra-se, ao mesmo tempo, em nós e fora de nós (dizemos que alguém com raiva está “fora de si”), no sentido em que, quando ela nos invade, temos o sentimento de não sermos mais a mesma pessoa. Não podemos nem compreendê-la nem reduzi-la a causas identificáveis.

Quando somos levados a ceder a tais pulsões – e isso acontece com cada um

de nós – nossa primeira reação é procurar suas causas no outro, numa violência de que fomos vítima. Mas não é simples determinar quem é seu autor, nem a quem é dirigida a nossa violência. Isso se torna até impossível, se reduzirmos tais atos a relações duais, desconhecendo o papel exercido por terceiros, e se deixarmos de situá-los em seu contexto histórico e social, como sendo a finalização de um longo processo do qual só restam vestígios dificilmente decifráveis. A violência contra alguém pode, assim, ser relacionada a uma violência recalcada, infligida no passado, por alguém que não se ousa atacar ou que se evita enfrentar diretamente, seja por medo de represálias, seja porque a vítima ainda se identifica com seu agressor, ou porque este é inacessível (morto ou ausente), ou ainda por ter ele sido esquecido ou desconhecido. Evidentemente, a análise clínica não pretende suprimir a violência, mas ela pode ajudar a entender melhor seus mecanismos e, assim, contribuir para reduzir o risco de ela se instalar num ciclo mortífero e sem fim, cujos efeitos cumulativos podem ser cada vez mais dificilmente controláveis. Ela pode fazer com que aquilo que se exprime “em ato” seja expresso de forma simbólica, na linguagem.

Um pesquisador israelita (Dan Bar On, 2004), trabalhando há vários anos, no sentido de favorecer o diálogo e a compreensão recíproca entre palestinos e israelenses, tem buscado compreender os pilares inconscientes do conflito entre as duas comunidades, o porquê é tão difícil resolvê-lo e quais são suas implicações para uma nova definição das identidades judia e palestina.

Uma dimensão desconhecida do conflito entre Israel e Palestina

Um obstáculo maior à paz entre israelenses e palestinos seria, para Dan Bar On, a construção, por parte de cada uma dessas duas comunidades, de uma identidade “monolítica” pela qual elas se definem na qualidade de vítimas. Tal construção, que serve de defesa contra a ameaça representada pelo Outro, tanto no seio de cada comunidade quanto fora dela, permite, notadamente quando manipulada para fins políticos, evitar que se compreenda a complexidade da situação atual, favorecendo o retrocesso a uma visão bipolar do mundo (em preto e branco), o que tornaria impossível qualquer reconhecimento mútuo, qualquer diálogo.

O recurso a uma leitura psico-dinâmica (psicanalítica) permite esclarecer a complexidade da situação, ao contextualizá-la histórica e socialmente. O conflito atual apreende-se então como um fenômeno cujas raízes remontam ao passado individual e coletivo, como uma reativação dos conflitos anteriores: a chegada dos primeiros sionistas logo após a declaração Balfour, em 1917, a Shoah, a emigração forçada de muitos palestinos que se seguiu à divisão da Pa-

lestina pela ONU, em 1948 (por eles denominada “a catástrofe”), a ocupação dos territórios, depois da guerra de 1967, além de episódios mais antigos, como a tirania otomana, as perseguições dos judeus na Europa, há vários séculos... Esses conflitos não implicavam somente duas partes, como é o caso em sua representação corriqueira, mas também terceiros, mais particularmente os agressores mais antigos (alemães, otomanos, ingleses...). A hipótese central desenvolvida por Dan Bar On é de que a focalização do conflito sobre os dois únicos parceiros diretamente presentes atualmente (palestinos e israelenses) serve para que cada um deles ignore o papel essencial exercido no passado por esses terceiros, obliterando os sentimentos experimentados na época, tanto pelos judeus quanto pelos palestinos, sentimentos jamais reconhecidos nem analisados. No que diz respeito aos israelenses, tal esquecimento faz que evitem reconhecer suas relações complexas e ambivalentes, em relação aos alemães, com os quais, apesar do Holocausto, eles não deixaram de se identificar, tanto como figuras positivas, fortes, dominantes, quanto como assassinos e carrascos (identificação introjetiva). Na medida em que esses sentimentos de amor decepcionado nunca foi objeto de um trabalho de elaboração, é vital para os israelenses que concentrem seu ódio nos palestinos, deixando os alemães fora do jogo. Dessa maneira, no inconsciente dos israelenses, os palestinos servem a dois objetivos: em primeiro lugar, como receptáculos de seu ódio (recalcado) contra os alemães; ao invés de atacarem os responsáveis pela tragédia que os atingiu, eles deslocam sua agressão nos palestinos, mais fracos e menos perigosos. Identificados como agressores e não como vítimas, eles “pagam o preço” das frustrações e das perseguições anti-semitas na Europa, reavivadas e multiplicadas pela Shoah (identificação projetiva).

Em segundo lugar, eles servem de defesa contra a tomada de consciência, pelos judeus israelenses, da verdadeira natureza de suas relações com os alemães, e do conflito interno que delas decorre. Em outras palavras, os palestinos são, ao mesmo tempo, os judeus dos judeus e os herdeiros de seus carrascos nazistas. De maneira similar, mas não idêntica (as histórias de cada comunidade são diferentes), os palestinos colocam nos judeus os ódios e as frustrações sofridas durante a tirania dos otomanos, depois dos ingleses, dos jordanianos... Esse duplo processo, exacerbado pelas agressões recíprocas – atentados suicidas por parte dos palestinos, abusos e humilhações por parte dos israelenses – leva cada comunidade a negar a história da outra (Prime, 2004): os palestinos ignorando os sofrimentos aos quais os judeus foram submetidos, os judeus ignorando os sofrimentos e a agressão que eles infligem aos palestinos. Dessa maneira, o Outro é identificado como o agressor, aquele que se deve combater e destruir para se preservar a própria identidade. Assim, para os israelenses,

Arafat é visto como o “herdeiro natural” de Hitler, e os palestinos são identificados aos “Amalek” (nome de uma tribo da Antigüidade identificada ao Mal e que, segundo a Bíblia, deveria ser destruída até que não restasse mais ninguém).

Para Dan Bar On, uma coexistência pacífica entre as duas comunidades, ainda que seja muito difícil de ser implementada, é possível. Ela implicaria o reconhecimento, por cada uma das duas comunidades, dos elementos recalcados de sua própria história, dos sofrimentos transmitidos de geração em geração. Estes se tornam um fardo mais pesado a suportar, pois não foram objeto de nenhum trabalho de elaboração, à época em que aconteceram. Mas ela suporia também o reconhecimento da memória coletiva do Outro. E, para isso, a renúncia às representações e crenças que constituem a ossatura de suas identidades “monolíticas”. Muitos judeus e palestinos tentam lutar contra esse processo, mas seus esforços não podem chegar a bom termo, pois se inscrevem numa perspectiva puramente intelectual do conflito, apenas opondo numa relação simétrica as duas comunidades, o que implica a forclusão da parte terceira, aquela que foi o primeiro agressor. Para reconhecerem-se reciprocamente, reconhecer seus sofrimentos mútuos e os que elas se infligem hoje, as duas comunidades devem reconstituir a tríade histórica. Mas isso supõe um trabalho de elaboração daquilo que, no passado, foi recalcado, demandando às duas partes a desconstrução de suas identidades monolíticas – de suas representações da história, deles próprios e do outro, ancoradas na memória coletiva.

Violência, desconstrução e transformação

As análises que acabamos de resumir não pretendem, evidentemente, dar conta do conjunto da situação complexa vivida pelas duas comunidades. Propostas por um judeu israelense descendente de alemães, elas são necessariamente parciais e inacabadas. Elas servem, no entanto, de referência para várias ações concretas, relacionando israelenses e palestinos, numa tentativa de compreensão mútua. E isso apesar dos obstáculos de toda natureza – administrativos, políticos, militares – e acima de tudo psicológicos (o risco de serem contestados, tratados como traidores por suas comunidades respectivas), aos quais eles se chocam inevitavelmente.

Uma das hipóteses levantadas por Dan Bar On, no que diz respeito à dificuldade que os judeus israelenses têm em reconhecer seus sentimentos decepcionados de amor, em relação aos alemães, responsáveis pelo massacre desejado e planejado do povo judeu, nos leva a questionar, de maneira mais geral, nossa relação com a violência. Assim como é praticamente impossível para os judeus reconhecerem que tenham podido e ainda podem amar e se identificar

positivamente com os alemães, também é praticamente impossível para nós aceitarmos que a idéia de que a violência mais assassina possa ser também uma manifestação de amor e de vida, e não cedermos à tentação, ainda que lutando contra ela, de condená-la como Mal absoluto. O assassino mais cruel, mais detestável, continua sendo um homem. Quando os etólogos nos mostram como as diversas espécies animais, para viver e sobreviver, massacram outras espécies (ou às vezes seus próprios congêneres), aceitamos o fato, porque não passam de “animais”. Quando os biólogos nos explicam que a morte programada das células é um componente necessário ao desenvolvimento e à organização da vida, nós aceitamos, porque as células não são seres humanos. Mas quando deparamos com homens se destruindo, se tiranizando ou explorando uns aos outros, ficamos revoltados, pois séculos de cultura judeu-cristã nos predisuseram a isso. Não sabemos senão dividir o mundo entre bons e maus, virtuosos e diabólicos, sendo tentados a usar a violência contra a violência.

Viver, é aceitar a morte, a própria, a dos outros, a de nossos entes amigos ou familiares já falecidos, bem como a morte que carregamos em nós. Isso é fácil de se dizer, mas não de viver e de assumir suas implicações. No entanto, é exatamente disso que se trata, quando temos de desconstruir nossas bases identitárias, as construções imaginárias e simbólicas que nos servem de referência, quando temos de nos desfazer ou pelo menos nos distanciar dos quadros sociais do pensamento que estruturam nossas representações e dão uma aparência de sentido a nossos projetos, nossos empreendimentos, nossos amores. Não é fácil nem para um indivíduo, nem para os grupos ou comunidades às quais ele pertence e nas quais experimenta o sentido de existir e de ser reconhecido, permitir que as lembranças escondidas remontem à superfície. Olhar e tentar compreender, sem complacência, e com toda a coragem que isso exige, os vestígios deixados por um passado pesado de silêncios, abandonos, traições ou renúncias, reabrir feridas mal cicatrizadas. Ninguém poderia fazer esse trabalho, essa tarefa necessária, no lugar daqueles ali envolvidos direta e pessoalmente. Nenhuma luz trazida de fora poderia substituí-los. Ninguém, nenhum clínico, poderia desembaraçar os fios tecidos na memória viva dos homens e das mulheres, de cujo destino faz parte, pois são eles mesmos que deverão correr o risco de desmanchá-los pouco a pouco, fio a fio, lembrança a lembrança – trabalho sem o qual a interpretação não passaria de um discurso abstrato, senão mero objeto de debate, ou de indignação moral decorrente de um discurso vazio e sem efeito.

Dan Bar On chegou a essa compreensão na medida em que pôde fazer esse trabalho em si próprio, baseado em sua própria experiência, e para isso ele teve que percorrer um longo caminho. Mas o que ele fez para ele mesmo não poderia

ter nenhuma utilidade real para as outras pessoas, a não ser no sentido de ajudá-las a fazer o mesmo trabalho. Se ele indica um caminho pelo qual o conflito aparentemente insolúvel entre as comunidades israelense e palestina poderia encontrar uma saída, este caminho precisa ainda ser percorrido. As situações de violência entre comunidades são muito difíceis de serem analisadas. E é muito difícil intervir nesses casos, pois implicam, a um só tempo, diversos níveis ou “estágios” da vida social: as identidades e as políticas nacionais, a cultura e a história das diferentes comunidades tais quais são vividas, bem como os indivíduos que dela fazem parte. Sob pena de generalizações e aproximações, tal análise deve, pois, combinar uma abordagem macrosociológica (cultura e história coletiva) com uma abordagem psicossocial, levando em conta as especificidades dos sub-conjuntos, as histórias familiares e pessoais, e seus vestígios nas mentalidades.

Várias experiências feitas nas mais diversas organizações – empresas, repartições públicas, escolas, estabelecimentos de saúde... – mostram que, caso tenham oportunidade, homens e mulheres estão prontos a se engajar em tal processo, a se escutar, a estabelecer as bases de um diálogo, chegando assim a uma melhor compreensão das fontes inconscientes dos conflitos que desorganizam sua vida psíquica e suas relações. Desse modo, podem, ao longo do tempo, desfazê-los pelo menos parcialmente. Evidentemente, essas experiências são limitadas, e não podemos esperar que elas, sozinhas, resolvam conflitos às vezes seculares. Criando espaços de jogo, ainda que mínimos, em situações em que tudo parece imobilizado, elas instauram um início de reflexão, abrem novas perspectivas, instituem uma nova dinâmica, provando que o pior nunca é ineluctável, e que a história ainda está por ser escrita.

V

Bem como a análise clínica, a política só traz respostas parciais, relativas, às questões que guiaram nossas reflexões: em que medida e como é possível para o homem reduzir o que nele existe de mais bárbaro, a violência assassina, o desejo de machucar e impor sofrimento, de negar o Outro e a si mesmo? Instaurando uma sociedade de fraternidade e de justiça? Ou devemos-nos nos resignar a admitir que talvez não seja mesmo possível “remediar o irremediável”, segundo os termos do psicanalista W. Granoff (2004), questionando, depois de Freud, em 1937, a possibilidade “de controlar a evolução mental do homem, de maneira a protegê-lo da psicose de ódio e de destrutividade?”.

Clínica psicanalítica e política buscam o mesmo objeto: o desenvolvimento

do conhecimento da inteligência e do amor, uma razão “aberta” (Morin, 1990), uma responsabilidade pessoal e lúcida, em suas relações com os outros, consigo mesmo, com as necessidades incontornáveis da vida e da morte. A primeira só pode se desenvolver numa escala restrita, pois depende da coragem e do querer daqueles que decidam tomar seu caminho. Sua extensão encontra um obstáculo no político, na política. Por sua vez, a política tem uma ambição maior, mas, como lembrávamos, se deixada a ela mesma, ela leva facilmente à tirania (Lévinas), à morte, ao reino da mentira. Ambas só adquirem sentido quando sustentadas por um pensamento ético – “o que é a fonte do sentido e do direito” (Lévinas, 1982) – cuja interpretação remete sempre, no entanto, à responsabilidade individual de cada um: “A ética prescreve uma política e um direito... mas o conteúdo político ou jurídico assim assinalado é, no entanto, algo ainda a ser determinado singularmente, na palavra e na responsabilidade tomadas por cada um, em cada situação” (Derrida, 1997, p. 199).

Partindo de dois pontos de vista distintos, um do campo do vivido pessoal e dos grupos, outro de uma visão global do funcionamento da sociedade, poderiam esses dois processos se unirem e assim, reciprocamente, se fecundarem e transcender suas limitações? Ainda que não exista nenhuma resposta a essa pergunta, é nesse sentido que devemos trabalhar. Sem ilusão e sem muitas esperanças, mas pelo menos sem ceder a um pessimismo absoluto que eventos como a Shoah justificariam, a ponto de julgar fúteis ou derrisórios os esforços seculares feitos pelo homem, no sentido de construir sociedades fraternas nas quais eles possam, segundo as palavras de Ricœur (1990), “viver com e para os outros”, na justiça e na paz.

Abstract

The relevance given by the media to violent phenomena – crimes, assaults to people’s freedom and assets, terrorist attacks – indicates that they are one of the most serious issues of our time. What is the meaning of their irruption, which threatens peace and public order? If they work as channels for manifestations of hate and destructiveness, therefore being the responsibility of those who perpetrate them, such responsibility must be at least focused in its many nuances, so that we do not forget the essential role of state or non-state institutions in those episodes. This article considers how political action – democracy and the values of rationality and humanism it embodies – and clinical (psychoanalytical) analysis have approached the issue and tried to solve that question, as well as the reasons for their relative failure.

Key words: Violence; Institutions; Political action; Clinical analysis.

Referências

- Bergeret, J. (1994). *La violence et la vie, la face cachée de l'Œdipe*. Paris: Payot, Rivages.
- Castoriadis, C. (1996). *La montée de l'insignifiance*. Paris: Seuil
- Castoriadis, C. (1997). La "rationalité" du capitalisme. In: *Revue Internationale de Psychosociologie*, 8(4), 31-51.
- Dan Bar On. (2004). *A different way of being jewish and Israeli. Self-reflection and dialogue with the world*. (mimeo)
- Derrida, J. (1997). *Adieu à Lévinas*. Paris: Galilée.
- Durkheim, E. (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1931). *Why war?* London, S. E., vol XXII.
- Freud, S. (1937). *Analysis terminable and interminable*. London, S. E., vol XXIII.
- Granoff, W. (2004). *Le désir d'analyse*. Paris: Aubier.
- Hatzfeld, J. (2003). *Une saison de machettes*. Paris: Seuil.
- Lévinas, E. (1971). *Totalité et infini*. Paris: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1982). *Ethique et infini, dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard.
- Lévy, A. (1969). *Les paradoxes de la liberté dans un hôpital psychiatrique*. Paris: Epi.
- Lévy, A. (1997). *Sciences cliniques et organisation sociale*. Paris: PUF.
- Mauss, M. (1925). Essai sur le don – forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: *L'Année Sociologique*.
- Morin, E. (1990). *Science avec conscience*. Paris: Seuil.
- Nicolăi, A. (1997). Logique du système et rationalité instrumentale. In: *Revue Internationale de Psychosociologie*, 8(4), 13-30.
- Orwell, G. (1982). *Hommage à la Catalogne*. Paris: Ivrea.
- Pascal, B. (1976). *Pensées*. Paris: GF-Flamarion
- Prime (Peace Research Institute in the Middle-East). (2004). *Histoire de l'autre*. Paris: Liana Lévy.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Revue Internationale de Psychosociologie. (1997). *La résistible emprise de la rationalité instrumentale*, 8(4). Paris: Eska.
- Vasseur, V. (2001). *Médecin-chef à la prison de la Santé à Paris*. Paris: Livre de Poche.
- Vernant, J.-P. (1996). L'avènement de la pensée rationnelle. In: Vernant, J.-P. *Entre mythe et politique*. Paris: Seuil.
- Wiewiorka, M. (2004). *La violence*. Paris: Balland.