

**Universidade Federal de Sergipe**  
**Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa**  
**Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**  
**Mestrado em Sociologia**

**DIEGO RODRIGUES SOUTO CALAZANS**

**VIOLÊNCIA, MAGIA E TÉCNICA.**

**São Cristóvão – Sergipe**

**2009**

**DIEGO RODRIGUES SOUTO CALAZANS**

**VIOLÊNCIA, MAGIA E TÉCNICA.**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Sociologia.**

**Orientador: Prof. Dr. Franz Josef Brüseke.**

**São Cristóvão - Sergipe**

**2009**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais  
Mestrado e Doutorado em Sociologia  
"Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"  
NPPCS/UFS CEP. 49.100-000 - Tel. fax: (079) 2105-6792



## COMISSÃO JULGADORA

Dissertação do Discente **DIEGO RODRIGUES SOUTO CALAZANS**,  
intitulada "VIOLÊNCIA, MAGIA E TÉCNICA"; defendida e aprovada em 27 de  
março de 2009, pela Banca examinadora constituída pelos Professores Doutores:

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

Prof. Dr. Ernesto Seidl

Prof. Dr. Daniel Chaves de Brito

*A quem se foi cedo demais.  
Saravá, minha mãe. Odoiá!*

## AGRADECIMENTOS

Redigir uma dissertação de mestrado costuma ser uma atividade bastante solitária. Para que esse trabalho pudesse vir à luz, foram incontáveis as horas em torno de livros, ideias, resumos e meu velho *laptop*; oscilando entre uma euforia sem medida e o mais profundo desespero. Sem o apoio de amigos, colegas, professores e familiares, talvez tivesse sucumbido à depressão. Agradeço enormemente a confiança depositada. Espero não decepcionar.

Gostaria, primeiro, de agradecer à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lílian França, que me acompanha desde a graduação e me ajudou na feitura do projeto de pesquisa. Mais que professora, uma amiga. Por sinal, sou bem servido de amigos. Entre eles, gostaria de destacar outros dois que tiveram particular importância para a realização desse trabalho. De início, saúdo Mony Grazielle, amiga desde o início de minha jornada universitária e que esteve muito presente nessa fase que se encerra. Pablo Rodrigo, meu melhor amigo desde antes de eu me conhecer por gente, irmão de alma, fecha a trinca. Nossas conversas de uma década moldaram como hoje penso.

Gostaria de prestar reconhecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa concedida. Graças a ela, pude me dedicar com exclusividade à elaboração desse trabalho. Sou grato também à Universidade Federal de Sergipe por me acolher desde o início do século, mostrando-me um mundo novo. Agradeço especialmente ao Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Sociologia por toda a ajuda que foi dada, desde as primeiras instruções aos últimos gestos de apreço. Gostaria aqui de demonstrar toda a minha gratidão pelas aulas, conselhos e críticas de meus professores. Recordo-me com carinho também do auxílio prestado por meus colegas de curso. Acima de todos, Dani Maya, que me deu meu primeiro *pen drive*, facilitando assim meu trabalho.

Minhas tias e minha avó, ao se dedicarem à minha criação após a morte de minha mãe, me deram a estabilidade necessária ao início de meus estudos. Obrigado. Meu tio também me ajudou. Fechando os agradecimentos aos familiares: minha prima Bárbara, que sempre me viu como algo maior do que eu supunha ser. A ela, minha irmã por afinidade, todas as palavras.

Ao longo do mestrado, minhas companhias mais fiéis foram de minha esposa, Regina, e nossos três gatos – Dinah, Espirro e Samira. Sem o apoio de minha família, por meio ora da visão das bolas de pêlo sobre a cama ou seus afagos inesperados, ora dos cafunés de Regina

quando eu quase chorei de cansaço, eu não resistiria ao estresse intermitente, intrínseco à condição de mestrando. A benção, minha rainha! Saravá! Espero seguir até o Eterno contigo.

Agradeço ainda a meu orientador, o Prof. Dr. Franz Josef Brüseke. A liberdade estilística que me foi por ele concedida garantiu que meu modo pouco ortodoxo de escrever viesse a florescer nesse trabalho. Apesar de nossas divergências (principalmente políticas), bastante explicitadas nas três disciplinas dele a que assisti, pudemos chegar a um acordo sobre a temática e o tom geral da dissertação, comprovando (felizmente) os prognósticos otimistas que apostam numa solução dos conflitos por meio do diálogo. Provamos que é possível.

## RESUMO

O objetivo desse trabalho é compreender a relação existente entre violência, magia e técnica, a partir de uma hipótese apontada por René Girard sobre a real função do mecanismo sacrificial para a defesa da sociedade. Nosso estudo busca também traçar novos caminhos de compreensão para os fenômenos pesquisados. A violência é abordada desde seu fundamento ontológico até o cerne de sua ameaça à coesão social. Pesquisamos as opções de que os grupos humanos dispõem para contê-la sob parâmetros aceitáveis. A instituição do sacrifício em sociedades sem sistema penal suficientemente estabelecido, ao apresentar um alvo comum para a fúria coletiva, representa uma chance de evitar um ciclo infindável de vinganças, de consequências catastróficas. Mesmo os ritos de passagem e, principalmente, os de cura remetem ao mecanismo do bode expiatório. A magia, assim, é tomada nesse trabalho como inesgotável manancial de ritos catárticos, que expurgam o grupo de sua agressividade intrínseca, potencialmente desagregadora, reforçando com isso a solidariedade. A técnica moderna, por outro lado, na maioria dos casos, em vez de servir como auxílio no desvio da violência, tem nos instigado a instrumentalizá-la, transformando-a em mera ferramenta de engenharia social. Contudo, a violência provou mais de uma vez ser não só incontrolável, mas até mesmo manipular os que tentavam manipulá-la. A modernidade, seja através dos Estados nacionais ou de atores rivais do poder estatal, está repleta de exemplos. Optamos por exemplificar os princípios dessa dissertação através de uma análise do período da história russa conhecido como “Terror Vermelho”, em que milhões de mortes humanas foram provocadas diretamente por ações governamentais. Ao fim, apresentamos uma possibilidade de controle da violência em sociedades modernas.

**Palavras-Chave:** Violência, Magia, Sacrifício, Técnica, Modernidade, Terror Vermelho.

## ABSTRACT

The objective of this work is to understand the relation among violence, magic and technic, taking as a starting-point an hypothesis by René Girard about the real function of sacrificial mechanism as a form that society has to defend itself. Our research also seeks to trace new ways to comprehend the studied phenomena. Violence is approached since its ontological fundament till the core of its menace to social cohesion; we searched also the options human groups dispose to keep it under acceptable parameters. The institution of sacrifice in societies where there is not a sufficiently established penal system, as it presents to colective fury a comum target, personates a chance to avoid an endless cicle of vengeances, with catastrophical consequences. Even rites of passage and, especially, of cure refer to scapegoat mechanism. Magic, so, is taken in this work as an inexhaustive source of cathartical rites, that expurgate group from its intrinsic agressiveness, potentially disaggregative, reinforcing thus solidarity. Modern technic, on the other side, most of cases, instead of helping on violence deflection, has been instigating us to take it as an instrument, transforming it on a mere social engineering tool. However, violence did not just prove, once and again, being uncontrolable, but even it manipulated repeatedly the ones who tried to manipulate it. Modernity, whether through national States or their rival actors, is full of exemples. We opted to exemplify the principles of this dissertation through an analysis of the period in russian history known as “Red Terror”, when millions of human deaths were directly provoked by government actions. In the end, we present a possibility to control violence in modern societies,

**Key-words:** Violence, Magic, Sacrifice, Technic, Modernity, Red Terror.

# SUMÁRIO

Introdução.....	10
I. Violência	
1.1. Devir.....	12
1.2. Vingança.....	19
1.3. Convívio.....	26
II. Magia	
2.1. Sacrifício e Cura.....	33
2.2. Liames e Representações.....	39
2.3. Exemplo: os Azande.....	43
III. Técnica	
3.1. Técnica Moderna.....	46
3.2. Modernidade Técnica.....	51
IV. Terror	
4.1. Bolchevismo e Terror.....	58
Considerações Finais.....	80
Bibliografia.....	83

## INTRODUÇÃO

Este estudo pretende discutir a relação existente entre violência, magia e técnica. Nosso trabalho se divide em quatro capítulos. No primeiro capítulo, desejamos compreender em que consiste a violência, assim como o papel que ela desempenha na composição, manutenção e decomposição de agrupamentos humanos. No segundo, trazemos uma explicação para a essência dos ritos mágicos que os aproxima do fenômeno da violência e seu controle social. No terceiro, abordamos a técnica moderna e suas consequências para o alcance e os sentidos da violência nas sociedades arcaicas e nas sociedades modernas. No último, tecemos considerações sobre o Terror Vermelho, o *democídio* perpetrado pelos bolcheviques em nome do determinismo histórico; o objetivo é pôr à prova a teoria aqui desenvolvida, demonstrando sua aplicabilidade.

No primeiro capítulo, trazemos uma análise da violência, de seu fundamento ontológico a seu controle para garantia do convívio, passando pela relação entre vingança e vontade. Partimos de Martin Heidegger para captarmos as raízes da violência, desenvolvendo a seguir nosso raciocínio na direção da teoria da “violência essencial” de René Girard.

No segundo capítulo, falamos sobre o controle da violência através da elaboração de mitos a partir dos quais são realizados ritos, cujo principal propósito é o reforço da coesão social. Tecemos considerações sobre o papel dos ritos mágicos, de cura ou de passagem, como simulações eficazes do mecanismo do bode expiatório, valendo-nos para tal tanto dos xamãs americanos, abordados por Claude Lévi-Strauss, René Girard e Pierre Clastres, quanto dos Azande, pesquisados por E. Évans-Pritchard.

O terceiro capítulo está dividido em dois tópicos. No primeiro, investigamos a essência da técnica, a partir de um texto de Heidegger. No segundo, abordamos a relação entre técnica e modernidade, seguindo um caminho traçado por Franz Brüseke. Acrescentamos considerações sobre o “Estado jardineiro” a partir de Zygmunt Bauman.

O último capítulo trata de um dos três modelos de modernização<sup>1</sup> apontados por Brüseke: o “comunismo” russo (que chamamos aqui simplesmente de “bolchevismo”), correspondente a um modelo de matança em massa somente possível graças à técnica moderna: o *democídio* (termo cunhado por R. J. Rummel, referente ao assassinato de uma grande quantidade de pessoas selecionadas quase que aleatoriamente).

---

<sup>1</sup> Como diz Berman (1986, p.121), “seria estúpido negar que a modernização pode percorrer vários e diferentes caminhos”. Os modelos são: o “nacional-socialismo” alemão, o “comunismo” russo e a “democracia” estadunidense.

Ao fim do trabalho, em nossas considerações finais, resumimos o cerne da teoria aqui proposta e apontaremos rumos de compreensão abertos por ela.

## CAPÍTULO I

# VIOLÊNCIA

### 1.1. DEVIR.

O questionamento pela violência em sua face originária é ontológico, uma vez que parte do entendimento da essência da transformação, isto é, do devir – o irromper da presença, o desabrochar do ser. O conhecimento da violência em seu fundamento, portanto, deve enraizar-se em Martin Heidegger, filósofo que mais se debruçou sobre a questão do ser, “o puro estar-presente”. Mas essa presença do que está presente, embora seja o que mais se dá a ver, dificilmente é notada, uma vez que “o ser não é ‘algo’ que se acha escondido num lugar sensível ou no alto de uma especulação distante e elevada”. Ao invés, é “o mais próximo da proximidade” (HEIDEGGER, 1998, p.115).

Tudo que existe *é* e nesse “ser” encontra unidade. Mas, ao se des-encobrir, isto é, ao irromper para a clareira, para o fulgurante mostrar-se, o ser manifesta-se na multiplicidade dos entes. Ao partir do imanifesto (encoberto) para o manifesto (desencoberto) e deste novamente para o imanifesto (encoberto), cada ente realiza a sina de tudo que é, pois todo o *é* se manifesta como um *estar*, ou seja, como perpétua transitoriedade. O vir-a-ser é esse não-ser aparente que se torna ser aparente e depois novamente um não-ser aparente. *Do pó ao pó*, por certo. Mas o pó é algo que é, não um nada, um absoluto não-ser. Devemos entender, portanto, esse *não-ser* como um não-ser-assim, e não como um não-ser-coisa-alguma. O não-ser-assim é o ser-de-outro-modo, isto é, deixar de estar configurado de tal ou qual maneira e passar a outra. É uma alteração em como os componentes que o compõem estão arranjados. No momento em que um determinado estado de coisas está arranjado de uma *tal* forma que nos permite nomeá-lo de um *tal* modo, dizemos que certos componentes – também se diz *elementos* – o *compõem* como um objeto pertencente à categoria em que o classificamos. Esse estado de coisas será declarado *decomposto* quando um novo arranjo o colocar fora dos limites da categoria como ela é entendida na cultura em questão. Não convém aqui o uso do termo *destruição* porque “tudo a que chamamos ‘destruição’ consiste na separação de elementos, então, não tem qualquer sentido falar na destruição de um elemento” (WITTGENSTEIN, 2002, p.214). Nada é perdido, nada é criado.

Toda composição advém de uma decomposição prévia, sendo assim sempre uma recomposição. Por outro lado, toda decomposição resulta em uma posterior composição de outro tipo, ou seja, em uma recomposição. Usemos uma árvore como exemplo. A partir de um certo ponto, tomamos o arranjo com que seus componentes estão compostos como sinal de que o objeto em questão passou a habitar a palavra *árvore*. Esse arranjo varia de acordo com a cultura. Alguns podem considerar que a semente já é uma árvore, outros que ela só passa a ser árvore a partir de certa altura ou constituição geral<sup>2</sup>. Durante todo o tempo em que consideramos, a nos pôr diante da árvore, que o arranjo através do qual seus componentes estão compostos mantém o objeto em questão na categoria atribuída, podemos chamar de *árvore* o que nos está à frente e nossos pares assentirão. Mas, quando o devir enfim cobrar seu preço e o ente/composto “árvore” for enfim decomposto, o arranjo terá mudado a ponto de não mais o reconhecermos na palavra. Já não será árvore, mas, recomposto sob outro arranjo como outra coisa, será de outro modo – lenha, papel, látex, madeira de lei, carvão. Uma árvore, como todo ente, é uma singularidade fortuita, um amontoado de elementos arrumados de maneira específica, que jamais perdura indefinidamente. A árvore não passa de um momento que advém e se perde no eterno transitar dos entes. Nenhum destes foge à fugacidade do acaso. Podemos dizer, e isso é fundamental, que composição, decomposição e recomposição, como tríade, constituem a *chave do devir*. Há um trânsito ininterrupto entre essas fases, cujas fronteiras não são claras.

O devir é um fluxo incessante que nos leva do a-ser ao havido. O *agora* se apresenta como singularidade factível, realização de uma entre inúmeras possibilidades e abertura para outras tantas. Ele é o vórtice de todas as situações passadas e futuras cristalizado em objetos e estados de coisas, que, podemos afirmar, ampliando uma proposição de Wittgenstein (2002, p.32), “contêm a possibilidade de todas as situações”. No âmbito humano, a violência é a apropriação semântica desse fluxo, isto é, do devir, quando um fragmento deste, quer dizer, um *evento*, é tomado como relevante o bastante para compor ou decompor indivíduos ou grupos. Quanto mais rápido e radical for o processo de transformação, quanto mais ele apontar para o não-ser-assim, mais a violência será *notada* como uma intervenção – de algo ou alguém – no *agir-para* de um agrupamento ou pessoa. Tende a ser tomada como mais

---

<sup>2</sup> A discordância sobre a mínima constituição de um arranjo que justifica a classificação de um objeto em determinada categoria pode mesmo resultar numa interminável querela com significativo alcance político. Um exemplo é o caso da definição dos limites do estar humano (quando inicia e quando encerra), que fundamenta posturas distintas em questões científicas ou sociais relevantes, como o rumo das pesquisas com células-tronco de embriões não-implantados, a legalização condicional do aborto e a descriminalização da eutanásia.

significativa quando está abertamente relacionada à ascensão ou ao declínio de uma comunidade de destino.

Pessoas e grupos tendem a temer sua nulificação e a desejar a ampliação de seu domínio, na medida em que isso os afasta do não-ser-assim. Quando se tenta realizar certas possibilidades, ou seja, quando se quer que determinados eventos que apenas *podem ser* venham a *ser de fato*, costuma-se buscar a maximização das *oportunidades* (de conquista) e a minimização dos *riscos* (de extinção). Risco e oportunidade sempre andam juntos. Quando nossa vontade, como o que nos puxa na direção de um destino que nos evoca, isto é, que nos instiga a sair de onde estamos para nos pôr em sua presença, navega no sentido da correnteza do devir rumo ao alvo que arrasta a si uma das muitas almas de que nosso corpo é “apenas uma estrutura social” (NIETZSCHE, 1992, p.25), é como se participássemos do acaso ou até mesmo como se nos assenhoreássemos dele, existindo em sua, por assim dizer, *divindade*. Nosso élan nos faz sentir a eternidade em que vagamos como se esta nos atravessasse. Por isso, o filósofo francês Alain Badiou, embevecido do êxtase de uma História que se reduz à Ideia, ressalta o potencial que temos para a *imortalidade*. Agir a favor da correnteza do acaso como se fôssemos senhores da violência é uma sensação inebriante, que já a muitos levou à ruína. Quando, ao invés, nossa vontade se contrapõe à maré do devir, experimentamos nossa pequenez e resistimos, com as armas de que dispomos, ao *ocaso*. Os conquistadores avançam orgulhosos até que a sede por glória e sangue os leve à extinção. Os sobreviventes recuam e se defendem, em sua prudência, temendo por cada detalhe de seu inseguro estar no mundo<sup>3</sup>. Os conquistadores formulam preceitos para separar o mundo em fortes e fracos, sendo os primeiros “legítimos” senhores dos segundos. Os sobreviventes estabelecem princípios como o da *súplica* e da *philein* dos antigos gregos, “a aliança entre inimigos potenciais diante da adversidade coletiva” (GLUCKSMANN, 2007, p.239), ou seja, diante da dor e da morte, comuns a todos. A divisão assemelha-se à que Nietzsche traça entre os “senhores”, com sua moral *bárbara*, e os “escravos”, com sua ânsia por *civilidade* – ressaltando a igualdade dentro de cada “classe” ou “raça” como resultante de um compartilhamento de valores e condições.

*Valores* são faróis que norteiam nosso estar no mundo, dando sentido a cada um de nossos passos, tendo sempre em vista nossa *condição* material (clima, alimentação, tipo de

---

<sup>3</sup> Um exemplo muito singelo e famoso de contraposição entre conquistadores e resistentes pode ser encontrado nos quadrinhos de Asterix, o gaulês, personagem-símbolo da França, a defender sua aldeia do avanço dos romanos. Os gauleses querem manter seu modo de vida. Os romanos querem dominá-los, levar parte de suas riquezas e submetê-los ao comando de César. Este quer expandir Roma como sujeito, como comunidade ligada pelo mesmo jeito de estar-no-mundo. Os outros lutam para que o sentido que os une não se perca na poeira das eras. Essa estória é um arquétipo de todos os conflitos em que essa dualidade está presente – por isso seu sucesso.

trabalho desenvolvido etc.), isto é, nossas experiências comuns. Os valores não estão no mundo, são colados a ele como *post-ins* por meio de interpretações situadas. O mundo não tem sentido ou princípios, só eventos. No mundo as coisas só se dão, não se julgam. Não há natureza moral no curso dos acontecimentos. Na proposição 6.41 de seu *Tratado Lógico-Filosófico*, Wittgenstein (2002, p.138) resume: “O sentido do mundo tem que estar fora do mundo. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; *nele* não existe qualquer valor (...). Porque tudo o que acontece e tudo o que é o é por acaso”. O mundo como o vemos é uma perspectiva objetificada. No mundo que vemos só há visões-de-mundo, que tentam dar conta da totalidade, mas deixam vastos terrenos da existência impolutos. É em torno dessas visões-de-mundo erigidas e reforçadas em seu viver-com, desse moverem-se juntas para um *possível* almejado, que as pessoas se congregam, que se compõem em *greis*. Se entendermos os caminhos que o destino se nos põe à frente como os define Neil Gaiman na página de abertura do número 21 de *The Sandman*, estaremos na direção certa para compreender o que vem a ser *sentido* e *sujeito*, dois conceitos que marcam a passagem do devir ao convívio:

Percorra qualquer caminho no jardim do Destino, e você será forçado a escolher; não uma, mas muitas vezes. Os caminhos se bifurcam e dividem. A cada passo que você dá ao longo do jardim do Destino, você faz uma escolha; e cada escolha determina caminhos futuros. Ao fim de uma vida inteira de caminhada, você pode olhar para trás, e ver só um caminho estendendo-se através de você; ou olhar para frente, e ver só escuridão (GAIMAN *et al.*, 1998, v.21, p.01)<sup>4</sup>.

O “jardim do Destino” nos apresenta, a cada passo que damos, possibilidades de direções a seguir para traçar o caminho de nossa vida. Não podemos deixar de escolher porque simplesmente “ficar parado” seria apenas mais uma dessas inúmeras possibilidades. Cada passo aponta novos passos a dar. Muitos não serão dados. Escolher um é rejeitar os outros. Uma vez dado um passo não é possível voltar atrás. Como no caminho do saber, apontado por Heidegger (1964, p.163), “o já construído não permanece atrás nem segue estando ali, mas, isto sim, se encrava no passo seguinte e lhe serve de ponte”. O “foi” nos persegue em nosso nos pôr no “é” a partir do “será”. O devir se mostra em sua essência: virtualidades que se perdem ante a singular realidade do caminho deveras percorrido na direção do não-ser-assim. Os passos que poderiam ter sido dados são trilhas que as almas que albergamos iluminam com os signos da cultura. Vislumbramos o que poderia ter sido, mas

---

<sup>4</sup> Minha tradução. No original: “Walk any path in Destiny’s garden, and you will be forced to choose, not once but many times. The paths fork and divide. With each step you take through Destiny’s garden, you make a choice; and every choice determines future paths. However, at the end of a lifetime of walking, you might look back, and see only one path stretching out behind you; or look ahead, and see only darkness”.

jamais o seguimos, pois uma trilha ofusca as demais com seu fulgor<sup>5</sup>. Esse é o *sentido* que nos sentimos compelidos a seguir. Ele nos impele à rota que nos levará ao que nos evoca. Esse sentido, porém, não é uma chama que arde no íntimo de cada um. É um elo que nos liga a outros que, como nós, atravessam o jardim do Destino e se sentem atraídos a um mesmo fim, por caminhos às vezes análogos, às vezes dessemelhantes, mas que põem o grupo que compomos como *sujeito* ao mesmo apelo, formando assim uma comunidade de destino. Em geral, um sentido é uma *ideologia*, uma narrativa que explica o mundo e dá as ferramentas para transforma-lo segundo um desígnio maior<sup>6</sup>.

Essas composições de pessoas sob o arranjo do sentido que aponta o caminho sobre o qual se dará o estar-no-mundo dos envolvidos são os *sujeitos* do devir histórico porque são eles que zelam todo *agir-para*. É a partir deles que as sociedades se edificam. “Sistemas sociais têm a função de reduzir a complexidade e controlar a contingência, possibilitando assim um agir direcionado e com sentido pelo ator social” (BRÜSEKE, 2006, p.17). Em comunidades arcaicas, o sentido comum, isto é, que aponta para o mesmo, abraçado por cada pessoa de um sujeito, a fração do devir que lhe concerne, não é elaborado racionalmente por alguns para dominar os demais, embora possa degenerar para tanto, mas sim nos vem como um jorro de luz que rebenta do subconsciente e nos faz retornar a onde sempre estivemos. Essa experiência extática, que pode ser espontânea ou ritualística, geralmente marca uma iniciação. É no reconhecerno-nos que se fundamenta a *conversão* verdadeira a esse sentido mítico, que nos funde a um caminho do jardim do Destino. Sentidos compartilhados assim, por conversão, graças à conexão empática de nossa natureza a seu desígnio, são mais fortes, isto é, mais difíceis de fraquejar, mas, quando tal ocorre, são os que deixam a pessoa mais desolada. Comunidades ligadas por uma crença comum são mais impenetráveis à mudança, podendo romper por falta de adaptação, por isso a violência desenfreada ameaça mais a esse tipo de sociedade que às complexas. A dita “solidariedade mecânica”, de Durkheim (1999), é mais presente em comunidades assim. Conforme esse tipo de sentido vai perdendo seu espaço, ao longo da modernidade, compondo sujeitos cada vez mais restritos, vai ganhando

---

<sup>5</sup> Um dos fatores que leva a esse descarte de grande parte do possível é nossa incapacidade de abraçar o infinito com nossa mente finita. “Assim, todo conhecimento da realidade infinita, realizado pelo espírito humano finito, baseia-se na premissa tácita de que apenas um fragmento limitado dessa realidade poderá constituir de cada vez o objeto da compreensão científica e de que só ele será ‘essencial’ no sentido de ‘digno de ser conhecido’” (WEBER, 1995, p.124). Daí todo conhecimento ser arbitrário em sua raiz, uma vez que o olhar decide onde vai se deter. “Tudo o que imaginamos [isto é, de que formamos uma *imagem*] é *finito*. Portanto, não existe nenhuma ideia, ou concepção de algo que denominamos *infinito*. (...) Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas da nossa própria incapacidade” (HOBBS, 2003, p.28).

<sup>6</sup> Como diz Geertz (1978, p.190), “é através da construção de ideologias, de imagens esquemáticas da ordem social, que o homem faz de si mesmo, para o bem ou para o mal, um animal político”.

corpo um outro tipo de sujeito, centrado em um sentido já não mítico, mas elaborado racionalmente, voltado para o convívio, com regras claras, pela mera necessidade que o agir-para de cada um tem do agir-para de cada outro, isto é, “solidariedade orgânica”.<sup>7</sup>

Geralmente mais em sujeitos míticos, mas também em certa medida em sujeitos “desencantados”, aqueles que estão fora do sujeito, aqueles que não estão congregados em torno do sentido em questão, ou seja, os “forasteiros”, quando o sujeito coincide com uma comunidade razoavelmente centrada em si, tendem a ser vistos como todo-outro para que os irmanados vejam-se como porções-do-mesmo<sup>8</sup>. Essa convergência das essências justifica a convergência das escolhas. Se as pessoas naturalmente compõem sujeitos sob o arranjo de seus respectivos sentidos é porque estão condenadas ao irreal das possibilidades. Nem todos os entes, porém, compartilham dessa condição de perpétua escolha. Um ente pode ser um *ciente* (alguém – *τις* [*tis*]) ou um *in-ciente* (algo – *τί* [*ti*]). O primeiro é aquele que vislumbra os possíveis. A *ciência*, em sentido amplo, está, em graus diversos, em todo ente dotado de *anima*, isto é, que se move a partir de si, que é *animado* por uma vontade; mas nem todos têm *ciência* a ponto de estabelecer estratégias sofisticadas e compor *artefatos* para realizar o possível intentado<sup>9</sup>. Uma vez que *sabe* das possibilidades<sup>10</sup>, o ciente deve apropriar-se de um possível e dirigir-se a ele. Deve decidir, escolher, planejar. Deve apontar sua vontade no *sentido* de um possível. No âmbito humano, entra em jogo a dimensão simbólica, tornando essa apropriação uma cultura, isto é, um cultivo de signos.

Só existe sentido para o *alguém*, pois só ele tem *ciência dos possíveis*, só ele planeja e age segundo decisões. Só ele vislumbra o irreal a ser descartado na seleção do que se fará real. Só para o *alguém* existe de fato o desfazer-se do instante, o passar do passará rumo ao passado. Para o *algo*, o instante não se desfaz. Para o *algo*, só há o perpétuo agora, ou seja, um contínuo presente, porque só há o real. Só o *alguém* faz projeções do que já não é real e do que jamais será. Pedras, nuvens e córregos apenas estão onde estão. Não se dá o mesmo com seres vivos, principalmente os animais. Quando sua esfera de estrume fica presa a um espinho, o escaravelho deve apontar sua vontade na direção de uma dentre ao menos três possibilidades à disposição: desistir, continuar empurrando inutilmente ou armar uma

<sup>7</sup> Obviamente, a solidariedade, isto é, a coesão social, não se dá sem dominação. “Aquilo que acontece a todos por obra e graça de poucos se realiza sempre como a subjugação dos indivíduos por muitos: a opressão da sociedade tem o caráter da opressão por uma coletividade” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.35).

<sup>8</sup> Isso fica claro em exemplos dados por Pierre Clastres, em *Arqueologia da Violência*.

<sup>9</sup> Até o momento em que compomos esta dissertação, apenas os primatas possuem comprovadamente tal característica (ao menos, significativamente).

<sup>10</sup> Mas nunca o bastante. “Sabemos, na verdade, muito pouco sobre o possível” (BRÜSEKE, 2006, p.29).

estratégia – sem dúvida simples, mas uma estratégia – para libertar o estrume<sup>11</sup>. Com indivíduos da espécie humana isso se dá de modo muitíssimo mais amplo, com cada decisão abrindo inúmeras possibilidades, das mais favoráveis ao perigo extremo. Quanto mais forte a luz, mais densa a sombra – e vice-versa.

A violência se apresenta ao alguém, não ao algo, porque o algo não concebe os possíveis, então não percebe mudanças. O alguém se vê imerso no perpétuo transitar do devir, sensível – como tal – à violência, à transformação que pode expandi-lo, isto é, lançá-lo rumo à máxima potência de seu arranjo, ou aniquilá-lo, arremessá-lo de volta à condição de mero *algo*. A violência só existe para o alguém, porque só ele é atravessado – e o sabe – por uma vontade que aponta a favor ou contra o afluir dos eventos. A violência é o que irrompe e a que podemos resistir ou nos entregarmos. O necessário do algo simplesmente se faz. Apenas o alguém tem ciência do conflito, uma vez que sabe dos possíveis que não se realizam. Sabe que irrompe do não-ser-assim no anseio de ser-o-todo-de-si, mas ao não-ser-assim voltará. A condição humana comporta a tragédia do existir como vagar desnudo em ponte sobre o infinito, tendo à frente e atrás de si somente o “nada”. Nossa existência se dá sob uma luz que se recusa a cessar: a de uma vontade que se faz pessoa e que se revolta contra sua efemeridade e impotência.

Os pensadores modernos tomam o próprio ser como “vontade”. Nossa relação ímpar com o ser, visto sob esse prisma, leva a que considerem o ser-humano como um “querer”. Se unirmos essa a uma definição de Heidegger, segundo a qual cada um de nós é um “animal que representa”, isto é, que se põe diante do vai conhecer, podemos dizer que somos aqueles que põem o que nosso anseio dita à nossa frente como algo que se fará real, condenando ao não-será tudo o mais que se pensou possível, mas não quisto. Pomos diante de nós o que desejamos que venha a ser. Nosso controle se estende pelo que pode-ser, moldando o que se faz presente segundo nosso “querer”, isto é, o cortar da vontade que nos atravessa. Esse representar, segundo a concepção moderna, estabelece e sustém o que, ao se mostrar, dá-se a nosso entendimento. Mas a roda da fortuna gira e a ramificação de possíveis se anula no que se deu e se foi. O “foi” está fora do controle de nosso querer. Ante o passado, a vontade torna-se impotente. “O passado não é um teatro de sombras. O que lá impera não é o efêmero e sim o irreversível” (VOLKOGONOV, 2004, p.50). O que já está determinado não abre possíveis,

---

<sup>11</sup> Assisti a essa ponderação do inseto num documentário bastante ilustrativo da BBC, sobre inteligência animal. O escaravelho tomou ciência da situação, analisou o caso e decidiu retirar cuidadosamente o estrume do espinho, depois rolou o estrume lateralmente para longe do alcance do espinho e voltou a rolá-lo no mesmo sentido de antes. Foi deveras engenhoso para um simples besouro.

mas encerra-se em sua própria consecução. Como obstáculo do querer, o “foi” torna-se repugnante a ele, mas não abandona aquele que o rejeita; ao invés, entranha-se nele, exasperando-o. Sentindo seu fardo, a vontade padece. Sofre por haver um *passado*, que se põe fora de sua fome infinita por domínio. Mas só há o passado por haver o *passar*, isto é, o devir. E é a ele que a vontade se entrega. A vontade quer todo o passar, até o de si mesma. Ela abraça o devir ao ansiar pelo não-ser-assim de tudo que é. “Assim, pois, a vontade é um representar que, no fundo, observa tudo que passa, subsiste e advém, para degradá-lo em sua subsistência e finalmente desintegrá-lo” (HEIDEGGER, 1964, p92). Eis aí a essência da *vingança*.

## 1.2. VINGANÇA.

A vingança nem sempre se entende como tal. Costuma se atribuir nomes que lhe dêem um mítico ar de legitimidade, como “justiça”, “retribuição” ou “castigo”. Em vez de uma mera repugnância da vontade contra a inexorabilidade do devir, ela quer ser vista como a justa distribuição do que a cada um é devido. Originariamente, a violência, quando irrompe tonitruante, se dá como vingança incontida, essa revolta da vontade contra o tempo. Sociologicamente, ela se manifesta como desejo de liberdade absoluta, que, em seu conseqüente querer o não-ser-assim de uma circunstância sem a devida proposição de um ser-de-outro-modo – como uma anomia que, na ânsia de permanecer negação, se recusa a formar um novo cânone – torna-se desejo de destruir por destruir, sem projeto com vista a um depois. “Esta liberdade é uma espécie de recusa absoluta, e assim antecipa em seu vazio a negatividade absoluta da morte<sup>12</sup>” (EAGLETON, 2005, p.71). A vingança, como sanha nihilista da vontade, se dá por meio daquilo por que mais clama e odeia: a decomposição – que levará à recomposição na roda-viva do porvir. As três primeiras estrofes de um poema sem nome, de Arthur Rimbaud, escrito provavelmente no início da década de 1870, formam a adequada imagem dessa fome de vazio:

Que importa a nós, meu coração, esses lençóis  
de sangue e brasa, os gritos de ódio, as assassinas

---

<sup>12</sup> Minha tradução. No original: “This freedom is a species of absolute refusal, and thus anticipates in its vacancy the absolute negativity of death”.

mãos, os soluços desse inferno em que destróis  
toda ordem; e o Aquilão a soprar sobre as ruínas;

Toda a vingança? Nada!... Mas, ainda assim, acho  
Que a queremos! Industriais, príncipes, pelouro,  
Perecei! potência, justiça, história: abaixo!  
É-nos devido. O sangue! o sangue! a chama de ouro!

Dar tudo à guerra, ó meu espírito, aos terrores,  
Às vinganças! Voltemos à mordida, ao pega.  
Passai repúblicas do mundo! Imperadores,  
Regimentos, colonos, e até povos, chega!<sup>13</sup>

Não é difícil desencadear tal violência, mas amainá-la<sup>14</sup>. Como um rio, ela não pode ser simplesmente contida, sob pena de romper a barragem e avançar com ainda mais furor sobre quem tentou deter seu fluxo<sup>15</sup>. A única forma de vencê-la é consumi-la. Não se pode findar a cólera senão saciando-a. Se não a satisfizemos com o objeto inicial de sua ira, ela encontrará uma vítima alternativa, de preferência vulnerável e à mão<sup>16</sup>; uma vítima *sacrificável*, isto é, uma dádiva doada à violência para que ela dê fim a seu apetite<sup>17</sup>. Não há pecado algum a ser expiado – esse discurso é apenas mais uma mitificação, entre muitas

<sup>13</sup> A tradução é de Ivo Barroso. No original: “Qu’est-ce pour nous, mon cœur, que les nappes de sang/ Et de braise, et mille meurtres, et les longs Cris/ De rage, sanglots de tout enfer renversant/ Tout ordre; et l’Aquilon encor sur lês débris// Et toute vengeance? Rien!... – Mais si, tout encor,/ Nous la voulons! Industriels, princes, sénats,/ Périssez! puissance, justice, histoire, à bas!/ Ça nous est dû. Le sang! Le sang! Le flame d’or!!! Tout à la guerre, à la vengeance, à la terreur,/ Mon Esprit! Tournons dans la Morsure: Ah! passez,/ Républiques de ce monde! Des empereurs,/ Des régiments, des colons, des peuples, assez!” (RIMBAUD, 1995, p.212-213)

<sup>14</sup> Em nota de rodapé, o filósofo francês Yvez Michaud (1989, p.15) oferece um exemplo histórico de como é uma tarefa hercúlea conter o fluxo da violência se forem rompidas as comportas da moral: “Na Colômbia, o termo *la Violencia* designa uma época da história contemporânea (entre 1946 e 1966) que fez no mínimo 200.000 vítimas, das quais mais de 100.000 só no período 1948-1950. Guerra civil, motins, tentativas de golpes de Estado, revoltas, banditismo, confrontos regionais se misturaram e houve momentos em que 50 a 100.000 combatentes se enfrentavam em bandos rivais, enquanto havia nada menos do que onze repúblicas autônomas proclamadas em todo o país. Essa desorganização social profunda, de múltiplas causas mas ainda reforçada pelo desmoronamento do Estado, foi acompanhada por uma violência inimaginável entre grupos rivais que se entregaram a crueldades loucas. Como se todas as regras sociais tivessem desabado, não podia mais haver nenhum limite ao processo contagioso da violência. Os partidos, o Exército e a Igreja tiveram realmente muita dificuldade em conter o processo, apesar de várias coalizões políticas contra a violência”.

<sup>15</sup> “O furor não conhece deus nem senhor. Quando se apodera de um mortal, obriga-o a romper com o passado e com tudo que o cerca para investi-lo de uma total ausência de ética [melhor dizendo, de *pudores*]. Ao atingir seu objetivo, o furor aterroriza e mata, mas de modo incondicional. Ele é o motor de sua própria expansão conquistadora” (GLUCKSMANN, 2007, p.63).

<sup>16</sup> “Os proscritos despertam o desejo de proscreever. No sinal que a violência deixou neles inflama-se sem cessar a violência” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.171).

<sup>17</sup> “É *preciso* retribuir o bem e o mal: mas por que precisamente à pessoa que nos fez o bem ou o mal?” (NIETZSCHE, 1992, p.81)

possíveis, do processo catártico. Trata-se tão só de enganar a violência, fornecendo-lhe “uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p.15).

Ao sacrificar certos bichos tidos como *semelhantes* a quem os imola ou humanos oriundos de certas categorias sociais, a comunidade não está exercendo um sadismo inexplicável. Na verdade, ela busca, com isso, proteger-se de sua própria violência, dissipando – ao menos em parte – tensões centrífugas. O objetivo do rito é restabelecer certa harmonia social, dirimindo querelas particulares.

Como todas as coisas sagradas, o bode expiatório é, ao mesmo tempo, santo e maldito, uma vez que, quanto mais poluído se torna ao absorver as impurezas da cidade, mais a redime. A vítima redentora é a que recebe em seu próprio corpo um ferimento grave, e, ao fazê-lo, transforma-se em algo rico e raro<sup>18</sup> (EAGLETON, 2005, p.131).

A violência *desloca* seu foco do objeto original para o que estiver disponível. Ela *substitui* naturalmente quem incitou a fúria por em quem possa desaguá-la<sup>19</sup>. Tanto o infanticídio – comum não só em algumas tribos americanas, como sempre apontado, mas mesmo entre os antigos gregos e hebreus, povos que deram origem ao Ocidente – quanto assassinatos em massa – como os de jovens atiradores que matam colegas e professores em escolas secundárias – fundamentam-se nesse princípio. O sacrifício oferece, assim, um alvo comum para os deslocamentos e substituições de cada membro do grupo. É o risco de sucessivas vinganças que o sacrifício busca extinguir. Ao eleger vítimas em parte integradas, em parte isoladas do convívio, ao mesmo tempo garante-se a eficiência do deslocamento da fúria e evita-se que esta desencadeie um ciclo infundável, uma vez que ninguém tomará a causa do escolhido para fazer-lhe *justiça*.

A *vendeta*, luta de extermínio entre agrupamentos, é a *vingança* em seu estado de violência incontida, que o sacrifício tenta evitar. A vingança é um processo infinito, um “círculo vicioso” despertado pelo horror ao assassínio, que, paradoxalmente, clama pelo dever de vingar de forma idêntica o assassinado. *Olho por olho, dente por dente*, como dizia uma lei da antiga Mesopotâmia, tentando moderar a vingança à mera igualdade de males, sem notar que o horror ao crime, ao exigir o mesmo crime como resposta, não dava um fim à “justiça”.

<sup>18</sup> Minha tradução. No original: “Like all sacred things, the scapegoat is both holy and cursed, since the more polluted it becomes by absorbing the city’s impurities, the more redemption it brings to it. The redemptive victim is the one who takes a general hurt into its own body, and in doing so transforms it into something rich and rare”.

<sup>19</sup> Desnuda-se aí o princípio da ética, segundo explicitado por Badiou (1995, p.47), para quem seu núcleo de domínio interno “é ter sempre que decidir quem morre e quem não morre”. E também quando morre, como, em nome do quê e pelas mãos de quem.

Essa aparente contradição decorre do caráter ambivalente da violência – desejável ou indesejável a depender da circunstância e do olhar<sup>20</sup>. Em sociedades complexas, é o sistema judiciário que encerra o ciclo de vinganças, impedindo que ele siga destruindo tudo a seu redor. Trata-se de uma *vingança pública*, que, ao clamar para si o monopólio da *desforra*<sup>21</sup>, interrompe o círculo de *vinganças pessoais*. A instituição do sacrifício é mais presente onde o sistema judiciário é mais fraco – e vice-versa. Em sociedades simples, uma vez que as consequências de um ciclo de vinganças seriam mais devastadoras e as resoluções mais escassas, há uma ênfase na *prevenção* da violência, através de mitos religiosos e ritos mágicos.

O sistema judiciário também consegue prevenir a violência, de modo até mais eficaz que o sacrifício. Ao racionalizar a vingança, ele a limita, amplificando seu poder de *cura*. É justamente por deter o monopólio sobre a vingança, que ele pode contê-la em vez de atirá-la. Deve estar, contudo, associado a um poder muito forte, o aparato estatal, que tanto pode “libertar” quanto “oprimir”.<sup>22</sup> Somente se pode evitar que essa violência “legal” desperte novo ciclo de vinganças se ela for tida como *legítima* – isto é, se ela não despertar anseio de “fazer justiça” aos que foram por ela condenados. Mas o consenso acerca da legitimidade do domínio de uma parte da sociedade sobre outra não pode ser obtido sem o apelo a uma transcendência comum – religiosa, humanista, política, estética, cívica –, valores que apontem para fora do indivíduo – o “bem comum”, por exemplo<sup>23</sup>. Sem o que Durkheim (1972) chama de “consciência coletiva”, isto é, juízos de valor tomados como válidos por uma considerável maioria, a fronteira entre uma violência que-deve-ser e uma a evitar quedaria por ser decretada caso a caso no coração de cada um. Isso poderia levar a uma negação da legitimidade de qualquer forma de violência – o que inviabilizaria aparatos regulatórios – ou para o oposto disto. Sem essa distinção, não se pode controlar, ainda que insatisfatoriamente, a violência. O sistema precisa, assim, estar coberto de elementos míticos – no nosso caso, os fundamentos do *civismo*. Sem isso, ele se desagregaria. “Somente uma transcendência

---

<sup>20</sup> “Nas sociedades sem Estado, como a antiga Cabília ou a Islândia das sagas, não existe delegação do exercício da violência da sociedade. Por conseguinte, não se pode escapar à lógica da vingança pessoal, *rekba*, *vendetta*, ou da autodefesa. Daí deriva a problemática da tragédia: o ato do justiceiro – Orestes – não é um crime igual ao ato inicial do criminoso? Questão que o reconhecimento da legitimidade do Estado leva a esquecer e que é lembrada em certas situações-limite” (BOURDIEU, 1996, p.101).

<sup>21</sup> A analogia com a definição weberiana de Estado é por demais evidente. Ver Weber (1964).

<sup>22</sup> Nem todos notam essa dualidade da lei, que pode ser “a shield for the powerless as well as a weapon of the privileged” (EAGLETON, 2005, p.53).

<sup>23</sup> Hobbes (2003, p.131) considera uma lei natural: “Que na vingança (isto é, na retribuição do mal com o mal) os homens não olhem a importância do mal passado, mas só a importância do bem futuro”.

qualquer, que faça acreditar numa diferença entre o sacrifício e a vingança, ou entre o sistema judiciário e a vingança, pode *enganar* duravelmente a violência” (GIRARD, 1990, p.38).

Toda sociedade sem sistema judiciário está exposta ao que Girard chama de “violência essencial”, o aniquilamento decorrente da vingança incontida. Os povos ditos *primitivos* “só conhecem esta violência sob uma forma quase inteiramente desumanizada, ou seja, sob as aparências parcialmente enganosas do *sagrado*” (GIRARD, 1990, p.44). Em sociedades assim a menor fagulha de violência pode provocar uma erupção devastadora – graças ao *contágio* da fúria, que se tenta evitar através da *catarse* sacrificial. A tensão crescente, provocada pela rivalidade contínua no cerne dos agrupamentos, poderia conduzir a uma guerra “de todos os homens contra todos os homens<sup>24</sup>” (HOBBS, 2003, p.109), num ciclo ininterrupto de vinganças. Isso só poderia ser resolvido, como dissemos, pela concentração da ira coletiva na figura de uma vítima “sacrificável”, isto é, vulnerável, ao alcance de todos e suficientemente afastada do corpo social para que ninguém a vingue, mas suficientemente próxima para substituir os alvos primeiros da fúria. O sacrifício substituiria a ameaça de fragmentação – pelo choque de interesses – por uma unanimidade extática. A coesão gerada seria forte o bastante para justificar o recurso constante ao mecanismo do “bode expiatório”. Um assassinato desse tipo teria ocorrido no início de várias sociedades. É o que Girard chama de “violência fundadora”. “A lenda [tanto de Caim e Abel quanto de Rômulo e Remo] falou claramente: toda a fraternidade de que os seres humanos possam ser possuidores nasceu do fratricídio; qualquer que seja o grau de organização política que os homens possam ter atingido, teve sua origem no crime” (ARENDDT, 1990, p.16). Rememorar esse ato de tempos em tempos, através de ritos consagrados pela mitificação, garantiria o equilíbrio social ante a ameaça de desagregação que o devir encerra.

Esse devir, essa incessante mudança, quando dotado de relevância para o futuro do grupo, apresenta-se, vale lembrar, como *violência*, ora sob sua face desagregadora, tomada como “má”, ora congregadora, “boa”. Para que a vida coletiva possa fluir é preciso saber claramente onde acaba o devir irrelevante, isto é, o ordinário, e começa esse devir relevante, o extraordinário – ameaçador ou recompensador, a depender da circunstância. Através da religião, faz-se o devido corte que separa a dimensão sagrada da profana.<sup>25</sup> Identifica-se a primeira à violência e seu potencial de desestabilização, de pôr em ruínas, de terrificar, mas

<sup>24</sup> Há certa ressonância *hobbesiana* em Girard.

<sup>25</sup> “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem” (DURKHEIM, 1996, p.19).

também de arrebatá-lo, seduzir, extasiar. A dimensão profana, por sua vez, não se refere a eventos ou entes abomináveis, mas à rotina, o cotidiano, o aparentemente imutável, a base do convívio que se quer proteger do insondável destino. A mitificação religiosa pode dar ao sagrado um *rostro*, atando-o a um deus, por exemplo, ora irado ou afável, ora simples em seu querer ora de propósitos incognoscíveis, imagem até certo ponto antropomórfica do devir em seu caráter de violência. O destino faz-se em *alguém*, sendo assim subornável – por meio de orações, feitiços, oferendas.

Em um “jogo paradoxal”, a violência apresenta-se às pessoas sob a dualidade de uma face ora devastadora ora criativa. O que se busca, através do rito, é repetir essa última, a violência “boa”, para eliminar a primeira, a “má”. E funciona. Como decorrência da eleição de um bode expiatório, o todos-contra-todos dá lugar ao todos-contra-um. Isso só pode ser conseguido porque a violência uniformiza os indivíduos, tornando cada um “duplo” de seu antagonista. Isso se dá porque o critério de relevância das diferenças, dado pelo sentido que norteia o grupo, se mostra insatisfatório – e nenhum outro o substitui. Com isso todos se tornam praticamente indistinguíveis. Qualquer um vale por qualquer outro. Qualquer um pode tornar-se, sob essa ótica, duplo de todos os outros e receber toda a fúria de cada um. A unanimidade violenta, que sustenta o mecanismo catártico do sacrifício, é decorrente da universalização dos duplos que vem do desaparecimento quase completo da organização do grupo em “papéis” a serem desempenhados, em caminhos específicos para cada membro, em destinos idiossincráticos – embora complementares. Assim, quando alguma desgraça se abate sobre o grupo, este acaba sempre por se lançar à caça de um “bode expiatório”. Ao destruir a vítima, o grupo desmonta o arrebatamento pela violência, acalmando-se. A paz é momentaneamente encontrada. Tal mecanismo é tão eficaz que diversas sociedades sem sistema judiciário suficientemente estabelecido – mesmo as mais, por assim dizer, *esclarecidas* – separavam parte de sua população para, em momentos de crise, servir de alívio à ira coletiva.

Previdente, a cidade de Atenas mantinha à sua custa um certo número de infelizes para os sacrifícios deste tipo. Em caso de necessidade, ou seja, quando uma calamidade acontecia ou ameaçava acontecer na cidade – epidemia, carestia, invasão estrangeira, desavenças internas – havia sempre um *pharmakós* à disposição da coletividade (GIRARD, 1990, p.123).

Essa vítima, cercada ao mesmo tempo de desprezo e veneração, deve, através de sua morte, tornar-se instrumento da metamorfose da violência maléfica, ou seja, das inúmeras

desgraças que assolam a humanidade, em benéfica, isto é, na paz e fecundidade da vida social harmoniosa<sup>26</sup>. Algumas vezes, quando uma catástrofe se abate sobre um povo, ele sacrifica mesmo seu próprio rei, tornado *týrannos*, ou mesmo reis “invertidos”, como os predecessores de nosso Rei Momo, mortos após festejos dionisíacos. Sempre houve uma composição narrativa a determinar quem deve morrer, justificando sua morte com razões que não a verdadeira – a de que sua morte sana o grupo de fúrias contidas. Mitos não faltam para encobrir a arbitrariedade na escolha da vítima e a substituição sacrificial que reconstrói a unidade. O papel da religião seria, assim, proteger-nos da violência ao afastá-la miticamente de nós. O demônio familiar traveste-se de forasteiro<sup>27</sup>. Como a verdade da violência nunca é revelada por completo, cada comunidade acredita que o sagrado, o extraordinário, essa dimensão da vida que escapa de seu controle, é de alguma forma o responsável por sua existência, como se a comunidade mesma fosse uma dádiva do sagrado, que a gerou e depois se afastou dela para deixá-la estar ali onde está. E ela está certa ao, miticamente, pensar assim. Como diz o fragmento 60 de Heráclito: “O combate é o pai e o rei de todas as coisas; uns ele os criou como deuses e os outros como homens. Fez de uns escravos e de outros livres” (*apud* GIRARD, 1990, p.115). A violência é fundadora.

A eleição e destruição da vítima expiatória são partes de um mecanismo duplamente salvador, que não só faz calar-se a violência como também impede seu retorno ao ocultar a arbitrariedade na incompreensibilidade dos deuses, *δαίμονες* (*daimones*) ou quaisquer outras presenças “sutis”. A violência, em sua proximidade com o devir, guarda uma *misteriosa* conexão com o ser e à divindade. “Misteriosa” porque intermediada pelo “mistério”. Os oráculos que se baseiam no acaso, ao identificá-lo com a divindade, abrem nossa percepção a uma verdade cuidadosamente ocultada. “O acaso tem todas as características do sagrado: ora ele faz violência aos homens, ora espalha seus benefícios sobre eles” (GIRARD, 1990, p.396), ora é risco, ora oportunidade. É nossa relação com o acaso que a religião controla. É nosso temor e nosso êxtase, ante as possibilidades aleatórias que se apresentam e nos surpreendem, que ela regula. Em sua multiplicidade de manifestações, totalmente atrelada às ferramentas

<sup>26</sup> “The word ‘sacrifice’ literally means ‘to make sacred’. Sacrificial rituals involve taking some humble or worthless piece of life and converting it into something special and potent. In order to pass from the one condition to the other, however, the thing in question has to pass through a process of death and dissolution (...)” (EAGLETON, 2005, p.129). O paralelo com o cristianismo é claro. O *bode* expiatório pode muito bem ser um *cordeiro*.

<sup>27</sup> “Tal presunção [a de que o monstruoso estaria fora de nós] é calúnia na era do Holocausto, quando pessoas aparentemente normais agiram de maneira diabólica, ou nas guerras totais, quando ‘heróis’ de todos os lados queimaram, bombardearam e exterminaram civis inocentes, quando o desejo e a sexualidade humana assumiram frequentemente formas malignas e bizarras, e quando a limpeza étnica deu suporte a estupro e massacre na Bósnia e em Ruanda. Aceitar o binário – o normal e o monstruoso – é negar o monstruoso em todos nós: o lado escuro da nossa agressividade e da nossa sexualidade” (YOUNG, 2002, p.172).

cognitivas de cada cultura, a religião nos dá respostas – ainda que não de todo satisfatórias – a questões que não podem ficar abertas sem nos deixar faltos de chão. É para nos oferecer sentidos que iluminem os caminhos do devir, dando-nos a certeza de estarmos indo à melhor direção, que ela em parte desvenda, em parte engendra seus mitos. Sem eles, a magia, com seus ritos de desvio da cólera coletiva, não teria em que se fundar. “Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.23). Por isso, a maioria das sociedades tem tanta dependência das representações religiosas. Também por isso, a modernidade não aboliu a mitificação, mas – isso sim – soube apropriar-se dela, dando-lhe uma face que aspira ao universal por fundar-se na “razão”.<sup>28</sup> Os mitos persistem porque sustentam as sociedades, fornecendo a base de semelhança indispensável ao convívio.

### 1.3. CONVÍVIO.

O próprio convívio é, por sua vez, indispensável. Se não estabelecesse relações com seus semelhantes, um indivíduo da espécie humana não chegaria a tornar-se uma *pessoa* de fato. Como diz Hannah Arendt, “os homens só existem no plural”, ou seja, precisam *conviver* para *viver*. E, para tal, um mínimo de semelhança é solicitado. Se observarmos atentamente uma série de agrupamentos humanos, poderemos notar que o principal fator que mantém as pessoas unidas é a crença coletiva em certos princípios que devem nortear suas ações. Esses princípios formam um discurso que aponta para um *sentido* a seguir no jardim do Destino. O sentido enraíza-se em um eixo (*axis*) composto por valores. Ele edifica o caráter (*ethos*) do povo, engendrando usos e costumes. Ademais, aponta um fim (*telos*) para as ações da humanidade<sup>29</sup>. Com isso, motivos (memória que fundamenta a legitimidade), objetivos (destino que vira justificativa) e identidades (“evidências” da necessidade do estar-junto) são coletivizados, viabilizando o exercício do poder.

O poder é originado sempre que um grupo de pessoas se reúne e age de comum acordo, porém a sua legitimidade deriva da reunião inicial e não de qualquer ação que possa se seguir. A legitimidade, quando desafiada, baseia-se em um apelo ao

<sup>28</sup> Esse mito moderno encontra melhor tradução na seguinte frase: “A *razão* é o *passo*; o aumento da *ciência*, o *caminho*, e o benefício da humanidade, o *fim*” (HOBBS, 2003, p.45).

<sup>29</sup> Sempre que falamos em “sentido” queremos dizer a soma de princípios, caráter e propósitos.

passado, enquanto a justificativa diz respeito a um fim que encontra no futuro (ARENDR, 1985, p.28).

Normas de conduta e pensamento são geradas e difundidas. Desvios são punidos. Seguir as regras é o único modo de manter-se no jogo social. Sair dele seria, de certa forma, condenar-se à morte. Através de constrangimentos físicos e simbólicos, os “dominantes” garantem a determinação do modelo de hierarquia a ser aplicado. Mas a todo custo os zeladores do sentido precisam *ocultar* a *arbitrariedade* entranhada no fundamento da crença comum. Quaisquer alternativas à ortodoxia devem ser vistas como inviáveis – ou mesmo impensáveis. As heterodoxias resistem como podem. A *inevitabilidade* do princípio hegemônico deve guiar as mentes dos que vivem sob sua égide. Assim, a legitimidade se faz como infundável espetáculo de ilusionismo social. Uma vez que o sentido refere-se a rumos que devem ser seguidos, seus zeladores detêm o controle sobre o destino de todos – com o ônus e o bônus que disso advêm. A hierarquia que os favorece é mantida, ao custo de todas as outras possíveis, pela constante ameaça de coação física ou psíquica. Como lembram Adorno e Horkheimer (1985, pp.104-105):

É na violência, por mais que ela se esconda sob os véus da legalidade, que repousa afinal a hierarquia social. A dominação da natureza se reproduz no interior da humanidade. A civilização cristã – que permitiu que a ideia de proteger os fisicamente fracos revertesse em proveito da exploração do servo forte – jamais conseguiu conquistar inteiramente os corações dos povos convertidos. O princípio do amor foi excessivamente desmentido pelo entendimento agudo e pelas armas ainda mais aguçadas dos senhores cristãos, até que o luteranismo eliminou a antítese do Estado e da doutrina, fazendo da espada e do açoite a quintessência do evangelho. Ele identificou diretamente a liberdade espiritual à afirmação da opressão real.

Para apontar a *ilegitimidade* do adversário, os portadores do sentido em voga expõem sua arbitrariedade fundamental sob as crostas discursivas. Ao fazer isso, porém, abrem um precedente. Algumas das pessoas que se mantêm *leais* ao sentido podem perceber, ao atirar pedras nos valores dos oponentes, a fragilidade de seus próprios objetos de fé. Conclamar adversários assimiláveis a fazerem uma regressão *ad infinitum* nas bases de suas crenças, rompendo camada a camada a engenhosa edificação de mitos, em vez de levá-los a abraçar rapidamente o sentido em questão, pode fazê-los questionar *o fundamento dos fundamentos*. A crise decorrente pode levar essas pessoas a *sair* do sujeito e/ou do sentido, isto é, a cortarem relações com o grupo em questão ou a abandonar a doutrina original, podendo nesse caso manter-se engajados. Trata-se no primeiro caso de uma *deserção*; no segundo, de uma

*lealdade* estrita ao sujeito, uma lealdade cega, que pode levar ao fanatismo. Os totalitarismos, segundo Hannah Arendt, alimentaram-se desse descaso pelo sentido e conseqüente entrega quase absoluta ao sujeito, moldado a partir de um líder inquestionável, seja Hitler ou Stálin. As pessoas em conflito com seu sujeito podem também tentar adequá-lo ao sentido. Elas engajam-se mais fortemente em busca de uma participação efetiva que lhes abra espaço para fazer os devidos ajustes. É o recurso da *voz*<sup>30</sup>, responsável muitas vezes pela alternância de elites. Os que se desiludem e abandonam os papéis que desempenhavam constituem o tipo mais comum na modernidade, a chamada “massa”. Eles vagam dispersos, com – quando muito – a reminiscência de sujeitos fragmentários malmente atados à sua personalidade, como se com eles formassem uma colcha de retalhos identitários. Já não se atrelam aos interesses de sua classe original, nem encontram em canto algum sua morada ou em qualquer partido um sentido. Ao valer-se de iconoclastia para fragmentar seus antagonistas e assim melhor dominá-los, o Estado moderno deixou espaço aberto para o cinismo niilista que evocou voltar-se contra ele e, aos poucos, consumi-lo<sup>31</sup>. Ao revelar o poço sem fundo das hipocrisias arcaicas, engendrou a armadilha que findou por impedi-lo de fixar satisfatoriamente suas novas hipocrisias, ou seja, já não podia organizar a sociedade segundo um modelo inquestionável – posto que eliminara toda inquestionabilidade. Ao afastar as pessoas de seus grupos, isolou-as, dificultando assim o restabelecimento de alguma *lealdade*, ainda que a outro sujeito. A moral individualista que acompanhou a ascensão da burguesia, mesclada à desagregação das classes, levou à formação das sociedades “de massa”, isto é, compostas por

peças que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores (ARENDR, 1989, p.361).

O individualismo, provocado em grande parte pela ênfase em uma perspectiva utilitarista da existência, leva a uma redução da capacidade de se engajar *firmemente* a um sujeito. Dá-se mais ênfase aos interesses pessoais que aos valores comuns. Face do liberalismo, ele, ao valer-se do preceito da emancipação das ilusões paroquiais, abriu precedente para um mal-estar ubíquo relacionado à sensação de que todos os valores são arbitrários, já que sociais – uma vez que as organizações sociais são, em si, sustentadas tão só

<sup>30</sup> Para uma descrição detalhada do que vêm a ser essas opções (saída, voz e lealdade), cf. Hirschman (1973).

<sup>31</sup> Cf. Horkheimer (2000).

pelo arbítrio coletivo<sup>32</sup>. Mas o arbitrário e o verdadeiro não se anulam. O verdadeiro não só pode conviver com o arbitrário, mas se enraíza nele, uma vez que é a cultura – o reino do arbítrio – que o descobre. Somente quando moldamos nossa cognição por meio do convívio somos capazes do verdadeiro. Para tal, convém que estejamos com outros como nós, habitando a mesma teia de signos. Sem cultura alguma – nem mesmo a mimese do comportamento de lobos ou símios, como no caso dos “meninos selvagens” – seríamos tão só uma carcaça sem brilho, presos ao mero *si*. O atrelar-se a sujeitos é o que inevitavelmente conduz cada um de nós ao além-de-si. A “potência do imortal”, que Badiou vê no “animal humano”, na verdade é uma ânsia por transcendência, que só se satisfaz no engajamento total a um sujeito – comunhão entre eu e nós – ou no perder-se no infinito, no entregar-se ao acaso – na comunhão entre si e Si de que fala, por exemplo, Maffesoli. Um *mero animal* seria, para Badiou, a pessoa aquém-de-sujeitos, ou mesmo atada a sujeitos submissos ao suserano, como um corpo animado, mas sem – por assim dizer – *espírito*, digno de desprezo por ser tão só um cadáver adiado, uma vítima da dor e da morte, sem esperança senão de evitá-las ao máximo. Limitada ao plano físico, essa face do humano encrava-se, para ele, em nossa base imanente, sendo em nós o que pode tão só *resistir* às intempéries do destino, seguindo o mesmo caminho que todos, sem expectativa de conversão a um sentido que arrebate. O *além-do-animal*, por sua vez, é a pessoa engajada em sujeitos que a levam além das meras demandas imediatas, corporais. A alguém que atingiu esse estágio, uma vida sem sentido é a pior coisa que pode acontecer. Assim, o humano se tornaria “imortal”, uma vez que devidamente mesclado ao rumo do acaso, feito uno com o devir – daí a fuga do efêmero e o abraço da eternidade. Quando a convicção perde espaço, a humanidade perde sentido.

*Ora, o Homem, como imortal, se sustém a partir do incalculável e do impossuído. Ele se sustenta a partir do não-sendo. Pretender proibi-lo de ter uma representação do Bem [isto é, do que-deve-ser], de nele ordenar seus poderes coletivos, de trabalhar pelo advento de possibilidades insuspeitadas, de pensar o que pode ser, em ruptura radical com o que é, tudo isso é proibir-lhe, simplesmente, a própria humanidade (BADIOU, 1995, p.28).*

Nosso conceito de *sujeito* é uma adaptação do de Badiou. Mas não concordamos com o todo de sua teoria. Para nós, não há um caminho privilegiado em que o sentido equivaleria a uma “verdade”, mas tantos sentidos quantos vislumbres de possíveis. Nossas ações não têm aval do absoluto – todo passo abre ante nós o infinito irreal e fecha atrás de nós a trilha sinuosa do inevitável. A única base confiável para centrar nossos valores, fora da mitificação

<sup>32</sup> Que os agrupamentos só se sustentam pelo arbítrio coletivo fica claro a partir de Weber (2001).

obscurantista, é a consciência das demandas e limitações do convívio. Diante de um mundo desencantado pela razão instrumental, só podem atrelar suas convicções morais a determinada crença religiosa aqueles que estiverem dispostos a optar pelo “sacrifício do intelecto” (WEBER, 2006, p.56), aqueles que persistem a crer, ainda que seja absurdo.

Uma dessas limitações inerentes ao convívio é a impossibilidade de se eliminar, das relações sociais, a rivalidade, a frustração, o ressentimento e o conflito. O máximo que o possível nos permite é dispor os participantes de tal forma que a coexistência mantenha certa dose de previsibilidade quando um dos sujeitos se submete a outro ou quando ambos se submetem a uma autoridade maior. Nos dois casos, trata-se de uma relação semelhante à estabelecida entre vassalo e suserano. Seu objetivo é minimizar as chances de conflito, tornando o convívio mais sustentável. O Estado moderno em muitos momentos cumpre esse papel, recebendo constantes pedidos de proteção – o chamado “reconhecimento” – de sujeitos heterodoxos mas adequados ao que é indispensável ao convívio, que se crêem sob ameaça.

Antes que prossigamos em nosso trabalho, convém que explicitemos os significados que damos a certos conceitos, úteis ao entendimento do assunto aqui destrinchado. A *hospitalidade* é o bom recebimento do diverso não-divergente sob a égide de princípios de tolerância e zelo. Suserano é o sujeito que garante a lealdade de sujeitos menores, “vassalos”, em determinada *arena*, isto é, espaço de conflito, em troca de proteção contra o extermínio. Conquistadores são os sujeitos que buscam o todo de uma arena. Resistentes são os sujeitos que cuidam de não serem eliminados de uma arena. A *tentação totalitária* se dá quando a ânsia por plenitude é maior que o receio de extinção. Quando a situação se inverte, tem-se o *clamor pela tolerância*. Respectivamente, “moral dos senhores” e “moral de escravos”, segundo a concepção de Nietzsche (1996).

Seguindo uma tática análoga à dos gregos na ocasião do “Cavalo de Tróia”, um sujeito fora do campo de negociações pode pleitear sua entrada aderindo às regras do *antagonismo cordial* ou *liberalismo ideológico*, baseado na coexistência contínua de rivais – livre concorrência de ideias. Esse é um impulso inicial de perseverança, de resistência ao não-ser- assim. Uma vez devidamente consolidado no campo de negociações, não seria absurdo que o mesmo sujeito outrora *cordial* tentasse extinguir o adversário, eliminando-o ou assimilando-o. Esse é um impulso final, de busca de plenitude. O contrário também pode se dar, com um sujeito conquistador tornando-se resistente após severa perda de poder. A tolerância transforma inimigos em rivais, tornando mais eficaz o controle da ira. É mais fácil cordializar a rivalidade, compondo regras calcadas na honra dos antagonistas, do que a inimizade – uma

vez que inimigos só se contentam com o, por assim dizer, *mal* do outro; enquanto que os rivais simplesmente competem por um mesmo *prêmio*.

Quando os sujeitos que compõem uma arena temem mais seu fim do que anseiam a conquista, pode-se estabelecer um armistício, tornando a coexistência aceitável graças a um *estado de tolerância tensa*. Isso não é paz. É uma suspensão temporária das invectivas. As manifestações mais extremadas de violência recolhem-se à latência. Todos trazem uma mão à mostra para cumprimentos e outra às costas com uma adaga a postos. “Quando o potencial de destruição e de neutralização mútuas progride, esboça-se um movimento de ritualização dos conflitos: os confrontos violentos são substituídos por demonstrações de força e manifestações” (MICHAUD, 1989, p.26). Eis um exemplo: Há anos acontece, no ponto ao longo da fronteira entre Índia e Paquistão em que é mais provável que se inicie uma guerra, um ritual desse tipo, durante a troca de vigias e a descida das bandeiras de cada país. As sentinelas realizam coreografias marciais em seus respectivos territórios, como um sinal tanto de desafio quanto de respeito, sob o olhar atento dos curiosos. Num estado de tolerância tensa, um sentido suserano – isto é, maior que os antagonistas e comum a eles – sustenta o convívio. Trata-se geralmente de um apelo ao princípio do antagonismo cordial – como no caso acima – ou da hospitalidade, isto é, do apoio ao suplicante – como quando povos nômades requisitam segurança da nação em que se encontram. Isso mantém coesos os grupos distintos. Mas a desconfiança em relação aos “outros”, somada a uma fagulha de delírio totalitário, pode levar a uma crescente *paranóia*. Ritos de reforço da lealdade e expurgo da ambição geralmente são realizados para manter os liames entre os sujeitos rivais, senão periga afundar-se o grupo numa espiral de sangue. O “equilíbrio” é sempre, de fato, *tenso*. Como diz o sociólogo francês Michel Maffesoli (2001, p.79): “É uma marca do sentimento trágico da existência: nada se resolve numa superação sintética, tudo é vivido em tensão, na incompletude permanente”.

Quando o sentido representado por um dos sujeitos dominados é visto pelo dominante como *divergente*, ou seja, como não-assimilável, cresce a ameaça de *perseguição*. A ortodoxia tenta controlar ao máximo o fluxo das heterodoxias. Pode até mesmo buscar seu extermínio. Conflitos religiosos geralmente começam assim, pela incapacidade do convívio. Como raros têm o grau de abstração necessário para separar o discurso de seu portador (tanto por parte do dominante como do dominado), os, por assim dizer, *hereges* costumam ser destruídos junto com suas crenças. Quando os Estados modernos avançaram sobre as “províncias” para destruir seu modo de vida, muitos provincianos foram mortos no processo.

O democídio bolchevique, como veremos no último capítulo, pode ser explicado em parte por esse mecanismo, em parte pelo explicitado no parágrafo anterior.

Complementando a desconfiança frente ao “outro”, não poucos nutrem e espalham a visão de que o “desvio” (o não-ser-como-nós) e o “desviante” (aquele que não-é-como-nós) estão irremediavelmente ligados<sup>33</sup>. Trata-se de uma estratégia retórica que ganha corpo nos discursos segregacionistas contemporâneos, mas que já foi usado em grau máximo – desumanização do oponente – por inúmeros Estados modernos. A fusão empreendida na mente daquele que odeia, entre a pessoa, o sujeito e o sentido a eles atribuído, formando um *estigma*, ajuda a manter as animosidades despertas<sup>34</sup>. O desenvolvimento da técnica corresponde, no fim das contas, ao desenvolvimento de armas cada vez mais eficientes na arte de exterminar o oponente. O alcance dessa aniquilação chegou a níveis planetários. “Em resumo a proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de [apenas] ameaçar certas classes de desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e provavelmente de toda a humanidade (ARENDDT, 1985, p.10).

---

<sup>33</sup> Cf. Young (2002).

<sup>34</sup> Glucksmann e Young relatam isso.

## CAPÍTULO II

### MAGIA

#### 2.1. SACRIFÍCIO E CURA.

A magia está presente nas mais diversas culturas, seja na forma de práticas e praticantes claramente estabelecidos, como os xamãs no continente americano ou os feiticeiros e adivinhos entre os Azande, por exemplo, seja diluída nos ritos automáticos que marcam os costumes de um povo, como bater três vezes na madeira dizendo *Isola!* (PIERUCCI, 2001) ou fazer o sinal-da-cruz ante uma ameaça. Porém, como a estrutura do pensamento mágico parece não resistir ao escrutínio severo do pensar moderno, sua existência costuma ser atribuída à ignorância imaginativa de certas pessoas. O processo de “racionalização”, que marca a modernidade, estaria, segundo alguns autores, a “despojar de magia o mundo” (WEBER, 2006, p.38), uma vez que “o espírito humano lentamente se desfaz” do que dela ainda resta (MAUSS & HUBERT, 1974, p.172). Seria apenas uma questão de tempo até que os últimos vultos de uma era de “superstição” esvaecessem ante a forte luz da ciência moderna<sup>35</sup> e sua técnica, cuja eficácia seria muito mais confiável que a dos ritos de outrora.

Não foram poucos os antropólogos que, apesar de estudarem detidamente os atos e as ideias que constituem algumas manifestações da magia, reproduziram essa percepção, que se provou equivocada à luz dos três recentes grandes surtos de ocultismo no Ocidente<sup>36</sup>. Não podemos “continuar associando a crença na magia e sua prática aos povos primitivos, às épocas arcaicas e às camadas mais baixas da população” (PIERUCCI, 2001, pp.08-09). Não é acertado, conforme pode ser facilmente percebido por meio de uma lista dos grandes nomes

---

<sup>35</sup> A ciência moderna, contudo, advém do mito e acaba por voltar à mitologia quando começa a projetar sua subjetividade na indistinção do real, como Weber já advertia e Nietzsche apontava. “No ‘em si’ não existem ‘laços causais’, ‘necessidade’, ‘não-liberdade psicológica’, ali não segue ‘o efeito à causa’, não rege nenhuma ‘lei’. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*” (NIETZSCHE, 1992, p.27).

<sup>36</sup> O primeiro na passagem do século XIX para o século XX, o segundo logo após a Primeira Guerra Mundial e o terceiro no auge da Contra-Cultura (Cf. DOUCET, 2002, p.309-324). Mauss e Hubert falavam dos magos ocidentais que agiam na aurora do século XX (entre os quais, vale lembrar, estavam Helena Blavatsky e Aleister Crowley, ambos com milhares de seguidores ainda hoje) como os “últimos adeptos do ocultismo” (MAUSS & HUBERT, 1974, p.74). Nada mais longe da verdade.

da ciência ortodoxa que eram também notáveis ocultistas, sejam eles alquimistas como Newton ou astrólogos como Kepler, por exemplo, dizer que os meios em que se crê em magia, ou nas ciências ocultas como um todo, são “muito medíocres” (MAUSS & HUBERT, 1974, p.57).

Se a magia é uma constante antropológica, estando presente em todas as culturas, tanto em momentos de crise quanto de equilíbrio, por que se insiste tanto em contrapô-la às religiões, considerando-a anti-social<sup>37</sup>, maléfica<sup>38</sup> e mesmo digna de perseguição, como dão a entender alguns de seus detratores? Em vez de tratar a magia como acúmulo de fraudes, simulações e delírios<sup>39</sup>, recusando-lhe qualquer papel que não o de mera “representação social”, convém entender o porquê de tantas sociedades não apenas manterem magos profissionais como categoria privilegiada, mas mesmo, em alguns casos, serem guiadas por eles.<sup>40</sup>

Em seu livro mais famoso, *A Violência e o Sagrado*, o antropólogo francês René Girard desenvolve uma teoria que explica como as religiões mantêm as sociedades coesas – de certa forma aprofundando a análise de Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Sua tese central é de que “só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar” (GIRARD, 1990, p.15). A instituição do *sacrifício* é o mecanismo através do qual a violência pode ser “enganada”. Mas, para que ele possa funcionar satisfatoriamente, é preciso delimitar que *violência* é essa que se quer enganar. É aí que entra a religião, separando o sagrado do profano, isto é, o extraordinário do ordinário, o devir relevante da irrelevante. A magia depende da capacidade que seu praticante tem de passar do profano – ou seja, o cotidiano – ao sagrado – isto é, o que escapa ao controle comum – e retornar, sem permitir que este invada aquele e o destrua. “Entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário” (VAN GENNEP, 1977, p.25).

A magia é, de certa forma, um “empreendimento do homem para evocar mudanças vantajosas, tentando desviar ou redirecionar o andamento das coisas para colocá-las a seu

<sup>37</sup> “A magia, portanto, é associal e, ao menos potencialmente, anti-social, coisa que nem de longe uma religião pretende ser” (PIERUCCI, 2001, p.84).

<sup>38</sup> “E realmente chama a atenção a afinidade que a magia tem com o mal, o diabólico e com tudo aquilo que a religião compreende como negativo” (BRÛSEKE, 2004, p.170).

<sup>39</sup> Para Hobbes (2003, pp.95-96), por exemplo, o raciocínio mágico decorreria de uma ignorância do mecanismo casual, que levaria os ingênuos a atribuírem “a sua fortuna a um coadjuvante, a um lugar que daria sorte ou azar, ou a palavras proferidas, especialmente se entre elas estiver o nome de Deus, como as frases cabalísticas e encantamentos (a liturgia das bruxas), chegando então a ponto de acreditar que têm o poder de transformar uma pedra em pão, o pão num homem, ou qualquer coisa em qualquer coisa”. Exagerado porque reducionista.

<sup>40</sup> Cf. Doucet (2002, p.68).

serviço” (BRÜSEKE, 2004, p.167). Em outras palavras, é a capacidade de tornar real uma possibilidade almejada através da *manipulação* simbólica do sagrado, isto é, da violência. Devemos compreender *magia* não como um mero macaquear de ritos sem sentido, tal alguns a concebem, mas como o domínio da *vontade* sobre o devir através da *imaginação* devidamente focada. Em vez de mero conjunto de técnicas obsoletas, ela é a *impressão do querer humano na impessoalidade do acaso*. Face à ameaça de um porvir arbitrário que pode arruinar o universo de relações dos indivíduos reunidos em uma comunidade de destino, essa habilidade do mago de determinar o futuro, de reduzir a multiplicidade do possível à unidade de uma ideia moldada em firme propósito, é por certo não só útil, mas mesmo indispensável. Somente a partir deles foi possível agregar indivíduos díspares em torno de um destino comum. A magia, ao regular pela primeira vez a contingência, viabilizou o poder, “oportunidade de aumentar a probabilidade de ocorrência de contextos seletivos improváveis” (LUHMANN, 1985, p.11). Não se deve, portanto, ver nela apenas um mecanismo de obtenção, pelo extraordinário, de vantagens ordinárias. Sua importância para a manutenção dos agrupamentos humanos é, no mínimo, análoga à da religião, de que é irmã siamesa. Entre muitos de seus papéis, a magia é o principal mecanismo de proteção de que o grupo dispõe para conter sua violência intrínseca. Para isso, ela imerge no sagrado.

Todo mago é forjado na violência. O processo de iniciação assemelha-se a um falecimento, seguido de ressurreição. A assim chamada *morte mágica*<sup>41</sup> remete ao mecanismo de transformação da violência desagregadora em violência congregadora, que o mago deve dominar. Os magos “têm de agregar-se ao mundo sagrado, o que só se pode fazer pondo em ação o esquema dos ritos de passagem” (VAN GENNEP, 1977, p.98). A brutalidade dos ritos que visam sua iniciação pode parecer demasiada. De fato, são torturas terríveis e privações que podem até matar o aspirante<sup>42</sup>. Iniciações em sociedades secretas seguem esse esquema. É preciso que o mago ingresse no âmbito do sagrado e seja por ele tomado de tal modo que possa confundir-se nele. Através do enfrentamento de provações físicas extremas, o mago demonstra “não somente ser o protegido da Violência, mas também participar de seu poder, conseguindo controlar até certo ponto a metamorfose do maléfico em benéfico” (GIRARD, 1990, p.359). O verdadeiro objetivo da Alta Magia, semelhante ao da mística, é tornar uma

---

<sup>41</sup> Esse termo, empregado por Doucet, refere-se a um fenômeno análogo à chamada “morte mística”, o morrer profano para o renascer sagrado. “Renuncia tua vida se queres viver”, isto é: “Renuncia à vida da personalidade física se queres viver em espírito” (BLAVATSKY, 1990, p.48).

<sup>42</sup> Ver descrição completa de ritos de iniciação entre os xamãs sul-americanos em Clastres (2004).

com o sagrado a pessoa que a ela se dedica<sup>43</sup>. Mas, em vez de perder-se na contemplação do *mistério*<sup>44</sup>, entregando-se a ele, como os místicos, o mago o absorve, manipulando a dimensão do sagrado que assimilou. O que faz daquele que domina as práticas mágicas um indivíduo extraordinário não é somente sua capacidade de entrar voluntariamente no sagrado, mas o fato de trazer o sagrado em seu íntimo. Seu poder é limitado apenas por seu conhecimento, sua habilidade, sua vontade e sua imaginação. As portas do devir lhe estão sempre abertas.

Não à toa o que marca seu definitivo ingresso na classe dos magos é a transformação drástica de sua personalidade, graças em grande parte ao fato de ter livre acesso ao “mundo dos espíritos”, isto é, ao sagrado. O mago, porém, não pode estar permanentemente afastado da dimensão profana da existência. Não seria prudente negligenciar suas preocupações cotidianas, uma vez que ele tem as mesmas necessidades fundamentais de qualquer pessoa, afinal o mago não vive no sagrado, apenas o visita sempre que necessário, para arranjar os fios do destino segundo seu interesse. Ao entrar em transe para realizar seus ritos, o mago deixa claro aos presentes que acaba de deixar o universo comum e mergulhar no supra-sensível, no espaço onde o devir tece sua trama. Essa possibilidade de visitar o sagrado a seu bel prazer faz dele uma figura ao mesmo tempo adorada e temida, uma *personificação da violência* em toda a sua ambiguidade. Uma vez que ao sagrado pertencem todos os acontecimentos extraordinários que representam chances de ruína ou de sucesso para o grupo, aos magos, como manipuladores do sagrado, costuma caber a responsabilidade por tais eventos. A sentença comum nesses casos é a morte, redução de seu caráter de alguém à condição de algo, a suprema violência. O xamã, entre os índios da América do Sul, por exemplo, é “às vezes detentor de um imenso prestígio, mas, ao mesmo tempo, responsável designado de antemão pela desgraça do grupo, bode expiatório encarregado da culpabilidade” (CLASTRES, 2004, p.110).

A magia, através dos mitos religiosos fornece uma explicação de maravilhas e infortúnios, como uma face reconhecível ao acaso, garantindo que há sempre um “alguém”

---

<sup>43</sup> Não à toa, as sociedades iniciáticas responsáveis por preservar e renovar as tradições mágicas do Ocidente apresentam-se como fraternidades de cunho *místico*, como a Rosa-Cruz, cujo nome oficial, em latim, é *Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis* (A.M.O.R.C.), ou seja, *Antiga e Mística Ordem Rosa-Cruz*. “A palavra *misticismo* vem do grego *musticos* e significa ‘estudo dos mistérios da vida’. Na AMORC é o estudo das leis que regem o universo e a aplicação destas mesmas leis nos níveis físico, mental e espiritual. Misticismo é o caminho que permite ao homem reconciliar-se com Deus, com a Natureza e consigo mesmo” (MARQUES, 2006, p.27). Embora não use em seu folheto introdutório o termo “magia” ou qualquer de seus derivados, a ordem promete tratar, em suas monografias, de conhecimentos sobre “cura metafísica”, “telepatia”, “telecinésia”, “alquimia espiritual” e “projeção psíquica”, por exemplo. Para mais detalhes sobre a dualidade mística-magia, e sua constância no ocultismo ocidental, ver Doucet (2002).

<sup>44</sup> Eis aqui o “inexprimível” que “se *revela*” e sobre o que convém “ficar em silêncio” (WITTGENSTEIN, 2002, pp.141-142).

arquitetando o *destino* (PIERUCCI, 2001, p.45). Ao apontar um responsável para as desgraças, acusado sempre de alguma forma de manipulação do extraordinário, fornece um bode expiatório para desviar a fúria cega dos membros do grupo, potencialmente desagregadora. Atribuir, a bruxos ou feiticeiros, determinada “má-sorte” dá aos Azande um rosto em que focar a frustração, impedindo que tensões esparsas fragmentem o grupo. A magia, como visão de mundo, fornece vítimas sacrificiais para “desviar” os impulsos desagregadores das tensões cotidianas, mesmo que o “sacrifício” em questão poucas vezes chegue de fato ao homicídio<sup>45</sup>. O mago muitas vezes funciona como um *pharmakon*, podendo ser, para a sociedade em que vive, tanto o remédio quanto o veneno (BAUMAN, 2001, p.183). De certa forma, ele é o remédio justamente quando é apontado como veneno, pois, através de sua imolação, cura a sociedade da violência que emerge de seu âmago como consequência das frustrações acumuladas, mas que ela, protegida pelos mitos que ocultam sua real origem, atribui a uma fonte externa.

Os ritos podem ser animistas (pessoais – realizados com vistas a obter favores de *djinns* ou deuses) ou dinamistas (impessoais – manipulações do *mana*), simpáticos (por analogia) ou de contágio (por transmissão), diretos ou indiretos, positivos (atos) ou negativos (tabus). Os ritos de passagem, que em geral visam transportar alguém do profano ao sagrado e desse de volta ao profano, seguem a seguinte ordem: ritos preliminares (de separação), liminares (margem) e pós-liminares (agregação). A “teoria impersonalista” (*mana*) dá origem a ritos dinamistas e a “teoria personalista” (potência personificada), a animistas. “Estas teorias constituem a *religião*, cuja técnica (cerimônias, ritos, culto) chamo *magia*” (VAN GENNEP, 1977, p.33). Prática e teoria, rito e mito, magia e religião são inseparáveis. O objetivo é sempre o mesmo: impedir que o devir ameace significativamente a sociedade.

A ação ritual tem apenas um objetivo, a imobilidade completa ou, na sua ausência, o mínimo de mobilidade. Acolher a mudança sempre significa entreabrir a porta atrás da qual vagueiam a violência e o caos<sup>46</sup>. (...) Cada vez que o devir as ameaça, as sociedades primitivas tentam canalizar sua força efervescente para os limites sancionados pela ordem cultural (GIRARD, 1990, p.357).

<sup>45</sup> “[O] conjunto dos atos do xamã por ocasião de uma cerimônia compreende a mesma sequência: transe, morte, viagens da alma ou de outro mundo, volta, aplicação ao caso especial (doença etc.) dos conhecimentos adquiridos no mundo sagrado. É portanto um equivalente exato do sacrifício de tipo clássico” (VAN GENNEP, 1977, p.99).

<sup>46</sup> Como diz Maffesoli (2001, p.60): “O próprio da mudança (...) é ser dolorosa e essencialmente traumática. Socialmente, ela se exprime através de tensões graves, e destruições de toda ordem a acompanham. É no vazio dessas destruições que se aninha a elaboração daquilo que está para nascer”.

Os ritos mágicos geralmente “funcionam”. Não necessariamente pelos motivos que o mago supõe, mas funcionam. Caso contrário, a magia não poderia se sustentar como instituição praticamente universal. As sociedades só mantêm representações que apresentam uma visão coerente de seu mundo. Somente práticas que têm resultados verificáveis persistem. Se os ritos mágicos não funcionassem na maior parte dos casos, seriam abandonados. Diferente do que pensam Mauss e Hubert (1974, p.123), a crença na magia não é exatamente *a priori*. Ao menos, não mais do que a crença na religião – ou mesmo na medicina. Ela não prescinde da experiência, mas interpreta dados percebidos por meio de um filtro, os das representações que norteiam a trama de mitos do grupo. As pessoas confiam nos magos porque aprenderam a confiar, seja pela experiência declarada de outros indivíduos, seja por sua própria. Crê-se na magia porque ela é percebida<sup>47</sup>. Montero (1990, p.7) encontrou, portanto, o *x* da questão quando escreveu:

Seria inconcebível pensar que, após seguidos e recorrentes fracassos, permanecesse incólume a crença em tais atos. Alguma eficácia eles devem ter, já que se mostram tão perenes, sobretudo quando se consideram sociedades como as nossas, em que o avanço tecnológico faria presumir o total desaparecimento da magia. O que vemos, ao invés disso, é a crença na magia acompanhar o crescimento industrial das cidades e se difundir com ele (...).

Resta-nos saber de onde provém essa eficácia. Embora Évans-Pritchard, por exemplo, tenha ficado espantado com a riqueza de ervas medicinais utilizadas pelos magos Azande, suas curas apenas em parte podem ser explicadas pelas propriedades intrínsecas de seus remédios naturais. Deve-se levar em consideração também a capacidade que os magos têm de fornecerem uma explicação satisfatória para a doença, isto é, ocultarem a inumana aleatoriedade do acaso, tornando “pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.228), em *performances* que visam dar aos presentes a sensação do extraordinário posto sob controle. Como todas as práticas mágicas realizadas diante dos leigos, “assemelham-se a uma representação teatral” (GIRARD, 1990, p.359) – não como farsa, mas uma tragicomédia. Sua face trágica deve-se à percepção de uma crise de sentido, de um extravasamento do sagrado a ameaçar o cotidiano. Sua face cômica, à superação aparente da situação acima pelo desvio do extraordinário novamente para fora do âmbito do comum. O que o mago oferece ao público, como espetáculo, é a repetição da crise que o tornou mago (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.209), isto é, de seu *arrebatamento* pelo sagrado. Por mais

<sup>47</sup> Engano dizer que “A magia não é percebida: crê-se nela” (MAUSS & HUBERT, 1974, p.126).

fantásticos que se apresentem, os ritos possuem essa raiz comum, que remete à “violência fundadora”, isto é, ao arrebatamento fundamental de todo o grupo pelo sagrado. O mago, assim, re-apresenta a face congregadora da violência a seu público.

A magia de modo algum pode ser reduzida à relação puramente utilitarista de que a acusam<sup>48</sup>. Também não é correto enxergar nos ritos apenas os truques facilmente percebidos por observadores céticos<sup>49</sup>, como os objetos que os curandeiros fingem extrair de seus “clientes” ou mesmo espetáculos mais elaborados como cirurgias espirituais e exorcismos. Essas “fraudes” têm razão de ser, como parte do jogo cênico. Aumentam a eficácia do rito ao oferecer ao doente uma visão do *mal* abandonando seu corpo, expulso por meio do sagrado benéfico. Essa prática, aparentemente um charlatanismo grosseiro, é eficaz porque foi “modelada a partir do mecanismo da unanimidade, parcialmente identificado e interpretado de forma mítica” (GIRARD, 1990, p.109). Os ritos mágicos são, em grande parte, simulações recheadas de símbolos dessa transformação do maléfico em benéfico por meio de um sacrifício. Aquilo que é “retirado” do paciente – seja pedra, demônio ou um aparente tumor – desempenha o papel da “vítima expiatória”.

Segundo Lévi-Strauss (1967, p.211), a cura mágica funciona porque garante a “coerência do universo psíquico” dos doentes, contando ao grupo uma estória sobre ele mesmo<sup>50</sup>. As representações que a sustentam, os mitos que garantem sua utilidade, são necessários para que as pessoas que vivem à sombra dos magos não se sintam perdidas num mundo de fenômenos inexplicáveis. É preciso que elas creiam na possibilidade de manipular o devir. Contudo, ainda mais importante: precisam de faces em que concentrar sua fúria, sem as quais voltariam suas angústias para si mesmas e seus iguais, inviabilizando a própria vida em sociedade. Não é apenas a religião, portanto, que sustém os grupos, mas a própria magia.

## 2.2. LIAMES E REPRESENTAÇÕES.

---

<sup>48</sup> É falha porque reducionista a visão de que “em troca de remuneração monetária cobrada sem subterfúgios ou eufemismos, o feiticeiro produz *bens* e presta *serviços*” (PIERUCCI, 2001, p.28 – grifos do autor).

<sup>49</sup> Para tomar conhecimento de algumas dessas “farsas”, ver, por exemplo, a constatação feita por Roberto Cardoso de Oliveira ao submeter-se a tratamento fingindo-se de doente (OLIVEIRA, 1988). Lévi-Strauss (1967) traz um relato interessante sobre o ponto de vista de um xamã em relação à farsa de seus iguais.

<sup>50</sup> Nesse aspecto, comparar com Geertz (1978). A magia é ela mesma um “sistema simbólico”, como os analisados pelo autor.

A magia estabelece uma relação entre todas as coisas, um liame que ata todos os entes. Mauss e Hubert (1974, p.138) recorrem ao conceito melanésio de “mana” para nomear essa conexão. Com um significado próximo do de “poder” ou “força vital<sup>51</sup>”, a palavra trata de uma propriedade que está em todas as coisas de modo diferenciado, e de que o sagrado seria uma das formas. cremos, porém, que o *mana* seria mais bem compreendido se tomado como um quantificador do sagrado, isto é, uma medida da potência de transformação relevante. Quanto mais afeito ao extraordinário é o ente, mais *mana* ele possui – como os exemplos de Mauss e Hubert dão a entender. O *mana* representa, para nós, o próprio devir incorporado pelo ente. Todos possuem *mana* porque em todos o devir se apresenta. O próprio “ser”, que une tudo que é<sup>52</sup>, esse liame universal sugerido pelo conceito de *mana*, está sujeito aos eternos cobrir-se e descobrir-se dos entes, ao perpétuo vir-a-ser. A probabilidade de ser bem-sucedido em sua tentativa de controlar o devir, de seguir por um caminho no jardim dos possíveis, cresce conforme aumenta o *mana* do indivíduo, porque o que aumenta aí é a presença do sagrado na pessoa, sua imersão no extraordinário. A magia deveras depende dessa ideia.

Entre as representações mágicas, que sustentam a possibilidade dos ritos, estão ainda as chamadas “leis da simpatia”, que traçam determinadas relações entre os entes. São três ao todo. Cada qual está relacionada a um tipo de prática mágica. Convém que esclareçamos cada uma dessas “leis”, uma vez que todas evocam, de uma forma ou de outra, o mecanismo da vítima sacrificial, como pensado por Girard. A primeira lei é a que justifica a chamada “magia metonímica” (PIERUCCI, 2001). Segundo essa lei, também chamada “do contágio”, cadeias simpáticas ligam os mais diversos fenômenos numa única trama à disposição do mago. Obviamente, certos elos dessa cadeia são mais fortes que outros, formando caminhos que podem ser percorridos pelo mago, manipulando um ente para afetar outro. A ideia básica por trás dessa lei é a de que o contato com algo ou alguém estabelece uma relação que persiste após o fim aparente do contato. Assim, uma peça de roupa mantém com seu usuário uma relação tal que é possível agir sobre a pessoa através do objeto.

Por trás de uma causalidade a princípio absurda está a perspectiva de que “tudo é Um” e de que nada existe separado do todo, ideias que norteavam o trabalho dos alquimistas<sup>53</sup>, os

---

<sup>51</sup> Semelhante à ideia de “axé” nos cultos afro-brasileiros tradicionais (MONTERO, 1990, p.17).

<sup>52</sup> A partir de um fragmento heraclítico, segundo o qual “tudo é um e o mesmo”, Heidegger (1998, p.275) avalia: “No ser e como ser, o uno une tudo que é. Tudo é o ente que recebe no *ev* [um] o traço fundamental de seu ser”. Essa reflexão está no cerne da magia e da mística. “Quando [o adepto] houver cessado de ouvir os muitos, poderá discernir o UM – o som interno que mata o externo. Só então, e não antes, abandonará ele a região de *Asat*, o falso, para entrar no reino de *Sat*, o verdadeiro” (BLAVATSKY, 1990, p.46).

<sup>53</sup> Cf. Doucet (2002) e Mauss & Hubert (1974).

mais bem sucedidos dentre os ocultistas<sup>54</sup>. Segundo Heidegger, na medida em que tudo que há é, tudo que há compartilha no *ser* a unidade de todo o existente. Como entes, estão todos condenados ao eterno devir. Este, quando considerado significativo para o grupo, é tomado como violência. Assim, a violência une tudo que existe, apontando, em termos humanos, tanto para a possibilidade de aniquilação como de glória. A primeira lei mágica aponta, assim, para a ameaça do contágio violento, do contato desprotegido com o sagrado. Diversos povos tomam medidas rituais para isolar o sagrado, impedindo assim que “o advento do imprevisível” (MAFFESOLI, 2001, p.43) destrua o cotidiano. “Ao impedir a propagação desordenada da violência, a *catarse* sacrificial está na realidade evitando uma espécie de contágio” (GIRARD, 1990, p.44). Se o extraordinário avançar em demasia sobre o ordinário, a vida comum será inviabilizada, uma vez que todo agrupamento humano precisa de previsibilidade para florescer.

A segunda lei justifica a chamada “magia metafórica” (PIERUCCI, 2001). Segundo ela, o semelhante pode tanto *evocar* (atrair) o semelhante, quanto – por assim dizer – *curar* o semelhante (MAUSS & HUBERT, 1974). Dessa forma, grosso modo, quando se deseja que o Sol apareça por trás das nuvens de uma tempestade, basta acender uma chama especialmente preparada ou desenhar na areia um sol estilizado. A febre, por outro lado, pode ser curada pelo abafamento do paciente, isto é, cura-se o calor pelo calor. Essa lei aponta para a natureza essencialmente mimética do desejo e as consequências da rivalidade contínua entre aquele que imita e aquele que é imitado. É desencadeado um processo de desagregação do convívio que põe em risco a manutenção da sociedade. São gerados pontos de tensão. O acúmulo de tais pontos e a densidade dos conflitos latentes aumentam a chance de um colapso social. Inútil tentar conter o fluxo de sangue. É preciso oferecer à violência uma rota alternativa.

Quanto mais os homens tentam controlá-la, mais lhe fornecem alimentos; a violência transforma em meios de ação todos os obstáculos que se acredita colocar contra ela. Assemelha-se a uma chama que devora tudo o que se possa lançar contra ela para abafá-la (GIRARD, 1990, p.45).

O “duplo imperativo contraditório” (*imite-me, não me imite*) marca a relação entre o modelo da mimese e seu discípulo, causando frustração pela dificuldade de entender o que delimita as ações a serem imitadas. Isso acaba por expor a arbitrariedade fundamental das classificações consagradas pela cultura. Todas as diferenças estabelecidas entre os entes que

---

<sup>54</sup> Doucet traz detalhes sobre os sucessos dos alquimistas.

se apresentam no universo de relações do grupo são contingentes, meras possibilidades tornadas reais segundo arbítrios passados. São tão somente cristalizações de escolhas prévias, em vez de imperativos naturais ou sobrenaturais, como os mitos dão a entender. Dessa forma, a rivalidade ameaça pôr a perder a legitimidade das diferenças estabelecidas, destruindo o “conformismo lógico” (DURKHEIM, 1996), necessário ao convívio. Assim, a insegurança provocada pela percepção de que seu modo de ser é, em grande medida, apenas uma, por assim dizer, *opção*, somada à impossibilidade de concretizar plenamente os desejos, lança as pessoas umas contra as outras.

A semelhança fundamental dos indivíduos provoca rivalidade, mas também aponta uma solução. Se qualquer pessoa vale o mesmo que qualquer outra, é possível que um único indivíduo possa concentrar em si toda a fúria acumulada, para dela libertar os membros do grupo através de um rito sacrificial. Não é necessário que esse indivíduo seja alguém do grupo, embora seja desejável. Não precisa nem ser humano. Pode ser substituído por um outro animal de certa forma tido como muito semelhante – biológica ou simbolicamente – à nossa espécie ou mesmo um boneco, uma vez que a similitude pode ser convencional, como um *símbolo*, em vez de sensível, como um *ícone*. Dessa forma, violência de fato *evoca* – ou seja, atrai – violência, mas também pode “curá-la”, isto é, transformar mal em bem. É essa a base do mecanismo da vítima expiatória, que está relacionado à próxima “lei”.

A terceira lei é a chamada “lei do contraste” (PIERUCCI, 2001). É uma consequência da lei anterior. Ela preconiza que é possível afastar uma situação indesejável suscitando o seu contrário. Por exemplo, para afastar a seca, pode-se promover o seu contrário, a chuva, urinando em um ponto determinado enquanto se recita certo encantamento. Da mesma forma, o único modo de alcançarmos uma certa não-violência é pelo afastamento da violência (desagregadora) por meio da violência (congregadora), através de um sacrifício. “O círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destrutiva, é então substituído pelo círculo vicioso da violência ritual, criativa e protetora” (GIRARD, 1990, p.183). Com isso, a crítica de Pierucci (2001, p.74), segundo o qual “grande parte do que se entende por magia branca não é senão malefício para barrar malefício”, ganha novo sentido. Trata-se, isso sim, de violência “para barrar” – melhor dizendo, desviar ou mesmo transformar – violência.

É assim que funciona o mecanismo da vítima sacrificial. Através de um ato de violência coletiva, uma espécie de linchamento ritual, o grupo se livra da ameaça de destruição por suas violências individuais. Obtém-se uma unanimidade – dos sacrificadores – de outro modo impossível. Essa unanimidade sacrificial é moldada em êxtase religioso, como

nos festejos dionisíacos, onde a união com o deus ébrio se dava em meio a assassinatos e mutilações. Em tais orgias, cada *eu* acaba por se dissolver num oceano de almas indistintas, formando um *nós* de inigualável coesão. O mecanismo se perpetua na tradição mágica do Ocidente, sendo resgatado em sua forma original por ocultistas modernos como Aleister Crowley (1999, p.17), com sua mística do imoderado, retratada em seu livro principal, que teria sido “revelado” por um δαίμων: “Uma festa todo dia em vossos corações, na alegria do meu arrebatamento! Uma festa toda noite para Nu<sup>55</sup>, e o prazer do máximo deleite! Sim! festejai! rejubilai-vos! não há temor daqui por diante. Existe a dissolução, e o êxtase eterno nos beijos de Nu”.

A partir dessa comunidade de sensações de aspecto sobrenatural, funda-se uma comunidade de destino sob a sombra da paz alcançada. Essa paz, contudo, dura apenas enquanto durar o êxtase do sacrifício. Por isso é preciso reviver esse evento sempre que uma ameaça de crise pairar sobre a coletividade. Com isso o que se quer é tornar a obter essa paz fundadora que se segue à destruição do bode expiatório. Nota-se, assim, como é impreciso opor magia e religião, consagrando a esta a revivência ritual desse êxtase. Também a magia é responsável por essa pacificação pelo sangue. O rito mágico – principalmente, os de cura – não se limita à realização concreta da “homenagem que os homens tributam a sua própria coletividade” (MONTERO,1990, p.55); ele garante a persistência dessa coletividade.

### 2.3. EXEMPLO: OS AZANDE.

Entre os Azande, quase toda morte é vista como resultante de bruxaria, devendo como tal ser vingada. Utiliza-se uma série de oráculos para apontar o responsável. Os mais confiáveis são os gravetos postos em cupinzeiros e um tipo de veneno dados aos galos, principalmente este último. Confia-se neles porque são os mais afeitos ao acaso, considerado o mais justo dos juízes. O papel do acaso em diversos oráculos, como o tarô e a geomancia, por exemplo, marca um padrão que não deve ser atribuído a uma anomalia intelectual dos que a ele recorrem, mas à confiança em uma relação íntima do acaso com a verdade “divina” (DOUCET, 2002). Na verdade, o divino é uma mitificação que personifica o acaso. Uma vez que o oráculo empregado dos Azande determina aquele que provocou a morte, segue-se o

---

<sup>55</sup> Uma das divindades principais da Thelema, sistema mágico-religioso desenvolvido por Crowley.

processo de vingança. É raro, contudo, ocorrer o assassinato – ao menos direto – de um bruxo. Costuma-se obter compensação por *magia letal*, uma “vingança mágica”. Significativamente, embora a bruxaria seja considerada inata e hereditária, a responsabilidade pelo crime não é computada aos parentes. Ela fica restrita ao bruxo. Esse limite impede que a vingança escape do controle, pois a limita a apenas uma pessoa, selecionada literalmente *ao acaso*.

Quando um indivíduo morre, segue-se um luto que dura até a vingança mágica surtir efeito e o bruxo que causou a morte da vítima estar ele mesmo morto. Anos antes da época em que se passou a visita do antropólogo, o acusado era publicamente conhecido, não tinha direito à defesa e não podia ser vingado. O nome daqueles que serão alvo de vingança mágica, porém, passou a ser mantido em sigilo, de modo que pode acontecer de alguém morrer devido, ao mesmo tempo, tanto à bruxaria quanto à vingança mágica. Isso levou a certa desconfiança e mal-estar para com o método. Para evitar a ruína do mecanismo, tentou-se ocultar a contradição, contando com a conivência e a falsa vingança da família do bruxo. Um ciclo ininterrupto de vinganças seria a consequência esperada da indesejável falência do sistema em questão.

Os Azande não ignoram, como poderia parecer a princípio, as causas empíricas dos fenômenos, apenas ressaltam a bruxaria como “a causa socialmente relevante, pois é a única que permite intervenção, determinando o comportamento social” (ÉVANS-PRITCHARD, 1978, p.63-64). Eles complementam a causalidade natural com a causalidade mágica, dando uma face ao acaso. O que se deseja é encontrar alguém para culpar pelas desgraças, de modo a ter a quem odiar e de quem pedir satisfações, não deixando que a frustração cega ameace o convívio ao criar tensões sociais desnecessárias. Os bruxos, contudo, não *praticam* ritos mágicos, uma vez que não precisam ingressar no sagrado para manipular o extraordinário. Seus ataques dependem tão somente apenas da vontade rancorosa de quem possui a bruxaria dentro de si, como um *órgão* localizado no abdome. Entre os Azande, a magia é *praticada* por duas outras categorias distintas de pessoas: os chamados “feiticeiros”, que realizam ritos para prejudicar desafetos, e os “adivinhos”, responsáveis principalmente por identificar e contratar os bruxos, bem como *curar* suas vítimas. Os primeiros são sistematicamente perseguidos, correspondendo à visão que nutrem dos magos tanto Mauss e Hubert quanto Durkheim. Eles se valem de magia *negra*, como “uma arma pessoal voltada para alguém de quem o feiticeiro não gosta” (ÉVANS-PRITCHARD, 1978, p.241). Os adivinhos, por outro lado, são razoavelmente bem quistos pela população, que costuma procurar seus serviços. Praticam magia *branca*, cujo objetivo é “fazer justiça”. Desenvolvem certos ritos coletivos em

público. Essas apresentações são verdadeiros espetáculos de violência, em que os magos realizam autolacerações com jorros densos de sangue, enquanto fazem repulsivas caretas. Apresentam-se, assim, como protegidos da violência, tal qual seus colegas americanos. Ao falar, são truculentos ou desconexos, passando ao público a impressão de estarem imersos no extraordinário.

Apesar de recorrem constantemente a fraudes, realmente crêem em seus dons, na bruxaria, nos oráculos e na magia – como os leigos. Seus truques de prestidigitação são conhecidos pelas outras pessoas, mas elas crêem que a cura vem por meio de um acordo entre adivinho e bruxo. Para o povo, o adivinho tem de ser, ele mesmo, um “bruxo”, isto é, alguém inatamente afeito ao extraordinário, cujos dons naturais seriam potencializados pela ingestão de drogas poderosas. Os magos negam isso com veemência. O ceticismo em relação a adivinhos específicos apenas reforça a fé nos demais, exatamente como ingenuamente lamentavam Mauss e Hubert em relação à magia como um todo. Isso se deve, em parte, porque, “a despeito da charlatanice dos adivinhos, seus métodos têm um sucesso relativo” (ÉVANS-PRITCHARD, 1978, p.153).

Os magos Azande valem-se de certo tipo de droga para vingar aquele que foi vítima de bruxaria. Muitos cuidados são tomados para evitar que a substância siga fazendo efeito após a vingança ter se concretizado. Oráculos são consultados para saber se o bruxo já foi atingindo. Em caso positivo, põe-se fim à droga mágica. Resumidamente: “Assim, a morte evoca a noção de bruxaria; os oráculos são consultados para determinar a direção da vingança; a magia é feita para executar essa vingança; os oráculos decidem se a magia executou a vingança; e, depois da tarefa cumprida, as drogas mágicas são destruídas” (ÉVANS-PRITCHARD, 1978, p.278).

Se nos voltarmos um instante para a teoria de Girard, fica fácil compreender o temor que leva os magos a destruírem imediatamente as drogas empregadas. Não é a substância que eles temem, mas a própria vingança. Ela deve ser contida para que não se espalhe pelo grupo. Se a magia não desse um alvo ao desejo de vingança de cada um, a violência se dispersaria pela sociedade, causando prejuízos extremos. Se seus mitos e ritos não determinassem um limite para a vingança, esta seguiria destruindo tudo a seu redor. Por isso os Azande (e não só eles) agem como agem.

## CAPÍTULO III

# TÉCNICA E MODERNIDADE

### 3.1. TÉCNICA MODERNA.

A técnica moderna não se baseia no fato de que estão funcionando motores elétricos, turbinas e máquinas similares, mas que tais coisas só podem surgir na medida em que a essência da técnica moderna já tenha entrado em seus domínios. Nossa era não é a da técnica por ser a era das máquinas, antes sim é uma era de máquinas por ser uma era técnica (HEIDEGGER, 1964, p.28).

Em texto intitulado *A Questão da Técnica*, Heidegger nos propõe certas considerações de que partiremos para abordar aspectos da violência vivenciados em sociedades modernas. É comum pensarmos a técnica como um conjunto de ferramentas que nos permite, como artífices, realizar nossa vontade contra a maré do destino. Assim, é através dela que podemos torcer o leito de um rio para dele sorver melhor seus recursos, ferir o seio da terra para descobrir minérios com os quais ornamentar amantes ou mesmo agir em nós mesmos para depurar o que em nós parece defectivo. Como um catalisador de nossas ações, a técnica nos permite moldar certos elementos segundo o desígnio que nos atravessa. Ela nos tem acompanhado de tal forma que é pelo seu desenvolvimento que marcamos nossas transformações culturais: da era da pedra lascada à do bronze, das grandes navegações à corrida espacial. Nossas conquistas são, na verdade, as conquistas dela. Nosso sentido maior parece ser, em certos momentos, tão só seu aprimoramento. Ela desvenda possíveis que só poderiam vir ao real por seu intermédio. O curso dos eventos, deixado ao fazer-se do acaso, sem um alguém que vislumbrasse o irreal e o forjasse em *objeto*, jamais realizaria sequer um caderno. Mas tampouco se daria o que se deu em Hiroshima. Oportunidades e riscos se ampliam onde e quando a técnica se envolve. Principalmente, quando esta, por assim dizer, nos *escapa* ao controle, isto é, quando já não detemos o timão de seu curso, quando ela realiza trilhas não vislumbradas ou não intentadas, quando já não sabemos o que fazer com os δαίμονες que evocamos.

Se nós trazemos algo ao real, o deixamos “viger”, isto é, o conduzimos à presença. A este levar algo à luz do que se dá, os antigos gregos chamavam ποιήσις (*poiesis*). A φύσις

(*physis*), o surgir a partir de si mesmo do que há, sem que alguém o tenha posto onde está, mas que simplesmente se faz presente onde se faz presente, é a máxima ποιήσις, pois leva a si mesma à luz. O que é produzido por *alguém* não vem à luz por si, mas por esse alguém. Não vige em si, é deixado viger. Deixar algo viger é o mesmo que compor certos elementos, segundo determinado arranjo, por conta de algum desígnio. A consideração sobre a composição assim estabelecida pertence, para a filosofia, ao reino da causalidade. São quatro as “causas” classicamente apontadas: a *materialis* (componentes), a *formalis* (arranjo), a *finalis* (desígnio) e a *efficiens* (o alguém que reunirá as outras causas para realizar a composição). Através do deixar-viger, descobre-se algo que era mera possibilidade. Este descobrimento, este trazer o irreal para o real, era chamado pelos antigos gregos de ἀλήθεια (*aletheia* – verdade). Uma vez que é uma forma de descobrimento, isto é, de verdade, a técnica não pode ser considerada um mero instrumento da vontade humana. A τέχνη (*techne*) descobre o que não vem à luz por si mesmo e que pode, assim, dar-se segundo um ou outro arranjo, ou seja, ela abre caminho para a *contingência*. Mas a ἀλήθεια que rege a técnica moderna não é a mesma da ποιήσις da τέχνη arcaica, que remete à φύσις, mas tão só “uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada” (HEIDEGGER, 2002, p.19). Em vez de ouvir a natureza em seus ritmos próprios, os modernos estripam-na em sua busca por lucro, conquistas e conforto. Como dizem Adorno e Horkheimer (1985, p.20): “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa”. Eis aí o auge da “agressão racionalista”, para Maffesoli (2001, p.26): “a de saber tudo, esclarecer tudo e, portanto, dominar tudo”.

A técnica moderna difere-se da arcaica ao tomar o mundo como um imenso *depósito*, um entreposto de componentes a serem recompostos sob novos arranjos, de dispositivos de que podemos dispor segundo nossas demandas. O descobrimento explorador nos leva a tomar cada ente menos como algo que se põe ante nós e mais como a corporificação de uma possibilidade. Uma árvore já não é um algo que se põe ante um alguém para mostrar-se em sua presença, mas tão só uma forma prévia do estar-papel. O irreal no objeto é o que, para nós, torna-se o mais real de seu pôr-se onde está. É no ser pré-lenha, pré-mesa, pré-lápis que a árvore se faz digna de relevância, como um depósito de componentes que apontam para composições virtuais sob arranjos pré-vistos. Mesmo nós, que descobrimos, não sendo senhores de tal processo, podemos ver-nos depósitos – de órgãos, trabalho, valores. Não lançamos nós o apelo que abre o mundo à disposição, mas tão só respondemos a ele. O

*destino* nos chama a descobrir. Somos tão só aqueles que respondem a esse chamado. “O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino” (HEIDEGGER, 2002, p.27-28).

Mas a ἀλήθεια exploradora traz uma ameaça se não notarmos que há um apelo impessoal que nos leva a tomar o mundo como depósito. Em consequência, corremos o risco de jamais entender nossa essência, como pertencentes ao desencobrimento – e nos pormos a vagar sem rumo. Podemos nos perder de nós mesmos, deslumbrados com os possíveis a escorrer de nossas mãos para dentro ou fora do real. Crescerá nossa consideração pelo que em nós torna tal *poder* viável, secando nosso respeito pelo resto. Os artífices se pensarão demiurgos. O trazer à luz de algo que quer vir à luz será visto com desprezo ante o ruir das composições espontâneas em nome da sede de componentes que nutrirão os arranjos concebidos na visão dos possíveis. Corremos o risco de deixar de ver o estar presente como uma “dádiva”, como um dar-se do que se concede ao surgir para o aberto, e, em nossa *hybris*, voltarmo-nos contra nossa própria condição de efêmeros para mergulhar na eternidade da violência essencial, como aniquiladores – e aniquilados. Lançarmo-nos à História como quem se perde nos braços da amante, dispostos a morrer e sermos mortos, seja num avião que invade prédios, num ataque militar a um povo vizinho ou numa revolta civil em nome de uma recusa que nada afirma. Moldarmos instrumentos para potencializar nossa capacidade de ferir e emudecermos ante o horror engendrado. As armas nada têm a dizer e nada deixam ser dito. Onde elas dão as cartas, a única voz a se erguer é a da violência, que manipula qualquer pretensão ventríloquo.

A técnica moderna não substitui a magia, apenas lhe abre as portas a novas possibilidades. Os ritos sacrificiais passam a dar-se por intermédio de máquinas, como a guilhotina, os fuzis e a cadeira elétrica, em espetáculos catárticos que alimentam o olhar do público. Um exemplo, que considero deveras adequado, de sacrifício arcaico realizado através de maquinaria moderna, está no conto *Na Colônia Penal*, de Franz Kafka. A estória gira em torno de um oficial que tenta garantir o apoio de um “explorador” estrangeiro para manter vivo o legado de seu antigo comandante: a tortura sistemática de “condenados” – indivíduos a quem fora atribuída uma sentença sem que lhes fosse dada qualquer chance de defesa – por meio de um aparelho complexo que risca sua pele de modo cada vez mais fundo, por 12 horas contínuas, até a morte. As primeiras execuções eram verdadeiros espetáculos para multidões, reunindo todos os moradores da colônia, que se esbaldavam com a visão do suplício. O antigo

comandante gostava que as crianças menores assistissem a tudo bem de perto. Com a morte do idealizador da máquina, houve uma decadência do processo até não restar ninguém para presenciar o evento, salvo seus participantes diretos. Assim, ele perdia sentido. Tornava-se um anacronismo palpável. Quando realizado diante da população, tratava-se claramente de um rito sacrificial. Segue uma longa, mas esclarecedora citação do livro:

Compreende o processo? [pergunta o oficial ao explorador-protagonista]. O rastelo começa a escrever; quando o primeiro esboço de inscrição nas costas está pronto, a camada de algodão rola, fazendo o corpo virar de lado lentamente, a fim de dar mais espaço para o rastelo. Nesse ínterim as partes feridas pela escrita entram em contato com o algodão, o qual, por ser um produto de tipo especial, estanca instantaneamente o sangramento e prepara o corpo para novo aprofundamento da escrita. Então, à medida que o corpo continua a virar, os dentes na extremidade do rastelo removem o algodão das feridas, atiram-no ao fosso e o rastelo tem trabalho outra vez. Assim ele vai escrevendo cada vez mais fundo durante doze horas. Nas primeiras seis o condenado vive praticamente como antes, apenas sofre dores. Depois de duas horas é retirado o tampão de feltro, pois o homem já não tem mais força para gritar. Aqui nesta tigela aquecida por eletricidade, na cabeceira da cama, é colocada papa de arroz quente, da qual, se tiver vontade, o homem pode comer o que consegue apanhar com a língua. Nenhum deles perde a oportunidade. Eu pelo menos não conheço nenhum, e minha experiência é grande. Só na sexta hora ele perde o prazer de comer. Nesse momento, em geral eu me ajoelho aqui e observo o fenômeno. Raramente o homem engole o último bocado, apenas o revolve na boca e o cospe no fosso. Preciso então me abaixar, senão atinge o rosto. Mas como o condenado fica tranquilo na sexta hora! O entendimento ilumina até o mais estúpido. Começa em volta dos olhos. A partir daí se espalha. Uma visão que poderia seduzir alguém a se deitar junto embaixo do rastelo. Mais nada acontece, o homem simplesmente começa a decifrar a escrita, faz bico com a boca como se estivesse escutando. O senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem decifra com os seus ferimentos. Seja como for, exige muito trabalho; ele precisa de seis horas para completá-lo. Mas aí o rastelo o atravessa de lado a lado e o atira no fosso, onde cai de estalo sobre o sangue misturado à água e o algodão. A sentença está então cumprida, e nós, eu e o soldado, o enterramos (KAFKA, 1996, pp.21-22).

O deleite do oficial e dos espectadores advém do prazer que o sofrimento alheio provoca em nós quando nossa crueldade é atizada e focada numa vítima tida como indigna de consideração. Assemelha-se ao encanto de uma criança ante o contorcer-se de uma aranha cujas patas acabara de arrancar. Sob a crosta da civilidade, com sua repulsa pela dor *desnecessária*, ainda habita a mesma besta que saliva pelo sangue do inimigo. Quando um de nós, ou mesmo um povo inteiro, se entrega às sevícias como quem se dá à amante, não se trata de uma aberração, mas de um retorno às origens. A voracidade com que consumimos os recursos naturais de que dispomos guarda paralelo com a ânsia de violência que palpita sob nossa aura gentil. Todo massacre traz à luz o que nos vai ao fundo, mas tendemos a atribuí-lo a meras deformações do espírito. “O aspecto *profundo* escapa-nos facilmente”, como nos

lembra o Wittgenstein (2002, p.394) das *Investigações Filosóficas*. Basta uma desculpa qualquer para nos entregarmos ao ódio e partirmos para o linchamento ou apoio a genocídios.

Se civilização e barbárie são tão vizinhos íntimos quanto declarados antagonistas, é parcialmente porque a evolução da humanidade traz consigo mais sofisticadas técnicas de selvageria. Não somos mais rapaces que os Etruscos, apenas supridos com tecnologias mais polidas de dominação<sup>56</sup> (EAGLETON, 2005, p.11).

Há uma ameaça de niilismo na raiz da exploração. Mas também há a chance de nos tocar a emergência do que vem a ser, mesmo do que vem a ser por meio de nossa ação, através da técnica moderna. Porém, enquanto nos limitarmos a tentar dominá-la, sem entendê-la a fundo, corremos o risco de nos tornarmos instrumentos do que devíamos manejar, exatamente como se dá com a violência, que é também *ἀλήθεια*. A ambiguidade marca ambas, violência e técnica. Trazem ora risco, ora oportunidade. As duas nos levam pelas trilhas do jardim do Destino, avançando ou recuando, rumo ao todo ou ao nada. Representam nosso trunfo ou ruína. Se soubermos nos moldar ao que nos dá o surgir do que surge, tomando cada ente em sua condição de ente, de cristalização do devir, evitamos que a arrogância – o arrogar do que não nos é próprio – nos cegue para o que nos leva à desgraça. As oportunidades, todavia, não devem jamais ser esquecidas ou desprezadas. Afinal, como diz Hölderlin, em versos citados por Heidegger (2002, p.31): “Ora, onde mora o perigo/ é lá que também cresce/ o que salva”.

A modernidade técnica, como desenvolvimento da técnica moderna, nos leva a tomarmos cada vez mais cada porção do mundo como composições de componentes que se apresentam à nossa disposição como depósitos de dispositivos. Mesmo um processo essencial, como a violência, não escapa. Se seu caráter instrumental – sua propensão para servir de meio a nossos fins e sua eficácia nesse papel – sempre se fez notar, sua face resistente à manipulação – isto é, *sagrada* – jamais foi tão deliberadamente ignorada como ao longo dos últimos séculos, principalmente em meados do XX, em países como Rússia, Ruanda, Turquia e Alemanha. Sua *hybris* levou não poucos modernos a tomar para si o timão de um barco sem leme numa tormenta sem fim. Não à toa Stalin foi chamado pelo *Pravda*, de 1º de janeiro de 1937, de “o grande timoneiro<sup>57</sup>”.

---

<sup>56</sup> Minha tradução. No original: “If civilization and barbarism are near neighbours as well as sworn antagonists, it is partly because the evolution of humanity brings with it more sophisticated techniques of savagery. We are not more rapacious than the Etruscans, merely supplied with sleeker technologies of domination”.

<sup>57</sup> A metáfora náutica prossegue pelo texto, que se encerra da seguinte maneira: “A nau do estado soviético está bem equipada e armada. Não teme tempestades. Mantém o curso. Foi brilhantemente planejada para enfrentar

### 3.2. MODERNIDADE TÉCNICA.

Segundo o sociólogo alemão Franz Brüseke, a essência da modernidade é seu caráter *técnico*, elemento que conecta suas mais diversas manifestações. Por isso ele cunhou o termo *modernidade técnica*, sabendo que nossa era, para além das “promessas iluministas”, sempre deu ênfase – não importa a forma política assumida – ao “*desenvolvimento técnico* como a *conditio sine qua non* de qualquer avanço social” (BRÜSEKE, 2002, p.136). O advento do pensar científico na Europa pós-medieval, somado à emergência da empresa capitalista, foi responsável não só por uma radicalização do “caráter finalístico da técnica” (o que seria até certo ponto esperado), mas também pela criação de “meios sem finalidade definida”, no contexto da revolução industrial eclodida pela tríade: ciência, técnica e empresa capitalista. Em vez de partirmos dos fins como demandas para busca de meios, passamos a tomar os meios como pontos de partida e agora corremos atrás do que fazer com as possibilidades desveladas. A técnica moderna possui caráter de *meio aberto*. Ela abre inúmeras possibilidades. E é isso, sua contingência, que nela extasia e assusta.

A percepção da contingência dá-se pela revelação ao olhar da fragilidade das formas, das funções e do sentido, ou seja, no notar que “algo é necessariamente como é, mas também poderia ser diferente” (BRÜSEKE, 2006, p.22). Isso promove uma redenção das possibilidades excluídas nas inúmeras escolhas não percebidas como tais. A contingência desnuda a arbitrariedade das atribuições de sentido e a impessoalidade do acaso. Como diz Wittgenstein (2002, p.116) na proposição 5.634 de seu *Tratado Lógico-Filosófico*: “Tudo o que vemos podia ser diferente do que é. Tudo o que de todo podemos descrever podia ser diferente do que é. Não existe uma ordem a priori das coisas”. Se a técnica é contingente, trata-se do produto de singularidades fortuitas e não pode ter seu desenrolar contido no enredamento de um projeto qualquer – não importa o quão complexo ou sublime seja. Para ocultar a fragilidade do controle sobre seu rumo, temos tomado a técnica como algo que ela não é: *necessária*. A pretensão de garantir a *inevitabilidade* de seu desenvolvimento atrelou-se a visões históricas deterministas que identificavam o avanço técnico com o ideal de progresso ou a ameaça de decadência. Quebrar a rigidez determinista das visões que ignoram a

---

elementos hostis em tempo de guerra e na revolução proletária. É dirigida por um gênio, o timoneiro Stalin” (apud VOLKOGONOV, 2004, p.274).

contingência da técnica abre, entre necessário engrandecimento de si ou autodestruição, a possibilidade de outras formas de agir. Não se toma daí, porém, que o mundo esteja à nossa *plena* disposição.

Se entendermos a técnica como um modo de desencobrir, de fazer surgir para a presença o que está oculto na mera possibilidade, não a tomaremos mais como “algo exterior e exclusivamente instrumental”, mas sim como o modo através do qual, a partir de seu contexto sócio-histórico, “o homem se apropria e aproxima-se da natureza” (BRÜSEKE, 2002, p.140). As possibilidades de desocultamento variam de acordo com a diversidade das culturas observadas. Esta multiplicidade acaba por se tornar inevitável porque cada ente, ao se fazer presente, se dá, a quem testemunha seu aflorar, sob diversos olhares possíveis. E se revela ocultando boa parte de si e do que assinala. Tudo que aparece aponta para o que jamais se vê porque “nos dá as costas” (HEIDEGGER, 1964, p.22). Isso que eternamente se esconde, que se põe fora de alcance e controle, frustra quaisquer pretensões à onisciência e à onipotência.

Por conta de uma sensação de inferioridade do homem diante de suas limitações cognitivas, tabus são engendrados para protegê-lo do que não consegue nem jamais conseguirá compreender, ou seja, do *mistério*. O sagrado, que aponta para a violência absoluta, deve ser contido através de ritos negativos. Ao alargar as fronteiras do horizonte conhecido, isto é, do profano, as grandes descobertas científicas nos têm auxiliado a tornar inúteis muitos desses *tabus*. Agora nos pomos diante de possibilidades deslumbrantes e assustadoras, que nos propõem um novo desafio à compreensão. Lenta, mas firmemente, a técnica deixou de se limitar a melhor nos situar na circunstância de que estamos cativos para nos propor uma fuga de nossa condição. Encaminhamo-nos, quiçá, para o âmbito do pós-humano. Não estamos, contudo, diante de um simples *meio* à disposição de nossa vontade. Ao transformar nossa relação com o mundo, visto agora como um relógio de mecanismo particularmente complexo, mas decifrável e alterável ao bel prazer do artesão, a técnica alterou – talvez definitivamente – a estrutura de nosso pensamento, reduzido ao cálculo utilitarista do rentável. Nossa razão reduz nosso redor a um amontoado de componentes materiais compostos em arranjos inteligíveis e passíveis de correção. “O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.40).

No entanto, essa coisificação, que pode ser entendida como consequência esperada do *materialismo*, esbarra no vácuo cognitivo que habita o cerne da ideia mesma de *matéria*, a que

reduzimos tudo que nos cerca e escrutamos, ignorando sua dimensão imaterial. Para os físicos, que precisam lidar com esse conceito radicalmente, a palavra “matéria” não é uma obviedade porque aquilo a que ela se refere não é nada claro – chega a ser um *mistério*, algo que não compreendemos ao certo e talvez jamais o façamos. Em vez de nos livrar do irracional, o *materialismo*, ao não abdicar de uma busca pelos elementos fundamentais da existência, nos lança a seu encontro, uma vez que acaba sempre por topar com as insistentes “questões últimas”. Essa aparente contradição nos remete à irreflexão das possibilidades despertadas pelo projeto técnico. Não se pode mais ter a crença cega que tantos nutriram na inevitabilidade de uma trajetória linear – progressista ou decadentista – da modernidade. Nós, modernos, percebemos que nossa bússola não é confiável. Estamos em mar aberto, na desagradável companhia do *risco*, esse conceito tão caro aos sociólogos contemporâneos.

Esses riscos nascem do caráter contingente da técnica, que ajuda a substituir a predominância da racionalidade de fins por uma racionalidade contingente, a qual falta o assinalar para um fim e a identificação de limites para os meios. Esses limites e esse fim protegeriam a modernidade de sua própria instabilidade, isto é, dos surtos de irracionalidade que ela tende a gerar como consequência esperável de seu caráter de negação radical. Sem essa proteção, a modernidade técnica acaba por padecer de um “vazio valorativo”, que a torna suscetível a totalitarismos. Deveras, jamais houve incompatibilidade entre ela e as ditaduras desenvolvimentistas que a implementaram em seus territórios. Não foram as ideias sublimes do iluminismo nem as trocas de informações entre culturas distintas que aceleraram as transformações sociais e políticas, constituindo assim o que chamamos de modernidade, mas a técnica, com seu desenrolar resistente a projetos e insensível a valores. Graças a ela, a humanidade, que se aproxima inexoravelmente dos extremos do mundo material e energético, torna-se prisioneira do raciocínio matemático que seduz o pensamento e o escraviza. “Tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento” (HORKHEIMER, 2000, p.29), o instrumento universal que fabrica os demais e prepara terreno para o triunfo dos meios sobre os fins. O esclarecimento, que devia libertar os indivíduos, agora cultiva os grilhões que cativam as massas. “No trajeto da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento da reflexão sobre si mesmo, e hoje a maquinaria mutila os homens mesmo quando os alimenta” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.48). Os instrumentos se proliferam e ditam os passos. A violência física de cada indivíduo de um grupo é intensificada pela invenção de artefatos cada vez mais eficazes na arte do assassinato. Lembra-nos Girard (1990, p.300): “Nos dias

atuais, a violência reina absolutamente sobre todos nós, sob a forma colossal e atroz do armamento tecnológico”. Ao que assente Arendt (1985, p.03):

Uma vez que a violência – distinta do poder, força ou vigor – necessita sempre de instrumentos (conforme afirmou Engels muito tempo atrás), a revolução da tecnologia, uma revolução nos processos de fabricação, manifestou-se de forma especial no conflito armado.

A modernidade técnica triunfa sobre o fracasso das “ideias modernas”, do esclarecimento. O avanço industrial não questiona a justeza dos atos daqueles que o financiam. As armas não se importam com quem iriam trucidar. O fatídico dia 11 de setembro de 2001 conseguiu pôr à prova o funcionamento do mundo técnico, sua auto-imagem de mecanismo sem falhas, mas não atingiu seu fundamento. Os riscos inerentes são muito elevados. A resposta à agregação armada foi... mais agressão armada. Os Estados Unidos buscaram consenso para iniciar uma resposta militar – que se provou depois bastante equivocada. Mas, se criar consensos em situações normais já não é simples, criá-lo sob pressão governamental é ainda mais complicado e acaba por levar seus agentes, em determinado momento, a reduzir a complexidade, dividindo o mundo em aliados e adversários – como só os ditadores costumam fazer. Daí o uso de frases como “Quem não está conosco, está com os terroristas”, com a qual o então presidente estadunidense George W. Bush pretendeu resumir a situação, numa drástica redução forçada da multiplicidade de posições possíveis ante um problema tão complexo. O dedo no gatilho não espera a ponderação. A inevitável ambivalência das relações humanas foi ignorada em nome da redução dos riscos da modernidade pela incitação ao ódio que faz expandir-se esses riscos. O consenso em torno de uma excessiva precaução com as possibilidades técnicas e sociais não sobrevive à facilidade com a qual qualquer indivíduo ou grupo pode detonar esses riscos. Basta que um partido qualquer esteja de posse dos artefatos adequados e enxergue a situação tecnicamente. Como diz Yvez Michaud (1989, p.44), “a relatividade de acesso [às armas] permite que o monopólio de fato do Estado sobre os meios da violência seja frequentemente rompido”. Luhmann (1985, p.52) complementa: “o poder dificilmente preencheria funções sociais de ordem, transporia resultados seletivos ou poderia ir além da mera coação, se qualquer um pudesse empregar a violência física a qualquer momento”. O controle sobre os patriotas fica, assim, sob constante ameaça.

Além do problema do *controle* e do *consenso*, há ainda a questão do *valor*. Os fundamentalismos, que ameaçam a sociedade globalizada, advêm da incapacidade de gerar

valor a partir da técnica moderna e de “fundamentá-los” através desta ou de meros consensos. A arbitrariedade é por demais aparente. É preciso ocultá-la por meio de alguma forma de mitificação. Por isso é tão caro a tantos o abraço das tradições religiosas, com suas imposições por vezes incompreensíveis para aqueles que não comungam da mesma crença. Ele oferece a certeza aos que estão cansados ou não desejam ou não se sentem aptos a questionar e ponderar. A aceitação dos preceitos reconforta os que se dispõem a sacrificar o intelecto. Nenhuma ordem social, até o momento, pôde ser mantida sem estar calcada em uma ordem psíquica, em um ordenamento das faculdades do “espírito” segundo a bênção dos mitos. A modernidade rói os mitos tradicionais, apresentando outros, atualizados segundo a conveniência. Quem o percebe, desmonta o mecanismo e se desencanta, isto é, se esclarece. Quebra (parcialmente) o “conformismo lógico”, livrando-se (parcialmente) das amarras do “conformismo moral” (DURKHEIM, 1996). Quem se afasta, assim, psiquicamente do grupo, afasta-se também socialmente. Basta descobrir que

a ordem simbólica apóia-se sobre a imposição, ao conjunto dos agentes, de estruturas cognitivas que devem parte de sua consistência e de sua resistência ao fato de serem, pelo menos na aparência, coerentes e sistemáticas e estarem objetivamente em consonância com as estruturas objetivas do mundo social (BOURDIEU, 1996, p.118).

Não à toa, Bauman (1999, p.161) atribui à modernidade a “impossibilidade da ordem” contida no cerne da ideia de *ambivalência*, problema a evitar porque, se já não pudermos sustentar através da linguagem a maneira como estamos no mundo, ocultando o arbitrário das conexões de sentido, as possibilidades abortadas e a impessoalidade do acaso, ficaremos como que interrompidos, vacilando a cada novo passo. É a inviabilidade de uma catalogação plena do universo de elementos e fatos, prometida pela função classificadora da linguagem, que torna inevitável a ambivalência. A modernidade põe-na em evidência como jamais antes porque desnuda a cuidadosa arquitetura mítica que guarda a ordem social no espaço do inevitável. Essa visão começou com Hobbes (2003) que apontou a arbitrariedade humana no fundamento da organização dos povos, isto é, descobriu – ou tornou a descobrir, porque Heráclito já o havia percebido – a *luta* (ἐρίς - *eris*) como mãe do sentido, isto é, sua geratriz e nutridora. Isso abriu espaço para a instrumentalização do conflito como ferramenta de engenharia social. A ordem seria, assim, não um mandamento ou uma dádiva divina, mas a soma de *projeto* e *ação*. É na separação entre essa ordem a ser realizada e o caos primitivo onde o controle consciente sobre as possibilidades não é exercido devidamente que se constrói

a consciência moderna.

A prática moderna, por outro lado, é caracterizada pelo esforço que faz para expandir o espaço do conhecível e do determinável, isto é, do *profano*, a campos nunca antes alcançados, expulsando ou ignorando tudo que escape ao passível de cálculo, ou seja, tudo que não se limite à condição de *depósito* que convida os modernos a dispor tecnicamente de seu mundo. Se o real se mostra irreduzível, em sua plenitude, aos delírios classificatórios da linguagem, o que resta ao intelecto moderno é repartir o reino do existente em capitânias e entregar cada qual a mentes poderosas que concentram todos os seus esforços em porções mínimas do infinito. São os especialistas. A modernidade, em seu irromper, buscou fragmentar o mundo para melhor governá-lo. Mas o mundo permanecia intacto, apenas o intelecto se fragmentava. Na tentativa de enxergar o todo como mera soma das partes, o pensamento moderno chocou-se constantemente com os limites de seu raciocínio. Na soleira do desconhecido, vê com enorme horror a ambivalência a zombar de seus esforços e a contingência a tomar-lhe o chão. Suas dicotomias, baseadas em *outros* que seriam negações – em geral degradações, supressões ou mesmo ausências – de elementos *normais*, não só constituíam, na prática, interdependências indesejáveis, como não esgotavam o mundo, deixando arestas expostas à ambivalência, o que findou por gerar *refugos* classificatórios.

Segurança e confiança resultam de uma percepção dogmática do real, calcada em conceitos que parecem esgotar o possível. A ambivalência traz em seu bojo, como ameaça à ordem tensa, a percepção de que a função nomeadora – intrinsecamente classificadora e, portanto, hierarquizante – da linguagem também é contingente, ou seja, o modo como ordenamos os fenômenos e as pessoas é só uma possibilidade entre muitas; não há nenhuma legitimidade transcendente – em outras palavras, *inquestionável* – para o que fazemos (vinda seja do Deus da fé ou da deusa Razão). Como consequência, a ambivalência é um risco ao *status quo* e ao conforto identitário que ele instiga.

Uma vez que buscava a formação de uma sociedade racionalmente planejada, o Estado moderno, em seus estágios iniciais, podia ser considerado um “Estado jardineiro”. Como jardineiros, os governantes e filósofos modernos primeiro “descobriram o caos”, para só então se proporem “a domá-lo e substituí-lo pela ordem” (BAUMAN, 1999, p.32). Para construir uma ordem racional era preciso deslegitimar todas as outras e traçar uma nova fronteira entre amigos e inimigos. Era preciso excluir a *ambivalência*. A chamada “engenharia social”, aplicada por diversos Estados modernos, tendo seus extremos nos regimes totalitários, representa, de certa forma, o mais claro retrato dessa ambição. O genocídio perpetrado sob o

comando de Hitler e o democídio levado a cabo pelos seguidores de Lênin e Stalin são as mais profundas mostras dos anseios modernos por controle e progresso. O espírito moderno forneceu a lógica que fundamentou essas, por assim dizer, *atrocidades*. Ao tomarem a guerra como “higiene do mundo”, os futuristas exaltaram a face nihilista da modernidade, levando com isso “a celebração da tecnologia moderna a um extremo grotesco e autodestrutivo” (BERMAN, 1986, p.25).

“Lacão da própria civilização mecanizada que professava rejeitar, o nazismo encampou as medidas inerentemente repressivas desta última” (HORKHEIMER, 2000, p.126), levando “as ambições de jardinagem-reprodução-cirurgia” ao mais extremo dos patamares. A ciência moderna tem sua parcela de culpa. O genocídio nazista foi cuidadosamente arquitetado por médicos, que usavam jargões cientificamente aprovados para determinar que imundícies deviam ser extirpadas do organismo social e como se daria essa “profilaxia”. Essa desumanização do inimigo é comum em certas guerras, tanto entre povos arcaicos quanto modernos. Ela torna mais natural a tentativa mútua de extermínio através da *reciprocidade* da coisificação do oponente. Num genocídio, tal reciprocidade não costuma ocorrer. Sem que demonstrassem pensar o mesmo dos alemães, os judeus foram tomados como ratos a serem exterminados. Não era uma postura forçada por Hitler, fruto de degeneração moral particular, como tanto se quis fazer crer. Sem a participação da ciência e da técnica modernas, não haveria Holocausto – o *sacrifício* de milhões de pessoas para expurgar as impurezas de toda uma nação. Os cientistas envolvidos nessa política *pesticida* não se viam como ideologicamente engajados. E de fato não necessariamente o eram. É por sua *objetividade* tão celebrada que foi possível ignorar quaisquer questões não-científicas que viessem contaminar suas práticas *axiologicamente neutras*. Como nos lembra Bauman (1999, p.58), “libertando das restrições morais a ação com um propósito, a modernidade tornou o genocídio possível. Sem ser a causa suficiente do genocídio, a modernidade é sua condição necessária”.

Não foi só em regimes totalitários, contudo, que a lógica científica mesclou-se aos anseios reorganizadores do Estado moderno. Não é difícil perceber, mesmo nas ditas *democracias*, as ambições planificadoras da ciência e da técnica modernas ainda se prestam a utilizações políticas. Somente o pluralismo de opiniões autorizadas, isto é, o *pluralismo do poder*, lembra-nos o mesmo Bauman (1999, p.60), compensa eventualmente “o potencial genocida adormecido nas capacidades instrumentais da modernidade e sua mentalidade racional-instrumental”.

## CAPÍTULO IV

### TERROR

#### 4.1. BOLCHEVISMO E TERROR.

A relação entre violência, magia e técnica torna-se patente quando nos detemos sobre o desenvolvimento dos Estados modernos – no dizer de Bauman, “Estados jardineiros”. Arando o terreno com novos mitos, podando ramos rebeldes, matando “ervas daninhas”, seu objetivo sempre foi compor uma sociedade ordeira, limpa, regular. Separo um caso, que considero particularmente significativo, para análise aprofundada: a ascensão ao poder dos bolcheviques e o Terror por eles desencadeado, que resultou na morte de, aproximadamente, 20 milhões de pessoas em toda a União Soviética. Essas mortes nem sempre se davam por simples execução – “fuzilamento, enforcamento, espancamento e, em alguns casos, gás de combate, veneno ou acidente de automóvel” –, mas também eram fruto de “destruição pela fome – indigência provocada e/ou não socorrida; deportação – a morte podendo ocorrer no curso do transporte (em caminhadas a pé ou em vagões para animais) ou nos locais de residência e/ou de trabalhos forçados (esgotamento, doença, fome, frio)” (COURTOIS, 1999, p.16). Somente a chamada Grande Fome Ucraniana, provocada por ações governamentais, matou, entre 1932 e 1933, seis milhões de pessoas.

As considerações teóricas que norteiam essa dissertação são de grande utilidade na explanação das passagens mais sanguinolentas do governo bolchevique, desde a “Revolução<sup>58</sup> de Outubro” até a morte de Joseph Stalin. Para nomear o massacre de tantas pessoas por seu próprio Estado nacional, recorro ao termo *democídio*, “assassinato de pessoas pelo governo sem razão específica<sup>59</sup>”, cunhado por R. J. Rummel (2005, p.145), para diferenciar essa forma de extermínio em massa do consagrado e abusado conceito *genocídio*, que só pode ser usado em caso de “assassinato de pessoas por causa de sua raça, etnicidade, religião, nacionalidade

---

<sup>58</sup> Usamos aqui esse termo porque acreditamos que o evento se encaixa na definição de Hannah Arendt, segundo a qual “somente onde ocorrer mudança, no sentido de um novo princípio, onde a violência for utilizada para conseguir uma forma de governo completamente diferente, para dar origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão almeje, pelo menos, a constituição da liberdade, é que podemos falar de revolução” (ARENDR, 1990, p.28).

<sup>59</sup> Minha tradução. No original: “government’s murder of people for whatever reason”.

ou língua<sup>60</sup>”.

Muitos atribuem os mórbidos acontecimentos dos governos Lênin e Stalin à vontade de revolução dos insurgentes. Contudo, não existe necessária correlação entre o descontrole político que se seguiu à primavera de 1917 e o desejo de mudar o mundo a partir de ideais considerados sublimes, que acompanha a humanidade. Embora não seja raro que daí partam “os grandes crimes” (BAUMAN, 2002, p.13), também não se deve aqui olvidar que toda sociedade é erigida a partir de um *crime*, seja ele um linchamento ou uma revolução. “O poder político é fundado no esquecimento<sup>61</sup>” (EAGLETON, 2005, p.64). A violência na fundação da ordem é sempre ocultada, disfarçada por meio de mitos, como os heróis nacionais e os signos pátrios, e revivida sob algum controle através de ritos cívicos que reforçam o poder, isto é, “a arte de reunir o diverso na unidade” (ROMANO, 1981, p.149). Assim, não há justificativa para que não tentemos moldar o mundo a partir do desejável. E, embora o real habite um pântano por demais espesso em que a ideia – que o devia purificar – para o encontrar deve enlamear-se, nada podemos fazer exceto perseverar nas tentativas.

Ao negar a ordem anterior em nome de novos princípios fundadores, a revolução abre caminho para outras formas de estar-junto. Os bolcheviques insurgiram-se contra o czarismo, vigente na Rússia havia séculos, e a brutalidade que o caracterizava. O resultado, porém, foi um regime ainda mais brutal que o precedente, matando mais pessoas que o próprio fascismo, a que dizia se contrapor. Não havia necessidade de ser assim. Apesar da crença no destino irrevogável da civilização, que motivou muitos revolucionários, a História é contingente; ela abre múltiplas possibilidades. “Onde tenha o poder se desintegrado, as revoluções são possíveis mas não necessárias” (ARENDDT, 1985, p.26). E toda revolução tem seu momento. Convém não desencavar possíveis na voracidade de quem deseja que a História chegue a seu término, mas descobrir o que vem à luz no tempo certo, com a consistência de uma instituição duradoura. Uma vez no comando o novo governo, é hora de estabilizar a sociedade sob os valores e leis agora vigentes. Para isso, é preciso serenidade e competência – algo que faltava aos bolcheviques. Em 1925, Bukharin desabafou: “Eis como nos acostumamos a ver o problema: conquistaríamos o poder, tomaríamos quase tudo em nossas mãos, introduziríamos imediatamente a economia planejada, puniríamos os recalcitrantes remanescentes e dominaríamos o restante, e isso seria tudo. Hoje, vemos com clareza que não é assim que é feito” (*apud* VOLKOGONOV, 2004, p.106). A complexidade do que realizavam os atordoou.

---

<sup>60</sup> Minha tradução. No original: “murder of people because of their race, ethnicity, religion, nationality, or language”.

<sup>61</sup> Minha tradução. No original: “Political power is founded on fading memory”.

Cada novo passo, cada nova decisão, abria incontáveis possibilidades à sua frente. A consideração de cada ato demandava mais prudência que coragem, uma vez consolidados no poder. Mas eles criam ler as páginas do destino com mais clareza que qualquer um. Sua convicção de que o caminho estava sendo adequadamente os cegou para as possibilidades descartadas, que poderiam ter evitado muitas mortes – e o pesado julgamento da História, que tanto cultuaram e que os enganou. Os bolcheviques “foram ludibriados pela História, e se tornaram os tolos da História” (ARENDDT, 1990, p.46).

No início do século passado, nos anos que antecederam o fatídico outubro<sup>62</sup> de 1917, havia presença maciça de socialistas, na forma de partidos social-democratas, nos parlamentos europeus. Era bastante viável a conquista gradual do número de cadeiras necessário à implementação de reformas. Naquele momento, acreditava-se na possibilidade de uma transição pacífica do capitalismo para o socialismo. Marx, em 1872, expressara a esperança de que a revolução pudesse revestir formas pacíficas em países como Estados Unidos, Inglaterra e Holanda. Lênin e uma parte dos bolcheviques, por outro lado, faziam parte da ala extremista no interior da Internacional. Suas raízes estavam fincadas de modo mais consistente não no marxismo, mas no movimento revolucionário russo do século XIX. Seu mestre era Serguei Netchaiev, cujo *Catecismo do Revolucionário* ensinava a dividir a sociedade em duas categorias:

A primeira compreende os condenados à morte imediata. (...) A segunda categoria deverá abranger os indivíduos aos quais a vida é concedida provisoriamente, a fim de que, através dos seus atos monstruosos, incitem o povo à insurreição inelutável (*apud* COURTOIS, 1999, p.866).

As lições de Netchaiev foram aplicadas por Lênin antes, durante e após a revolução bolchevique. Em 1918, indo contra a posição dos membros do Politburo, ele decidiu e organizou pessoalmente o assassinato da família imperial dos Romanov. Este ato elevou o terrorismo a tática política sistematizada. A estratégia populista de insurreição das massas, mesclada a um Terror oriundo das elites, levou a Rússia a uma legitimação cada vez maior da violência política. Essa violência alimentava-se da que ao longo dos séculos atravessou a vida

---

<sup>62</sup> Na verdade, novembro. “O calendário russo era 13 dias atrasado em relação ao do Ocidente até janeiro de 1918, quando passou a coincidir com este. Assim sendo, a Revolução ‘de Fevereiro’ ocorreu em março pelo Calendário Novo, enquanto a Revolução ‘de Outubro’ é comemorada, desde 1918, no dia 7 de novembro” (VOLKOGONOV, 2004, p.20). Sigamos, porém, usando os consagrados termos “revolução de fevereiro” e “revolução de outubro”.

da Rússia. Sempre nesse país o progresso esteve sujeito à escravatura. E só através do recurso à violência permanente, em grau elevado, tal estado de coisas poderia ser sustentado.

A violência emanava da sociedade russa. Revoltas camponesas, dos séculos XVII e XVIII, promoviam a matança dos nobres e o terror selvagem. Entre eles, viçava o prazer da crueldade. Havia, por certo, uma chance de transição, razoavelmente tranquila, em direção a um regime democrático nos moldes das potências ocidentais. Contudo, os moderados foram perdendo espaço para os extremistas conforme a eclosão das sevícias da I Guerra Mundial pôs-se a incitar, entre os russos, uma sede de sangue que não amainava. Em quatro anos, a guerra matou 8,5 milhões de pessoas, entre militares e civis. O contato com os horrores presenciados nos campos de batalha eliminava gradualmente a sensibilidade dos envolvidos. Violência chama violência e se espalha como um contágio. Segundo a hipótese que desenvolvemos nesse trabalho, o contato com o sangue desenvolve, tanto quanto a repulsa pelo sangue, a atração pelo sangue. Karl Kautsky, um dos dirigentes e teórico principal do socialismo alemão, sobre isso escreveu em 1920: “É à guerra que devemos atribuir a principal causa dessa transformação de tendências humanitárias numa tendência de brutalidade” (*apud* COURTOIS, 1999, p.870). Essa última palavra, contraposta adequadamente à ideia de humanitarismo, é importante aqui por designar essa *entrega à violência* material, esse se deixar levar pelas ondas de decomposição, às raias da inumanidade, tornando-se tão só mais um títere nas mãos do devir.

Nenhum dos chefes bolcheviques participou da guerra. Estavam no exílio ou na Sibéria. Essa ignorância do horror favoreceu a brutalidade. Para eles, o capitalismo era um mal que só podia ser combatido através de um mal ainda maior. Como magos que se valem de sortilégios para dirimir estragos causados por outros sortilégios, ou tecnocratas que propõem soluções técnicas para problemas que a técnica causou, eles atiçavam a violência em suas manifestações mais sórdidas para pôr fim à violência que os atormentava. O absurdo aparente oculta o princípio do sacrifício. A guerra estimulou as paixões sanguinárias e pôs a descoberto o ressentimento dos humilhados. As revoltas se assomavam. O caminho se iluminava a ponto de cegar para o acaso e para a contingência. A História parecia se firmar e tomar um rumo claro. Lênin e os seus não perderiam a oportunidade de transformar a “guerra imperialista” numa guerra civil.

A Rússia que os bolcheviques encontraram estava tomada por levantes setoriais a minar o governo czarista. Camponeses exigiam o fim da submissão política do campo às cidades num clamor que seria emudecido pela coletivização forçada da terra. Muitos haviam

ingressado no exército e agora morriam às pincas nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial por uma causa que não lhes era cara. Embora mal representassem 3% da população, os operários ajudavam a compor o caldo revolucionário; bastante concentrados nas grandes cidades, buscavam maior participação política. Afora isso, os povos conquistados pelo império czarista reivindicavam independência. Cada um desses grupos de interesse, desses sujeitos, ao pressionarem continuamente o núcleo do poder estatal em nome da realização de seus desígnios, contribuiu para corroer as instituições tradicionais. O governo alternava entre ceder às pressões e reprimi-las, aumentando a tensão até o colapso. A Primeira Guerra deu o golpe de misericórdia no frágil regime czarista ao expor as fraquezas da “modernização econômica inacabada” da Rússia e acentuar a cisão entre campo e cidade. Por conta de sua dependência de *know-how* e investidores estrangeiros, a consequência do isolamento do país foi uma crise econômica. A solução seria voltar-se para o mercado interno, mas este quebrou quando a maioria das fábricas foi absorvida pelas demandas bélicas do império. A penúria e a inflação seguiram-se e a crise alcançou o campo. Seu prolongamento reforçou a hostilidade para com o Estado. Em pouco tempo, viria o ódio. A situação saiu do controle no fim de 1915, quando o povo russo começou a se autogovernar.

Em vez de preocupar-se em aproximar o Estado da nascente sociedade civil, numa postura conciliatória, o czar Nicolau II resolveu assumir pessoalmente o comando supremo dos exércitos, completamente entretido pela guerra em outro território, sem notar o estado de convulsão social que se aproximava. Como uma medida impensada que tanto lhe custaria, deixou a regência da nação para sua impopular esposa, a imperatriz Alexandra. No decorrer de 1916, o poder se dissolvia aos poucos. Cinco dias de levante operário, em fevereiro de 1917, levaram à queda do regime czarista. Os acontecimentos posteriores mostraram, porém, o despreparo político das forças de oposição, que não tentaram conduzir essa revolução popular espontânea. De 2 de março a 25 de outubro de 1917, sucederam-se três governos provisórios. Nenhum deles conseguiu resolver os problemas deixados pelo Antigo Regime. Medidas democráticas foram tomadas, na esperança de que isso permitisse “um amplo movimento patriótico”, consolidasse “a coesão social”, assegurasse “a vitória militar junto aos Aliados” e atasse de maneira sólida “o novo regime às democracias ocidentais” (WERTH, 1999, p.59). O governo provisório, porém, insistia em permanecer provisório, deixando de se preocupar com as questões então mais importantes: o clamor popular por terra e por paz. Também não conseguiu resolver a crise econômica, ligada à continuação da guerra. A sociedade organizava-se autonomamente como resposta à vacilação do governo. Havia mais

espaço para o debate público do que em qualquer outro momento na História da Rússia. Contudo, frustrações e ressentimentos malmente contidos jorravam após o fim do regime monárquico.

A escalada inexorável da violência tomou o lugar da discussão pacífica. Os movimentos sociais radicalizavam-se. Os operários buscavam cada vez mais poder. A eles, juntaram-se os soldados, libertos das humilhações dos códigos militares do Antigo Regime. O número de desertores das trincheiras da Primeira Guerra, entre junho e outubro de 1917, chegou a mais de dois milhões. O retorno desses soldados-camponeses a suas cidades aumentou o tumulto agrário. Com a abdicação do czar, os camponeses enviaram uma petição expondo seu desejo de que a terra pertencesse aos que nela trabalhavam. Começaram a se organizar em comitês, passando a tomar posse de bosques, pastos e terras inexploradas. Cansados de aguardar do novo governo a aprovação da reforma agrária, avançaram contra os antigos senhores para roubá-los, destruir sua morada e expulsá-los da terra. Em algumas regiões, os fazendeiros ricos foram assassinados. Os que estavam à frente do governo provisório hesitaram em tomar posições firmes. A fragilidade das instituições permitiu que houvesse uma tentativa de golpe militar. O fracasso desse *putsch* precipitou a crise final do governo provisório. As disputas pelo poder no alto escalão levaram à desmoralização do direito e à contestação da autoridade. Dias antes de tomar o poder, o Partido Bolchevique, que assumiria o comando do país por quase um século, não contava com mais do que duzentos mil membros, mas soube aproveitar o caos político para se impor.

A Revolução de Outubro viu o rompimento das comportas russas, e enchente social arrasou tudo que estava à sua frente. O principal mês do ano crucial da história russa foi excepcionalmente tormentoso e triunfal para os bolcheviques. Em poucos meses, eles passaram de partido relativamente pequeno a poderosa força política. No entanto, a lua-de-mel foi breve. Problemas, adiados por muito tempo, vieram à tona como perigos ameaçadores e mortais no fim daquele ano inesquecível (VOLKOGONOV, 2004, p.35).

Fundado em 1903, o partido era bastante organizado. Seu objetivo ficou claro durante a Primeira Guerra Mundial, quando seu mais proeminente pensador, Lênin, em um ensaio intitulado *O Imperialismo, estágio supremo do capitalismo*, contrapôs-se a um preceito fundamental de Marx para afirmar que, desde que uma vanguarda disciplinada estivesse disposta a transformar a “guerra imperialista” numa guerra civil, a revolução poderia explodir em um país de capitalismo imberbe, como a Rússia. Essa passou a ser a missão dos bolcheviques: preparar o terreno para a dita *guerra civil*. Contra a opinião dos dirigentes de

seu partido, Lênin previa a derrocada do governo provisório. Em suas *Cartas de Longe*, escritas em Zurique de 20 a 25 de maio de 1917, ele exigia a ruptura entre os soviets e o governo provisório. Segundo ele, a revolução já havia ultrapassado sua “fase burguesa” – em dois meses! – e era preciso passar à fase seguinte, a “proletária” – o momento da *inevitável* guerra civil havia chegado. Estava posta a perder os avanços trazidos pela chamada “revolução burguesa” – em referência à tese marxiana de que seria necessário um estágio capitalista entre feudalismo e socialismo. Diferente da chamada “revolução proletária”, de que foi antecessora, ela teve caráter pacifista e democrático.

Àquela altura [logo após a revolução de fevereiro], a maré democrática estava alta. A classe média baixa, ora se inclinava pelos capitalistas ‘progressistas’, ora pelo proletariado, ordenava a nau do estado com força cada vez maior. Crescia um ambiente reformista. O sentimento era que, com a derrocada da autocracia, estava alcançado o objetivo principal (VOLKOGONOV, 2004, p.16).

A violência só se mostrou em toda a sua fúria após a revolução dita “proletária”, de outubro de 1917. Lênin, seu artífice, instaurou uma ditadura sanguinária, dissolvendo a Constituinte, eleita por sufrágio universal – essa eleição era algo inédito na Rússia, e foi simplesmente descartada. Era o dia 4 janeiro de 1918. Aos que protestavam na rua, respondeu com balas. No mesmo ano, o socialista russo Yuri Martov escreveu: “A máquina de matar pessoas pôs-se em marcha” (*apud* COURTOIS, 1999, p.873). Ressalte-se o emprego nada gratuito do termo “máquina”. O bolchevismo é o coroamento da modernidade técnica. Não poderia ser realizado, porém, sem romper com os valores “modernos” que o tornaram possível. Em 1947, o filósofo francês e militante comunista Merleau-Ponty (1968, p.13) decretou suspensão temporária dos valores humanistas em nome de um porvir onde eles sejam de fato a lei. Para ele: “O leninista, visto que persegue uma ação de classe, abandona a moral universal, mas ela lhe será devolvida no universo novo dos proletários de todos os países”.

De seu exílio na Finlândia, Lênin preparou o golpe de Estado de 25 de Outubro de 1917. “A História não nos perdoará se não tomarmos já o poder”, escreveu. Os dirigentes do partido achavam que não era preciso apressar o inevitável. Esperavam formar um governo de coalizão. Ele, no entanto, reclamava todo poder aos bolcheviques. De volta à Rússia clandestinamente, realizou uma reunião, no dia 10 de outubro, com 12 dos 21 membros do Comitê Central do partido, os quais convenceu a pegar em armas para tomar o poder. Trotski constituiu uma organização militar, sob comando dos bolcheviques, para tomada do poder. Quase não houve oposição. No novo governo, havia o inócuo Comitê Executivo Central, o

Conselho dos Comissários do Povo – que era quem de fato governava – e o Comitê Militar Revolucionário de Petrogrado, estrutura operacional por trás da tomada do poder. Sessenta membros compunham o CMRP. Destes, 48 eram bolcheviques. Os demais eram socialistas-revolucionários de esquerda e anarquistas. A necessidade de uma luta mais enérgica contra os “inimigos do povo” foi evocada em reuniões do CMRP. A identificação desses, contra quem seria preciso lutar, passou a se dar continuamente por décadas desde então. Naquele momento foi proclamado que qualquer um que fosse considerado *suspeito* de “sabotagem”, “especulação” ou “monopólio” seria preso. Os “sabotadores” eram muito usados como justificativa para qualquer fracasso administrativo do novo governo, principalmente sob o mando de Stalin, que falava de “sabotadores trotskystas” sempre que um projeto que aprovara mostrava-se infrutífero. Ao prender, torturar, forçar confissão e finalmente matar os acusados de sabotagem, ele dava um alvo para a frustração dos que padeciam sob sua incompetência. A mera suspeita bastava para declarar alguém “inimigo do povo”. Tribunais foram instituídos para julgar crimes “contra-revolucionários”, embora mais erradicavam do que de fato julgavam os *suspeitos*. O assassinato político estava na ordem do dia. Quanto mais violência fosse desencadeada, pensava-se, mais rápido chegaria a derradeira paz. Essa sensação, que marca os atos do Estado bolchevique, tem seu fundamento numa percepção inconsciente e distorcida da violência fundadora.

Segundo Berman (1986, p.103), “o comunismo, para se manter coeso, precisará sufocar as forças ativas, dinâmicas e desenvolvimentistas que lhe deram vida, precisará matar muitas das esperanças pelas quais valeu a pena lutar, precisará reproduzir as iniquidades e contradições da sociedade burguesa, sob novo nome”. O autor se engana em um ponto: o dito “comunismo” não se limitou a reproduzi-las, mas as expandiu. E, ao fazê-lo, respondeu às críticas com ironia. Ao autorizar oficialmente o uso de coação física contra “inimigos do povo”, por sua polícia política, Stalin escreveu:

É bem sabido que os serviços burgueses de informações usam a coação física do tipo mais revoltante contra representantes do proletariado socialista. Por que então os órgãos socialistas devem ser mais humanos com os agentes fanáticos da burguesia e inimigos declarados da classe trabalhadora e das fazendas coletivas? (*apud* VOLKOGONOV, 2004, p.298).

Merleau-Ponty comparou a sinceridade do terror às claras dos bolcheviques à “hipocrisia” dos valores liberais ante as guerras, repressões e massacres das potências imperialistas que os deviam aplicar. “Não temos escolha entre a pureza e a violência, mas

entre as diferentes espécies de violência. (...) O que conta e deve-se discutir, não é a violência, é o seu sentido ou o seu futuro” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.121). Essa forma de pensar reverberará, gerações depois, em Badiou, para quem o humanismo liberal não passa de conservantismo disfarçado, um niilismo que ameaça a humanidade de estagnação. Em ambos os autores, trata-se da defesa do direito de definir o futuro adequado e lutar por ele, isto é, de engajar-se em um sujeito para “fazer História”. Contudo, com os bolcheviques, que exerceram tal direito quase sem resistências, deu-se o que Glucksmann (2007, p.70) atribui apenas ao terrorismo contemporâneo: “O massacre não é mais um meio de combater, ele se transformou num fim em si mesmo”.

A “espontaneidade revolucionária das massas”, desejada pelos bolcheviques, logo deu origem a uma multiplicação dos acertos de conta, dos roubos à mão armada e das pilhagens de lojas – principalmente as de bebida. Foi declarado estado de sítio em Petrogrado em dezembro de 1917. As vinganças pessoais não estavam sendo devidamente contidas por um sistema penal legítimo que cumprisse seu papel de *vingança pública*, pondo fim ao ciclo interminável de desforras. Na verdade, as explosões particulares de fúria foram incentivadas, às raias do colapso social, pela cegueira voluntarista dos partidários de Lênin, que preferiam se preocupar mais com a persistência de uma greve relevante que começara em outubro. Essa ameaça serviu de pretexto para a criação da Tcheka, a *Comissão Panrussa Extraordinária de Luta Contra a Contra-Revolução, a Especulação e a Sabotagem* – polícia política do regime. Alguns dias antes que a Tcheka fosse instituída, o governo dissolveu o CMRP. Suas prerrogativas foram transferidas para o Conselho dos Comissários do Povo.

Feliks Dzerjinski, encarregado de estabelecer meios para – nos dizeres de Lênin – “castigar toda essa ralé contra-revolucionária”, lançaria as bases da polícia política soviética. Contudo, nenhum decreto que anunciasse a criação da Tcheka e definisse o que ela deveria – e poderia – fazer foi publicado. Dessa forma, ela não tinha qualquer base legal. Para Dzerjinski, quem fornecia essa base era “o terror revolucionário das massas”, isto é, a violência das ruas. Trotski, naquele momento comissário do povo para a guerra, previu o recrudescimento do terror – “justiça revolucionária de classe”, para Lênin – ainda em dezembro de 1917, com apenas dois meses de existência do novo governo. Esse apelo ao terror aticava uma violência anterior à subida dos bolcheviques ao poder. Saques e massacres ocorriam naquele momento no campo. “Na Rússia do verão de 1917”, diz-nos Nicholas Werth (1999, p.76), “a violência era onipresente”. A sede de sangue vinha das fábricas, das fazendas e das trincheiras. O efeito era devastador. Séculos de servidão pareciam pesar na percepção

dos outrora “vencidos”, que agora, sentindo-se “vencedores”, descontavam todo o acúmulo de frustração e desejo de vingança nos que tomavam por novos “vencidos”. Os bolcheviques legitimavam essa posição. Quando se tentou pôr fim à “iniciativa das massas”, não foi nada fácil.

A crise econômica levou ao desemprego, ao desabastecimento e ao descontentamento da população. Quando alguma desgraça se abate sobre um grupo, já vimos, este se lança à caça de um *bode expiatório*. Ao longo de seu governo, Lênin escolheu várias vítimas sacrificiais, sem se deter numa que pudesse curar o furor coletivo com seu extermínio. Na ocasião da crise econômica, os eleitos foram os “monopolizadores” e os “especuladores”. Formou-se, a seguir, uma verdadeira “caça de provisões”. Lênin chegou a cogitar o *fuzilamento* dos camponeses que se recusassem a entregar seus excedentes. Essa medida, contudo, foi abandonada. Ainda assim, estava aí definitivamente instaurado o conflito entre campo e cidade. O avanço dos exércitos alemães, em fevereiro de 1918, agravou a situação. No dia 10 de março, Moscou passou a ser a capital do país. A polícia política instalou-se próximo ao Kremlin. Dia 12 de abril, a Tcheka invadiu casas mantidas por anarquistas. 520 foram presos. 25 foram executados como “bandidos<sup>63</sup>”, termo que se aplicaria, a partir daí, àqueles que incomodavam o regime. O aumento da repressão fez ampliar-se a hostilidade aos bolcheviques. Em vista disto, Dzerjinski, em nome de sua polícia política, clamava por mais recursos ao governo. Durante a primavera de 1918, socialistas-revolucionários e mencheviques, adversários do partido, venceram onde houve eleições. A reação do governo foi enrijecer a ditadura, tanto política como economicamente. Diante da situação, duas possibilidades para vencer a crise se apresentaram: “ou restabelecer um mercado aparente numa economia arruinada, ou utilizar a força” (WERTH, 1999, p.83). Optaram pela força.

O que se deu com a Rússia confirma o que diz Glucksmann (2007, p.188): “Nós, homens, exibimos uma deplorável incapacidade de nos aceitarmos puramente como homens. Queremos ser Deus. Perdemos a cabeça por não sê-lo e odiamos aqueles que, mesmo involuntariamente, nos forçam a abandonar as ilusões”. Lênin, que ostentava esse ódio à desilusão, acusou os camponeses de terem “horror à organização e à disciplina”. Na mesma assembléia, Trotski, então comissário do povo para o abastecimento, disse ser “somente com o uso de fuzis que obteremos os cereais”. E arrematou, com sua verve costumeira: “Viva a guerra civil!”. Outro dirigente bolchevique esclareceria tempos depois:

---

<sup>63</sup> Denominação genérica que noticiários dão a pessoas em conflito com a lei mesmo nos países mais “avançados”. Trata-se de uma óbvia tática de desumanização ainda persistente.

Nossa tarefa, no início de 1918, era simples; tínhamos de fazer com que os camponeses compreendessem duas coisas elementares: o Estado tinha direitos sobre uma parte dos produtos do campo para as suas próprias necessidades, e ele tinha a força para fazer valer os seus direitos (*apud* WERTH, 1999, p.84)<sup>64</sup>.

Em 13 de maio de 1918, foi formado um verdadeiro “exército para o abastecimento”, sendo que mais ou menos metade dos quase 80 mil homens que chegaram a constitui-lo era formada por operários desempregados de Petrogrado. Em 11 de junho foi instituído o Comitê de Camponeses Pobres, para colaborar com a medida governamental. A iniciativa foi malsucedida, uma vez que os camponeses resolveram repartir entre todos o prejuízo, não só entre os mais abastados, causando descontentamento geral. Uma guerrilha foi formada para contrapor-se à brutalidade da Tcheka. Em apenas dois meses, ocorreram mais de 100 levantes. Foram qualificadas como “rebeliões dos kulaks” e duramente reprimidas. Protestos, manifestações e movimentos de greve eram cada vez mais comuns. A resposta vinha na forma de tiros. Dez operários assassinados durante uma caminhada contra a fome, em Kolpino, perto de Petrogrado. No mesmo dia, 15 foram assassinados na fábrica Berezovski, perto de Ekaterinburgo, durante protesto contra a corrupção dos comissários. No dia seguinte, 14 outros foram fuzilados nessa mesma cidade. Como disse Dzerjinski a um subordinado, “não há nada de mais eficaz do que uma bala para calar quem quer que seja” (*apud* WERTH, 1999, p.86). Arendt (1985, p.29) diz que “do cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, que resulta na mais perfeita e imediata obediência”, mas não pode daí resultar o consenso que legitima o domínio.

Em diversas cidades a história se repetiu. Com sangue foram reprimidas inúmeras manifestações operárias. A área de atuação da Tcheka expandiu-se consideravelmente. No dia 13 de junho de 1918, a pena de morte foi restabelecida legalmente na Rússia. Ela havia sido suprimida no ano anterior, apesar da posição de Lênin, para quem aquela atitude era uma “fraqueza inadmissível”. A pena capital foi retomada num momento de extremo conflito entre os bolcheviques e os proletários em nome dos quais supostamente governavam. Para quebrar a resistência operária, o governo fechava fábricas. Os mencheviques, que organizavam a oposição operária, foram detidos. Mais de 800 “mentores” foram presos em dois dias. Como resposta, uma greve geral foi convocada para o dia 2 de julho de 1918. Durante o verão de 1918, o poder dos bolcheviques, reduzido ainda a um pequeno território, esteve sob ameaça constante de três grandes frentes inimigas, no Don, na Ucrânia e ao longo do Transiberiano –

---

<sup>64</sup> Trata-se aí, portanto, de ensinar aos camponeses uma pequena lição sobre impostos.

onde opositores de Moscou ameaçavam seu domínio. Cerca de 140 revoltas e insurreições de grande amplitude explodiram, durante o verão de 1918, nas regiões controladas pelos bolcheviques. A resposta do governo era quase sempre o extermínio. Para os dirigentes, esses eventos eram parte de uma conspiração contra-revolucionária dos *kulaks*. Lênin exigia a isso uma resposta impiedosa:

É necessário dar o exemplo: 1) Enforçar (e digo enforçar *de modo que todos possam ver*) não menos de 100 kulaks, ricos e notórios bebedores de sangue. 2) Publicar seus nomes. 3) Apoderar-se de todos os seus grãos. (...) Façam isso de maneira que a cem léguas em torno as pessoas vejam, tremam, compreendam e digam: eles matam e continuarão a matar os kulaks sedentos de sangue (*apud* WERTH, 1999, p.91).

A maioria dos levantes surgiu espontaneamente e não chegou a representar um grande problema para os destacamentos do Exército Vermelho ou da Tcheka. Houve apenas a resistência incômoda da cidade de Yaroslav, que durou quinze dias. Assim que conseguiram conter os rebeldes, a polícia política executou 428 pessoas em cinco dias (24 a 28 de julho de 1918). Um mês antes que o Terror Vermelho “oficialmente” começasse, Lênin e Dzerjinski exigiam que “medidas profiláticas” fossem tomadas. Lênin ordenou: “em cada distrito produtor de cereais, 25 reféns, escolhidos entre os habitantes mais abastados, pagarão com suas vidas pela não-realização do plano de requisição” (*apud* WERTH, 1999, p.92). Isso mesmo: 25 vítimas escolhidas aleatoriamente. Afinal, cada uma vale por todas as outras, segundo um preceito fundamental do mecanismo do bode expiatório – como já explicado. Dzerjinski, por sua vez, sugeriu que todos os suspeitos fossem encarcerados nos “campos de concentração”. Surgidos na Rússia durante a guerra, estes eram “campos de internação onde deveriam ser encarcerados, através de uma simples medida administrativa e sem qualquer julgamento” todos que fossem considerados “elementos duvidosos” (WERTH, 1999, p.92). Curiosamente, foram os campos de concentração russos que inspiraram os nazistas. E, de certo modo, *mutatis mutandis*<sup>65</sup>, há semelhanças entre os respectivos processos de desumanização, isto é, de anti-humanismo.

Os políticos opositores estavam no topo da lista dos “elementos duvidosos”. No dia 15 de agosto de 1918, os principais dirigentes do Partido Menchevique foram presos. A guerra civil parecia estabelecer novas regras do que fazer com os oponentes. Um dos principais

---

<sup>65</sup> A comparação com o nazismo deve ser relativizada. Embora os métodos se assemelhassem, os objetivos eram outros. Nazismo e comunismo estão nos extremos opostos do espectro político – ainda que acabem por se tocar. Por isso a afinidade entre Stálin e Hitler, que tanto se estimavam. Este último escreveu, ainda no começo da década de 1920: “Em nosso movimento, os dois extremos se tocam: os comunistas da esquerda e os oficiais e estudantes da direita” (*apud* ARENDT, 1989, p.359).

colaboradores de Dzerjinski escreveu em 23 de agosto do mesmo ano: “Na guerra civil, não há tribunais para o inimigo. Trata-se de uma luta mortal. Se você não mata, você será morto. Então mate, se você não quer ser morto!” (*apud* WERTH, 1999, p.93). Sete dias depois, a paranóia bolchevique se intensificou ainda mais quando dois atentados foram realizados contra membros do partido – um deles contra o próprio Lênin. Os atentados haviam sido, na verdade, respostas espontâneas a agressões da Tcheka. Três dias após o fato, Fanny Kaplan, acusada da tentativa de assassinar Lênin, foi executada sem julgamento. O *Pravda*<sup>66</sup> de 31 de agosto convocava os trabalhadores a “aniquilar a burguesia”, a limpar a cidade “de toda putrefação burguesa”. Um artigo informava que seriam exterminados todos que ameaçassem “a causa revolucionária”. Dzerjinski e um adjunto redigiram, no mesmo dia, uma convocação segundo a qual “todo indivíduo que ouse fazer a menor propaganda contra o regime soviético será de imediato detido e encarcerado num campo de concentração” (*apud* WERTH, 1999, p.94). O comissário do povo para o Interior, N. Petrovski, ordenou que se recorresse a “execuções em massa” ao menor sinal de resistência. Esse foi o sinal oficial para que se iniciasse o Terror Vermelho. O ódio dos partidários de Lênin se aproximava cada vez mais do puro confundir-se no fluxo inexorável da violência. Como tal, alvos e motivos não lhe faltavam, apenas limites. Segundo Glucksmann (2007, p.11), “as razões atribuídas ao ódio nada mais são do que circunstâncias favoráveis, simples ocasiões, raramente ausentes, de libertar a vontade de destruir simplesmente por destruir”.

A “vontade de destruir”, impulsionada pela ideia, levada ao extremo por muitos bolcheviques, de que a guerra civil fosse uma “guerra de classes”, resultou em uma crueldade cínica. Em tal circunstância, “o imprevisível da violência dá lugar ao cálculo” (MICHAUD, 1989, p. 46). O Terror foi legalizado no dia 5 de setembro através de decreto. De maio a setembro de 1918, algo em torno de 1.300 pessoas foram executadas pela Tcheka, segundo relatos oficiais. É bem provável que esse número seja bastante inferior à realidade. O número total de pessoas executadas nessa primeira onda de Terror Vermelho gira entre 4.500 no segundo semestre de 1918, segundo um dirigente da Tcheka, e “mais de 10.000”, a contar de setembro, para o dirigente menchevique Yuri Martov. A partir do outono de 1918, nenhuma contestação era admitida. Cem manifestantes foram executados sem julgamento apenas por fazerem greve para protestar contra a política econômica do governo ou contra os abusos da Tcheka local. Já não se podia apelar à crueldade da monarquia deposta como justificativa para sua substituição pelo regime bolchevique. Sua polícia política executou, em algumas semanas,

---

<sup>66</sup> Jornal oficial do governo soviético, cujo título significa em português “verdade”.

mais do que o triplo do número de pessoas condenadas à morte em 92 anos de czarismo. Em 19 de dezembro de 1918, a imprensa foi proibida de publicar qualquer texto que pudesse comprometer a aura de infalibilidade da Tcheka. Assim, o debate foi encerrado.

Dzerjinski foi nomeado, no dia 16 de março de 1919, o novo comissário do povo para o Interior e ampliou a área de influência da polícia política. Em maio foram formadas as “Tropas para a Defesa Interna da República”, que contariam com 200 mil homens em 1921, e estavam encarregadas, entre outras coisas, de reprimir rebeliões e motins. Dzerjinski, em decreto de 15 de abril de 1919, distinguia dois tipos de campos para os quais seriam encaminhados os rebeldes: os “campos de trabalho coercitivo” e os “campos de concentração”. Em maio de 1919 havia cerca de 16 mil pessoas internadas nesses campos. Esse número foi a mais de 60 mil em setembro de 1921. Afora os campos oficiais, havia outros, como o de Tambov, em que sete campos de concentração – não ligados à autoridade central – aprisionavam pelo menos 50 mil pessoas no verão de 1921.

Diferente do Terror que marcou a Revolução Francesa, o russo não se limitava a uma pequena faixa da população, ele varria a sociedade inteira. Tudo com o objetivo prioritário de manter Lênin e sua nova classe dirigente no poder o máximo de tempo possível. Nele, ao contrário do que muitos podem pensar, o determinismo marxista não era uma ideia importante. Se fosse, saberia que a Rússia não tinha condições materiais para realizar uma revolução proletária em 1917. Era o país mais atrasado da Europa. Marx acreditava que a revolução se daria primeiro na Inglaterra dado seu avançado estágio de industrialização. Outros criam que seria a Alemanha a sediar a primeira ditadura do proletariado, graças à força do partido social-democrata alemão. A Rússia foi uma surpresa. Para Lênin, mais adepto do voluntarismo netchaieviano que das visões de Marx, a revolução era mais o resultado de vontades bem dirigidas e poder concentrado do que simplesmente das contradições do sistema econômico. Ele tentou fazer da violência um *instrumento* de sua vontade. As consequências de tal falta de percepção da essência do processo violento ficariam cada vez mais claras.

Trotsky, em 1920, num livro chamado *Defesa do Terrorismo*, deu o tom do porvir. “Nenhum acordo é possível; só a força pode decidir”, escreveu. “Quem quer atingir um fim não pode repudiar os meios”. E os meios foram morbidamente criativos. Para conservar um governo que não chegou ao poder por sufrágio ou tradição e não tinha respaldo popular, o apelo ao Terror parecia indispensável. Uma vez que, como diria Merleau-Ponty (1968, p.62), seguindo um raciocínio que seria melhor trabalhado por Girard, “não se pode ultrapassar a violência senão criando o novo através da violência”, não havia como fugir ao massacre de

inúmeros. O dilema comunista, segundo seus princípios, estava em oscilar entre uma não-violência que permite manter-se a opressão político-econômica e uma violência que, tudo indicava, podia se perpetuar indefinidamente. Optaram por essa última. Para os revolucionários, “em período de tensão revolucionária ou de perigo exterior e traição objetiva, o humanismo está suspenso, o governo é o terror” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.61). A lei passa a ser: ou está conosco ou é inimigo. E os inimigos devem morrer. Todos os que ameaçavam revelar a arbitrariedade fundamental dos atos de Estado foram perseguidos com toda a fúria das frustrações concentradas. O Terror definitivamente se instalaria em solo russo,

pela instauração de jurisdições de exceção que pronunciam uma justiça expeditiva e caricatural, pela hipertrofia da área de ação policial que se torna um Estado dentro do Estado (prisões preventivas, sequestros, detenções arbitrárias, desaparecimentos) e pela extrema generalidade da ameaça que pode atingir qualquer cidadão em qualquer circunstância (MICHAUD, 1989, p.30).

Uma vez que “o terror é a essência do domínio totalitário” (ARENDDT, 1989, p.517), para ser lançado é preciso um elevado grau de concentração do domínio político, de preferência nas mãos de um único homem, um soberano indiscutível. Esse homem, em 1917, era Lênin. Sua palavra tornou-se a lei. Era verdade absoluta e universal. Ele se apropriou do sujeito-símbolo “proletariado” para afirmar a justeza do sentido pelo qual jurava zelar. Alexandre Chliapnikov, único dirigente dos bolcheviques que de fato vinha do operariado disse, no XI Congresso do Partido, diante do próprio Lênin: “Vladimir Ilitch [Lênin] afirmou ontem que o proletariado, enquanto classe e no sentido marxista, não existia na Rússia. Permita-me felicitá-lo por exercer uma ditadura em nome de uma classe que não existe” (*apud* COURTOIS, 1999, p.876). Sem o devido respaldo na realidade de seus cidadãos, a doutrina de um governo perde legitimidade. A hipocrisia se mostra e o poder esvaece<sup>67</sup>. Os opositores se armam, conclamando os insatisfeitos. Como nos lembra Arendt (1985, p.36), “se investigarmos as causas históricas capazes de transformar os *engagés* em *enragés* verificaremos que a primeira destas causas não é a injustiça, mas sim a hipocrisia”. Só há aí duas soluções: adequar-se ao sentido, mudando a rota de suas ações em nome da coerência

---

<sup>67</sup> Uma diferença fundamental entre nazismo e bolchevismo é quanto à hipocrisia. Uma vez que o sentido propagado pelos asseclas de Hitler era essencialmente anti-humanista (em princípios, caráter e fins), não se podia acusa-lo de ser incoerente nos meios empregados uma vez que estes estavam em pleno acordo com os objetivos. Com os bolcheviques isso não se dá. Seu sentido, em termos de princípios e fins, é humanista, mas seu caráter não. Há aí uma ruptura entre valores e práxis, uma contradição que tenta se resolver postergando indefinidamente a possibilidade de realização da utopia almejada. Com isso, acentuou-se a cisão entre socialistas autoritários (os chamados “comunistas”) e seus congêneres libertários (anarquistas) e democráticos (social-democratas). Para estes, o autoritarismo e o socialismo não se coadunariam por ser aquele, ao contrário deste, essencialmente anti-humanista. Daí a acusação de hipocrisia e de apropriação indébita do rótulo “socialista”.

ideológica; ou sustentar a farsa ao máximo apelando à propaganda e à brutalidade. A escolha dos bolcheviques pendeu para essa última. Não foi só em relação ao proletariado que Lênin valeu-se da manipulação das palavras para manter-se no poder. O líder russo apelou para a desumanização dos indesejáveis para justificar seu extermínio. Foi uma profusão de “sugadores de sangue”, “parasitas”, “pioelhos”, “pragas”. Como tais, os inimigos deviam ser eliminados através dos meios necessários.

Anarquistas, mencheviques e socialistas revolucionários de esquerda foram sumariamente perseguidos. Os operários estavam, desde 1918, visivelmente insatisfeitos com os bolcheviques, que haviam tomado o poder em seu nome. Em março de 1919, durante assembleia em Putilov, dez mil operários condenaram o governo de Lênin e sua polícia política. Exigia-se que todo poder fosse de fato passado aos soviets. 900 manifestantes foram detidos. 200 destes, executados sem julgamento. As reivindicações dos grevistas eram por igualdade – valor-chave rapidamente esquecido pelos bolcheviques. Queriam “supressão de privilégios para os comunistas, libertação de todos os prisioneiros políticos, eleições livres no comitê de fábrica e no soviete, término da convocação militar pelo Exército Militar, liberdade de associação, de expressão, de imprensa, etc.” (WERTH, 1999, p.108). O governo bolchevique criminalizou o direito de greve, tornando-o passível de pena de morte. Outra forma de conter as manifestações foi demitindo todos os que se recusassem a trabalhar por conta de protestos. “A resistência operária foi quebrada pela arma da fome” (WERTH, 1999, p.109). A pressão popular por mudanças chegou ao exército, levando o 45º regimento da infantaria a se juntar a grevistas de Astrakhan, em 10 de março de 1919. Exigia-se mais comida e o fim do encarceramento de militantes socialistas. Tachados de “Guardas Brancos”, centenas de amotinados foram jogados ao rio Volga com uma pedra amarrada ao pescoço. Em uma semana, milhares foram mortos, entre operários, militares e comerciantes que teriam “inspirado o complô”.

A solução para os levantes nas fábricas foi a militarização do trabalho, defendida por Trotski. Com o enrijecimento das relações entre operários e burocratas, o descontentamento aumentou. A “crise de abastecimento” agravava o quadro. Diante disso, certas categorias simplesmente não recebiam alimentos, enquanto outras nutriam-se parcamente. “Que milhares de pessoas pereçam se for necessário, mas o país deve ser salvo”, escreveu Lênin a Trotski, no início de 1920. As insurreições não cessaram, antes recrudesceram, sempre reprimidas com rigor desproporcional. No *Pravda* de 12 de fevereiro de 1920, lia-se: “o melhor lugar para o

grevista, esse verme amarelo e nocivo, é o campo de concentração!” (*apud* WERTH, 1999, p.112).

A União Soviética fez questão de exportar a imagem de seu regime como modelo de governo socialista, de “ditadura do proletariado”. Com isso, aflorou a cisão entre socialistas e comunistas. Deste lado ficaram os que abraçaram a ideia de que a ditadura era a única saída. Do outro, os que, fiéis à tradição humanista de boa parte da esquerda, apostavam numa transição democrática<sup>68</sup>. Kautsky era um desses últimos. “A reivindicação da livre discussão coloca-nos, de saída, no terreno da democracia”, escreveu. “O objetivo da ditadura não é tanto refutar a opinião oposta, como suprimir violentamente a sua expressão. Por isso, os dois métodos, democracia e ditadura, opõem-se já de uma forma irreduzível antes mesmo do início da discussão. Um exige o debate, o outro o recusa” (*apud* COURTOIS, 1999, p.877). Lênin rebateu chamando seu governo de “democracia proletária”. Retórica vazia, por certo, mas que conquistou simpatizantes. Em *A Revolução do Proletariado e o Renegado Kautsky*, ele disse: “A ditadura é um poder que se apóia diretamente na violência e não está de mãos atadas por qualquer lei” (*apud* COURTOIS, 1999, p.878). A violência, contudo, jamais pode servir de apoio. Transformadora, ela torna instável tudo que se entrega a seu fluxo. Quando a violência é o fundamento, o controle não está em mãos humanas, mas nas frias cordas da contingência. Quem atíça sua chama acaba calcinado. Quem apressa a História apressa a própria aniquilação.

Trotski chegou a apelar para o uso de “todas as formas de violência” para *fazer avançar* a revolução permanente, isto é, a guerra civil permanente. Seu apelo foi ouvido. Pessoas foram crucificadas, empaladas, decapitadas ou queimadas vivas. Stalin levaria adiante a barbárie, opondo o Estado à sociedade e realizando algo até então inédito na História: um totalitarismo apoiado em terror de massa. “Dessa forma, a Nação se transformou num bando de linchadores” (VOLKOGONOV, 2004, p.300). Como resultado de tanto horror, a crueldade foi banalizada. Isaac Steinberg, importante aliado dos bolcheviques, afirmou que, para enfrentar a escalada de violência, a única arma disponível era a própria violência. Como Girard (1990, p.40) nos lembra: “É impossível não usar de violência quando se quer liquidá-la. Mas, justamente por isso, ela é interminável. Todos querem proferir sua última palavra e

---

<sup>68</sup> A postura socialista acabou triunfando, entre os esquerdistas, com o fim da União Soviética, mesmo junto a generais do antigo regime, como Dmitri Volkogonov. Para ele: “O socialismo autêntico ocorre quando o homem é o centro das atenções, e onde a democracia, o humanismo e a justiça social são propriedades intrínsecas. Uma abordagem dessas não tem lugar para a violência, para o distanciamento do povo do poder, para líderes semideuses” (VOLKOGONOV, 2004, p.121).

assim vai-se de represália a represália, sem que nenhuma conclusão verdadeira jamais intervenha”.

Isso levava obviamente não só a um círculo vicioso como a uma lógica niilista. O estímulo contínuo à violência como forma de aumentar as tensões sociais não levava o país na direção desejada pelos bolcheviques. O resultado foi o regime stalinista, com sua paranóia autofágica. A violência não pôde jamais servir de confiável ferramenta nas mãos dos engenheiros sociais. Ela sempre acaba por assenhorear-se dos que tentam usá-la. A violência “contamina sempre os tecidos essenciais da alma do vencido em primeiro lugar, posteriormente do vencedor, e em seguida de toda a sociedade” (COURTOIS, 1999, p.882). Quando é preciso opor uma violência a outra, é apenas a violência que sai vitoriosa. Isso ficou claro com a ascensão de Stalin ao comando da União Soviética, quando a brutalidade foi intensificada às raias de uma psicopatia.<sup>69</sup> A característica principal de seu governo foi o uso generalizado do *terror* como recurso indispensável ao exercício do poder. O grande expurgo de 1937-1938 marcou bem esse momento. Em 14 meses, durante o chamado *Grande Terror*, quase 2 milhões de pessoas foram detidas; cerca de 690 mil, assassinadas. Sob o jugo de Stalin, mesmo os membros do partido tornaram-se inimigos potenciais. Até os carrascos passaram a vítimas durante os chamados “processos de Moscou”. Para Merleau-Ponty (1968, pp.57-58): “Os processos de Moscou não são compreensíveis senão entre os revolucionários, isto é, entre homens convictos de *fazer a história* e que, conseqüentemente, veem já o presente como passado e como traidores os hesitantes”. Preferimos seguir com Arendt (1985, p.30):

A distinção decisiva entre o domínio totalitário, baseado no terror, e as tiranias e ditaduras, impostas pela violência, é que o primeiro volta-se não apenas contra os seus inimigos mas também contra os amigos e correligionários, pois teme todo o poder, até mesmo o poder dos amigos. O clímax do terror é alcançado quando o estado policial começa a devorar os seus próprios filhos, quando o carrasco de ontem torna-se a vítima de hoje. É este o momento quando o poder desaparece inteiramente.

Sem poder, isto é, o necessário consenso quanto à legitimidade de seu domínio, o soberano recorre à violência pura para manter a ordem estabelecida. Quando a violência recusa-se a abandonar o controle, torna-se *terror*, que só será de todo eficaz em sociedades

---

<sup>69</sup> “Para entender por que, para estranheza generalizada, Stalin foi alçado ao topo da pirâmide, tem-se que considerar diversos fatores: o passado autocrático da Rússia e a ausência de hábitos democráticos na nova sociedade, a baixa cultura política do povo e do partido, a grande necessidade de maturidade das massas que o sistema de um só partido impunha, a falta de proteção legal contra os abusos de poder e a peculiar natureza da estrutura de classes da URSS” (VOLKOGONOV, 2004, p.82).

atomizadas, isto é, cuja oposição organizada tiver desaparecido. Stalin tinha ciência disso. Para garantir alguma legitimidade para seu domínio, começou a alterar certas passagens da história russa, de modo a parecer tão importante para a revolução de outubro quanto o próprio Lênin, quando na verdade teve ínfima participação, e a reduzir ou distorcer os atos de seus desafetos. Em seguida, passou a quebrar os grupos sociais, massificando a população, para facilitar o controle sobre suas mentes. Primeiro eliminou a coesão das classes proprietárias, a seguir a dos operários, por fim a própria burocracia que o ajudou a destruir as demais foi decomposta como classe. “O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos”. As “fábricas de extermínio” dos nazistas e bolcheviques “demonstram a solução mais rápida do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes” (ARENDDT, 1989, pp.508, 511).

Lênin faleceu às 18h50 do dia 21 de janeiro de 1924, de hemorragia cerebral. Na noite do dia 26, houve uma cerimônia fúnebre no Teatro Bolshoi. Rykov o substituiu como presidente do Sornarkom e Kamenev foi sagrado presidente do soviete do Trabalho e da Defesa. Stalin, a quem o XIVº Congresso dera clara aprovação, permaneceu como secretário-geral ainda um tempo. “Em 1925, a produção total do setor agrícola chegou a 112% dos níveis de antes da guerra. Fato notável. A NEP [Nova Política Econômica, do governo Lênin] começava a dar frutos. A produção industrial, que durante cinco anos dera mostras de total ruína, atingiu três quartos da situação anterior ao conflito” (VOLKOGONOV, 2004, p.111). Com o tempo, porém, começaram a surgir distorções que levaram a economia soviética à estagnação. O desemprego atingia 1,5 milhão de pessoas e não havia como investir em infraestrutura. A NEP levou a uma escassez de alimentos pela baixa maquinização do campo e condições mercantis desfavoráveis. A política de coletivização forçada das propriedades rurais foi adotada após o XVº Congresso do partido. O domínio de Stalin crescia vertiginosamente ano a ano. O XVIIº Congresso do partido (1934) ficou conhecido como o “Congresso dos Vitoriosos”. Nele, os antigos adversários de Stalin tiveram de se humilhar perante todos, a render-lhes loas.

Seu mando autocrático foi sendo gradualmente reforçado por uma série de atos e ritos de culto. (...) Nenhum czar foi alvo de tantos louvores. No final, ele passou a crer em seu papel terrestre messiânico, como todo-poderoso infalível que tudo via (VOLKOGONOV, 2004, pp.222-223).

A idolatria do povo russo ao “timoneiro” Stalin era reflexo dos séculos de czarismo, cuja forma esvaziada dava sustentação ao regime que o sucedeu. Político genial, ele aplicava

duas pedagogias eficientes: a do *ódio* (de classes) e a do *mistério* (segredo nas condenações). Com isso, intensificava o terror. Ele também aprofundou a divisão entre amigo e inimigo. Assim, todos os que se opunham à política bolchevique eram prontamente tachados de “burgueses”. No Gulag, os criminosos comuns eram mais bem tratados, uma vez que podiam ser reeducados para se tornarem “homens novos”, que os prisioneiros políticos. Abria-se caminho para um mundo novo e Stalin sentia-se um profeta, o porta-voz da deusa História, “Vontade incompreensível diante da qual todas as visões individuais se equivalem como hipóteses igualmente frágeis” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.49). Por isso exalava autoridade ao falar. Como diz Durkheim (1978, p.55): “O que faz a autoridade de que, tão facilmente, se reveste a palavra do sacerdote, é a alta ideia que tem de sua missão; porque ele fala em nome de uma divindade, na qual tem fé, de quem se sente mais próximo do que a multidão dos profanos”. Stalin sentia-se um Moisés, guiando os russos à Terra Prometida, consequência talvez – ao menos em parte – de sua educação como seminarista. “A influência de sua educação religiosa (que outra não teve) expressou-se não no conteúdo dos pontos de vista, mas na sua forma de pensar. Até o fim da vida, jamais conseguiu livrar-se das algemas do dogmatismo” (VOLKOGONOV, 2004, p.07). Como nos lembra Romano (1981, p.137): “O despotismo ocidental lança raízes na religião, sobretudo na católica, e procura justificar-se até com pretensas razões científicas”.

A justificação do extermínio, apenas em parte científica, era de resto messiânica. A História, em sua violência transformadora, foi transformada em uma divindade à qual tudo devia ser *sacrificado*. Parcialmente desvendado, o mito fundamental que oculta a arbitrariedade do acaso sob a face de um deus insondável foi revisto por eles, sendo o deus agora razoavelmente aberto à compreensão, mas ainda digno de veneração – não mística, mas ascética. À sua violência divina devia entregar-se, em êxtase, seus fiéis. A brutalidade revolucionária assemelhava-se bastante a ritos catárticos – mas numa escala jamais vista, porque nunca antes houvera mecanismos técnicos que pudessem amplificar de tal forma o alcance e a densidade da cólera humana. Isso fascinava os devotos. Em um belo verso, Louis Aragon sintetizou esse deslumbramento: “Os olhos azuis da Revolução brilham com uma crueldade necessária”. Kautsky, porém, via as coisas por outro ângulo. Para ele, o objetivo final do socialista devia ser a abolição de “todas as formas de exploração e de opressão”. Em seus escritos prevalecia o humanismo sobre o cientificismo.

Essa posição era importante, uma vez que o bolchevismo descambava cada vez mais para uma postura de negação da humanidade do outro, de redução do inimigo a uma mera

carcaça andante. Essa concepção seria explorada de modo obsessivo pelos nazistas. Um dirigente bolchevique, em 1932, pronunciou-se com palavras que lembram as ideias do nacional-socialismo: “O ódio de classes deve ser cultivado pela repulsa orgânica relativamente ao inimigo, enquanto ser inferior. É minha íntima convicção que o inimigo é efetivamente um ser inferior, um degenerado no plano físico, mas também ‘moral’” (*apud* COURTOIS, 1999, p.889). Seguindo essa posição, ele promoveu a criação do Instituto de Medicina Experimental da URSS. O objetivo era usar seres humanos (os “inferiores”, óbvio) em experiências médicas, como as de Mengele. A mentalidade cientificista dos bolcheviques foi comparada, por Vassili Grossman, à dos cirurgiões. “Eles têm a alma na faca. O que caracteriza esses homens é a sua fé fanática na onipotência do bisturi. O bisturi é o grande teórico, o líder filosófico do século XX” (*apud* COURTOIS, 1999, p.892).

A ideia de exterminar parte da população como se fosse uma gangrena a ser extirpada foi levada ao extremo pelo cambojano Pol Pot, que exterminou ¼ das pessoas de seu país. Mas já em 1870 havia quem propusesse que fossem mortos todos os russos com mais de 25 anos. O motivo? Não seriam capazes de conceber, quanto mais de aceitar, a revolução como ideia válida. O mais importante anarquista russo Mikhail Bakunin, em carta a seu compatriota revolucionário Netchaiev (pai espiritual de Lênin, convém lembrar), retruca: “O nosso povo não é uma folha em branco na qual qualquer sociedade secreta pode escrever o que quiser, como, por exemplo, o vosso programa comunista” (*apud* COURTOIS, 1999, p.892). Curioso ele dizer isso. A ideia de que se devia fazer do passado uma *tabula rasa* foi bastante cara aos membros da Internacional, da qual Bakunin foi expulso por Marx por divergências ideológicas. O anarquista, como era de se esperar, não concordava com necessidade de uma ditadura após a revolução. O objetivo dessa etapa sangrenta seria, para seus entusiastas, limpar o terreno para o mundo por vir. *Purificar* os cidadãos de amanhã. Nada melhor para tal do que fogo e sangue.

O sonho messiânico dos que acreditavam na possibilidade de construir um novo mundo de plena perfeição e liberdade total levou-os a tentar eliminar a corrupção deste mundo de um modo tão extremo que era como se o sangue derramado alimentasse a terra para que as sementes da utopia pudessem germinar. Resquícios do mecanismo sacrificial estavam presentes, mas *distorcidos* por uma convicção cega na benevolência de uma brutalidade que não se compreendia. A violência congregadora foi buscada, com alguma razão, no seio da violência desagregadora, mas não se tinha a devida noção do que as diferenciava. Um ato de guerra pode levar à paz, mas não se pode forjar a paz numa guerra sem fim. Parecia bastar o

assassinato das pessoas certas para que as bênçãos divinas se espraiassem sobre os filhos da História. Mas, sem um ponto final, um *pharmakós* que desse fim aos espasmos sociais, e graças ao estímulo incessante à crueldade, a situação foi se tornando insustentável. O Estado russo buscava a obediência sem ter alcançado a devida legitimidade. Recorreu, para isso, ao terror. Mesmo depois que o terror esmaeceu, as lembranças que despertava eram suficientes para garantir sua eficácia, paralisando as vontades contrárias. Mas também foi essa sua ruína, como veio a comprovar o declínio da União Soviética após o governo Stalin.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A violência é um fenômeno com raízes ontológicas. Trata-se do fluxo do devir, a que as culturas atribuem um ou outro sentido, segundo conduz à expansão ou à aniquilação de pessoas, grupos, ideias. Em termos sociológicos, a violência conserva esse papel ambíguo, podendo tanto compor quanto decompor agrupamentos. Ela intensifica as tensões que podem romper a solidariedade, mas também as minimiza por meio de ritos catárticos. Uma vez que não podem deter a violência, as sociedades buscam controlá-la, substituindo a desagregadora das rivalidades cotidianas pela congregadora de mecanismos como o do bode expiatório.

Para dar sentido ao mundo a nosso redor, engendramos mitos, através principalmente da religião. Com eles, podemos desenvolver ritos mágicos que nos permitem optar entre as possibilidades vindouras que enxergamos, seguindo aquela que vibra em nós como destino. A magia nasce do contato com a violência em sua face essencial, imediatamente interpretada como risco a se evitar através de sacrifícios e seus congêneres (expurgos, exorcismos etc.) ou oportunidade que não deve ser desperdiçada. Unindo os entes simbolicamente e traçando estratégias de conquista do real, ela permitiu que a mente humana se desenvolvesse em progressão geométrica, viabilizando descobertas imprescindíveis a nosso estilo de vida atual. Com a colaboração de sua face teórica, seja propagada como religião, seja estigmatizada como ocultismo, a magia colonizou nosso universo de experiências, abrindo espaço para a ciência e a técnica modernas.

A técnica moderna intensifica o alcance da violência, aumentando exponencialmente seus riscos e oportunidades, ampliando também tanto a repulsa quanto o fascínio por ela entre os modernos. A repulsa se manifesta como consequência do refinamento da sensibilidade ao longo do processo civilizador, resultando numa tentativa de evitar o uso da violência material, substituindo-a por formas cada vez mais regradas e contidas de persuasão – algo que poderíamos chamar de violência *imaterial*. O fascínio se recusa a abandonar o recurso à violência bruta para manter ou transgredir a ordem, bem como o desencobrimento explorador que trata a natureza como entreposto de componentes. As consequências são perturbadoras. “A capacidade de destruição do homem ameaça tornar-se tão grande que, quando vier a se esgotar, esta espécie terá feito *tabula rasa* da natureza” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, pp.208-209). A intensificação do alcance das invectivas bélicas contemporâneas, como deixa

claro o número crescente de *war casualties*, impõe a questão: É possível garantir um convívio “sustentável” por meio de acordos, isto é, sem recorrer à coação física?

Na sociedade global para a qual nos encaminhamos, como será possível garantir uma semelhança mínima indispensável ao convívio em meio à multiplicidade de culturas existentes? Assinala-se aqui um espaço privilegiado para a proliferação de conflitos sangrentos entre os que defendem formas de pensar locais e os que tentam impor a todos os povos – por mais dessemelhantes que sejam – uma mesma “consciência global”. Os diversos tipos de fundamentalismo que irrompem a cada dia põem em dúvida a possibilidade de encontrar valores em que basear certas leis *universais*. Tal chance não pode, contudo, ser desperdiçada, tendo em vista o acervo de armadilhas nucleares com as quais ameaçamos a nós mesmos. “Pela primeira vez, de forma explícita e mesmo perfeitamente científica, o homem confronta-se com a escolha entre a destruição e a renúncia total à violência” (GIRARD, 1990, p.301) – ou a uma *imaterialização* da violência. Não é fácil, porém, chegar a acordos num mundo plural. Os parâmetros que norteariam a formação dos necessários consensos não são óbvios. Como diz Weber (2006, p.53),

enquanto encerra em si mesma um sentido e enquanto se compreende por si mesma, a vida conhece apenas o combate eterno que os deuses travam entre si ou – evitando a metáfora – conhece apenas a incompatibilidade das atitudes últimas possíveis, a impossibilidade de dirimir seus conflitos e, conseqüentemente, a necessidade de se decidir em prol de um ou de outro.

O discurso relativista, que marca o multiculturalismo, se levado ao extremo, não apresenta limites acordáveis para a tolerância, desfavorecendo a formação de princípios por discutir, que se tornem válidos (em maior ou menor grau) para toda a humanidade. Uma vez estabelecidas certas leis fundamentais de convivência, porém, isto é, uma vez que se decidam quais são os princípios mínimos que devem estar presentes em qualquer sociedade plural estável, é preciso que se declare intolerável todo agir (e mesmo pensar) que não se conforme a esses preceitos. Mesmo as lutas políticas – a História nos mostra – devem ter limites claros. “É preciso que os ganhos terrestres triunfem sobre as insolúveis querelas teológicas, raciais ou xenófobas” (GLUCKSMANN, 2007, p.260). Convém que jamais nos esqueçamos “da precariedade e fragilidade de nossa existência, suas origens enigmáticas, suas impensáveis ambivalências, o tanto que somos soturnamente opacos para nós mesmos<sup>70</sup>” (EAGLETON,

---

<sup>70</sup> Minha tradução. No original: “(...) of the precariousness and fragility of our existence, its enigmatic origins, its unthinkable ambivalences, the extent to which we are darkly opaque to ourselves”.

2005, pp.15-16). Devemos sublimar as paixões, assumir uma postura de modéstia e realismo moral. É preciso, contudo, que revivamos de tempos em tempos nossa porção bestial, senão esqueceremos nossa origem animal e tentaremos libertar nossa razão da corporeidade, com consequências (quiçá) catastróficas.

O humanismo, como sentido que apresenta possibilidades de dirimir a maior parte dos conflitos a partir da abstração dos sujeitos particulares num esforço por apreender cada pessoa como elemento do sujeito *humanidade*, talvez seja o único contraposto cabível, em sociedades que tendem a desencantar-se, à sanha niilista do industrialismo amoral e à tentação de *retorno à caverna* que representaria o triunfo dos fundamentalismos sobre o esclarecimento. Ver o *outro* como primordialmente humano significa irmaná-lo a si como porção-do-mesmo em sua face mais íntima e, ao mesmo tempo, mais abrangente. Esse sujeito mais amplo não nega os outros sujeitos, mas os submete a um sentido mínimo de fraternidade de todo ciente, irmanado em sua condição comum de saber-que-é. Com isso, muito da coação física pode ser minimizado, preterido por um uso cada vez mais regrado e contido de coação psíquica mútua.

Se calcarmos nosso convívio em nossa humanidade comum, em vez de nas especificidades das tradições distintas, é provável que garantamos a defesa de todas as liberdades individuais que não ponham em risco a segurança das pessoas que compõem o sujeito, isto é, o reconhecimento de todas as idiosincrasias não-divergentes. Nesse caso, os caminhos que firmam os princípios de convivência precisam ser convidados à assimilação para que as diferenças que não ameacem o convívio sejam aceitas e preservadas como diversidade inócua. Quando não houver acordo, será inevitável afasta-los ou persegui-los – principalmente nos casos em que membros do grupo em questão forem agredidos em seus direitos fundamentais. Conforme a sensibilidade social vai se depurando, os conflitos brutais tendem a ser evitados até o ponto em que já não é viável fazê-lo. A civilidade obriga a tomar o diálogo como primeira opção. Há, porém, limites. A violência física não pode ser descartada, ao menos como potência, para fins dissuasórios. Afinal, “em certas circunstâncias a violência – atuando sem argumentos ou discussões e sem atentar para as consequências – é a única maneira de equilibrar a balança da justiça de maneira correta” (ARENDDT, 1985, p.35). Porém, quanto mais se conseguir estabelecer os valores fundamentais do convívio como consensos claros, mínimos, de aceitação fácil, mais os conflitos tendem a se dar por meio de palavras, sendo menos necessário recorrer às armas para garantir o convívio.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Da violência**. Coleção Pensamento Político, 65. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BADIOU, Alain. **Ética: Um Ensaio sobre a Consciência do Mal**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O Mal-Estar na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: uma aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BLAVATSKY, Helena. **A Voz do Silêncio**. São Paulo: Pensamento, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. Espíritos de Estado: Gênese e estrutura do campo burocrático. In: \_\_\_\_\_. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BRÜSEKE, Franz Josef. A Modernidade Técnica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol. 17, n. 49, pp. 135-144. São Paulo: Anpocs, 2002.
- \_\_\_\_\_. Mística, Magia e Técnica. **Política & Sociologia: Revista de Sociologia Política**, n. 4. Florianópolis: Cidade Futura, 2004.
- \_\_\_\_\_. Risco e Contingência. In: BRÜSEKE, Franz & SERRANO, Alan (orgs.) **Paradigmas da Modernidade e sua Contestação**. Florianópolis: Insular, 2006. pp. 11-35.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- COURTOIS, Stéphane. Os Crimes do Comunismo/ Por quê? In: COURTOIS, Stéphane et al. **O livro negro do comunismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. pp.11-46; pp.863-896.
- CROWLEY, Aleister. **Liber AL vel Legis**. São Paulo: Ordo Templaris Orientis, 1999. Disponível em: <[www.dominiopublico.org.br](http://www.dominiopublico.org.br)>. Acesso em: 23 out. 2007.
- DOUCET, Friedrich W. **O Livro de Ouro das Ciências Ocultas: Magia, Alquimia, Ocultismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- \_\_\_\_\_. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

- \_\_\_\_\_. **Da Divisão Social do Trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Educação e Sociologia**. 11. ed. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978.
- EAGLETON, Terry. **Holy Terror**. New York: Oxford University Press, 2005.
- ÉVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GAIMAN, Neil et. al. **The Sandman**. vol. 21. New York: DC Comics, 1998.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1978.
- GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1990.
- GLUCKSMANN, André. **O Discurso do Ódio**. São Paulo: Difel, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A Questão da Técnica. In: \_\_\_\_\_. **Conferências e Ensaios**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.
- \_\_\_\_\_. **¿Qué significa pensar?** Buenos Aires: Editora Nova, 1964.
- HIRSCHMAN, Albert. **Saída, Voz e Lealdade**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2000.
- KAFKA, Franz. **Na Colônia Penal**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LUHMANN, Niklas. **Poder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- MAFFESOLI, Michel. **Sobre o Nomadismo: Vagabundagens Pós-Modernas**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MARQUES, Hélio de Moraes e. **O Domínio da Vida**. Curitiba: Antiga e Mística Ordem Rosacruz, 2006.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. vol. 1. São Paulo: EPU, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- MICHAUD, Yvez. **A violência**. São Paulo: Ática, 1989.
- MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o Pensamento Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **Magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

- RIMBAUD, Arthur. **Poesia Completa**. Edição Bilíngue. Rio de Janeiro: Editora Top Books, 1995.
- ROMANO, Roberto. **Conservadorismo Romântico: Origem do Totalitarismo**. 2. ed. São Paulo: Fundação Editora da Universidade Estadual de São Paulo, 1997.
- RUMMEL, R. J. **Never Again: Ending War, Democide & Famine Through Democratic Freedom**. Carol Springs, Florida: Llumina Press, 2005.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977.
- VOLKOGONOV, Dmitri. **Stalin: triunfo e tragédia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2 vol., 2004.
- WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Economia y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica. 2 vol., 1964.
- \_\_\_\_\_. A “Objetividade” do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. In: \_\_\_\_\_. **Metodologia das Ciências Sociais**. vol. 1. São Paulo: Cortez, 1995.
- WERTH, Nicholas. Um Estado contra o Povo: Violência, repressão e terror na União Soviética. In: COURTOIS, Stéphane et al. **O livro negro do comunismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- YOUNG, Jock. **A Sociedade Excludente: Exclusão Social, Criminalidade e Diferença na Modernidade Recente**. Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.