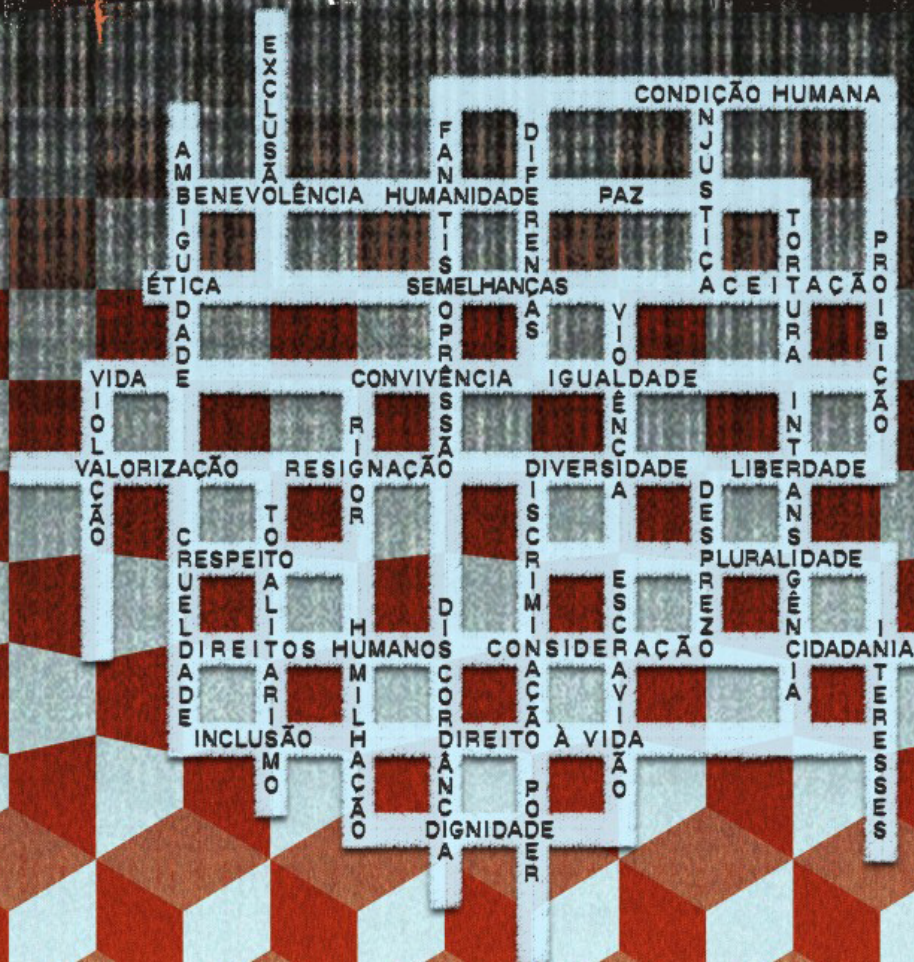


INTOLERÂNCIA

vol. 1, nº 1
jan. + jun., 2010





Revista *in* Tolerância

Laboratório de Estudos sobre a Intolerância • LEI | USP
vol. 1, nº. 1, jan. • jun., 2010

Conselho Editorial

Anita Waingort Novinsky
Diana Luz Pessoa
Laerte Levai
Maria Constança Peres Pissarra
Mário Miranda
Renato Queiroz
Samuel Feldberg
Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Editores Executivos

Mara Selaibe
Rodrigo Medina Zagni
Sandra Regina Chaves Nunes
Teresa Cristina Teles

Conselho Científico

Claudia Moraes de Souza
Miriam Bettina Oelsner
Lina Gorenstein
Marly Netto Peris
Renate Brigitte Ziertler
Ronald Beline
Vânia Hall

Conselho Consultivo

Celso Lafer
Dalmo de Abreu Dallari
Dilma de Melo Silva
Francisco Carlos Teixeira da Silva
Gilberto Safra
Kabengele Munanga
Maria Cristina Cacciamali
Miriam Chnaiderman
Renato Mezan
Rifka Berezin
Ronaldo Vainfas
Sérgio Paulo Rouanet

Universidade de São Paulo | USP

Reitor
João Grandino Rodas
Vice-Reitor
Hélio Nogueira da Cruz

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor
Sandra Margarida Nitrini
Vice-Diretor
Modesto Florenzano

Laboratório de Estudos sobre a Intolerância | LEI

Presidente
Anita Waingort Novinsky
Diretora
Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Correspondência editorial *in* Tolerância

LEI | Laboratório de Estudos
sobre a Intolerância

Av. Prof. Lineu Prestes, 159, subsolo
Cidade Universitária | USP
05508-900 | São Paulo | SP
Tel. [11] 3091 2441
[11] 3091 3584
www.rumoatolerancia.fflch.usp.br
lei@usp.br

Publicação Semestral

Projeto Gráfico e Capa

Helena Rugai Bastos

Editoração

Helena Rugai Bastos

Revisão

Claudia Santos Nunes
Bárbara Esmenia Pacheco da Silva

Apoio Técnico

Assad Abdalla Ghazal

Direitos reservados ao Laboratório de
Estudos sobre a Intolerância | LEI

Todas as informações contidas nesta obra são
de responsabilidade exclusiva dos autores



Universidade de São Paulo
B R A S I L

SUMÁRIO

Editorial	5
Dossiê Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz	
Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz Conferência Inaugural do Colóquio Internacional Anita Waingort Novinsky	9
Globalização Neoliberal e Direitos Humanos: Crises e Oportunidades Carlos Alberto Torres	15
Dignidade Humana Contra Preconceito e Intolerância Dalmo de Abreu Dallari	24
A Violência Silenciosa: o Eclipse do <i>Ethos</i> Humano no Mundo Contemporâneo Gilberto Safra	41
Democracia, Direitos Humanos, Tolerância José Gregori	51
Todos no Mesmo Barco Kabengele Munanga	56
Crítica do Universalismo Jurídico e Inalienabilidade dos Direitos da Pessoa Mauro Maldonato	70
L'antisemitisme Un Phénomène Mutant Mireille Hadas-Lebel	81
Countering the Racial Habitus in Post-Apartheid South Africa Neville Alexander	91
A Ofensiva Teórica Contra os Direitos do Homem Em Torno das Teses de Alain Badiou e Slavoj Zizek Ruy Fausto	110
Iluminismo e Direitos Humanos Sergio Paulo Rouanet	119

4	A Teologia da Libertação e o Combate às Intolerâncias Político-Sociais Zilda Márcia Gricoli Iokoi	130
	Artigos	
	Trauma e dessubjetivação Mario Pablo Fuks	143
	Resenhas	
	O Pensamento de Freud sobre Civilização Mara Seliabe	157
	A Incerteza do Destino, a Certeza da Morte e a Celebração ao Novo Rodrigo Medina Zagni	164
	<i>omemhobjeto</i> de Guto Lacaz: o livro ateliê Edilamar Galvão	171
	Documentos	
	<i>Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide</i> Apresentação de Samuel Feidberg	181
	Entrevista	
	Inquietante Brasil: Diálogo com Tito de Alencar por Claudio Zanchetti Apresentação de Maria Cecília Martinez	191

Editorial

in Tolerância vem a público na qualidade de um entre os muitos resultados decorrentes dos nove anos de intenso trabalho realizado em diferentes frentes por toda equipe do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo [LEI | USP]. Um resultado necessário – cuja relativa demora em se apresentar explica-se pela nossa exigência em que se faça uma publicação atual e atuante nos meios acadêmicos e para além de seus limites. É notável no Brasil, na extensa lista do mercado editorial das chamadas Ciências Humanas, a diversidade e as tantas especificidades de suas revistas. Contudo, são escassos os títulos dedicados exclusivamente e sistematicamente ao tema da intolerância e aos movimentos de resistência a ela. Eis nosso propósito.

Como um instrumento do LEI | USP, ***in Tolerância*** tem por objetivo colocar em foco o binômio tolerância/ intolerância sob perspectivas diversas e em função sempre do pensamento crítico: crítico de um modo de vida cotidiano instaurado minuciosamente há séculos no Ocidente; um modo de vida que, na atualidade, se encontra mascarado pela cientificidade e disfarçado pelos valores iluministas, mas cujas marcas indelévels vêm deixando chagas mal cicatrizadas entre os homens e todas as relações vitais presentes em nosso planeta. A intolerância tem sido uma prática constante entre os seres humanos. A história passada e presente dos grupos, das sociedades e das civilizações, bem como o entendimento das formações das subjetividades ao longo delas, são prova de que há algo que ainda não nos foi possível conter com suficiente resultado; algo purga e nos inquieta sem cessar, atrapalhando – e inúmeras vezes ameaçando destruir – nossas esperanças de legar ao futuro uma herança de convivência respeitosa entre as diferenças. Entretanto, somos insistentes: queremos seguir pensando, problematizando e, numa espécie de rondó, nos juntamos a Lobo Antunes quando ele repete sem cessar: “tanta raça, a mesma humanidade...”

Como um instrumento da comunidade acadêmica amplamente compreendida, a criação de ***in Tolerância*** responde à exigência de professores e alunos. Desde a sua fundação, os pesquisadores do LEI | USP, juntamente com instituições e grupos membros, promovem e contribuem permanentemente para o desenvolvimento de pesquisas sobre a intolerância. Em decorrência, tem sido uma prática freqüente comunicar seus resultados por meio de artigos e livros seja no Brasil seja no exterior. Entretanto, os

livros têm uma circulação diversa dos periódicos; estes, em comparação com aqueles, são ágeis em propiciar o estabelecimento de relações singulares e favoráveis a estudos desenvolvidos em outros centros de referência promovendo, com isso, um elo comum a ser somado entre os esforços para a compreensão dos fenômenos de intolerância no intuito permanente de estabelecer formas de intervenção e solidariedade.

Este número inaugural surge mergulhado no espírito multidisciplinar característico do nosso Laboratório. Traz a marca de uma produção sem fronteiras geográficas decorrente da participação de trinta e três pesquisadores brasileiros e de outros países reunidos no I Colóquio Internacional Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz, realizado pelo LEI | USP, entre 22 e 26 de abril de 2009, nas dependências do SESC Pinheiros, em São Paulo. *in Tolerância* publica inicialmente - na forma de um Dossiê - seis conferências e seis apresentações em mesas redondas, entre os artigos apresentados e debatidos naquela oportunidade. Todos foram mantidos conforme sua apresentação original. Essa perspectiva foi escolhida com o propósito de remeter o leitor à atmosfera do próprio encontro cujas marcas reverberam positivamente nas produções deste laboratório. Compõem este número, ainda, um documento de 1948, de importância política, acompanhado de uma reflexão que o relaciona ao contexto dos dias de hoje; três resenhas e a reedição de uma entrevista - datada de 1972, com Frei Tito, de valor histórico e também de valor contemporâneo, em que questões mantidas em aberto e advindas daquele período constam da introdução feita a ela. Uma das indagações pendentes é justamente o sofrimento causado pelo trauma da tortura: uma prática nefasta à vida psíquica do torturado e de seus familiares, e ainda uma fissura na vida coletiva de um país. Esse tema importante é abordado na seção Artigos - criada para colher temas variados - e que o leitor encontra publicado neste número inaugural de *in Tolerância*. Mesmo que desta vez contemos apenas com um escrito, isso só reflete os inícios de um percurso. Esperamos receber muitas contribuições nessa seção a partir do próximo número.

Hoje nossa publicação pode ser acessada virtualmente pelo link "Revista Eletrônica" no menu do portal www.rumoatoleranciafflch.usp.br. Iniciamos aqui uma jornada de longo trajeto. Convidamos todos os leitores a se envolverem com os materiais disponibilizados e todos os pesquisadores, interessados em participar com seus trabalhos, a juntarem-se a nós. Com esta iniciativa desejamos contribuir no enfrentamento do que traumatiza a dignidade humana.

Os Editores Executivos

Dossier

Dossier

“Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz”

Conferência Inaugural do Colóquio Internacional

Anita Waingort Novinsky

LEI | USP – Laboratório de Estudos
sobre a Intolerância
Universidade de São Paulo

Ilustríssimas autoridades presentes
Prezados Colegas e Amigos
Minhas senhoras e meus senhores

O evento que inauguramos hoje, sobre Tolerância e Direitos Humanos: Diversidade e Paz, foi idealizado com o propósito de reunir intelectuais, acadêmicos e público em geral, para uma reflexão e um debate sobre problemas preocupantes de nosso tempo.

A história, como a definiu Walter Benjamin, não é uma longa marcha da humanidade em direção ao progresso, mas uma corrente ininterrupta de violências e opressões, uma montanha de dor que sobe até os céus. A experiência tem mostrado que o avanço da tecnologia não trouxe os resultados esperados pelas mensagens utópicas, e as guerras, os massacres, as torturas, o desprezo pelas minorias, pelo estrangeiro, pelas culturas diferentes, se repetem ininterruptamente. A exclusão de certos grupos humanos e o uso da violência física são empregados em nossos dias contra pessoas e povos, apenas por pertencerem a diferentes culturas, por terem idéias diversas, independente de qualquer ato que tenham cometido. A intolerância, seja religiosa ou política, assim como todos os sistemas totalitários, tira do homem a liberdade de escolha, e quer transmitir uma única mensagem, em nome de uma única verdade: a do poder absoluto para alguns e a total obediência para outros. Repetindo as palavras de um prisioneiro de Minas Gerais, queimado pela Inquisição portuguesa no século XVIII, “o homem deve ser livre para acreditar no que melhor condiz com sua consciência”.

Os fundamentalistas de qualquer religião querem impôr um único modelo de vida, num mundo onde prevalece a pluralidade, e não percebem quanto as diferenças enriquecem a existência humana.

Convivemos hoje com os mais extremos fanatismos, fundamentalismos e integristas. Em todas religiões reveladas podem se manifestar fundamentalismos, e a religião muitas vezes justificou a morte de criaturas humanas em diversas épocas da História – durante as Cruzadas, durante os séculos em que funcionou o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, durante a Reforma.

Sabemos que um conflito religioso nunca ocorre unicamente por motivos religiosos. As guerras de religião, que ensanguentaram a Europa durante toda sua história, sempre tiveram um fundamento político e interesses materiais, nacionais e internacionais.

O fundamentalismo que se diz revolucionário é um sistema em que a religião se mescla com a política, procurando explicar todos fenômenos da vida como transcendentais. Os fundamentalismos ignoram os progressos da ciência e as interpretações racionais dos fenômenos sociais.

Tolerância pede um certo desprendimento de si, é considerar o “outro” não apenas para recebê-lo como hóspede, não apenas para permiti-lo viver, mas fazê-lo seu igual. Cremos que é esse o único caminho possível para a criação de uma sociedade fraternal e pacífica. O que não quer dizer que não devemos discordar, ao contrário, devemos ser livres para discordar, sem violências, respeitando a liberdade do “outro” nos seus direitos fundamentais como cidadão.

Mas, como pensar as mudanças, repensar a sociedade mundial na sua complexidade cultural, social, étnica? Em primeiro lugar, para todos que ambicionam um mundo mais pacífico para seus filhos e as futuras gerações, é imperativo que lutemos contra todos os fundamentalismos, contra o anti-semitismo e os vários tipos de discriminações e nacionalismos.

Há também um problema que o mundo enfrenta hoje, neste início do século XXI, que é um dos mais preocupantes: as migrações. O deslocamento populacional tomou uma dimensão alarmante. Os fluxos migratórios mudaram, e as massas humanas enfrentam condições trágicas, obrigadas a abandonar suas terras de origem, seu idioma, seus costumes, sem serem bem-vindos em nenhum lugar. O estrangeiro, o que vem de fora, que é diferente de nós, sempre levanta suspeitas. Foi essa a experiência vivida durante séculos pelos judeus, expulsos de todos os países, sem nenhum que os quisesse receber, tanto nos tempos inquisitoriais, como durante o nazismo. O judeu, como escreveu Kafka,

pode ser usado como protótipo do estranho, num mundo dividido entre nações. Como tão bem os caracterizou certo autor: Os judeus, quando chegavam de fora, não vinham de um lugar específico, eram estranhos universais. Não eram visitantes de outro país, uma vez que não havia esse “outro país”. Os judeus foram os errantes eternos, uma nação não nacional; num mundo simbolizado por bandeiras. Os judeus pertenciam a “nenhum lugar”.

O século XX está marcado por extraordinárias inovações, e por enormes avanços técnicos e científicos que melhoraram a vida material. A Medicina fez avanços fantásticos que prolongaram a vida dos homens. Entretanto, devemos nos conscientizar que foi a racionalidade, a burocratização e a industrialidade que abriram as possibilidades de uma nova barbárie. Setenta milhões de criaturas humanas, inclusive um milhão e meio de crianças judias foram deportadas, torturadas e asfixiadas em câmaras de gás, durante a 2ª Guerra Mundial. Esses assassinatos foram idealizados por homens e mulheres formados em Universidades e apoiados por um povo inteiramente alfabetizado.

Depois do stalinismo e do nazismo, agora enfrentamos o “integrismo”. Samuel Pizar, que viveu o inferno, pergunta em sua entrevista “Mudar o Mundo”: será que o passado não está de novo se tornando presente?

Estamos ameaçados de um fanatismo religioso e nacionalista, por um novo perigo – o desenvolvimento de armas mortais, capazes de destruir a humanidade. A disseminação nuclear, talvez inevitável, coloca em risco todo planeta, ante as ameaças de uma guerra total.

Mas como falar em um Colóquio sobre Direitos Humanos e discriminação, sem mencionar o Holocausto, o mais bárbaro crime cometido em toda história, que foi negar a uma parte da humanidade o direito de viver? A “solução final” foi um termômetro de nossa cultura. Para entender o mundo em que vivemos, é preciso medir o que o homem foi capaz de fazer. Idealizada para eliminar um povo da face da terra, não pode ser a *shoá* encarada como um fenômeno eminentemente judaico, mas um produto de uma civilização.

Como escreveu Theodor Adorno, infelizmente as condições que tornaram Auschwitz possível estão ainda bem presentes e nenhuma medida foi tomada para prevenir que Auschwitz se repita.

Enzo Traverso, em seu artigo publicado em “Temps Modernes”, traça um paralelo interessante entre Max Weber, Walter Benjamim e Franz Kafka. Mostra que Max Weber foi o primeiro a lançar um grito contra as ameaças escondidas no processo de modernização. “Não é o florescimento da primavera que nos espera, mas uma noite polar,

glacial, sombria e rude”. Max Weber não podia prever a Segunda Guerra Mundial, nem o assassinato de milhares de pessoas, mas suas reflexões deram um primeiro passo para pensar Auschwitz.

Walter Benjamin via na guerra química a marca simbólica de um progresso técnico transformado em “regressão da sociedade”. Para Benjamin o século XX foi um teatro onde se desenrolou todo o potencial da barbárie contido na técnica moderna. Foi a tentativa de utilizar os progressos da modernidade a fim de remodelar a humanidade e a natureza.

Mas é na obra de Kafka que encontramos alguns traços proféticos. O que Kafka coloca no centro de seus escritos é mais a eliminação do homem, num mundo transformado em universo de opressão. Os heróis de Kafka não têm lugar neste mundo, como seu personagem em “O Processo”, a quem dizem: “Você não é do Castelo, você não é da vila, você é nada”. Em muitos aspectos, Kafka previu as condições anti-humanas do regime nazi, e Weber indicou os perigos de uma racionalização do mundo, que se transformou em dominação burocrática e em uma nova era de escravidão.

Traverso mostra que Benjamin sublinhou o caráter destrutivo de uma tecnologia a serviço de um projeto imperialista de dominação sobre o homem e a natureza, e Franz Kafka representou o que se fez no mundo moderno entre a humanidade e essa máquina burocrática, cujas primeiras vítimas deviam ser os mais fracos que mereciam ser exterminados.

Entretanto, nem Weber, nem Benjamin, nem Kafka poderiam imaginar a catástrofe que iria se abater sobre a Europa durante a Segunda Guerra Mundial. Hoje, não precisamos mais fazer um esforço de imaginação, pois sabemos que a realidade pode ultrapassar a mais fértil imaginação.

Uma enorme literatura foi escrita sobre o século XX, mas poucas tentativas foram feitas para relacionar o fenômeno dominante, que é a barbárie, com uma teoria mais geral sobre cultura. Segundo George Steiner, a Segunda Guerra Mundial mostrou que estamos ante uma pós cultura diminuída. Uma análise das idéias e do ideal da cultura exige o entendimento mais pleno possível da fenomenologia do assassinato que ocorreu na Europa, do sul da Espanha às fronteiras da Rússia asiática, entre 1936 e 1945.

Após esse quadro de crimes perpetrados durante a Segunda Guerra Mundial, parecia haver uma compreensão de que a noção de humanidade devia ser reformada. Deu-se então uma grande conquista, que podemos até considerar revolucionária, que foi a criação pelas Nações

Unidas, da **Declaração Universal dos Direitos do Homem**. Organizações Não Governamentais (ONG's) ampliaram a vigilância sobre o comportamento humano e das instituições. O primeiro artigo da Declaração diz que todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Os indivíduos têm direitos porque são seres humanos, e não por sua condição social. A liberdade e igualdade são direitos inatos do ser humano. Foram então proibidas a tortura, a escravidão, a discriminação e garantidos os direitos de locomoção, liberdade de pensamento, de consciência, opinião e religião. Nessa declaração foi também criado o direito e o respeito à criança, que nos últimos anos, são usadas como soldados. Estima-se hoje que mais de 300 mil crianças, algumas com apenas seis anos de idade, servem o exército, recrutadas ou voluntárias, por medo ou miséria. Meninas são mutiladas fisicamente na África, no Oriente Médio, parte da Ásia, entre os imigrantes na Europa e América do Sul.

A questão da moradia também foi reconhecida como direito humano fundamental, mas sabemos que mais de 100 milhões de pessoas no mundo não possuem um teto.

Os magníficos programas dos Direitos Humanos são violados todos os dias.

George Habermas e Jacques Derrida, em uma entrevista que deram em Nova York, mostraram que os sistemas políticos que estruturam a legislação internacional e as diversas instituições hoje, nasceram da herança da filosofia ocidental, fundada sobre a ilustração. Porém, as soluções tradicionais se mostraram insuficientes para resolver problemas como o racismo, o preconceito e o antissemitismo.

Quantas promessas fizeram os homens para o futuro da humanidade? Voltaire dizia “que não haverá mais torturas judiciais na Europa” e Thomas Jefferson achava que “não se queimariam mais livros”. Nenhum pensador ou filósofo poderia imaginar o horror possível da modernidade. Nada nos preparou para o nosso tempo.

Nesse novo milênio é preciso defender o que temos de mais preciso, independente do sistema sob o qual vivemos, temos de defender um certo número de qualidades humanas e valores fundamentais. Como disse Hannah Arendt, nós não somos sós no mundo, e só poderemos nos reconciliar com as diferenças culturais, quando tomarmos consciência do fato de que são os homens e, não o homem, que habitam a face da terra.

E, eu quero, após uma síntese tão sombria de nosso mundo, terminar deixando uma mensagem de esperança: que este Colóquio e as reflexões que ouviremos revertam em benefício de qualquer vida

humana, e que as novas gerações vivam um mundo onde nunca mais se construam campos de extermínio para seres humanos, que nunca mais crianças sejam usadas na guerra ou assassinadas por médicos diplomados, que nunca mais sejam excluídos da sociedade mulheres, doentes, deficientes e velhos, que nunca mais negros, ciganos, homossexuais e judeus sejam discriminados e excluídos, e que nunca mais se imprimam números nos braços dos seres humanos.

Globalização Neoliberal e Direitos Humanos: Crises e Oportunidades

Carlos Alberto Torres

Director – Paulo Freire Institute
University of California | Los Angeles

15 Dossiê

Introdução

Nesta apresentação vou focar-me numa série de crises combinadas, que mais não são que os resultados de 25 anos da globalização neoliberal, globalização esta, que afecta a vida dos indivíduos, das comunidades e das nações e todo o conjunto dos grandes tópicos deste simpósio.

Para alargar o horizonte da tolerância e de direitos humanos, indubitavelmente temos que nos focar nestes crises, e, felizmente, resolvê-las como um renascer civilizacional. Educação e as políticas de cultura têm um grande papel a desempenhar.

Um cenário de crises: Crise é oportunidade¹

Existe uma tensão fundamental nas sociedades modernas civis e políticas, entre regulação e emancipação. Para além desta tensão secular, as sociedades modernas deparam-se com crises múltiplas, incluindo – mas não só – uma crise moral; uma crise de regulação (muitas vezes referida como a ingovernabilidade da democracia); uma crise fiscal do Estado; uma mega crise financeira sobre o fim dos modos de desregulação como a luz-motora da globalização; uma crise da emancipação e da solidariedade; uma crise planetária do ambiente; uma crise de produção de solidariedade; uma crise de políticas de cultura relacionadas com a imigração e com o multiculturalismo; e por, fim, uma crise epistemológica.

Neste curto espaço desta apresentação, identifico e apresentarei cinco crises-chave:

- a. A crise moral;
- b. A crise da des-regulação
- c. A crise dos direitos humanos, imigração e multiculturalismo, enquanto pilares de cidadania.
- d. A crise planetária;
- e. A crise epistemológica.

Cada uma destas crises estão relacionadas com o alastrar da globalização neoliberal há já mais de um quarto de século, e com seu impacto nas políticas de cultura e de educação.

A Crise Moral

Existe uma grave crise moral nas sociedades modernas. Somos lembrados desta crise moral através da referência constante ao “perigo moral” (*moral hazard*) ou o risco de ajudar os bancos, os especuladores, os gerentes e os financeiros responsáveis por esta mega crise, através de uma especulação anti-ética e instrumentos financeiros sombrios, de maneira a salvar os bancos desta mega recente crise financeira. Estes, que entretanto, fizeram fortunas, deixando os contribuintes a ter que pagar (e salvar) as instituições financeiras, sobretudo, os bancos, e, simultaneamente, deixando para trás uma crescente população empobrecida. Um largo número de jovens, crianças e adultos tem experienciado estas crises a vários níveis e de várias maneiras nas suas vidas. Também existe um sério conflito de etnias, crenças religiosas,

¹ Os sinologistas (?) têm vindo a documentar que a escrita Chinesa, é um sinal de crise idêntico ao sinal de oportunidade. “Crise é oportunidade” pode ser considerada uma leitura otimista em relação às crises civilizacionais no espírito da gramática Chinesa. O significado chinês de “crise é oportunidade” é 危機即是轉機, o que quer dizer que crise é um ponto de viragem que pode trazer boa sorte ou novas oportunidades para o futuro.

classe, gênero, e claro, trocas raciais nas nossas instituições e práticas educacionais, agravando o modo como as crianças, os jovens e os adultos lidam com as crises moral e cognitiva, que experienciam todos os dias na sociedade.

A perda na busca de um sentido e de uma identidade é a mesma noção de tolerância que herdamos como uma das premissas do Iluminismo, apesar das suas limitações e fraquezas. Alguns cientistas políticos consideram que um dos efeitos desta crise moral é a crescente crise da governabilidade das democracias.

Existem muitos outros sintomas desta crise, tal como a corrupção persuasiva no sector público; a falta de transparência económica por parte das grandes empresas, como se pode ver pelo extraordinário fosso entre os salários dos trabalhadores e dos empregadores quer nas sociedades industrialmente avançadas, quer nas emergentes, o que pode ser observado como práticas empresariais gananciosas e predatórias que conduziram à mega crise financeira; a presença e o papel do narcotráfico como poder paralelo em muitas sociedades; o mercado de armas de destruição massiva e o abastecer de milícias de muitas e diferentes perspectivas políticas e ideológicas; ou a permanente e sistemática aniquilação de populações e genocídios, onde Darfur é o caso mais recente. Infelizmente, exemplos não faltam. Cornel West refere-se a esta crise como uma inegável decadência cultural nos Estados Unidos, e que o assusta consideravelmente:

“By unprecedented cultural decay I mean the social breakdown of the nurturing system for children. The inability to transmitting meaning, value, purpose, dignity, and decency to children.” (West, 1996: 196).

“Por decadência cultural sem precedentes quero dizer o fim do sistema de cuidar das crianças. A incapacidade de transmitir significado, valores, propósitos, dignidade e decência para as crianças”. (West, 1996: 196).

Focarmo-nos nestas crises é a mesma coisa que resolver os dilemas do nosso tempo, e nenhum Governo, organização e/ou individuo deve manter-se neutro. Como Dante Alighieri observa na “Divina Comédia, o Livro do Inferno”, Deus reservou as partes mais sombrias no inferno para aqueles que se mantêm neutros em tempos de crise moral.²

A Crise de Des-regulação

Os modelos neoliberais de desregulação promovem noções de mercados livres, livre circulação de comércio, redução do sector público, diminuição da intervenção estatal, na economia e na regulação dos mercados. Esta agenda centra-se em torno da privatização e da descentralização da educação pública, que se baseia em definições de

² <http://www.memorable-quotes.com/dante+alighieri,a2027.html>

qualidade descontextualizada, no entanto, *estandardizada*, de testar os resultados académicos através de exames de escolha múltipla que determinam a qualidade da educação, e o nível dos estudantes, das escolas e dos professores. A noção de *accountability* (prestar contas), que defino como o modo de controlo social e não como dispositivo pedagógico, é outro princípio-chave deste modelo. Os modelos financeiros e políticos são agora desafiados com a reorganização do sistema mundial, e como se pode prever, terá impactos directos nas políticas de cultura e políticas de educação.

Os oponentes a estes modelos regulatórios defendem: alternativas educacionais que preservem as línguas e culturas locais; que se garanta práticas educativas progressivas que protejam os pobres em relação aos ricos; que exista uma paridade de género em educação, equidade e justiça adequadas ao contexto social e local em que se inserem, e por fim, que se proteja o ambiente e os direitos humanos enquanto pilares de cidadania.

Porém, promover expansão educativa não garante uma agenda de inclusão, de igualdade e de justiça: “Na última metade de século assistiu-se a uma expansão dramática no acesso à educação primária, secundária e do ensino superior, em muitas nações do mundo. A expansão educativa não é só vista como desejável para a economia de um país, como é também benéfica para a educação de cada indivíduo, e é de, igual modo, uma estratégia valorizada de inclusão social, e um grande passo para uma maior harmonia social. A esperança em expandir o acesso à educação é que pode mitigar a igualdade económica, aumentar a mobilidade social e diminuir antagonismos de classe e outros antagonismos sociais”. (Attewell, 2008:1-1)

Um dos mais evidentes indicadores desta crise moral é precisamente a forte expansão do acesso educativo, mas acompanhado em simultâneo com a dramática expansão das desigualdades sociais. Deste modo, a questão moral é tentar relacionar a agenda da inclusão como a agenda de justiça, que se centre na classe, no género, na raça/etnia, rendimentos, nas oportunidades educativas e no desempenho em todos os sistemas de aprendizagem e educativos do mundo. A luz vermelha acende-se quando a expansão da educação se tornou um dos maiores mecanismos de exclusão social.

“The last half century has seen a dramatic expansion in access to primary, secondary, and higher education in many nations around the world. Educational Expansion is not only viewed as desirable for a country’s economy and as beneficial for educated individuals themselves, but it is also valued as a strategy for social inclusion, a step towards greater social harmony. The hope is that expanding educational access can mitigate economic equality, increase upward social mobility, and lessen class and other social antagonisms.” (Attewell, 2008:1-1)

A Crise dos Direitos Humanos, Imigração e Multiculturalismo enquanto pilares de Cidadania

Saber como ligar educação e as relações intergrupais sempre foi a chave para definir a noção de cidadania da sociedade moderna. O interculturalismo e o multiculturalismo são duas maneiras de tentar resolver essa questão. A situação dos povos indígenas, que reivindicam a sua desigualdade no passado, situam o debate político e pedagógico das relações inter-grupais, sobretudo no continente Americano. Contudo, um pouco por todo o lado, a questão da imigração relacionada com o multiculturalismo e cidadania tem sido premente: “A imigração representa, em muitos aspectos, um vasto processo que cada vez mais caracteriza todo o planeta – a globalização. As Migrações, mais que um fenómeno, são uma certeza histórica, com características diferentes, em todos os países, sobretudo nos mais desenvolvidos. O fenómeno migratório está a se tornar cada vez mais importante com uma base Mediterrânea”. (Fundazione Laboratori Mediterraneo: 1997: 551)

“Immigration represents the emerging aspects, probably the most evident, of the wide process which characterizes more and more the whole planet—globalization. Migrations represent more than a phenomenon, a historical certainty that can be found today, though with different features, in all countries and, in particular, in the most developed. Migration phenomena are becoming more and more important within the Mediterranean basin.” (Fundazione Laboratori Mediterraneo: 1997: 551)

“...the logic of personhood the logic of national citizenship [and] individual rights and obligations, where were historically located in the nation state, have increasingly moved to an universalistic plane, transcending the boundaries of particular nation-states.” (Soysal, 1994: 164-165)

“is multiple in the sense of spanning local, regional, and global identities, and which accommodates intersecting complexes of rights, duties and loyalties,” (Soysal, 1994: 164-165)

Falar de direitos humanos na educação, quer no campo do inter e do multiculturalismo, tornou-se uma questão central de cidadania e de democracia, sobretudo, para a educação de adultos. O estudo de Huhoglu Soysal sobre os limites da cidadania na era da globalização ilustra alguns destes pontos: “a lógica da personalidade substitui a lógica de cidadania nacional e de direitos e obrigações individuais, que estavam historicamente localizados, e que passaram para um plano universalista, transcendendo desse modo, as fronteiras particulares dos Estados-nação” (Soysal, 1994: 164-165).

A análise de Nuhoglu Soysal dos limites de cidadania tem implicações a três níveis. Primeiro, ao nível da cidadania, onde noções de identidade e de direitos são separadas; segundo, ao nível das políticas de identidade e de multiculturalismo, onde a emergência de membro político “é múltipla no sentido que se expandem identidades locais, regionais e globais, e que acomoda um conjunto complexo de direitos, deveres e lealdades interligados” (Soysal, 1994: 166) e finalmente, em terceiro lugar, dada a importância do sistema internacional para se alcançar a democracia pelo mundo fora, Nuhogly Soysal indica a emergência de sinais que podem ser designados de democracias cosmopolitas, isto é, os sistemas políticos internacionais estão relativamente divorciados da sua origem, têm dinâmicas constitutivas dos códigos dos Estados-nação.

Por exemplo, as críticas ao conceito de direitos humanos, do ponto de vista feministas, atacam a noção de direitos humanos em si mesma, por ser “Ocidental, masculina, individualista, e a sua ênfase recair essencialmente em direitos económicos e políticos”. Porém, apesar das críticas, os “direitos humanos são um conceito poderoso que transforma a discussão de algo que é apenas uma boa ideia para algo que é fundamental para cada um de nós”. (Bunch, 2001: 138-139)

Se a agenda dos direitos humanos é reconfigurar as fronteiras das nações e os direitos individuais de cidadãos nacionais – uma vez que são vistos como pré-requisito para se obter igualdade pelo mundo fora – os sistemas educativos, a aprendizagem ao longo da vida, a educação de adultos irão reflectir, cada vez mais, a tensão entre direitos humanos enquanto ideologia globalizada das democracias cosmopolitas, e o sentimento nacionalista em muitos sistemas educativos, sistemas, estes, que foram originalmente construídos enquanto ferramentas poderosas do Iluminismo.

Esta tensão também é projectada em questões de identidade, em direitos culturais e em valores religiosos que também são tratados independentemente da ideologia de direitos humanos e das suas reivindicações sobre os sistemas educativos. Mais uma vez, a educação ao longo da vida e a educação para adultos têm um grande papel a desempenhar lado-a-lado com a identidade, multiculturalismo, direitos humanos e cidadania.

A crise planetária

A discussão sobre a crise planetária parece não ter fim, dado os debates políticos e as provas evidentes do aquecimento global; de pesticidas como poluentes marítimos; do esgotamento de recursos não-renováveis; do crescimento do buraco da camada de ozono; do efeito-estufa; da crise da fome e da desertificação de várias áreas do globo, em particular, a região da África subsariana; o desaparecimento de animais e de plantas, tal como o aumento de número de espécies em extinção na Amazônia nas florestas tropicais. Resumindo, a crise planetária relaciona-se com as dificuldades em estabelecer as últimas fundações para um desenvolvimento sustentável do planeta.

A UNESCO considerou 2005-2014 como a *Década da Educação para o Desenvolvimento Sustentável*. “Desenvolvimento Sustentável significa: preocupar-se com as necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das gerações futuras satisfazerem as suas próprias necessidades”. (Lopez-Ospina, 2003: 42)

“Human Rights are seen as ... a powerful term that transforms the discussion from being about something that is a good idea to that which ought to be the birthright of every person.” (Bunch, 2001: 138-139)

“...caring for the needs of the present without compromising the possibility for future generations to satisfy their own needs” (Lopez-Ospina, 2003: 42)

*“...sustainable livelihoods; secure housing rights; and freedom from violence and intimidation on the basis of social identity”
(Mahadevia, 2001: 78)*

*“...sustainable development is a transformation process in which the use of natural resources, the direction given to investments, the orientation given to technological development and institutional change get in harmony with each other and reinforce the present and future potential, in order to fulfill human needs and aspirations”
(CMMAD, 1988)*

As seguintes necessidades exigem uma atenção imediata para que haja desenvolvimento sustentável no Sul: “habitações sustentáveis, direitos seguros de habitação, e liberdade da violência e intimidação como base da identidade social” (Mahadevia, 2001: 78). Um macro desenvolvimento sustentável deve assegurar: 1) “uma política de governação efectiva que reduza as desigualdade urbanas e entre o meio rural e o urbano; 2) desenvolvimento urbano democrático que vá de acordo com as necessidades dos mais fragilizados para que estes possam participar; 3) crescimento económico através de actividades não-poluentes nem “labor-intensivo” ; 4) um mecanismo regulatório para verificar as actividades insustentáveis; 5) Responsabilidade governativa que promova o desenvolvimento humano”. (Mahadevia, 2001: 78).

A definição mais simples de desenvolvimento insustentável pode ser encontrada no relatório *O Nosso Futuro em Comum*: “desenvolvimento sustentável é um processo de transformação que usa os recursos naturais. A direcção dada a investimentos, a orientação dada ao desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional devem entrar em harmonia e reforçar o presente e o potencial futuro de maneira a responder às necessidades e aspirações humanas”. (CMMAD, 1988)

É um conceito bastante vasto. O relatório *O Nosso Futuro em Comum* não é muito específico, é ambíguo, o que deixa o conceito aberto a criatividade e a disputas ideológicas. (Gadotti, 2008: 20)

A Crise Epistemológica

A crise epistemológica foi criada pela crise do positivismo enquanto ciência normativa e hegemónica, que tem como premissa que a ciência é independente da cultura. Isto leva a que a educação seja vista como independente da política. Muitos autores consideram que as assumpções culturais da ciência normativa não são neutras, e que isso mesmo pode comprometer os processos e os métodos para atingir a objectividade científica. Thomas Popkewitz verifica isso mesmo:

“A perspectiva da sociedade como algo composta por indivíduos ‘possessivos’ compõe a base da organização escolar. Atitudes, conhecimentos, e aptidões são concebidas como propriedade pessoal do indivíduo. A psicologia do indivíduo possessivo é incorporada no currículo contemporâneo através de objectivos comportamentais, noções de aprendizagem cognitiva e efectiva, taxonomias de conhecimento e de processos, e testes psicológicos. Os métodos de ensino são ineficazes para que os indivíduos desenvolvam atributos particulares e que interiorizem

alguma lógica de Estado em que eles próprios seja objectos e comodidades” (Popkewitz, 1988: 86)

Existem suposições que não existe uma base para diferenciar metodologicamente as ciências naturais e as ciências sociais, ou que, o natural modelo científico é o da causalidade, e que as leis invariáveis são a lógica de base de inquérito. Todas elas começam a ser questionadas, e o conhecimento é construído numa crescente acumulação de factores, em vez de uma percepção do mundo, caracterizada por descontinuidades e de pequenos resultados com consequências graduais. A propriedade do conhecimento opõe-se com o crescente movimento a favor e aberto a uma ciência pública. A ideia que o conhecimento é neutro e é apolítico tem sido contestada. Boaventura de Sousa Santos, seguindo o filósofo do século XVII Gottfried Leibniz, designa estes postulados como “razão indolente”, que produz monoculturas: a monocultura do conhecimento e do rigor (i.e., que apenas os conhecimento rigoroso é conhecimento científico); a monocultura do tempo linear (a ideia que a história tem uma direcção, um sentido, que as sociedades conduziram o resto e assim foi seguido por todos os países); a monocultura da neutralização das diferenças (esconder classificações através de hierarquias naturalizadas, como a classificação da raça, étnica, de género, casta, etc.); a monocultura da escala dominante (onde o universal e o global emergem como dominante e hegemónico; e o local e o particular permanecem invisíveis e descartáveis); e a monocultura da produção capitalista (como o único modo possível de produção).

Contra estas monoculturas, Boaventura de Sousa Santos propõe um ecologia de saberes. Isto significa que a ciência deve dialogar com as culturas populares, com as camadas culturais, com o conhecimento indígena, com o conhecimento dos mais velhos e anciãos, com o conhecimento campesino e o conhecimento urbano marginal. Isto também implica um ecologia de tempos múltiplos, que inclui a voz dos nossos antepassados, e compreender as histórias pessoais. Assim, Sousa Santos propõe uma ecologia do reconhecimento, usando uma perspectiva pós-colonial para descolonizar as mentes. Ecologia das escalas múltiplas porque também assume as diferenças locais, regionais, nacionais, continentais e globais. Finalmente, a ecologia da produção, significa recuperar modelos tradicionais e alternativos e métodos de produção. (Sousa Santos).³

Muitos destes postulados estão a ser presentemente reivindicados por um número largo de movimentos sociais, ONG’s, organizações locais e comunidades, como também por intelectuais e forças contes-

“The view of society as composed by ‘possessive’ individuals provides a basis for organizing schooling. Attitudes, knowledge, and skills are conceived of as the personal property of the individual. The psychology of a possessive individual is incorporated into contemporary curriculum through the use of behavioral objectives, notions of affective and cognitive learning, taxonomies of knowledge and processes, and psychological testing and measurement. Methods of teaching are to enable individuals to develop particular attributes and abilities and to internalize some logical state which they ‘own’ as one would objects or commodities. (Popkewitz, 1988: 86)

tárias em instituições do ensino superior. E esta perspectiva começa também a estar presente nos partidos políticos.

Enquanto as instituições educativas e os paradigmas possam dar exemplos de liderança, de ética e de moral, elas não podem, por elas mesmas, serem os líderes de desenvolvimento nem a fonte exclusiva de moralidade e de ética. Obviamente que existe uma necessidade para um sistema-mundo com estratégias nacionais para confrontar estas crises planetárias uma a uma, e na sua totalidade.

3 See Boaventura de Sousa Santos, The World Social Forum: Towards a Counter-Hegemonic Globalization. http://74.125.113.104/search?q=cache:mGxNSWAhhmcl:www.choike.org/documentos/wsf_s318_sousa.pdf+Sociology+of+absences&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=ar&client=firefox-a

Dignidade Humana Contra Preconceito e Intolerância

Dalmo de Abreu Dallari

Professor Emérito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo; Membro Honorário e ex-Vice-Presidente da Comissão Internacional de Juristas, com sede em Genebra; Juiz do Tribunal Permanente dos Povos, sediado em Roma; Membro do Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana, órgão consultivo ligado ao Ministério da Justiça do Brasil; membro e ex-Presidente da Comissão Justiça e Paz, da Arquidiocese de São Paulo.

Resumo

Uma das marcas da sociedade contemporânea é a evidente contradição entre, de um lado, o dinamismo e crescimento das atividades econômicas e o extraordinário desenvolvimento tecnológico, que propiciam notáveis benefícios às pessoas e às mais variadas atividades sociais e, de outro lado, a ocorrência de grandes tragédias humanas, envolvendo povos inteiros ou grupos sociais inferiorizados, implicando violência e morte, guerras e criminalidade. Nesse ambiente de conflitos e violência, o egoísmo, a ignorância e o medo favorecem e estimulam a prática do preconceito e da intolerância, sob as máscaras da auto-defesa e da proteção de valores fundamentais. Paralelamente a essas agressões à pessoa humana, surgiram e se desenvolvem organizações e movimentos, no plano dos debates teóricos ou das ações práticas, buscando conscientizar e educar as pessoas para o combate ao preconceito e à intolerância e para a defesa da dignidade humana como valor universal.

Contradições contemporâneas: exaltação da economia, avanços tecnológicos e retrocesso humano

É praticamente unânime o reconhecimento de que a humanidade está vivendo um momento de crise, dramaticamente revelado pelos relatos e pelas imagens de violência e miséria que, diariamente, constituem a matéria de maior destaque nos meios de comunicação de massa. As causas desse espetáculo de degradação humana são várias e sua incidência maior é decorrência da escala de valores atualmente predominante no mundo. Nessa escala de valores a pessoa humana passou para plano secundário e a supervalorização de valores materiais ganhou a supremacia. A excessiva exaltação dos objetivos econômicos, com a eleição dos índices de crescimento econômico como o padrão de sucesso ou fracasso dos governos, estimulou a valorização excessiva da busca de bens materiais. Isso foi agravado pela utilização dos avanços tecnológicos para estimular o consumismo e apresentar maliciosamente a posse de bens materiais supérfluos como padrão de sucesso individual. A conseqüência última desse processo foi a implantação do materialismo e do egoísmo na convivência humana, sufocando-se os valores espirituais, a ética e a solidariedade.

A par da influência nefasta da supervalorização da riqueza material, é importante assinalar que, de várias maneiras e num sentido positivo, novas circunstâncias políticas e sociais provocaram, a partir da segunda guerra mundial, a aproximação e a convivência, fundadas em novas bases, de contingentes humanos que, ou viviam praticamente separados uns dos outros ou se ligavam numa relação de dependência, como era típico do colonialismo. Avanços tecnológicos extraordinários, em parte estimulados por objetivos militares e em parte sem esse vício de origem, mas sempre com a possibilidade de efeitos benéficos para o desenvolvimento das atividades humanas, produziram conseqüências sociais de grande intensidade e, entre outras coisas, estimularam muitos movimentos migratórios, de numerosos contingentes populacionais, em conjunto, ou por iniciativa individual ou familiar. Tudo isso levou a uma convivência forçada de pessoas com diferentes heranças históricas e de diferentes etnias, de grupos humanos com acentuada diversificação cultural, inclusive quanto aos costumes e às crenças religiosas.

Essa nova realidade do mundo, que em muitos aspectos produziu efeitos positivos, favorecendo a aproximação entre os povos e o intercâmbio de conhecimentos, com base no respeito recíproco e na solidarie-

dade, acarretou, também, em sentido contrário, efeitos tremendamente negativos, dando margem, muitas vezes, à exteriorização e expansão daquela característica negativa que Kant denominou de “egoísmo essencial” da pessoa humana. Intolerância, preconceitos e discriminações passaram a ter presença muito forte em muitos ambientes sociais, atuando negativamente sobre a convivência, que é uma necessidade essencial da pessoa humana. Para muita gente, a chegada do outro foi vista como ameaça, como o risco de ter que compartilhar ou mesmo entregar o que tinham ou desfrutavam isoladamente, em termos de bens materiais, de ocupação de espaço, de acesso a oportunidades de desenvolvimento pessoal e a posições de prestígio, ou de simples desfrute de conforto e meios de recreação.

Uma reação, tremendamente negativa em termos humanos, a essas novas situações, foram as manifestações de egoísmo e egolatria, às vezes muito exacerbadas, acarretando evidentes injustiças contra o mais frágil e desprotegido, chegando, no extremo, à prática de violências de várias espécies. A dignidade da pessoa humana, valor essencial proclamado e defendido pelos humanistas de diferentes épocas, mas sobretudo pelos que, nos séculos dezessete e dezoito, propugnaram pela eliminação de injustiças acumuladas no correr da história, a dignidade solenemente proclamada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Organização das Nações Unidas em 1948, vem tendo que superar muitas resistências para impor-se como valor universal, de toda a humanidade, sem qualquer espécie de discriminação.

Um dos sinais do desapareço pela dignidade humana como valor universal é o fato de que, até há pouco tempo, era difícil despertar o interesse das pessoas de modo geral, inclusive das que, em caráter profissional, se dedicavam a atividades formalmente referidas ao Direito e à Justiça, por questões relacionadas com a ética e a justiça nas relações sociais. Esse desinteresse, muitas vezes manifestado por palavras ou omissões, contrastava com o interesse por temas de ordem prática, envolvendo a aplicação imediata de conhecimentos técnico-jurídicos exclusivamente para o patrocínio de direitos individuais, sobretudo os de natureza patrimonial, expressamente referidos na legislação ordinária. Falava-se em Justiça e Direito, mas concebidos sob a ótica individualista e patrimonialista herdada do século dezenove e visando, prioritariamente, a defesa de direitos individuais isolados dos demais e de interesses diretamente relacionados com as atividades econômicas e financeiras. Na melhor das hipóteses, havia interessados no estudo e na discussão de questões decorrentes de relações de parentesco ou de associações voluntárias, mas sempre em função da defesa de direitos individuais, com grande resistência aos direitos coletivos e com interes-

se quase nulo pelos temas relacionados com os direitos fundamentais da pessoa humana, consagrados nas Constituições.

Como decorrência lógica e inevitável estabeleceu-se uma escala de valores entre as pessoas e os grupos sociais, muitos considerando que o outro ou os outros eram inferiores e que como tais deveriam ser tratados. Essa atitude foi agravada pela formulação de teorias aparentemente defensoras de valores e direitos fundamentais da pessoa humana, como a liberdade, mas para afirmar o isolamento de cada indivíduo com os seus direitos e para defender a sacralidade da esfera individual. Todos são igualmente livres, mas cabe a cada um exercer e defender sua liberdade, com os meios de que dispõe, sem contar com os demais e sem interferir na liberdade dos outros. O direito de ser livre não considerava o poder de ser livre.

Os preconceitos e as discriminações sofreram um agravamento, por serem apresentados não como vícios, mas como o resultado inevitável do exercício da liberdade e, por isso, fatos naturais, tratando-se como agressão à liberdade e perturbação da ordem social qualquer tentativa de corrigir as desigualdades na possibilidade de gozo da liberdade. Isso tudo, combinado com outros fatores, como a ambição de poder e de prestígio político e social, com total desprezo por barreiras éticas, está na base das tremendas violências que vêm sendo praticadas nos últimos anos, contra pessoas, grupos sociais ou povos inteiros, em diversas partes do mundo.

Uma decorrência gravíssima dessas distorções foi a “legalização” das violências e injustiças, inclusive por meio de emendas constitucionais, assim, por exemplo, reduzindo os direitos dos trabalhadores e suas garantias sob o pretexto de flexibilização dos direitos, adaptando as regras jurídicas aos interesses dos dominadores e privilegiados. Ao mesmo tempo, visando impedir a utilização das instituições jurídicas de controle social em favor da Justiça e para proteção dos discriminados, passou-se a fazer ampla utilização dos meios de comunicação de massa para coagir as autoridades públicas, exigindo delas a perseguição e punição rigorosas dos que se atreviam a propugnar por Justiça. A fórmula fabricada para isso foi a criminalização dos movimentos sociais pacíficos, classificando-os como atentados à ordem pública. Coroando essa coação imoral e perniciosa, os defensores dos Direitos Humanos passaram a ser apontados como defensores de criminosos, por sustentarem a existência de uma dignidade essencial da pessoa humana, inerente à condição humana e por isso mesmo igual em todos os seres humanos. E muitas pessoas ingênuas e desinformadas acreditaram nessa maliciosa distorção, passando a ver com suspeita os defensores dos Direitos Humanos, muitos chegando ao absurdo de se declararem

contra os Direitos Humanos. Cabe aqui lembrar uma observação feita no século dezessete por um capuchinho francês, Yves de Paris, autor de várias obras de teologia, denunciando a contradição dos seres humanos que se opunham ao humanismo: “Que violência absurda, nós sermos inimigos de nós mesmos”.

Novo humanismo : Direito e Justiça contra preconceito e discriminação

Reagindo aos malefícios do exagerado e anti-ético individualismo patrimonialista, começou a definir-se, nos últimos anos, uma nova atitude, por parte de estudiosos em geral, de profissionais da área jurídica e de pessoas capazes de exercer influência em algum meio social. Essa nova atitude, perceptível por vários sinais exteriores evidentes, inclusive pela extraordinária multiplicação de organizações sociais, tem sido confirmada pelo enorme interesse despertado por cursos e outros eventos destinados a reflexões e debates sobre os problemas éticos e sociais gerados pelo preconceito, pela intolerância e pelas discriminações.

Um dado muito importante, que deve ser reconhecido e ressaltado, é que a reunião de pessoas em torno dessa temática vem representando muito mais do que um simples encontro de caráter acadêmico, onde se expõem teorias e conceitos abstratos, para deleite intelectual. O que se tem procurado, em debates dessa natureza, é o conhecimento mais preciso de situações que agridem a dignidade humana, de suas causas e conseqüências, buscando-se elementos para a proteção e valorização da vida, concretamente, e não só para satisfação intelectual, fazendo-se uma reflexão imediatamente comprometida com a ação. A intolerância é filha do preconceito e mãe de discriminações. Assim, pois, uma reflexão sobre o preconceito, o mecanismo de sua formação e atuação, é sempre de grande valia para evitar ou reduzir a intolerância e, como efeito prático, para eliminar a possibilidade de proteção legal das discriminações.

A partir dessas premissas, será interessante e oportuno, sobretudo por sua importância para a prática, o exame de idéias e fatos relacionados com a presença e a influência do preconceito na área jurídica, especialmente nas atividades policiais e judiciárias que no Estado Democrático de Direito são instrumentos institucionais de controle social. Essa reflexão é necessária, antes de tudo, como um esforço de conscientização, para que as pessoas consigam perceber a presença do preconceito e da intolerância em atos e situações que são aceitos e reiterados como expressões de uma normalidade ou que, aparente-

mente, são neutros e puramente racionais, mas que, em verdade, são, essencialmente, preconceituosos e, como tais, discriminatórios e negadores da igualdade de direitos, implicando a ofensa da dignidade de seres humanos. É também oportuno lembrar aqui uma conexão de valores e práticas que, numa determinada época, teve enorme importância teórica e prática, inspirando pensadores e estimulando ações políticas visando a eliminação de sistemas discriminatórios e ofensivos à dignidade de milhões de seres humanos, herdados da Idade Média. A própria idéia de República faz parte dessa conexão.

Num livro muito interessante, informativo e esclarecedor, denominado *Politique de Condorcet* (Paris, Ed. Payot, 1996), em que analisa o pensamento desse notável filósofo político do século dezoito, Charles Coutel faz a colocação da obra de Condorcet no contexto do chamado Século das Luzes, que também é identificado como era do Iluminismo, ressaltando os valores e conceitos fundamentais que constituem a base do Humanismo renascentista. Muito significativamente, o capítulo primeiro do livro se denomina “A herança das Luzes: razão, tolerância, humanidade”. Depois de esclarecer que “razão”, nesse caso, não se opõe a sentimento, mas é a capacidade de análise objetiva, que liberta o analista de todos os preconceitos políticos e religiosos, Coutel assinala que há três palavras de ordem que acentuam e resumem a filosofia das Luzes: razão, tolerância, humanidade. Observa, em seguida, que da exigência de humanidade decorrem os princípios de igualdade e tolerância, concluindo que foi a partir dessa linha de pensamento que Condorcet “politizou” o humanismo das Luzes, fazendo da tolerância uma condição prévia da República (op. cit., p. 16).

Outro ponto interessante, que precisa ser assinalado, é que a exigência de humanidade, de extraordinária importância para a mudança de rumos das sociedades humanas, foi proclamada e desenvolvida por outro notável filósofo político do século dezoito, Voltaire, autor, entre outros trabalhos, de um brilhante ensaio sobre a tolerância. Desde a proclamação de Voltaire, a exigência de humanidade passa a ser tomada como base por vários autores, para denunciar os erros judiciários e as injustiças. Por tudo isso, é de grande utilidade uma reflexão sobre o preconceito, que atua como ponto de partida para análises e conclusões aparentemente objetivas mas essencialmente produto de distorções e causa de injustiças.

Preconceito: falsificação da racionalidade e máscara de egocentrismo

Do ponto de vista de sua origem, de sua etimologia, a palavra preconceito significa pré-julgamento, ou seja, ter idéia firmada sobre alguma coisa que ainda não se conhece, ter uma conclusão antes de qualquer análise imparcial e cuidadosa. Na prática, a palavra preconceito foi consagrada como um pré-julgamento negativo a respeito de uma pessoa ou de alguma coisa. Ter preconceito ou ser preconceituoso significa ter uma opinião negativa antes de conhecer o suficiente ou de obter os elementos necessários para um julgamento imparcial. Com base nesses elementos, pode-se estabelecer, para mais fácil e precisa compreensão da análise de aspectos particulares, o seguinte conceito: “Preconceito é a opinião, geralmente negativa, que se tem a respeito de uma pessoa, de uma etnia, de um grupo social, de uma cultura ou manifestação cultural, de uma idéia, de uma teoria ou de alguma coisa, antes de conhecer os elementos que seriam necessários para um julgamento imparcial”.

Um ponto de enorme importância, que merece muita atenção e que, por seus efeitos, deve ser desde logo referido, é a verificação dos mecanismos do preconceito. É muito raro que alguém reconheça que tem posição preconceituosa em relação a alguma coisa. Muitas vezes, o preconceituoso não percebe que age dessa forma, pois, como adverte o notável mestre, Professor Emérito da Universidade de São Paulo, Goffredo Telles Júnior, em várias de suas obras, o preconceito geralmente atua de forma sutil, sinuosa, levando uma pessoa a tomar como premissa, como ponto de partida, aquilo que deseja que seja a conclusão.

De fato, existem casos em que o preconceito se afirma de modo direto e radical, não deixando qualquer dúvida quanto à sua presença. Foi esse o comportamento dos nazistas em relação aos judeus e é esse mesmo o comportamento de muita gente que expõe abertamente os seus preconceitos, às vezes até com orgulho e arrogância, como se estivesse afirmando uma superioridade que ninguém pode por em dúvida. Essa forma de atuação do preconceito, aberta e extremada, torna mais fácil a identificação da ação preconceituosa e, portanto, a resistência a ela. Aparentemente o indivíduo preconceituoso dessa espécie é mais nocivo, especialmente por ser irreduzível, mas na realidade o maior risco está na atuação disfarçada, sinuosa, que se esconde atrás de uma fachada de neutralidade, objetividade e respeito igual por todos os seres humanos. O preconceituoso disfarçado tenta enganar e frequentemente procura justificar seus atos com argumentos respeitáveis.

Desse modo, cria-se uma base, aparentemente racional e eticamente aceitável, para a intolerância e as discriminações, pois o preconceituoso simula a necessidade de defender-se, e de defender a sociedade, dos « maus e inferiores », que não devem ter os mesmos direitos e as mesmas oportunidades assegurados aos “bons e superiores”, para que a “boa sociedade”, as “pessoas direitas”, não sofram degradações e fiquem protegidas.

Assim, por exemplo, há muitas pessoas no Brasil que detestam os que trabalham pelos direitos humanos e falam em justiça social. Isso porque temem que essa pregação ponha em risco o patrimônio dos que desfrutam de melhor condição econômica e, estimulados por esse temor, acreditam que haja efetivamente esse risco. Mas ninguém confessa que esse é o verdadeiro motivo e, provavelmente, muitos anestesiaram suas consciências tomando como ponto de partida que os defensores dos direitos humanos são realmente pessoas perigosas e nocivas, que não respeitam os direitos dos outros e põem em risco a estabilidade social. Embora não haja qualquer elemento concreto e racional que dê apoio a essa conclusão, ela é estabelecida como ponto de partida, antes de qualquer informação ou análise. É o preconceito funcionando, fingindo que se trata de um pensamento neutro e invocando uma preocupação respeitável – a defesa da sociedade – para tentar justificar uma atitude essencialmente injusta.

Na realidade, essas pessoas **querem** que os defensores dos direitos humanos sejam considerados indesejáveis e criam em sua mente um mecanismo que inverte o raciocínio lógico e passam a avaliar todos os fatos a partir desse desejo, que é sua premissa mas que apresentam como se fosse uma conclusão, tomada depois de uma reflexão isenta. Desse modo, se alguém disser que é injusto haver tantos miseráveis no Brasil, enquanto um pequeno grupo de pessoas acumula fortunas imensas, o preconceituoso não analisa essa afirmação para saber se ela é verdadeira ou falsa, se é justa ou injusta. Sua conclusão é sua premissa e ele dirá que, por serem inimigos da lei e da ordem, os defensores dos direitos humanos afirmam que há muitos miseráveis e poucos ricos no Brasil. Por isso, em defesa da sociedade, é justo combater, perseguir e marginalizar os defensores dos direitos humanos.

Outro ponto que merece especial atenção no estudo dessas questões é que, não raro, o preconceito age no interior da mente, insinuando-se sutilmente, procurando disfarçar sua verdadeira natureza, para que sua influência não seja percebida. Evidentemente, o fato de alguém não gostar de alguma coisa, não desejar a companhia de uma pessoa determinada, recusar uma idéia, uma teoria ou um padrão estético, nada disso é suficiente para que se afirme que aí existe preconceito. E

assim como não se deve aceitar a atitude preconceituosa, desprovida de racionalidade e sem o suporte moral de uma avaliação cuidadosa, é indispensável, também, que se respeite a liberdade de escolha de cada um. Mas é preciso que as pessoas estejam atentas quanto ao risco da insinuação do preconceito ou da aceitação de uma atitude preconceituosa, para não serem vítimas desse “veneno do espírito”.

Assim, por exemplo, não gostar de uma escola de pintura, de um gênero musical ou mesmo de um autor ou intérprete, ou não compartilhar das convicções políticas ou das crenças religiosas de outros, tudo isso faz parte dos atributos da liberdade humana e é direito fundamental que deve ser respeitado. Mas quem exigir que as demais pessoas tenham as suas mesmas preferências ou idiosincrasias, afirmando sempre que tem razões objetivas para que todos o acompanhem, reconhecendo suas posições e manifestações como boas e outras como más, corre sério risco de estar dando acolhida ao preconceito. Do mesmo modo, avaliar as pessoas e seus atos com base, simplesmente, na condição social, na situação econômica, nas tradições de família, na profissão, na etnia ou nacionalidade, sem conhecer as circunstâncias concretas de cada indivíduo em particular, é praticar o preconceito, ignorando, entre outras coisas, que faz parte dos direitos fundamentais de todas as pessoas humanas o direito a um julgamento justo.

Intolerância e preconceito

Outro “veneno do espírito” que muito contribui para a fixação e a reprodução de preconceitos é a **intolerância**, que hoje é tão disseminada que tem quase a marca de característica de uma época. Na realidade, preconceito e intolerância são companheiros praticamente inseparáveis, como se pode verificar pelo exame de situações concretas que fazem parte da história recente da humanidade. Diversas razões de ordem social, política e econômica fizeram com que as sociedades do final do século vinte se tornassem predominantemente materialistas e competitivas, fazendo da convivência social um jogo impiedoso de ambições, que sepultou a solidariedade e estimulou o individualismo. Nesse quadro o preconceito tem passagem fácil, pois as relações entre as pessoas, como é bem evidente nas grandes metrópoles, está sempre muito próxima de um confronto de competidores ou mesmo inimigos, cujos vícios e defeitos devem ser ressaltados para que fiquem em posição inferior. Em conseqüência, tudo o que se possa pensar, dizer ou fazer de negativo em relação a alguém está justificado, sendo dispensável maior indagação.

Esse comportamento intolerante, que acolhe facilmente o preconceito e, por sua vez, dá grande impulso à sua disseminação, é muito evidente na linha seguida por grande veículos de comunicação de massa, como jornais, revistas, televisão e rádio. Da maneira mais leviana, com freqüência são feitas afirmações preconceituosas, divulgadas como se fossem verdades cuidadosamente apuradas e isentas de qualquer dúvida. Reputações pessoais adquiridas através de uma vida honrada são destruídas pela manipulação de preconceitos, sem a possibilidade de defesa, desde que se trate de alguém que, de alguma forma, se ponha contra as idéias e convicções dos proprietários ou controladores dos órgãos de comunicação. Pelo mesmo motivo, movimentos sociais essencialmente justos são atacados e desmoralizados mediante o enfoque através de uma ótica preconceituosa. E assim a intolerância, irmã gêmea da ambição desprovida de barreiras éticas, usa e fortalece o preconceito, contribuindo para a injustiça social.

Outro fator muito presente no nascimento e na duração de preconceitos é o **egoísmo**, que também anda muito próximo da intolerância e se nutre dos mesmos vícios sociais há pouco assinalados. O egoísta não se preocupa com a justiça de suas atitudes, de suas palavras e de seu comportamento. É bom o que lhe convém e é mau o que lhe causa embaraço ou prejuízo. A partir daí ele passa a utilizar conclusões preconceituosas, especialmente em situações de competição, pois para o egoísta tudo e todos que prejudiquem seus interesses são maus e desprovidos de qualquer virtude, não sendo, por isso, merecedores de respeito. Essa avaliação, nitidamente preconceituosa, inspira a apresentação e utilização do preconceito como verdade e como julgamento justo.

Uma forma sutil de ação preconceituosa mascarada de decisão amadurecida e justa é a condenação ou marginalização de uma pessoa sob pretexto de se tratar de alguém de nível inferior ou de reputação duvidosa. O egoísta já tem posição tomada contra essa pessoa e tem todas as conclusões contra ela, mesmo que nada conheça de negativo, pois o que lhe importa é a eliminação do concorrente ou obstáculo e ele faz isso montado no preconceito. Essa é mais uma forma de criação e utilização de preconceitos, contra a qual é preciso ter a atenção desperta.

Finalmente, outro fator que atua na vida social como gerador de preconceitos é o **medo**. Esse fator está muito presente na violência que se comete, com muita freqüência, contra pessoas pobres, especialmente as de pele escura. O preconceituoso tem como ponto de partida que todo negro pobre é um criminoso em potencial e por esse motivo muitas vezes comete violências “preventivas”, para se defender de um risco imaginário. De fato, essa é uma das mais freqüentes manifesta-

ções de preconceito nas grandes cidades, mas ocorrem muitas outras igualmente geradas pelo medo, que pode ter nascido no interior das pessoas, em decorrência de circunstâncias pessoais, ou pode ter sido maliciosamente infundido e alimentado.

Assim, por exemplo, existem preconceitos sociais, constantemente estimulados, contra famílias pobres ou pessoas sem instrução superior, como também contra imigrantes nacionais ou internacionais sem fortuna, que estejam em busca de trabalho ou de sobrevivência digna. Pode-se, também, identificar facilmente a presença e ação do preconceito no enquadramento malicioso das atividades de educação e conscientização das pessoas para a busca da sociedade justa. Esse trabalho em favor da dignidade humana é, diretamente ou por insinuações, apontado como ação política perigosa, que deve ser evitada, proibida ou mesmo reprimida, para a preservação da ordem.

Manipulando o medo, segmentos sociais mais conservadores e apegados aos privilégios tradicionais, tendo o controle de grandes órgãos de comunicação ou influenciando muito sobre eles, há muito vêm difundindo e constantemente alimentam o preconceito de que as pessoas que expressam convicções e praticam ações favoráveis à correção das injustiças sociais são perigosos agentes políticos “da esquerda”, são inimigos da liberdade, da propriedade privada, da família, da religião, do progresso e da paz social. E pessoas facilmente influenciáveis ou com deficiência de conhecimentos, incluindo até pessoas que são vítimas das injustiças, aceitam, e muitas vezes sustentam com veemência, esses argumentos, de maneira preconceituosa, sem jamais terem refletido sobre essas questões, sem terem procurado conhecer melhor o assunto e sem nenhuma base real para essa convicção. Essas pessoas acolhem o preconceito e contribuem para sua reprodução. E a partir daí desenvolvem uma intolerância, que pode levar, e freqüentemente leva, à prática de discriminações, implicando restrições, agressões morais, além de outras formas de injustiça.

Efeitos sociais do preconceito e da intolerância

Os seres humanos, por sua própria natureza, não conseguem viver sozinhos. Uns precisam dos outros, para satisfação de suas necessidades materiais, psíquicas e espirituais. Por esse motivo, a convivência é uma necessidade essencial da pessoa humana, sendo necessário, também, que as pessoas convivam em ambiente de respeito recíproco e solidariedade, para que a vida em comum seja um benefício e não uma guerra constante. A convivência humana é afetada de maneira

profunda e negativa pelo preconceito e pela intolerância, que estabelecem diferenças profundas e inconciliáveis entre as pessoas e os grupos sociais, negando direitos fundamentais e gerando conflitos. Uma breve enumeração de efeitos sociais da conjugação de preconceito e intolerância será suficiente para que se perceba, tendo em conta situações concretas, quantas injustiças decorrem daí.

- o preconceito acarreta a *perda do respeito pela pessoa humana*. Na realidade, como a história tem mostrado muitas vezes, e mostrou com grande eloquência no século vinte, o preconceito faz com que certas pessoas sejam estigmatizadas e vítimas de manifestações de intolerância, sofrendo humilhações e violências, que podem ser impostas com sutileza ou relativo disfarce, ou então de maneira escancarada, mas que, em qualquer circunstância, são negações do respeito devido à dignidade de todos os os seres humanos.
- o preconceito *restringe a liberdade* de muitas pessoas, podendo mesmo afetar gravemente a decisão livre da maioria dos membros de um povo. Não são raras as situações em que um preconceito, sustentado pelo governo ou encampado por grupos sociais influentes, adquire a classificação de valor social relevante, ou de sinal de modernidade e ajuste às tendências mais avançadas. A partir daí, muitas pessoas são levadas à adesão a essas distorções e a apoiar, e até mesmo a exigir, sua prática. Foi assim, por exemplo, quando os nazistas impuseram a idéia de que todos os judeus são essencialmente maus e perniciosos. Foi assim, no Brasil, quando os governos militares estabeleceram que aqueles que não concordassem com as ações e imposições do governo não eram patriotas e deveria deixar o País, cunhando-se o nefando lema “ame-o ou deixe-o”. É assim, também, quando segmentos racistas da sociedade difundem a idéia da inferioridade dos negros ou dos índios.

Não há exagero em dizer que se verifica um fenômeno da mesma natureza quando, através dos meios de comunicação de massa, os que, por egoísmo e insensibilidade ética, detestam os direitos sociais e as propostas de correção dos desníveis sociais conseguem divulgar, com insistência e com simulada objetividade, que o povo considera que a atual Constituição brasileira, de orientação humanista, é péssima, detalhista e utópica. Como os que sustentam o contrário têm muito poucas oportunidades de expor seus argumentos por meio de grandes veículos de comunicação de massa, isso é explorado como se houvesse concor-

dância geral, como se ninguém dissesse que essas afirmações são generalizações artificiais de falsas verdades ou a exagerada valorização de falhas secundárias e, desse modo, as distorções maliciosas ganham a aparência de julgamentos independentes e imparciais.

A maldade inata dos judeus, a falta de patriotismo dos que se opõem à conservação da ordem injusta, a inferioridade da raça negra e dos índios, a má qualidade da Constituição, todas essas afirmações se transformam em preconceitos, que, justamente por terem essa natureza, só podem ser aceitos se não houver reflexão ou discussão. E estas são tremendamente dificultadas, anulando-se, portanto, a liberdade de julgamento das pessoas, muitas das quais passaram ou passam a agir como se tivessem feito seu próprio julgamento da idéia imposta. E as pessoas incapazes de resistir aos preconceitos deixam de ser livres.

- o preconceito *introduz a desigualdade* entre os seres humanos, podendo atingir toda a sociedade ou os membros de um povo determinado. Em consequência dos preconceitos as pessoas diretamente ou indiretamente atingidas por eles são julgadas negativamente e colocadas em situação de inferioridade social. O preconceituoso parte do pressuposto de que os que valem mais do que os outros devem ser melhor aquinhoados, o que leva à conclusão, que se torna lógica se for aceito esse pressuposto, de que a igualdade de direitos é injusta, pois os que valem mais devem ter posição superior na sociedade e assim a desigualdade de direitos e oportunidades passa a ser considerada uma exigência da justiça. Desse modo, deixa de prevalecer o reconhecimento moral da igualdade essencial de todos os seres humanos e fica prejudicado o direito à igualdade, que deveria ser assegurado a todas as pessoas.
- o preconceito *estabelece e alimenta a discriminação*. As pessoas atingidas pelo preconceito recebem tratamento diferenciado, sofrendo proibições e marginalizações. Muitas vezes essas discriminações implicam humilhações ou sofrimentos morais de várias naturezas. Além disso, é sabido que por causa do preconceito muitas pessoas são impedidas de ter acesso a determinadas profissões ou têm extremamente dificultado seu acesso numa carreira.
- o preconceito *promove a injustiça*. Por todos os efeitos sociais já enumerados fica evidente que o preconceito é fonte de injustiças. Antes de tudo, pelo simples fato de ignorar o princípio funda-

mental da igualdade essencial de todas as pessoas, anulando a regra básica segundo a qual nenhuma pessoa vale mais do que a outra e, inversamente, nenhuma pessoa vale menos do que a outra. A par disso, onde atua o preconceito não importam os méritos, as aptidões, o valor moral e intelectual e qualquer outro dos atributos que, na vida social, influem para a diferença de comportamentos e de oportunidades. O preconceito cria superioridades e inferioridades que independem das circunstâncias concretas e de avaliação objetiva, oferecendo para alguns um caminho íngreme e pedregoso, onde outros encontram caminhos suaves e amplos, além de barrar totalmente a passagem para muitos. A presença do preconceito expulsa a justiça.

Compromisso com a Dignidade Humana: barreira ao preconceito e à intolerância

Uma conquista muito positiva, que deve ser assinalada e amplamente divulgada, é que a Constituição brasileira de 1988 incorporou várias normas que são instrumentos de extraordinária importância para impedir a prática do preconceito e as manifestações de intolerância. Assim, no artigo 1º, onde são enumerados os fundamentos da República, está expressamente referida “a dignidade da pessoa humana”, que assim, a par de ser um valor ético adquiriu a condição de norma jurídica superior, de obediência obrigatória. Em consequência, passaram a ser inconstitucionais, e por isso sem valor jurídico, todos os atos e os comportamentos que afrontem essa dignidade, sejam eles atos e decisões de instituições públicas ou da esfera privada. No art. 5º. está disposto que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza”, o que significa que ninguém pode ter seus direitos diminuídos, por exemplo, em razão de sua origem étnica ou pelo fato de ser mulher ou homossexual, seguindo-se alguns incisos que reforçam essa afirmação de igualdade. O inciso I estabelece que “homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações”. Pelo inciso VIII “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política”, o que também é importante para impedir discriminações preconceituosas.

Finalmente, merecem especial referência dois incisos do artigo 5º. que dispõem sobre a punição de quem agir contra o direito à igualdade jurídica de uma pessoa, praticando discriminação, o que inclui, obviamente, a restrição a direitos baseada em preconceito. Segundo o inciso XLI, “a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e

liberdades fundamentais”. Isso é complementado pelo inciso XLII, onde ficou estabelecido que “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível”.

Esse conjunto de normas permite afirmar que, em termos constitucionais, não há lugar para o preconceito na elaboração e aplicação das leis, na sua interpretação e garantia pelos Juízes e Tribunais, assim como na celebração de contratos ou ajustes de qualquer natureza, como também na garantia de acesso ou na restrição ao uso de qualquer direito. Entretanto, isso não quer dizer que tenham sido eliminados remanescentes preconceituosos que ainda podem ser encontrados em muitas leis brasileiras, como também não garante que os aplicadores da lei agirão livres de preconceitos. Apesar dessas ressalvas, não há como negar que a Constituição adotou o melhor caminho, dando instrumentos para quem for vítima de atos preconceituosos ou discriminatórios. É preciso um trabalho constante, atento e determinado, para que, na medida em que forem identificados, os remanescentes de inspiração preconceituosa e de índole discriminatória que ainda existem na legislação sejam eliminados pela ação dos legisladores. Mas também é necessário um trabalho constante de conscientização, para que a jurisprudência não seja viciada pelo preconceito e para que o Ministério Público e a Polícia, esta sobretudo, que tem participação muito intensa nas atividades da população, não se deixem levar por preconceitos e atuem firmemente contra eles.

Apesar desses avanços, a ocorrência diária de muitas situações marcadas pelo preconceito e pela intolerância, às vezes reproduzindo costumes antigos, pode gerar a convicção de que não há o que fazer, pois aparentemente o preconceito e suas decorrências estão de tal modo arraigados nas práticas sociais que será impossível, ou pelo menos muito difícil, sua extirpação. O exame atento da realidade, feito de boa fé e com ânimo realmente isento, deixa evidente que não existem obstáculos intransponíveis, pois embora com dificuldade, precisando vencer barreiras antigas e consolidadas, existe uma resistência humanista, que se faz presente na legislação, assim como na Polícia, no Ministério Público e na Magistratura, apontando para novos caminhos, compatíveis com as exigências da dignidade humana e da justiça. É importante denunciar a presença do preconceito, pois muitas vezes ele atua com tanta sutileza que nem sequer é percebido, o que facilita sua permanência. Outras vezes, o preconceito age sem qualquer disfarce, pois contando com ampla aceitação passa como se fosse a normalidade desejada pelo povo. É preciso, então, demonstrar a imoralidade essencial dos preconceitos, além de seu caráter ilegal e injusto.

Uma forma eficiente de combater o preconceito é a divulgação de atitudes firmes e corajosas, que produzem bons argumentos e, além disso, comprovam que é possível obter bons resultados práticos. Nessa linha, merece ser conhecido um voto magistral do então desembargador César Peluso, que foi um dos fundadores da Associação Juízes para a Democracia, importante movimento renovador da Magistratura brasileira, e é hoje um dos eminentes Ministros do Supremo Tribunal Federal. Num voto lúcido e didático, proferido no Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, assim se expressou o notável Magistrado: “Quando os operadores do direito, a pretexto de interpretar regras jurídicas, cujas inspirações políticas são de outra ordem, se aventuram a incursões no terreno da moralidade social ou individual, correm sempre o risco de assumir, de maneira inconsciente e inadvertida, posturas ideológicas e preconceitos culturais, que, próprios de sua época, por definição, não resistem à crítica nem ao desenvolvimento histórico da sociedade. Tal é a postura que, sem grande acuidade intelectual, é possível desnudar nos fundamentos mais genéricos e menos jurídicos daquela orientação que, respondendo a superstições do tempo, discrimina a mulher separada, com negar-lhe sob argumentos de natureza ético-sexual, direito cujas raízes não estão nesse campo, mas no da solidariedade ético-social”.

E mais adiante, considerando situação concreta em que pais negam alimentos a seus filhos, pondera o então desembargador Peluso: “O direito a alimentos – nisto excusa insistir – não foi nem é concebido como recompensa normativa a determinadas virtudes morais, senão que atende a uma exigência primária de solidariedade humana, no projeto histórico de convivência ética...” E arremata lembrando uma circunstância concreta: “A um filho não se recusam alimentos sob pretexto de ser libertino ou devasso, marginal ou samaritano. Resgatar a vida é condição prévia e absoluta de qualquer outra elucubração ética ou jurídica”. Na realidade, existem situações em que, aparentemente, valores éticos se excluem reciprocamente e isso é usado como pretexto pelos que pretendem ocultar seus preconceitos sob a capa de aparente moralismo.

Em conclusão, o preconceito e a intolerância não têm justificativa moral nem jurídica e são essencialmente maus e perniciosos. O preconceito estabelece a desigualdade entre as pessoas, sacrifica valores fundamentais, justifica agressões à dignidade da pessoa humana e, por isso tudo, é expressão de uma perversão moral que deve ser, incansavelmente, denunciada e combatida. O preconceito agride a igualdade essencial de todos os seres humanos e por isso é necessário criar barreiras às suas investidas. A intolerância, por sua vez, é também expressão

de desrespeito pela igualdade essencial de todos os seres humanos, igualdade que não conflita com o reconhecimento e o respeito da diversidade, que decorre das circunstâncias individuais de cada um e não justifica o estabelecimento de uma hierarquia de valores dos seres humanos enquanto tais.

Por ser exigência ética inerente à dignidade humana, é necessário um esforço constante e determinado, que é responsabilidade de todos, para barrar a formação e as ações do preconceito e para que a tolerância seja a constante na convivência humana, em todas as circunstâncias. Em termos concretos e práticos, é necessário que a Constituição e as leis contenham normas que impeçam a presença e a interferência maléfica do preconceito e as manifestações de intolerância. Mas, a par disso, é necessário ter consciência de que a existência de disposições legais, por si só, não é suficiente para que se atinja esse objetivo. Não há dúvida de que é de grande valia colocar nas leis a proibição das ações preconceituosas e criar penalidades para quem agride a dignidade humana levado por preconceito ou intolerância, mas, acima de tudo, é preciso que no interior das consciências se estabeleça um firme compromisso com a defesa da dignidade humana e da igualdade essencial de todos os seres humanos.

A Violência Silenciosa: o Eclipse do *Ethos* Humano no Mundo Contemporâneo

Gilberto Safra

Psicanalista, Professor Titular
do Departamento de Psicologia
Clínica do Instituto de Psicologia
da USP; Professor do Programa de
Estudos Pós-Graduados – Núcleo de
Psicanálise – PUC | SP; Coordenador
do Laboratório de Estudos da
Transicionalidade da PUC | SP.

41 Dossiê

Ao ouvir as dores e sofrimentos de seus analisandos, o psicanalista testemunha não só o que lhes aconteceu em decorrência de sua biografia, mas também o que lhes atravessa a alma e o corpo, por meio do mal estar cultural em nosso tempo. Cada um de nós porta em seu ser a verdade de nosso tempo. Por essa razão, tenho defendido a importância de se considerar a prática clínica por meio do vértice da historicidade inerente ao próprio modo de ser do homem. O homem é história encarnada e no bojo de si mesmo vive não só o sofrimento decorrente dos encontros e desencontros vividos ao longo de sua biografia, mas também vive o testemunho da dor de todos os homens ao longo da história. O seu mal estar é também afetado pelas condições de vida inerentes ao seu tempo.

Essa compreensão antropológica demanda que a situação clínica seja continuamente inventada, para que se possa fazer frente aos problemas humanos que estão relacionados ao mal estar cultural em cada momento histórico.

Na atualidade, observa-se que o ser humano encontra-se capturado no registro do Mesmo, da coisificação, do simulacro, da artificialidade tecnológica. Com nos diz Simone Weil (1949):

O pensamento do progresso foi mais tarde laicizado; é hoje o veneno de nossa época. Colocando que a desumanidade era no século XIV uma coisa boa e grande, mas um horror no século XIX, podia-se impedir um garoto do século XX amante das leituras históricas, de dizer a si mesmo: “Sinto em mim mesmo que agora a época em que a humanidade era uma virtude acabou e que a época da desumanidade retorna? Quem proíbe de imaginar uma sucessão cíclica em vez de uma linha contínua? O dogma do progresso desonra o bem fazendo-o uma questão de moda.(p.207-208)

Nessa situação, ocorre um achatamento do ethos humano ao registro da imanência e do mundano, de modo que a transcendência originária da condição humana encontra-se tamponada, levando o ser humano a experimentar a agonia claustrofóbica do sem sentido. O homem na atualidade vive atravessado pelo tédio, ameaçado pela impossibilidade de sustentar um sonho que seja esperança. Em meio a esse panorama o desenraizamento constitui um paradigma fundamental na compreensão do adoecimento na atualidade. Na visão de Simone Weil (1949):

O desenraizamento é de longe a doença mais perigosa das sociedades humanas, pois multiplica-se a si mesmo. Seres verdadeiramente desenraizados não têm senão dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia da alma quase equivalente à morte, como a maior parte dos escravos do Império Romano, ou se jogam numa atividade que tende sempre a desenraizar, freqüentemente pelos métodos mais violentos, aqueles que ainda não o estão ou não senão em parte. (p.46-47)

A experiência clínica confirma o que Simone descreveu. Esse fenômeno ocorre cada vez com maior intensidade no mundo contemporâneo. O mais habitual é considerar que o desenraizamento acontece no registro étnico. Na verdade, do ponto de vista da experiência das pessoas que buscam ajuda clínica trata-se de um fenômeno que tem um espectro bastante amplo, pois o desenraizamento ocorre no registro étnico, no estético, no ético e diante do sagrado.

A realidade compartilhada é construção de muitos, é campo em que existe a construção de todos. Com Arendt (1958), poderíamos afirmar que a Existência é o que aparece a todos. O indivíduo precisa entrar no mundo para que se sinta vivo e existente, mas tem de ser de uma maneira singular e pessoal. A hospitalidade precisará ser reencontrada por todo ser humano ao longo do percurso de sua vida, para que sua sanidade seja preservada. No processo de inserção do ser humano no mundo, ocorre sua participação na sociedade por meio do trabalho, do discurso, da obra, da ação política, ou seja, da capacidade criativa acontecendo no mundo com os outros. Pela ação criativa no mundo, o homem colabora com a durabilidade do mundo e com o processo histórico da sociedade. O ser humano encontra a raiz de seu *self* por sua participação criativa na realidade compartilhada, contribuindo com a existência da comunidade, guardião do saber cultural das tradições e dos projetos para um futuro possível para as gerações vindouras.

Aqueles que não encontram suas raízes têm, habitualmente, dois comportamentos possíveis: ou caem numa inércia de alma equivalente à morte ou se lançam em uma atividade que perpetua o desenraizamento, podendo originar situações de intensa violência e de intolerância. Em nossa época, esse tipo de problemática é bastante sério. Nossa cultura manifesta-se, na atualidade, de uma maneira que já não mais reflete a medida humana. Recriar o mundo e o campo social torna-se mais complicado, pois, pela invasão da técnica como fator hegemônico da organização social, o ser humano só mais raramente encontra a medida do seu ser, que permita o estabelecimento do sentido de si a cada um dos níveis de realidade para a constituição e o dever de seu ser.

O resultado desse fenômeno é o aparecimento de novas formas de subjetivação, da violência e da intolerância como expressões de fraturas éticas sofridas e não reconhecidas pelo outro. A arte, a cultura têm uma possibilidade bastante fecunda de curar o homem contemporâneo por meio de uma ação resistente que abra a memória do ethos humano e de sua ética.

Na atualidade testemunhamos inúmeras formas de sofrimento psíquico decorrentes de fraturas da cidadania, fraturas da ética. No entanto, cada modalidade de fratura ética exige um manejo específico da situação de sofrimento que se pretende cuidar. (ver Safra 1999, 2000, 2004)

A fim de contribuir com a discussão do tema irei apresentar as diferentes formas de sofrimento psíquico, com potencialidade de gerar comportamentos violentos, que tenho encontrado na clínica.

1. **Humilhação:** essa situação é decorrente de um processo de exclusão social em que o ser humano é não só impedido de participar do campo social como um todo, mas fundamentalmente é visto pelas pessoas das classes dominantes como inferior e desprezível. O resultado é um sentimento de vergonha de si, que interdita os gestos da pessoa e que poderiam por em marcha o seu dever com os outros e também à possibilidade de uma ação política que pudesse vir a transformar a sua situação social. Essa condição subjetiva agrava-se quando atravessa diferentes gerações, pois, assim sendo, a pessoa pode já ter perdido a memória do evento que originou a humilhação.
2. **Desenraizamento:** Esse fenômeno ocorre cada vez com maior intensidade no mundo contemporâneo. O mais habitual é considerar que o desenraizamento acontece no registro étnico. Na verdade, é algo que tem um espectro muito mais amplo, pois o desenraizamento ocorre no registro étnico, no estético, no ético.
 - 2.1 O **desenraizamento étnico** se dá pela perda da conexão com os elementos sensoriais e culturais que remetem o ser humano à memória de sua origem. Surge aqui um tipo específico de solidão que aparece fenomenologicamente como uma impossibilidade de pertencer e de encontrar os seus “iguais”.
 - 2.2 O **desenraizamento estético** ocorre com frequência no mundo atual. Ele acontece pelo fato de que as organizações estéticas de nossa época pouca relação possuem com a organização corporal humana. O corpo demanda organizações rítmicas, temporais e espaciais que sejam aparentadas com os seus ritmos e dimensões. Organizações estéticas excessivamente abstratas, decorrentes da estética das máquinas ou do mundo digital leva a um tipo de adoecimento vivido como um tipo de enlouquecimento, em que o corpo deixa de ser um lugar de alojamento da psique.
 - 2.3 O **desenraizamento ético** surge em um mundo nem sempre regido pelo respeito e pela responsabilidade. A condição humana informa a criança, antes de qualquer aquisição intelectual, sobre o ethos humano. Tudo o que não estiver alinhado nessa perspectiva é vivido pela criança como uma situação traumática e violenta, mas que não pode ser representada, devido à imaturidade da criança. Essas crianças acabam com uma perspectiva de

vida desesperançada, freqüentemente na adolescência adotam uma ideologia niilista, podendo vir a desenvolver um comportamento anti-social.

3. **Invisibilidade:** Essas pessoas vivem uma experiência de não serem vistas no campo social. Trata-se de uma situação que freqüentemente vem acompanhada pelo sentimento de humilhação, mas a experiência de não ser visto ganha preponderância. Em nosso mundo pessoas que ocupam posições de pouco prestígio social, habitualmente, passam despercebidas pelos outros. O mal estar decorrente dessa situação é grande, podendo gerar uma desesperança e amargura, ou em caso extremos deflagrar comportamentos violentos como única forma de alcançar alguma visibilidade.
4. **Tecnologia opressora:** Em nosso tempo convivemos com um grande desenvolvimento tecnológico que se, de um lado propiciou ao ser humano uma vida mais confortável, de outro levou a uma organização de mundo em que as próprias relações inter-humanas são mediadas tecnologicamente. Há a abundância de técnicas variadas, pedagógicas, psicológicas, médicas. A criança desde cedo tende a ter a sua vida organizada por especialistas de maneira que testemunhamos, hoje em dia, crianças com agendas tão cheias quanto um executivo de uma multinacional. Encontramos, na clínica contemporânea, pessoas que em reação a um mundo constituído dessa forma, organizam-se para fora do mundo. Aqui vemos surgir uma aflição decorrente do fato de o ser humano encontrar situações de vida que são anti-humanas. Por exemplo: na atualidade temos a presença de temporalidades anti-humanas que regem a vida humana, porque não têm ressonância com o ritmo da corporeidade humana. Há relações humanas que não mais são mediadas por códigos humanos, são mediadas por códigos digitais. Esse fenômeno acarreta um tipo de sofrimento ao ser humano que estilhaça o seu *ethos*. Quando uma criança se depara com esse tipo de experiência, sente-se atravessada por um enigma, que é enlouquecedor. São subjetividades antitécnicas e sofrem por não sentirem que participam do mundo humano, por outro lado não suportam viver em mundo esquecido do gesto simples. Costumam descrever-se como sombras ou espectros. Em outro artigo procurei caracterizar esse tipo de problemática e os denominei de *espectrais*. Quem foi aprisionado em uma experiência enigmática encontra-se em uma situação que o

encarcera em uma experiência confusional. Necessitam serem devolvidas ao simples e ao originário da condição humana. Precisam de palavras frescas que lhes aponte que um **dizer** ainda é possível. tempo. São aqueles que guardam a memória do humano e a esperança de um porvir.

Com tal espectro de fraturas éticas é freqüente o aparecimento de diferentes modalidades de violência. Poderíamos de certo modo afirmar que cada uma dessas fraturas ocorre de um modo silencioso, algumas vezes de modo imperceptível, mas ocasionando eventos que proporcionam a emergência da barbárie.

Essas modalidades de sofrimento podem nos ensinar muito sobre os fundamentos da condição humana, para que possamos estar abertos a um saber que vem da dor experimentada no mundo contemporâneo e que nos coloca em contato com os grandes elementos de cura da alma humana, que acontecem como cuidado ético: a cultura, o sagrado, a poesia!

A situação de cuidado ético acolhe o desalojado e possibilita que haja um enraizamento assentado no **estar com** o outro. *Estar com* é o modo como estamos posicionados em comunidade de destino. Essa é a condição para o habitar humano e é em si uma atitude ética que permite ao desenraizado posicionar-se de maneira diferente frente ao outro.

A experiência nos revela que é fundamental para o cuidado que a fratura ética possa vir a ser reconhecida. Uma vez testemunhada ela torna-se um saber fundamental para a pessoa que se torna capaz de interrogar o mal estar no mundo. Abre-se questão que devolve à pessoa a sua condição de vir a ser aquela que interroga. Condição fundamental do *ethos* humano. Essa questão revela-se como peculiar à biografia da vítima da violência silenciosa e, ao mesmo tempo, mostra-se como questão que atravessa toda a humanidade. O sofrimento pessoal torna-se **universal**.

Do caos à ordem

A pessoa que sofreu o desenraizamento vive em um estado em que sua vida é experimentada como caótica. O seu saber sobre a ordem do mundo foi aviltado o que a leva a viver a desordem como uma forma de agonia. Se tudo vai bem, como nos diz Weil (1949) temos “todos os dias, sob os olhos, o exemplo do universo, onde uma infinidade de ações mecânicas independentes concorre para constituir uma ordem que mediante variações, permanece fixa. O que nos leva a amar a beleza

do mundo, porque sentimos por trás dela a presença de algo análogo à sabedoria que gostaríamos de possuir para saciar o nosso desejo do bem.” (p14). No entanto, para a pessoa que viveu a fratura ética o mundo perdeu a sua ordem originária e a sua experiência é de que o caos e mal o atravessa.

A conseqüência é que a pessoa vive em si essa desordem, o que é vivido por ela como desorganização em sua interioridade e em seu mundo. As interferências vividas pelo pessoa no estabelecimento de si mesmo, o que tornou a sua possibilidade de viver entre os homens prejudicada, alteraram também o seu estar no mundo. Isso leva necessariamente a uma perturbação da experiência de temporalidade. A experiência de ordem no diálogo com o outro, acompanhada do reconhecimento do fratura ética vivida, auxilia a pessoa a realizar a sua necessidade do encontro da experiência de ordem no mundo humano.

A necessidade de Liberdade

Weil (1949) assinala que a liberdade é alimento indispensável à alma humana. Podemos afirmar que a questão da liberdade relaciona-se com a criatividade originária a condição humana. A criatividade humana, por ser ação no mundo e para além do mundo, faz com que o ser humano seja sempre um ser fronteiro, em estado de precariedade originária, em que qualquer ação seja sempre transição. O fato dessa transcendência originária ser elemento fundamental da condição humana faz com que todo ser humano esteja continuamente originando novos sentidos, ao mesmo tempo em que lança o próprio sentido de si em devir.

É por meio desse re-posicionamento do pré-existente que o homem se insere na história humana, a cada momento de seu percurso em que a criatividade humana acontece, o mesmo fenômeno ocorre. Caminhar pela vida é decidir, possibilidade que ocorre se

as regras sejam suficientemente razoáveis e suficientemente simples para que todo aquele que o deseje e disponha de uma faculdade média de atenção possa compreender, por um lado a utilidade à qual elas correspondem, por outro lado as necessidades de fato que as impuseram. É preciso que elas emanem de uma autoridade que não seja vista como estrangeira ou inimiga, que seja amada como pertencendo aos que ela dirige. (Weil, 1949, p.16)

Essas condições são contempladas pelo cuidado dispensado ao pessoa, em comunidade de destino, levando-a a reconhecer o campo de possibilidades de decisão suficientemente limitado pela presença do outro e circunscrito pelas características do tempo e do espaço da situação de cuidado. É nesse campo que surge o gesto de liberdade que reposiciona a pessoa frente ao seu existir.

Em direção à obediência e a necessidade de hierarquia

O desenraizamento leva a pessoa à experiência de caos, na qual a ordem do mundo se perde. É comum essas pessoas viverem no mundo continuamente gerando desordem. Tudo se passa como se no desespero de livrarem-se do mal que as invade, procurassem ativamente provocar o caos no mundo. Buscam sair de uma posição de submissão à experiência enlouquecedora, para provocar no mundo ou no outro o tormento que viveram. Claro que nesse movimento não podem alcançar a necessária obediência. É só a partir da experiência de terem sido cuidadas é que elas reconhecem o outro, que lhes ofertou atenção e voltam a sentir o reconhecimento e o respeito, que lhes dá acesso à experiência de obediência. A revolta é substituída pelo consentimento às normas necessárias ao cuidado, à convivência e à preservação do mundo e do existir humano. Essa também é a passagem para a devoção ao outro que representa o cuidado e o saber que leva a pessoa ao encontro da experiência de hierarquia, como expressão da ordem do mundo.

A responsabilidade e a honra

A experiência de ter sido cuidada leva a pessoa a acessar o valor do cuidado. Cuidar torna-se uma necessidade e a partir desse ponto o movimento para que venha a ocupar uma posição que possa vir a ser útil, para a comunidade humana e para reconhecer a importância de seu trabalho no conjunto das atividades necessárias para o viver da coletividade. Essa participação e o reconhecimento de seus pares devolvem ao indivíduo o senso de honra.

A restauração da dignidade e do mundo da pessoa que sofreu a fratura ética demanda o alcançar a experiência de cotidiano. Haverá encontros, desencontros, acontecimentos em seu cotidiano que são desdobramentos da maneira como ela situa a sua questão naquele momento de sua história. O cotidiano aparece então como um grande evento em que se encena a busca do pessoa pelo seu devir. Nele encontramos o já vivido, o não acontecido, o mistério, todos colocados sob o domínio da criatividade humana. O cotidiano pode ser visto como um espaço em que ocorrem os acontecimentos necessitados pelo pessoa para portar a sua dignidade e singularidade. O cotidiano abordado dessa forma revela-se poético. Há algo que lá se dá e que está para além do acontecido. No cotidiano estão os outros, as coisas, o momento histórico, o surpreendente. Nele está o encontro do sensível e do não-sensível, do imanente e do transcendente, lugar em que os acontecimentos da vida revelam a visita da eternidade.

A historicidade

O ser humano acontece na história e é história. Cada pessoa é a singularização da história de sua família e de sua comunidade. Ele é história encarnada. Vir a ter experiência de historicidade é questão ética! Abordar um ser humano sem a compreensão de sua historicidade é vê-lo como indivíduo, desenraizado, sem referência às gerações que se presentificam nele. Toda problemática de uma pessoa emerge em historicidade e precisa ser remetida não só aos acontecimentos de sua biografia, mas também àqueles que a precederam e àqueles que virão, assim como à situação da humanidade.

Todo ser humano necessita ser compreendido por meio da historicidade de seu ser. Isso não significa que se compreenderá a pessoa como determinada pelos acontecimentos históricos. Trata-se de se compreender que a pessoa é atravessada por significações que estão para além dela e que atravessam a história, a fim de que ela, possa eventualmente originar história! Acontecimento que ocorre quando a criatividade, a liberdade e a responsabilidade podem emergir.

O ser humano é devir e é afetado pelo caminho que já se percorreu, pela história que se desvelou ao longo do processo de sua vida e pelo que ainda necessita encontrar.

“No Oriente deserto...” Cumpre estar num deserto. Pois aquele que é preciso amar está ausente. (Weil, 1947,p.119)

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H.(1958). *A condição humana*. 8 ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1997.
- SAFRA, G. *A Face Estética do Self*. Unimarco, São Paulo, 1999
- SAFRA, G. *Uma nova modalidade psicopatológica na pós modernidade: os espectrais*. Psychê.revista de psicanálise. ISSN 1415-1138. Ano IV, n.6, 2000, p.45-51.
- SAFRA, G. *A pó-ética na clínica contemporânea. Idéias e Letras*. Aparecida. 2004.
- WEIL, S.(1934-1942) *Cuadernos. Madrid*, Editorial Trotta, 2001
- WEIL, S. (1947) *A gravidade e a graça*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- WEIL, S. (1949) *O enraizamento*. Bauru, EDUSC, 2001.

Democracia, Direitos Humanos, Tolerância

José Gregori

Foi Ministro da Justiça (2000-2002) e Embaixador do Brasil em Portugal (2002-2003). Recebeu o Prêmio das Nações Unidas para área de Direitos Humanos da ONU (1998) e o Prêmio Criança e Paz – Betinho da UNICEF (1998). Atualmente é Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Prefeitura de São Paulo.

Partirei do óbvio que não custa repetir: a vida humana só pode ser vivida em conjunto.

A solidão só é possível em intervalos da vida muito curtos.

Desde Aristóteles sabemos que o homem é um ser social que deve conviver necessariamente com outros.

Daí se dizer que o homem não apenas existe mas coexiste.

O instante isolado do homem é uma abstração ficcional do tipo de Robinson Crusóé que, assim mesmo, era um náufrago, vindo, portanto, da vida social.

Essa natureza inevitavelmente gregária do homem coloca o problema da vida em comum com miríades de necessidades que, a rigor envolveriam um esforço comum de todos na mesma direção.

Mas não é assim, pois os homens têm visões diferentes, desejos diferentes, temperamentos e ambições diferentes. Haveria, pois, o caos ou a luta fratricida se não se estabelecesse um *minimo minimum* de regras básicas a serem seguidas, com conseqüências no caso de desobediência.

É daí que surge o Direito como um mecanismo de regramentos ajustando condutas a determinados padrões e impondo conseqüências a quem não seguiu-os.

Nesse regramento que vai propiciar a funcionabilidade da vida em sociedade, há um núcleo duro básico decorrente da natureza das coisas.

E o coração do regramento, a parte indispensável para evitar a luta e o caos: os Direitos Humanos.

Todas as normas por mais numerosas que sejam vindas da experiência, da evolução e do progresso do sistema de regramento devem se harmonizar com esse espaço de regras mínimas, repita-se os Direitos Humanos.

No começo era o direito à vida; depois o direito de viver em segurança; depois o direito de propriedade; depois o direito de defesa quando a pessoa fosse acusada; o direito de ter uma nacionalidade; depois o direito de honrar os mortos da família; depois o direito de propriedade e por aí vai no rodar dos séculos até chegarmos, hoje, o direito de instruir-se, o direito à busca da felicidade, viver num meio ambiente preservado, direito de ter, ou não, a religião que escolher, e muitos outros direitos básicos.

Vale registrar que tais direitos surgiram como utopias de tão impossíveis que eram por contrariar idéias, crenças e culturas que os negavam mas que foram, gradativamente, derrotadas pelas lutas nascidas da indignação dos que acreditam nos Direitos Humanos e não se conformaram com a negação da dignidade humana.

Modernamente todo sistema jurídico legal, digno desse nome, se alicerça no núcleo duro de direitos básicos que ganharam a solidez e a universalidade de garantias expressas nas Constituições. Os Direitos Humanos se constitucionalizaram, pois.

Nesse percurso de séculos, os Direitos Humanos tiveram dois aliados que de tão solidários acabaram por estabelecer verdadeira simbiose: a democracia e a tolerância. De tal maneira que não se pode dizer que haja democracia ou tolerância onde não haja Direitos Humanos.

Esse processo de lenta impregnação recíproca entre Direitos Humanos, Democracia e Tolerância numa espécie de tríplice aliança complementar nos permitiu chegar a Declaração Universal dos Direitos

Humanos (1948), a Declaração de Princípios sobre Tolerância (1995) e as Democracias nórdicas mas, também, a abolição do colonialismo, a contenção da ameaça de guerra nuclear, a liberdade da internet, a pintura de Picasso, a vacina contra a paralisia infantil e a ONU com mais de 192 países soberanos. Felizmente há muitos outros exemplos dessa fecunda imbricação dos Direitos Humanos, Democracia e Tolerância.

O mecanismo dessa atuação trina faz lembrar ou associar os Direitos Humanos que seriam a linguagem, a democracia que seria a gramática e a tolerância que seria a sintaxe, às três realidades indispensáveis para a correta comunicação humana.

A importância da tolerância tem crescido à medida que o mundo se complexiza e se torna uma sociedade de massas. Houve um aumento imensurável de diversidades de tal modo que não há mais um universo, mas aquilo que Norberto Bobbio chama Multiverso, onde as fronteiras econômicas e culturais implodiram e as identidades nacionais se transformaram num híbrido cultural.

Essa mutação verdadeiramente caleidoscópica, porém, pode nos devolver ao caos que, no berço da humanidade, os Direitos Humanos, como braço avançado do direito, conseguiu diminuir.

Poderemos, porém, evitar esse risco? Parece-me que a resposta é positiva, desde que cultivemos a tolerância como a *praxis* da convivência.

Se cada criatura humana, julgando-se satisfeita e realizada fechar-se numa fortaleza sem pontes, o mundo se transformará num arquipélago de egoísmos em que o orgulho, a auto-suficiência e, especialmente, a presunção de ser dono da verdade, tornarão a comunicação entre as criaturas humanas uma via dolorosa. Estaremos a um passo da mesquinha procura do máximo de conforto com um mínimo de contato com o nosso semelhante, o que daria razão a Sartre, quando disse “o inferno são os outros”.

É a hora, pois, da tolerância para restabelecer a noção de compartilhamento de valores que agregam e da responsabilidade com os destinos comuns da vida social.

É a hora do que está posto no artigo 1º da Declaração de Princípios sobre a Tolerância, da Unesco: “a tolerância é a comunicação, a liberdade de pensamento e crença, é a harmonia na diferença”.

A tolerância é necessária sobretudo numa fase em que às diferenças do mundo atual se justapôs a crise econômica de setembro do ano passado. O insucesso hipotecário fruto da irresponsabilidade auto-suficiente da cúpula financeira do mundo está levando à desaceleração econômica que causa desemprego e corte de investimentos.

A necessária reação que restaure a confiança e restabeleça o ritmo dos negócios tornará essencial o resgate dos valores da Democracia, dos Direitos Humanos e da Tolerância. Isto porque é indispensável uma visão comum, um planejamento comum, uma ação comum e um compartilhamento comum de resultados da parte de todos os países e todas as sociedades.

É preciso, nessa crise mundial, descobrir as razões que unam todos os homens e que os afastem de terapêuticas que aumentem as desigualdades.

Num mundo em que a metade dos que vivem nele não comem, não moram, nem se instruem, diminuir a velocidade do desenvolvimento é um absurdo e uma crueldade, uma vez que, nem mesmo, o desenvolvimento então existente, antes da crise, cumpria objetivos que os Direitos Humanos consideravam mínimos.

Não podemos ter concepções restritivas de produção mas expansivas com obediência às regras da sustentabilidade, diante de uma sociedade de consumo que cobre menos da metade dos habitantes da terra. Em nome de que essa restrição quando tudo que se deseja – e é necessário –, é ainda, mais desenvolvimento.

No passado a intolerância recaía sobre os de outra raça e os de outra ideologia. Mas, ao longo da história, esses muros de discórdia e separação caíram com os ventos dos Direitos Humanos e chegamos, pelo contrário, na fase histórica de superação do que diferencia, do que desune, do que afasta. Isto é o que leva o maestro Barenboim a unir, na música, palestinos e judeus na mesma orquestra sinfônica; que faz Mandela pregar que a emancipação dos negros do *apartheid* não deve ser feita esmagando os brancos ou levou Luther King ao sonho de uma pátria comum sem racismo. Ou, que fez a Constituição brasileira, a Constituição cidadã, fixar “como objetivo fundamental da República: promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”.

Não é possível encarar o nosso século XXI, pois, permitindo o retrocesso à macro estupidez das políticas manchadas de preconceito, imposição ou violência.

As Metas do Milênio propostas pela ONU em 2000, exatamente na virada do século, hoje tão marginalizadas, deveriam ser, pelo contrário, um norte, um roteiro, uma prática de todos os países, pois, é um projeto concebido dentro do triângulo Democracia, Direitos Humanos e Tolerância.

É um projeto para os dias da crise atual pois depende de um esforço comum de vez que, nos nossos dias, a paz e o desenvolvimento não é um país ficar olhando o outro, mas todos olharem juntos na mesma direção. Por outro lado, é de se lamentar que nesses 10 anos, entre Durban e Genebra, pouco se avançou na diminuição dos preconceitos e na capacidade de diálogo.

Mas mesmo assim, não devemos desanimar e cair na sensação de impotência. Devemos prosseguir, e fazer tudo o que for possível para tornar realidade cotidiana a Democracia, os Direitos Humanos e a Tolerância, o que significa fazer o que Saint Exupéry conceituou como amizade: “cultivar uma identidade e objetivos espirituais como uma navegação comum pelas estrelas”.

Todos no Mesmo Barco

comunicação apresentada na Mesa Redonda “O Mundo e a Diversidade” - 23 de abril de 2009

Kabengele Munanga

Possui graduação em Curso de Antropologia Cultural pela Université Officielle Du Congo à Lubumbashi (1969) e doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (1977). Atualmente é professor titular da Universidade de São Paulo, Membro de corpo editorial da África (São Paulo), Membro de corpo editorial da Tricontinental - Revista PEC-G (UFPA) e Membro de corpo editorial da Humanitas (PUCCAMP). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras. Atuando principalmente nos seguintes temas: mestiçagem, identidade nacional, Identidade Negra.

A questão da diversidade e do reconhecimento da diferença faz parte da pauta de discussão de todos os países do mundo, mesmo daqueles que antigamente se consideravam como monoculturais. As velhas migrações e o tráfico negreiro juntaram num mesmo território geográfico descendentes de povos, etnias e culturas diversas. Há cerca de meio século, os fenômenos pós-coloniais provocam novas ondas migratórias dos países pobres em desenvolvimento, principalmente africanos, em direção aos países ricos desenvolvidos da Europa e da América do Norte. Tanto as antigas migrações combinadas com o tráfico negreiro e a colonização dos territórios invadidos, quanto as novas migrações pós-coloniais combinadas com os efeitos perversos da globalização econômica, criam problemas na convivência pacífica entre os diversos e os diferentes. Entre esses problemas têm-se as práticas racistas, a xenofobia e todos os tipos de intolerâncias, notadamente religiosas. As conseqüências de tudo isso engendram as desigualdades e se caracterizam como violação dos direitos humanos, principalmente o direito de ser ao mesmo tempo igual e diferente. Daí a importância e a urgência em todos os países do mundo, em implementar políticas que visam ao respeito e o reconhecimento da diferença, centradas na formação de uma nova cidadania através de uma pedagogia multicultural. Acredita-se que essa nova pedagogia possa contribuir na construção de uma cultura de paz e no fim das guerras entre deuses, religiões e culturas.

Pois bem! Teoricamente a equação parece bem simples. A liberdade de expressão, de movimento, de ir e voltar, etc. são coisas teóricas quando se tratam de grupos e pessoas humanos, pois as mercadorias incluindo armas letais, têm mais direitos de circulação apesar das barreiras alfandegárias e as políticas protecionistas, enquanto as políticas de imigração de todos os países regulam drasticamente essa liberdade do movimento, de ir e voltar.

Em vez de opor igualdade e diferença, é preciso combiná-las para poder construir a democracia. É nessa preocupação que se coloca a questão do multiculturalismo, definido como encontro de culturas, ou seja, a existência de conjuntos culturais fortemente constituídos, cuja identidade, especificidade e lógica interna devem ser reconhecidas, mas que não são inteiramente estranhas umas às outras, embora diferentes entre elas.

No plano político, o reconhecimento da diversidade cultural conduz à proteção das culturas minoradas, por exemplo, as culturas indígenas da Amazônia e de outras partes do continente americano que estão em destruição, sejam pelas invasões de seus territórios, seja ainda pela criação das reservas onde se acelera a decomposição das sociedades e dos indivíduos. Nos países da diáspora africana se coloca a mesma questão política do reconhecimento da identidade dos afrodescendentes.

O multiculturalismo não poderia reduzir-se a um pluralismo sem limites; deve ser definido, pelo contrário, como a busca de uma comunicação e de uma integração parcial entre os conjuntos culturais não reconhecidos na formação da cidadania. A vida de uma sociedade cultural organiza-se em torno de um duplo movimento de emancipação e comunicação. Sem o reconhecimento da diversidade das culturas, a idéia de recomposição do mundo arrisca cair na armadilha de um novo universalismo. Mas sem essa busca de recomposição, a diversidade cultural só pode levar à guerra das culturas.

No plano jurídico, o reconhecimento das identidades particulares no contexto nacional se configura como uma questão de justiça social e de direitos coletivos e é considerado como um dos aspectos das políticas de ação afirmativa.

Na contra-mão da globalização neoliberal homogeneizante que quer arrastar todos os povos no mesmo fosso, corre paralelamente em todo o mundo o debate sobre a preservação da diversidade como uma das riquezas da humanidade. A questão fundamental que se coloca em toda parte é como combinar sem conflitos a liberdade individual com o reconhecimento das diferenças culturais e as garantias constitucionais que protegem essa liberdade e essa diferença. Essa questão leva a

uma reflexão complexa que abarca notadamente o político, o jurídico e a educação.

É essa questão que está no amargo das polêmicas maniqueístas do bem e do mal que envolvem o debate sobre a ação afirmativa e a obrigatoriedade do multiculturalismo na educação brasileira. É a partir dessa interminável polêmica que pretendo me colocar para mostrar que a defesa da diversidade e da diferença é uma questão vital no processo de construção de uma cidadania duradoura e verdadeira por um lado, sem, portanto, abrir mãos da defesa de nossas semelhanças e nossa identidade humana genérica, por outro lado.

De acordo com Alain Touraine, nenhuma sociedade moderna aberta às trocas e às mudanças tem unidade cultural completa e as culturas são construções que se transformam constantemente ao interpretar experiências novas. O que torna artificial a busca de uma essência ou de uma alma nacional, ou ainda a redução de uma cultura a um código de condutas. Nesse sentido, a idéia de que uma sociedade deve ter uma unidade cultural, que esta seja da razão, da religião ou etnia, não se sustenta mais (Touraine, A. *Pouvons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard, 1997, p.209)

O Brasil, um país que justamente nasceu do encontro das culturas e civilizações, não pode se ausentar desse debate. O melhor caminho, a meu ver, é aquele que acompanha a dinâmica da sociedade através das reivindicações de suas comunidades e não aquele que se refugia numa abordagem superada da mistura racial que por dezenas de anos congelou o debate sobre a diversidade cultural e racial no Brasil, que era visto apenas como uma cultura e uma identidade mestiça.

Como a sociedade brasileira lida na atualidade com essa complexa questão que envolve ao mesmo tempo a defesa dos direitos humanos, a justiça distributiva, o direito de ser ao mesmo tempo igual e diferente, a construção da cidadania, da identidade e da consciência nacional?

Até o ano de 2001, marcado pela organização da 3ª Conferência Mundial da ONU contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, essa questão não tinha eco na grande imprensa, nos setores do governo e na população em geral, salvo entre os raros estudiosos e pesquisadores que se dedicam ao tema nos meios acadêmicos e intelectuais. Os responsáveis do país pareciam viver com consciência tranqüila, de acordo com o ideal do mito de democracia racial que apresenta o Brasil como um paraíso racial, isto é, um país sem preconceito e discriminação raciais. Em função desse ideal, o Brasil conviveu muito tempo sem leis protecionistas dos direitos humanos dos não brancos, justamente porque não eram necessárias, tendo em vista a ausência dos preconceitos e da discriminação racial, pensavam.

Enquanto permanecia essa consciência tranqüila dos dirigentes e da sociedade civil organizada, inúmeras injustiças e violações dos direitos humanos foram cometidas contra negros e indígenas, como demonstradas pelas pesquisas quantitativas que o IBGE e o IPEA vêm realizando nos últimos dez anos.

Depois da Conferência de Durban, o Brasil oficial se engajou como não se via antes, na busca dos caminhos para a execução da Declaração dessa conferência da qual foi um dos países signatários. A declaração previa a implementação das políticas de ação afirmativa, inclusas as cotas em benefício dos negros, índios e outras chamadas minorias. As polêmicas e controvérsias a respeito dessas políticas são indicadores das realidades de uma sociedade que ainda vive entre o mito e os fatos, ou melhor, que confunde o mito e os fatos, ou seja, onde o mito funciona como verdadeira realidade.

Para uma parcela significativa da sociedade, parcela infelizmente não mensurada por falta de estatísticas, mas com reflexo na mídia, na academia, nos setores do governo e até vagamente na sociedade civil organizada, a resolução da 3ª Conferência Mundial da ONU não conduz com as realidades da sociedade brasileira, uma sociedade de mistura de sangue altamente mestiçada, onde os indícios da discriminação devem ser buscados nas diferenças sócio-econômicas e não nas diferenças raciais, pois não têm mais raças no Brasil. *Não somos racistas*, um livro de Ali Kamel bastante vendido, prefaciado por uma antropóloga conceituada, representaria essa parcela da população.

A segunda parcela é representada por todos aqueles que acreditam na existência do racismo à brasileira, no entanto se dividem em dois grupos retoricamente opostos em termos de abordagem. O primeiro grupo compreende todos aqueles acadêmicos, midiáticos, políticos e ativistas que se inscrevem na abordagem essencialista, ou seja, na convicção de que a humanidade é uma natureza ou uma essência e como tal possui uma identidade específica ou genérica que faz do ser humano um animal racional diferentes dos demais animais. Eles afirmam que existe uma natureza comum a todos os seres humanos em virtude da qual eles têm os mesmos direitos, independentemente de suas diferenças de idade, sexo, raça, etnia, cultura, religião, etc. Trata-se de uma defesa clara do universalismo ou do humanismo abstrato concebido como democrático, muito bem ilustrado pelo princípio constitucional “perante a lei somos todos iguais”. Considerando a categoria raça como uma ficção inventada para oprimir os negros, eles advogam para o abandono deste conceito e sua substituição pelos conceitos mais cômodos como o de etnia. De fato, eles se opõem ao reconhecimento público das diferenças entre brancos e não brancos. Aqui temos um

anti-racismo de igualdade entre todos os seres humanos que defende argumentos opostos ao anti-racismo de diferença. As melhores políticas públicas, pensam, capazes de resolver as mazelas e desigualdades da sociedade brasileiras, devem ser somente macro-sociais, ou melhor, universalistas. Qualquer proposta de ação afirmativa vindo do Estado que introduza a diferenças biológica para lutar contra as desigualdades é considerada nessa abordagem como um reconhecimento oficial das raças e conseqüentemente como uma racialização de um país cuja característica dominante é a mestiçagem. As propostas de reconhecimento das diferenças raciais implicariam segundo eles, em mudança de paradigmas capaz de hipotecar a paz e o equilíbrio social solidamente construído pelo ideal de democracia racial brasileira. De outro modo, indagam que as políticas de reconhecimento das identidades raciais, em especial da identidade negra, poderão ameaçar a unidade ou a identidade nacional por um lado, e reforçar a exaltação da consciência racial, por outro lado. Ou seja, que tais políticas poderiam ter um efeito bumerangue, criando conflitos raciais que segundo dizem, não existem na sociedade brasileira. É dentro dessa preocupação que as críticas vêm sendo dirigidas contra as políticas de cotas, consideradas como ameaça à mistura racial, como estímulo e fortalecimento da crença em raças (Peter Fry. *A persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p.335-347).

Pessoalmente, me contraponho a alguns aspectos dessa argumentação. Em primeiro lugar, todos os brancos e negros no Brasil acreditam na “mistura racial” como fundante da sociedade brasileira, geneticamente falada. A pesquisa do geneticista Sergio Danilo Pena mostra que todos os brasileiros, mesmo aqueles que aparentam fenotípicos europeia, têm em porcentagens variadas marcadores genéticos africanos ou ameríndios, confirmando o princípio já conhecido da inexistência de raças puras ou estancas. Não vejo como, salvo numa imaginação criativa, a ação afirmativa possa desfazer a “mistura racial”, desafiando as leis da genética humana e a ação voluntarista dos homens e das mulheres, que continuarão a manter os intercursos sexuais inter-raciais. Se as leis e barreiras raciais contra relações sexuais inter-raciais nos Estados Unidos e na África do Sul (*apartheid*) não conseguiram desfazer a “mistura racial”, como é que isso possa ser possível somente no Brasil, por causa das cotas? Isso seria atribuir à ação afirmativa um poder mágico que na realidade não possui.

Em segundo lugar, sabemos todos que o conteúdo da raça é social e político. Se para o biólogo molecular ou o geneticista humano a raça não existe, ela existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas. Seria muito difícil convencer Peter Botha e um zulu da África do Sul de que

a raça negra e a raça branca não existem, pois existe um fosso sócio-histórico que a genética não preenche automaticamente. Os mestiços dos Estados Unidos são definidos como negros pela lei baseada numa única gota de sangue. Eles aceitaram e assumiram essa identidade racial que os une e os mobiliza politicamente em torno da luta comum para conquistar seus direitos civis na sociedade americana, embora conscientes da mistura que corre em seu sangue e também da negritude que os faz discriminar.

Consciente de que a discriminação da qual negros e mestiços são vítimas apesar da “mistura do sangue”, não é apenas uma questão econômica que atinge todos os pobres da sociedade, mas sim resultante de uma discriminação racial camuflada durante muitos anos. O Movimento Negro vem tentando conscientizar e mobilizar negros e mestiços em torno da mesma identidade através do conceito “Negro” inspirado no “Black” norte americano. Trata-se, sem dúvida, de uma definição política embasada na divisão bi-racial ou bipolar norte-americana, e não biológica. Esta divisão é uma tentativa que já tem cerca de trinta anos e remonta à fundação do Movimento Negro Unificado, que tem uma proposta política clara de construir a solidariedade e a identidade dos excluídos pelo racismo à brasileira. Ela é anterior à discussão sobre as cotas ou ação afirmativa que tem apenas uma dezena de anos. Mais do que isso, ela correu paralelamente à classificação popular cromática baseada justamente na multiplicidade de tons e nuances da pele dos brasileiros, resultante de séculos de miscigenação. Afirmar que a definição bipolar dos brasileiros em raças negra e branca nasce das políticas de ação afirmativa ainda em debate é ignorar a história do Movimento Negro Brasileiro. Pensar que o Brasil sofre pressões internacionais ou multilaterais para impor as políticas de cotas é minimizar a própria soberania nacional e ignorar as reivindicações passadas e presentes do Movimento Negro que, mesmo sem utilizar as palavras cota e ação afirmativa, sempre reivindicou as políticas específicas que pudessem reduzir as desigualdades e colocar o negro no mesmo pé de igualdade que o branco.

O problema fundamental não está na raça, que é uma classificação pseudocientífica rejeitada pelos próprios cientistas da área biológica. O nó do problema está no racismo que hierarquiza, desumaniza e justifica a discriminação existente. Há cerca de meio século que os geneticistas e biólogos moleculares afirmaram que as raças puras não existem cientificamente (Cf. Jean Hiernaux, J. Ruffie, A. Jacquard, F. Jacob, etc.). Chegaram mesmo até a preconizar a eliminação do conceito de raça dos dicionários, enciclopédias e livros científicos como medida de combate ao racismo. Não demoraram a concluir que essa proposta era

uma ingenuidade científica, dando-se conta de que a ideologia racista não precisava do conceito de raça para se refazer e se reproduzir. O *apartheid* existia como demonstração da radicalização do racismo sem lançar mão da palavra raça. Com efeito, o *apartheid* é uma palavra do “afrikans” e recebeu a definição ideológica de um projeto de desenvolvimento separado, com a finalidade de preservar a riqueza cultural e as identidades étnicas dos povos da África do sul. Em nome do respeito às identidades e às diversidades culturais, foi implantado na África do Sul um regime segregacionista que durante meio século confiscou os direitos fundamentais, políticos e sociais da maioria da população. Da mesma maneira que o Brasil criou seu racismo com base na negação do mesmo, os racismos contemporâneos não precisam mais do conceito de raça. A maioria dos países ocidentais pratica o racismo antinegros e antiárabes, sem mais recorrer aos conceitos de raças superiores e inferiores, servindo-se apenas dos conceitos de diferenças culturais e identitárias.

As propostas de combate ao racismo não estão mais no abandono ou na erradicação da raça, que é apenas um conceito e não uma realidade, nem no uso dos léxicos cômodos como os de etnia, de identidade ou de diversidade cultural, pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos. Benjamin Isaac, num livro recente baseado numa pesquisa de cerca de 15 anos, sustenta a existência do proto-racismo entre os antigos gregos e romanos. Porém, os antigos não usavam o conceito moderno de raça. Eles usavam os conceitos de *ethnos* ou *natio*, que não são sinônimos de raça. A lei da pureza de sangue vigente em Portugal e na Espanha dos séculos XIV-XV que deu origem ao anti-semitismo, que é uma subvariante do racismo, não precisou da raça no sentido moderno da palavra. No entanto a lei da pureza de sangue na península ibérica não era tão diferente das leis de Nuremberg durante o regime nazista.

Alguém se tornaria racista pelo simples fato de assumir sua negritude ou sua branquitude? Pessoalmente não acredito nesta possibilidade, pois com “raça” ou sem “raça”, o racismo persiste.

A saída, no meu entender, não está na erradicação da raça e dos processos de construção da identidade racial, mas sim numa educação e numa socialização que enfatizem a coexistência ou a convivência igualitária das diferenças e das identidades particulares. Visto desta ótica, penso que implantar políticas de ação afirmativa não apenas no sistema educativo superior, mas em todos os setores da vida nacional onde o negro é excluído, não significa destruir a identidade nacional nem a “mistura racial” como pensam os críticos das políticas de cotas, que eles mesmos rotulam como cotas raciais, expressão que não brotou

da boca do Movimento Negro brasileiro. Sem construir a sua identidade racial ou étnica, alienada no universo racista brasileiro, o negro não poderá participar do processo de construção da democracia e da identidade nacional plural em pé de igualdade com seus compatriotas de outras ascendências.

O segundo grupo compreende todos aqueles estudiosos, intelectuais, midiáticos, políticos e ativistas que se colocam na abordagem nominalista ou construcionista. Eles entendem o racismo como uma produção do imaginário destinado a ser considerado como uma realidade a partir de uma dupla visão do outro diferente, isto é, do seu corpo mistificado e de sua cultura também mistificada. O outro existe antes de tudo, por seu corpo antes de se tornar uma realidade social. Neste sentido, se a raça não existe biologicamente, histórica e socialmente ela existe, pois no passado e no presente ela produz e produziu vítimas. Apesar do racismo não ter mais fundamento científico como no século XIX e de não poder se prevalecer hoje de nenhuma legitimidade racional, essa realidade social da raça que continua a passar pela geografia dos corpos das pessoas não pode ser ignorada. Visto nessa ótica, o reconhecimento público das diferenças raciais é o melhor caminho para se pensar as políticas públicas que possam contemplar as vítimas presentes e futuras do racismo, advogam os defensores dessa abordagem.

Um de seus defensores, W. Kymlicka, lembra que depois da Segunda Guerra Mundial, muitos liberais esperavam que a ênfase colocada sobre os direitos do homem (notadamente em 1948, pela Declaração Universal da ONU), resolveria por si os problemas das minorias. Pensavam eles que em vez de proteger os grupos diretamente através dos direitos especiais dados a seus membros, as minorias culturais seriam numa certa medida protegidas indiretamente através das garantias dadas a todos os indivíduos quanto a seus direitos civis e políticos fundamentais, sem consideração do seu pertencimento a qualquer grupo. Um raciocínio implícito sustentava essa esperança: os direitos fundamentais reconhecidos à pessoa humana como a liberdade de expressão, a liberdade de associação, a liberdade de consciência, embora atribuída a indivíduos, são de fato sempre exercidos em comunidade com outros indivíduos, e neste sentido o reconhecimento de tais direitos individuais protege, *ipso facto*, a “vida do grupo”. Enquanto os direitos individuais forem firmemente protegidos, não será necessário atribuir outros direitos aos membros de uma comunidade qualquer. (W. Kymlicka, “Democratie libérale et droits des cultures minoritaires”, In: Gagnon, F.; Mc Andrew; Pagé M. (ed.) *Pluralisme, Citoyenneté et éducation*. Paris e Montréal: Harmattan, Coll. “Éthikè”, 1996, apud Mesure, S; Renaut, A.:1999, pp.211-212).

A convicção de que a defesa dos direitos individuais resolveria sozinho os problemas das minorias se baseia na tese da neutralidade do Estado de direito perante as concepções do Bem às quais aderiram os cidadãos. Pois, se o Estado não deve tomar partido, não deve aderir a nenhuma consideração do Bem, ele não deve evidentemente se preocupar em proteger a diversidade das concepções existentes, ou seja, a pluralidade cultural que de fato sustenta, pelo menos em parte, essa pluralidade de concepções do Bem.

Kymlicka defende a idéia de que esse modelo que havia permitido ao Estado moderno nascente regular os problemas das guerras de religião, não poderia mais ser aplicado hoje ao problema das minorias culturais. Pois, se o Estado se colocar como neutro perante as questões provocadas pela diversidade dos grupos étnico-culturais, ele será estruturalmente incapaz de resolver as questões resultantes da controvérsia concernente às minorias (Mesure, S. & Renaut, A. *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris: Aubier, 1999, pp.212-213).

A dificuldade se deve ao fato de que as doutrinas tradicionais dos direitos do homem respondem mal às questões de práticas efetivas da democracia. Na maioria dos casos, por si mesmas, não fornecem respostas. Por exemplo, o direito de livre expressão nada diz quando se trata de saber o que deveria ser uma política lingüística adaptada a uma situação de coexistência entre diversas línguas num mesmo espaço social. Da mesma maneira, o direito de ir e vir não responde às interrogações sobre o que deve ser uma política de imigração e de naturalização. No caso do silêncio dos princípios fundamentais, quando surgem os conflitos sobre essas questões, a saída usual é entregar as decisões à maioria que detém o poder, ou seja, de acordo com as relações de força e não a partir dos princípios correspondentes aos próprios direitos individuais. Dessa dificuldade surge a necessidade de reconstruir a teoria liberal dos direitos do homem de modo a atender a um imperativo de justiça em relação aos grupos culturais em si aos quais os indivíduos se identificam, ou seja, de buscar uma transformação complementar do liberalismo para integrar uma exigência de justiça que Kymlicka designa como “justiça etnocultural” (Mesure et al., op.cit., pp.214-215).

A construção desse programa de justiça “étnico-cultural” começa sob a forma de interrogação sobre os “direitos coletivos” cujo reconhecimento recolocaria em questão os valores cardinais do liberalismo político. A primeira dificuldade é como articular esses direitos coletivos com os direitos individuais? Uma questão que remete, sem dúvida, ao antigo debate entre justiça e liberdade, essencialmente desenvolvido na tradição do socialismo. Debate que levou Max Horkheimer a apontar a existência de uma antinomia entre as exigências da justiça e as

da liberdade. A organização racional da sociedade que garantiria um modo de repartição justo, longe de dar simultaneamente nascimento ao reino da liberdade, faria surgir um “mundo totalmente administrado”, definido pelo desaparecimento de toda a autoridade do indivíduo como tal... Porque, cada vez que há mais justiça, há menos liberdade (M. Horkheimer. *La théorie critique hier et aujourd'hui*, 1970, apud Sylvie Mesure, op.cit., p.216).

Existem nas sociedades democráticas não somente uma diversidade de grupos, mas sim: 1) diferentes tipos de grupos cujas reivindicações são diversas, e, em conseqüência; 2) diferentes tipos de direitos coletivos são reivindicados. Daí a prévia necessidade na formulação de uma concepção liberal do direito das minorias em determinar o que, nos diversos tipos de reivindicações provenientes dos diferentes tipos de grupos, poderia ser legitimamente aceito no quadro de uma teoria dos direitos do homem. *A priori* nada exclui que certos tipos de direitos coletivos das minorias sejam compatíveis com os direitos do homem e que por outro lado os direitos das minorias, sob certos aspectos, devem ser limitados pela consideração dos princípios do Estado liberal. Qualquer resposta homogeneizante, aceitando em bloco ou recusando em bloco os direitos das minorias arriscaria de fato perder a própria complexidade do problema cuja verdadeira solução poderia então ser formulada em termos de uma aceitação parcial ou de uma limitação. Isto significa que a *demarche* a ser feita tem de partir de uma análise dos diversos tipos de direitos que estão efetivamente reivindicados em nossa sociedade pelos grupos étnico-culturais em presença.

A primeira fonte de diversidade é a coexistência no interior de um dado Estado de diversas nações. Cada uma dessas nações corresponde a uma comunidade histórica ocupando um dado território e partilhando neste território uma língua e uma cultura distinta. Um país que compreende mais de uma nação não é um Estado-Nação, mas sim um estado multinacional onde as pequenas culturas formam as minorias nacionais. Neste sentido, a maioria das democracias ocidentais é multinacional.

A segunda fonte de diversidade cultural se origina na imigração e na escravidão, quando escravizados e emigrados e os descendentes de ambos conservaram uma certa dimensão de particularidade étnico-cultural. O que é o caso do Brasil, de muitos países da América do Sul, dos Estados Unidos, que podemos considerar como países de velhas imigrações. Muitos países da Europa Ocidental se tornaram desde os anos 60 países de novas imigrações e constituem desde então suas minorias étnico-culturais.

As aspirações destes dois tipos de diversidade são fundamentalmente diferentes e não devem ser confundidas sob o termo único de “multiculturalismo”. No primeiro caso, trata-se de minorias nacionais cuja preocupação principal é preservar-se como sociedade distinta ao lado da cultura majoritária. Sua primeira reivindicação é a autonomia interna. No segundo caso, trata-se de minorias ou de majorias étnicas que querem se integrar na sociedade. Alguns Estados contêm as duas configurações do multiculturalismo, podendo ser ao mesmo tempo multinacional e multicultural, por exemplo, o Canadá e os Estados Unidos. Também uma minoria nacional pode ser uma minoria étnica, como os casos dos índios nos Estados Unidos e das populações nativas da Austrália.

Os diversos tipos de direitos coletivos a serem concedidos têm relação direta aos tipos de diversidades ou de minorias: 1) os direitos de soberania política ou de autonomia política (*self-government rights*), que correspondem aos direitos que as minorias nacionais na maioria dos Estados multinacionais têm tendência em reivindicar, ao exigir uma forma de autonomia política ou de livre jurisdição territorial, de modo a assegurar o desenvolvimento completo e livre de suas culturas e a defender melhor os interesses de seus membros. Um dos principais meios utilizados para atender a este tipo de reivindicação na maioria dos países envolvidos é o federalismo político; 2) os direitos poliétnicos dizem respeito aos direitos reivindicados pelos imigrantes e descendentes de escravizados das diásporas no norte e no sul do continente americano e também das diásporas recentes nos países ocidentais. Eles acusam o modelo de integração por assimilação de os obrigar a abandonar sua herança cultural para adotar as normas da cultura “majoritária” ou “dominante” (ver a respeito D. Lacorne. *La crise de l’identité américaine*. Du Melting pot ao multiculturalisme. Paris: Fayard, 1997). As minorias ou as diversidades envolvidas reivindicam o reconhecimento oficial de suas práticas culturais e em favor destas exigem diversas formas de apoio público, indo do sistema bilíngüe de educação ou de programas escolares de estudos étnicos até as disposições jurídicas isentando os membros da comunidade da aplicação de certas leis em razão de suas convicções ou práticas religiosas.

Este tipo de reivindicação não coloca em questão o ideal de neutralidade do Estado. Pelo contrário, a principal demanda é a de que o Estado esteja neutro, ou seja, que o Estado se separe da nacionalidade como se separou da religião quando os conflitos religiosos marcaram o início da modernidade e, conseqüentemente, que o Estado possa reparar os prejuízos causados a essas comunidades pelo privilégio dado até então à identidade nacional considerada como homogênea. Trata-se de uma

demanda de justiça que se refere à igualdade de tratamento e que, com razão ou sem razão, se baseia na convicção de que os direitos individuais não são suficientes para assegurar sozinhos o reconhecimento específico. Não se trata mais da identidade de todos os cidadãos – mas sim da diferença na identidade, uma exigência nova que corresponde certamente neste sentido, a uma demanda de “cidadania diferenciada”.

Diante dessa transformação da demanda, toda a questão é saber se a exigência como inscrita na lógica da reivindicação em favor dos direitos poliétnicos não é por definição explosiva para o Estado liberal, até mesmo para o Estado de direito, em geral? Em seu princípio, os direitos poliétnicos ao desembocarem na eventual “cidadania diferenciada”, são certamente supostos de promover a integração e não uma autonomia política ou uma nova soberania política reivindicada pelas minorias nacionais no contexto dos Estados multinacionais. Mas o que garante que o reconhecimento dos direitos poliétnicos possa garantir o resultado esperado e não o contrário? Apesar da dúvida, a questão tem de ser recolocada, aceitando no ponto de partida uma certa diferença na identidade e conseqüentemente estabelecer novas condições de uma possível integração. Na lógica de uma tal diferenciação da cidadania, um último tipo de direito a considerar poderia corresponder a “direitos de representação especial” (*Special representation rights*). De fato, os direitos deste gênero têm sido, e são, reivindicados tanto pelas minorias étnicas quanto pelas minorias nacionais e mais globalmente pelos grupos que se consideram como prejudicados, como por exemplo, o caso das mulheres que em alguns países reivindicam a “paridade” nas instâncias políticas de representação. O essencial em todos esses casos irredutíveis é denunciar o caráter não fielmente representativo de um poder político que não consegue refletir a diversidade de sua população. O objetivo visado é corrigir desvantagens sistematicamente acumuladas e permitir que os interesses ou as concepções dos grupos sejam efetivamente representados.

As duas abordagens, ou seja, o anti-racismo de igualdade defendida pelos essencialistas, e o anti-racismo de diferença defendido pelos nominalistas ou construcionistas pregam posições maniqueístas do Bem e do Mal, que de fato, refletem a própria estrutura opressora do racismo, na medida em que a sociedade se sente forçada a escolher entre a negação e a afirmação da diferença a todo o momento. Apesar da coerência dos argumentos defendidos, as duas abordagens são problemáticas. A melhor abordagem seria aquela que combina a aceitação da identidade humana genérica com a aceitação da identidade de diferença. A cegueira para a cor é uma estratégia falha para se lidar com a opressão racista, pois não permite a autodefinição dos oprimi-

dos e institui os valores do grupo dominante e conseqüentemente ignora a realidade da discriminação cotidiana. A estratégia que obriga a tornar as diferenças salientes em todas as circunstâncias obriga a negar as semelhanças e impõem expectativas restritivas. A diferença em si se torna uma nova virtude capaz de criar novas armadilhas ideológicas. Essas armadilhas estão no âmago da crítica dirigida ao filósofo Will Kymlicka, defensor das reivindicações multiculturais, por uma das grandes figuras da teoria política feminista, Susan Moller Okin. A crítica é a de que aceitar sem restrição o slogan “viva a diferença cultural”, poderia promover as culturas que estimulam a desigualdade entre os gêneros e violam os direitos políticos das mulheres. O que fazer quando as reivindicações culturais ou religiosas de algumas minorias étnicas se chocam às normas de igualdade entre sexos num Estado de Direito?(Fassin, Didier & Fassin, Eric, *De la question sociale à la question raciale?* Paris: La Découverte, 2006, pp. 243-246). Alguns anos atrás, uma jovem mulher nigeriana teria sido morta apedrejada de acordo com os princípios da “Sharia” que condena a infidelidade conjugal, se a comunidade internacional não tivesse tomado posição em defesa de sua vida. Devemos em nome do direito às diferenças culturais homologar as iniciações rituais que envolvem a excisão das mulheres em algumas culturas africanas e muçulmanas? Penso aqui no caso limite de Salman Rushdie, autor dos Versos Satânicos. O Islão não faz a separação entre o religioso e o político, o indivíduo e a sociedade, o público e o privado. Colocado no contexto islâmico, Salman Rushdie é condenável. Acontece também que aquele contexto faz parte da cultura muçulmana na diáspora presente também na Inglaterra. Por isso dizer simplesmente “aqui é assim”, é um desrespeito à cultura desses cidadãos ingleses de religião islâmica. Mas, por outro lado se coloca a questão dos princípios universais dos direitos humanos, no que toque à liberdade de expressão e de escolha e em nome dos quais não se podia aceitar a condenação, e mais do que isso o homicídio.

A questão fundamental que permanece colocada é como combinar a igualdade e a diferença para podermos viver harmoniosamente juntos? Emprestando os argumentos de Alain Touraine (op.cit., p.371), não vejo outro caminho a não ser a associação da democracia política com a diversidade cultural baseadas na liberdade do Sujeito. Finalmente de que temos realmente medo? Das diferenças ou das semelhanças escondidas atrás das diferenças? O ego e o seu alter estão sempre juntos, numa relação dialógica. Não há uma sociedade multicultural possível sem o recurso a um princípio universalista que permite a comunicação entre indivíduos e grupos social e culturalmente diferentes, mas também não há uma sociedade multicultural possível se

este princípio universalista comanda uma concepção da organização social e da vida pessoal que se julga normal e superior aos outros. Deve-se criticar a identificação dos direitos do homem com certas formas de organização social, em particular com o liberalismo econômico, mas é também importante afirmar o direito à liberdade e à igualdade de todos os indivíduos nos limites que não devem franquear nenhum governo, nenhum código jurídico, e que concerne ao mesmo tempo os direitos culturais e os direitos políticos como a liberdade de expressão e de escolha.

Crítica do Universalismo Jurídico e Inalienabilidade dos Direitos da Pessoa

Mauro Maldonato

Tradução: Roberta Barni

Mauro Maldonato è psiquiatra e professore di Psicologia generale all'Università della Basilicata. Ha studiato nelle Università "La Sapienza" di Roma, "Federico II" di Napoli, "London School of Economics" di Londra, "École des hautes études" di Parigi. È stato visiting professor presso la Pontificia Universidade Católica de São Paulo e la Duke University. I suoi attuali ambiti di interesse sono la "coscienza", la "neuroeconomia", la "ricerca sulla ricerca". <http://www.mauromaldonato.net/>

Se nas áreas desenvolvidas e "civilizadas" do mundo a expansão dos direitos está levando a um esvaziamento dos direitos fundamentais, em muitas áreas não desenvolvidas ordens jurídicas desumanas estão cancelando os direitos e a própria vida humana. Compreender o estado das conquistas e das violações dos direitos constitui, portanto, a tarefa de uma pesquisa livre. Condição essencial para defender, reafirmar e reencontrar os direitos inalienáveis e não negociáveis da pessoa humana é o questionamento do universalismo dos direitos, em seu estatuto normativo e descritivo, jurídico e ético-político.

Acredito que seja cada vez mais urgente empenhar-se numa discussão franca e saudável sobre por que motivo à máxima proliferação dos direitos (teorizados, reconhecidos, reivindicados) corresponde uma essencial neutralização das liberdades individuais associadas; isso tudo, na moldura de uma estatística totalizadora, de uma normativa abstrata e impessoal, de uma irrefreável burocratização. Na cultura dominante – aquela liberal-democrática – a retórica dos direitos parece, em seu conjunto, falsa. A extensão dos direitos (com os inevitáveis processos de *heterogênese dos fins* e de resultados "contrafactual") está, essencialmente, marginalizando o direito vivo, existencial, relacional, humano. Por outro lado, não é paradoxal que quanto mais os direitos coletivos são declarados e celebrados, tanto mais os direitos individuais são agredidos. Isso decorre do fato que o poder monopolístico dos

direitos concedidos (e portanto revocáveis) coloca às margens aqueles fundamentos jurídicos profundamente arraigados na tradição jusnaturalista dos direitos naturais, na tradição bíblica, da pessoa criada à imagem de Deus; e no direito secular, iluminado e iluminista, kantiano, que aproxima lei moral e lei formal. Refiro-me a tradições que têm os direitos do homem em seu cerne. Mestres e sábios judeus dizem ao homem do povo: lembra-te que és filho do Rei, para permanecer homem livre e responsável, para contigo mesmo, para com os outros homens, para com o mundo criado, para com a lei moral, para não se ajoelhar diante dos poderes e da cultura dominantes, para resistir aos arbitrios e às perseguições.

Na atual expansão dos direitos universais parecem emergir na contraluz os contornos sombrios de uma nova escravidão legalista. Daqui, portanto, deve ter início o caminho de um novo *direito de resistência*. O direito originário da pessoa está arraigado na cultura da pessoa, em sua distância crítica da multidão, da aglomeração, da estatística, da maioria numérica, da cidadania obrigatória e da vontade geral. Sim, porque a pessoa é a singularidade e relação; é homem para o outro homem; é vulto, nome e sobrenome, espaço vital de individuação, reconhecimento. Na era dos direitos universais, os homens foram reduzidos a números, a dados de um registro civil, a existências anônimas, a cifras de um documento de identidade.

Uma concepção justa dos direitos do homem se funda na pessoa. O poder público não pode, nem deve, prover à “felicidade” dos indivíduos. O próprio conceito de “sociedade civil”, em sua autonomia, só pode viver de uma multiplicidade de pessoas como pessoas. Diferentemente da massa informe e atomizada, subordinada ao poder político, a centralidade antropológica e pré-política da pessoa limita o poder político. Na cultura da pessoa confluem motivos pré-modernos, antigos e medievais (um mundo de relações pessoais diretas, capazes de mitigar o poder político como tal); motivos modernos ligados aos processos revolucionários constitucionais liberais, e, enfim, novos princípios de liberdade. Uma sociedade civil e uma comunidade política limitada exigem o direito da pessoa, reconhecem sua realidade ontológica e ética que indica sua essência de *finalidade* e não de meio. A pessoa deve ser reconhecida porque tem uma finalidade própria que transcende a comunidade política. Transcende-a em sentido empírico (pela complexidade e pela amplitude de sua experiência de vida), em sentido metafísico (pela busca individual de satisfação), enfim, em sentido ético-religioso (para o crente, o elemento divino obriga moralmente a pessoa a ser um fim e não um meio). Nesse sentido, instituindo-se como fonte ontológica da legitimidade, a pessoa representa um limite insuperável para a autoridade política.

A primazia da pessoa (isto é, seu ser finalidade) supera a própria sociedade civil, configurando um direito não apenas pré-político, mas também "extra-social", inalienável e intangível, porque inerente à dignidade humana. Nesse sentido, é a primazia da pessoa a constituir a sociedade civil, e não vice-versa. Portanto, um direito social que prescindir das pessoas não é legítimo, precisamente como não o era a soberania política e, conseqüentemente, os conceitos de "interesse geral" e de "bem comum", que podem (mesmo quando pressupõem boas intenções) afetar e corroer a centralidade da pessoa e a esfera de seus direitos. Mas então, se a pessoa, em sua consistência ontológica, é o fundamento da sociedade civil, o horizonte da sociedade civil é o horizonte de suas componentes e das múltiplas interações que garantem a liberdade da pessoa, sua transcendência encarnada. A sociedade civil deve limitar-se a possibilitar o alcance deste bem por meio da iniciativa e a atividade do indivíduo, ao passo que a política deve limitar-se às garantias da liberdade, subordinando-se à primazia da pessoa, à ordem ética e jurídica das reações horizontais.

Ao contrário, os direitos humanos universalmente invocados acabam assumindo as características de uma lei formal e abstrata de direitos meramente políticos, radicalmente diferentes dos direitos da pessoa que, como dissemos, são naturais, pré-políticos, antropológicos, ético-religiosos, voluntários: vale dizer, regras de conduta e não mais efeitos de uma legislação produzida pelo comando político da soberania. A expansão dos direitos humanos, portanto, não garante as pessoas e as comunidades associativas e voluntárias, mas se torna causa-efeito do fortalecimento dos poderes políticos e de seus aparatos burocráticos. Como não ver que os direitos humanos fictícios, que no passado serviram de cobertura a tiranias tendencialmente desumanas, se tornam território de crescimento dos privilégios do poder, da renda política, e da dependência cultural: em suma, tornam-se causa de nivelamento e dissolução moral, de restrição das liberdades pessoais, e da autonomia da sociedade civil.

Essa é a genealogia das atuais democracias de massa que, em nome dos direitos humanos, seguem numa tendência totalizadora, que dissolve e marginaliza as autoridades naturais reconhecidas desde baixo, dos mestres morais, das comunidades voluntárias, das autonomias pessoais: isto é, aqueles valores permanentes, transgeracionais, de raízes e memórias voltadas ao futuro. Com sua profética visão, Tocqueville anteviu em tudo isso o surgimento de um igualitarismo artificial que transpõe a igualdade diante da lei e extrapola em uniformização dos sentimentos, dos costumes e das idéias. Um processo, este, que priva a sociedade civil dos anticorpos de liberdade, dos corpos intermediários,

daquelas personalidades de caráter, atores da evolução social, capazes de resistir aos arbítrios do poder público. Um processo, sobretudo, que corrói e mata aquela independência cultural que foi a condição e o fermento das descobertas científicas e das grandes criações artísticas que formaram as civilizações dignas deste nome.

Por outro lado, uma massa que acredita apenas na massa gera um mundo governado pela opinião comum, um mundo regido pela tendência ao conformismo massificado. O que é público – anotava Tocqueville – não faz valer as próprias opiniões por meio da persuasão, mas as impõe, e as faz penetrar nos ânimos por meio de uma espécie de gigantesca pressão do espírito de todos sobre a inteligência de cada um. Nessa realidade, o poder pode se fortalecer em detrimento dos direitos e se configurar como uma mera ordem político-administrativa, tão legalista no plano formal quanto fraca no plano da legitimidade: um âmbito no qual, devido à rarefação dos atores e dos homens livres, faltam os exercícios fundamentais do *direito de resistência* e a possibilidade das grandes revoluções de mudança. É assim que as sociedades, travadas as alavancas decisivas da mudança, são arrebatadas por uma desordem endêmica, por uma turbulência contínua, por uma luta de todos contra todos, na decomposição dos interesses fracionais, cada qual com a pretensão de expressar o interesse geral.

Claro, à diferença das antigas tiranias, a democracia de massa age sobre o espírito, não sobre o corpo. Não usa a força física, mas a marginalização: “a maioria traça um círculo formidável ao redor do pensamento. No âmbito desses limites, cada qual é livre; mas ai dele se ousar ultrapassá-los [...]. O patrão não diz mais: você pensará como eu, ou morrerá; diz: você é livre de não pensar como eu; a sua vida, os seus bens, tudo lhe resta; mas daquele dia em diante você é um estrangeiro entre nós” (*A democracia na América*, I, II, 7). A sociedade transformada em massa se sustenta em mecanismos de exclusão e de marginalização, cuja tolerância é meramente repressora. Torna-se uma sociedade achatada, de uma única dimensão, em que a razão, para ser reconhecida como legítima, tem de demonstrar sua utilidade prática, e a mentalidade calculadora e “realista” obriga a imaginação a renunciar não somente ao vôo, mas também à intenção do vôo. Assim, toda cultura degenera em mera *doxa*, em mecanismo homologativo. A sociedade de massa destrói tanto o indivíduo quanto o governo. O indivíduo tem medo de ficar isolado e marginalizado, e portanto se refugia na segurança da massa. Por seu lado, o governo não protege, não garante o cidadão isoladamente, subordina-se à opinião corrente e se regula segundo a tirania da maioria. O indivíduo atomístico inerente à sociedade de massa “[...] faz esquecer ao homem seus ancestrais, mas também esconde dele

seus descendentes, separa-o de seus contemporâneos e o reconduz o tempo todo em direção a si mesmo, ameaçando-o, enfim, de encerrá-lo na solidão de seu próprio coração” (Tocqueville, II, II,2).

Nosso horizonte é o de uma infundável massa de homens-multidão, homens parecidos, iguais, dobrados sobre si mesmos. Cada qual vive por conta própria, alheio ao destino dos outros. Claro, cada um está ao lado do outro, mas é como se não o visse. Existe somente em si mesmo, para si mesmo, sem sociedade ou relações humanas. O pensamento liberal clássico revolucionário soube antever as terríveis aporias do atomismo solitário e da multidão indiferenciada, ambos desprovidos da cultura e da civilização da pessoa. Na mudança do século já não estamos diante do conformismo servil de outrora: hoje vemos a proclamação geral de um universalismo jurídico globalizado, com a abstração árida de direitos humanos do tudo e do nada, com uma reificação de multidões e de massas, com a asserção de anônimos “direitos coletivos” que negam de fato toda realidade pessoal, todo direito de relação humana, de obrigação recíproca livremente vinculante.

Organismos verticais mundiais que regulamentam a globalização tecno-econômica, em um globalismo legal super-abstrato e super-oligárquico, em um processo com incessantes pretensões de unificação e coerção “harmonizadoras”. Veja-se a União Européia, burocrática e protecionista, voltada para uma unificação dos próprios sujeitos, com a criação de um “sistema ordenado”, que produz uma legislação-regulamentação “supranacional” baseada em diretrizes e leis-quadro, com o deslocamento para o alto de uma prerrogativa que pertencia a cada estado europeu isoladamente. De maneira parecida, em escala mundial, os vértices “globais” de muitas instituições internacionais (OIT, FMI, Banco Mundial e outras mais) agem para um controle público regulamentador que coloca obstáculos para a abertura dos mercados e amplifica os efeitos negativos do intervencionismo estatal na economia. Os objetivos que eles se auto-impõem, distantes de qualquer consenso dos cidadãos, tornam-se cada vez mais políticos: isto é, expandir-se sem limites, até pretender cobrir a satisfação das necessidades existenciais de amplos setores da população mundial. Os vértices do Banco Mundial e do FMI são capazes de condicionar de maneira determinante a distribuição de recursos financeiros ingentes e ampliar lógicas políticas de controle e planejamento.

Mas por que isso tudo acontece? Por que os senhores do “globalismo político jurídico” temem as vantagens que derivam da difusão no mundo da concorrência e da cooperação, das relações contratuais, das interações voluntárias que abrem percursos de saída do subdesen-

volvimento e da escravidão, que começam a resistir a algumas tiranias no terceiro mundo. Ou seja, receiam que possa lhes escapar o controle das fronteiras, das economias, dos sistemas fiscais, da distribuição e circulação dos recursos. Apesar deles, uma globalização inteligente é um processo de relações crescentes, do qual querem e podem participar dos homens do Leste e do Oeste, do Norte e do Sul, com uma redução das distâncias e um incremento das vantagens que derivam do livre comércio de economia, tecnologias, culturas, competências humanas. Ainda mais com os efeitos revolucionários de uma divergência do espaço econômico e do comando político e a criação de um espaço de iniciativa humana, de desenvolvimento e de limitação do poder político. Lester Thurow, um economista que defende a intervenção pública na economia – portanto com certeza não estamos falando de um liberalista – disse que o fim da globalização, de um lado, faria explodir o custo de vida no mundo desenvolvido e, de outro, faria despencar o teor de vida no resto do mundo. Por isso, a falta de globalização é a causa da forte disparidade entre países ricos e países pobres, os quais podem encontrar oportunidades notáveis na abertura aos mercados globais, livrando-se das tiranias locais e dos controles supranacionais.

O globalismo jurídico – mesmo aquele de determinados acordos regionais (que de um lado liberalizam parcialmente em seu interior, de outro criam barreiras protecionistas e liberticidas com as áreas limítrofes) – paralisa a cooperação internacional, as relações de troca de vantagem recíproca que, por mais desequilibrados que sejam, sempre são de soma positiva e ignoram vínculos nacionais. Este globalismo político disfarçado de novidade prossegue o caminho do velho nacionalismo econômico, que execrava a concorrência, a liberdade de movimento, o pluralismo, a diversidade, a multiplicidade, as instituições políticas leves e concorrenciais: em suma, toda realidade policêntrica e complexa formada por atores dinâmicos não estaduais. Mas o que mais conta é que o globalismo jurídico se move em seu mundo irreal, pois já não tem a percepção de uma nova realidade. Nesse sentido, impor hierarquias verticais supranacionais na idade de uma dissolução dos sistemas de soberania nacionais e na presença de vistosos processos de fragmentação, de “anarquia” e de âmbitos perigosos (a *new war* assimétrica entre centrais do terror e potências estatais), significa construir uma realidade artificial, tão imperativa quanto impotente. Um mundo no qual os direitos da pessoa, as relações horizontais de proximidade, as existências humanas são juridicamente negadas, na abolição de seus exercícios e reconhecimentos. Ao passo que o formidável dinamismo dos espíritos empreendedores e das independências do homem, das redes cognitivas e produtivas, da globalidade espontânea, não consegue

encontrar o caminho de uma nova legalidade e legitimidade, e portanto permanece submetida ao arbítrio e ao obstáculo de hierarquias piramidais, permitam-me dizer, orwellianas e kafkianas.

A exigência de um direito internacional de relações pacíficas e espontâneas entre pessoas, povos e nações se encontra diante de um monte de obstáculos, de problemas, de terríveis aporias. As asas do ódio e da morte, as formas de desumanização encetadas pelo terror e pela guerra total se projetam sinistras sobre qualquer coisa que represente altura e nobreza ética. Trata-se de ter verdadeiras ideologias que revertam a realidade e negam o valor das regras de conduta; que contrastam o globalismo das interações pacíficas, pluriculturais, com suas regras espontâneas e suas ordens de convivência. Diante disso tudo, a ideologia antiamericana negligencia o fato de que precisamente a tradição americanista original e originária, a que descende com orgulho dos *founding fathers*, foi um movimento antiimperialista: o dos movimentos não *intervencionistas* e *isolacionistas*, que agiam para a mais típica *foreign policy of peace*, exclusivamente concentrada no desenvolvimento crescente das relações econômicas livres no mundo e na defesa obstinada das liberdades individuais, cujo valor permanece apesar de ter se mostrado, nas décadas de 1930 e 1940, politicamente impotente diante do nacional socialismo alemão e seus horrores.

O pensamento libertário antiestatista, que é um crítico impiedoso da ideologia dos direitos humanos, e que se opõe ao universalismo liberal-democrático, promove uma sociedade livre regulada apenas por relações voluntárias, sem o Estado. Na sua visão, a eficácia econômica é um aspecto secundário da liberdade, pois seu fundamento reside nos aspectos éticos e humanistas da liberdade individual, da responsabilidade. Parece paradoxal que tanto o movimento libertário individualista, quanto aquele *no global* coletivista digam que o terrorismo seria uma réplica à ordem imperial.

A ideologia dos direitos humanos se revela no grau zero ou mesmo uma ambígua cobertura da navegação violenta do direito à existência de um povo: o horripilante delírio que criou o novo crime do direito à existência. Os direitos sagrados da pessoa e da vida humana, os direitos de povos inteiros a viver na própria diversidade existencial e territorial, são negados com violência agressiva, com vontade genocida, com nos tempos obscuros da história. Grande malogro ou aporia constitutiva da ideologia dos direitos humanos universalistas?

Israel, Darfur, Tibete, Birmania, outros povos, conhecem o assédio, a agressão, a negação. Racismos novos e tradicionais, que se fundamentam em universalismos ideológicos holísticos negam por princípio a realidade viva das pessoas e dos povos, suas almas, seus corpos, seus

rostos. Quem não se conforma está perdido, ao passo que quem resiste é difamado e agredido, na maioria das vezes tratado como um inimigo da paz e do direito universal. Como não ver, então, que a retórica da massa nega a pessoa? Que a retórica da humanidade única nega os homens? Que o universalismo jurídico nega a existência de povos inteiros?

O direito de viver de Israel é objeto de um anti-semitismo incendiário sem soluções de continuidade com aquele milenário. Dessa vez, a sombra de uma segunda Shoah tem o semblante do espectro nuclear. Não é diferente da condição do Tibete: sua força espiritual de resistência e de pacífica diversidade perturba o *status quo* dos estados, e assim por diante. O tribunal mundial do ressentimento e da ideologia da violência considera fator de instabilidade o pluralismo cultural e identitário, a liberdade pessoal, científica e religiosa, o livre comércio. Assim, enquanto o império do terror ergue sinistro suas bandeiras de sangue, vê-se o império onde ele não existe. Claro, inúmeras perguntas permanecem sem resposta e as questões abertas e angustiosamente controversas são incontáveis. Assim como incontáveis são as tarefas e os deveres da pesquisa científica, da responsabilidade moral, a ser enfrentadas com espírito de liberdade, a partir de uma liberação e desintoxicação das ideologias totalitárias.

A tendência estatista imperial, em nome da segurança, é certamente um risco. Mas é um risco ainda maior a ausência de uma ordem multilateral, de uma cultura jurídica que conjugue a liberdade pessoal e a defesa das diferentes formas de vida autônomas do fanatismo. Acredito que com um olhar voltado para os territórios ainda desconhecidos da pesquisa científica, da discussão problemática, da resolução ética, seja possível reconhecer e contribuir para o pluralismo dos direitos das pessoas e dos povos vivos, na plena legitimidade de suas diversidades.

Conclusão

Se é verdade que não há soluções disponíveis, talvez seja possível inaugurar novos caminhos de pesquisa, outras experiências, a partir do reconhecimento dos novos processos de auto-geração de liberdade e responsabilidade. Sermos livres (ou nos sentirmos livres) e agir como homens livres são coisas muito diferentes. Entre as liberdades formais e as liberdades autodeterminadas há um hiato profundo, são quase dois mundos diferentes. O porvir da liberdade humana será irrealizável a não ser por meio de uma contínua limitação do poder público, a não ser por meio de mudanças revolucionárias de desestatização, de

criação de âmbitos de autogoverno fundados numa alta assunção de responsabilidade. Condição de possibilidade de tudo isso é a existência ativa de homens de caráter, de homens realmente livres: homens que se interessem pela responsabilidade em relação aos outros, em relação às conseqüências da própria ação: intencional e inintencional. Somente o reconhecimento do outro relação horizontal, como *proximidade* pode fundar um *individualismo* ético por meio do qual dar vida a governos e instituições não-estatais, auto-regulados por códigos jurídicos e éticos, por autoridades morais espontaneamente reconhecidas, sobretudo que sejam aptas a suplantar aqueles poderes verticais que, de Hobbes aos totalitarismos do século passado, transformaram os cidadãos em súditos.

Existirão direitos humanos completos se existirem homens dignos da liberdade que participam não de jogos predeterminados, mas que contribuam para estabelecer até as regras do jogo. Uma liberdade criativa autêntica existe quando os seres humanos não são obrigados a escolher entre alternativas dadas, quando não se encontram diante de soluções obrigatórias. Se nenhuma das alternativas existentes for aceitável, podemos descobrir ou inventar uma nova. Há, de fato, uma grande diferença entre escolher uma entre diversas alternativas conhecidas e inventar ou descobrir uma alternativa nova. Uma nova ação é como a procriação: imprevisível, misteriosa, altíssimo exemplo de liberdade humana. A exploração confiante e ‘jocosa’ do desconhecido é a melhor ação da liberdade humana. Pressupõe a liberdade da necessidade e do medo, a autoconsciência da liberdade, a responsabilidade moral para os outros.

Podemos esperar que o reconhecimento universal dos direitos humanos, mesmo por parte de seus inimigos, se torne um comportamento humano efetivo? Para que tal esperança não evapore em outras utopias, é necessário compreender que os direitos e as liberdades humanas autênticas estão inextricavelmente ligadas à maior responsabilidade possível do homem em relação ao outro homem, justamente no sentido do direito do homem ser, no porvir, um direito do outro.

A ação para os direitos humanos é uma disputa sem fim. Não temos de esperar para poder agir, nem temos de ter sucesso para perseverar. É nesse caminho que o homem conquistou aqueles direitos que hoje cabe a nós defendermos e estendermos. Os homens livres deverão partir desse ponto para continuar o caminho. Assim viveram os pais fundadores dos direitos humanos, nas diversas formas de resistência e nas revoluções da liberdade e do direito, agindo em toda condição, sacrificando a própria vida. Homens de coração grande, heróis humildes, mártires. A *Resistência* para com o fascismo e a *Dissidência* para

com o comunismo como defesa radical da dignidade humana é uma lição fecunda para todos os homens que conseguem antepor, em toda situação e em todo lugar, a moral da liberdade à imoralidade do servilismo. Uma constelação de homens que souberam permanecer homens, vivendo como homens para os homens nas horas da escuridão do terror e da morte. Com a exemplaridade da relação humana e ética face a face, no tempo da desumanização, com a responsabilidade da conduta no tempo da desresponsabilização total e da escravidão. Do regime totalitário, Hannah Arendt dizia: “A insensata produção em massa de cadáveres é precedida pela preparação histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos”. Dentro dessa ordem a única existência de homens dignos e livres representa um renascimento moral e uma resistência política que consegue mostrar o começo da impotência originária da onipotência política. Os resistentes antifascistas, os dissidentes anti-soviéticos não esperaram um futuro melhor para viver como homens. Viveram como homens livres, como se aquilo que tinham diante nada mais fosse do que um obstáculo incômodo e inútil, alguma coisa que mais cedo ou mais tarde seria removido, um Leviatã ameaçador que não tinha condições de impedir que se vivesse como pessoas interiormente livres. A vontade deles não foi quebrada, sua personalidade não foi apagada, sua liberdade não foi oprimida.

O indivíduo servil, ao contrário, não sabe (não quer) exercer o livre arbítrio, deforma sua idéia de verdade e vive em estado permanente de intimidação. É um homem sem escolha. Pode manifestar as próprias decisões apenas em âmbitos marginais e seu julgamento sobre questões importantes é totalmente irrelevante. Não tem confiança no próprio juízo pessoal porque nunca enfrentou sozinho a realidade, nem pôde aprender dos próprios erros e, portanto, é incapaz de confiar em si mesmo ou de cultivar a própria sensibilidade. O homem livre, ao contrário, é sempre posto à prova pelas múltiplas possibilidades inerentes aos diferentes aspectos da vida. Os que são limitados em suas escolhas e na participação tendem a desenvolver ilusões, percebem a verdade por meio de impressões subjetivas, observam as coisas apenas como gostariam que fossem. Sendo incapazes de intervir pessoalmente ou de assumir iniciativas, vêem as coisas de uma condição de passividade. É a escravidão. O escravo vive numa constante condição de medo, porque é sujeito ao arbítrio do comando e sua ansiedade persiste mesmo nos momentos em que ele não é diretamente ameaçado ou sujeito a intimidação. Portanto, instintivamente desiste de toda iniciativa que contradiga o patrão. Isso deriva de um reflexo condicionado de desconfiança e medo.

Kant define “reino dos fins” uma pluralidade de vontades livres, unidas pela razão. Mas uma liberdade pode se tornar, por uma liberdade alheia, sua possível negação e portanto, ao menos, uma limitação. Um caráter contraditório que não pode encontrar solução no plano da justiça, e muito menos naquele da estatalidade.

L'antisémitisme Un Phénomène Mutant

Mireille Hadas-Lebel

Professeur à Paris- Sorbonne,
Historienne, spécialiste du judaïsme
antique et de la langue hébraïque.

L'histoire de l'antisémitisme – “la haine la plus longue” selon l'expression de Robert Wistrich – a des racines antiques et se continue de nos jours malgré tous les espoirs d'y mettre fin. Mais parle-t-on vraiment de la même chose à toutes les époques? S'il s'agit d'hostilité aux Juifs, ne faudrait-il pas plutôt parler de “judéophobie”, terme que préfère P.A. Taguieff, si l'on se place sur le plan religieux ne devrait-on pas parler d' “antijudaïsme”? Et comment surgit brusquement ce terme “antisémitisme” apparu seulement en 1879, et dont plus aucune langue ne saurait, semble-t-il, se passer? La chose existait-elle avant le mot? Le mot est-il venu constater une réalité nouvelle? Ne prête-t-il pas à confusion?

Mon intention n'est guère de brosser en si peu de temps un tableau général de l'antisémitisme sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Les quatre volumes de la célèbre somme de Léon Poliakov rédigés après la première guerre mondiale¹ nécessiteraient déjà une sérieuse mise à jour. Elle est entreprise par P.A. Taguieff dans plusieurs gros ouvrages sur la judéophobie, ou la théorie du complot². D'autres, ici, évoqueront certaines formes spécifiques d'antisémitisme. Quant à moi, je me contenterai d'essayer de répondre à trois questions:

– Y a-t-il eu un antijudaïsme pré-chrétien?

– Quand et comment l'antijudaïsme chrétien s'est-il transformé en antisémitisme, c'est-à-dire en racisme?

– Qu'en est-il de la judéophobie actuelle?

Ces trois questions impliquent que je ne suivrai pas l'histoire de l'antisémitisme sur toute sa durée, que je laisserai de côté une forme d'hostilité théologique très développée dans le christianisme et que l'on retrouve aussi dans l'islam, même si, selon Berdiaeff: “l'antisémitisme à base religieuse est le plus sérieux et le seul qui mérite d'être étudié”.

¹ L. Poliakov. *Histoire de l'antisémitisme*, 4 vol. Calmann-Lévy, Paris 1955-1977.

² *La force du préjugé*, rééd. Paris 1990, *La nouvelle judéophobie*, Paris 2002, *La judéophobie des modernes*, Paris 2008.

En pleine guerre, entre 1943 et 1944, l'historien juif français Jules Isaac étudiait, dans son refuge, les textes chrétiens qui fondaient "l'enseignement du mépris" et avaient conduit "au système d'avilissement appliqué au peuple même d'où étaient issus Jésus, les apôtres et les premiers Chrétiens". Cet enseignement constituait selon lui: "la souche puissante, millénaire, aux multiples et fortes racines sur laquelle, dans le monde chrétien, sont venues se greffer toutes les variétés d'antisémitisme, même les plus opposées de nature, même antichrétiennes".

Cette thèse fracassante exprimée ainsi devait conduire, au lendemain de la guerre, à des réactions très contrastées du côté chrétien. Les uns faisaient valoir que l'antisémitisme, au sens vulgaire de sentiments ou préjugés antijuifs, existait bien avant l'apparition du christianisme. Les autres contribuaient à fonder avec Jules Isaac l'*Amitié judéo-chrétienne* afin d'éradiquer "l'enseignement du mépris" qui venait d'être mené à ses conséquences extrêmes. Il y avait aussi lieu de faire valoir que l'antisémitisme, au sens racial, résultait d'une forme de néo-paganisme et non du christianisme en tant que tel.

Il se trouve que par ma formation d'antiquisante j'ai été amenée à étudier de très près les textes d'auteurs grecs et latins relatifs aux Juifs et au judaïsme, ainsi que toute l'histoire de la période dite "du second Temple". Parallèlement mon passé de philologue m'a conduite à m'intéresser aux langues sémitiques et à découvrir l'imposture du passage d'une science à une pseudo-science.

Telles sont donc les bases sur lesquelles je m'efforcerai de répondre aux premières questions posées, en y ajoutant quelques brèves considérations sur notre temps.

Y a-t-il eu un antisémitisme païen?

Le caractère "éternel" de l'antisémitisme a souvent été opposé à Jules Isaac après la publication de *Jésus et Israël*, parfois même par des Juifs, le plus souvent bien sûr par des Chrétiens, par exemple Jacques Madaule:

"On n'a jamais vu une sorte de persécution aussi constante et aussi universelle dont aucune explication profane ne peut rendre compte... Je crois qu'il y a là *un mystère* de l'antisémitisme qui est le pendant du mystère d'Israël, qui est le revers de l'élection d'Israël".

Jules Isaac lui répond:

“Eh bien, allons-y voir, voulez-vous? Je vous emmène avec moi – remontons le cours du temps... Il n’y a pas trace, historiquement parlant, d’un véritable préjugé antijuif avant le III^{ème} siècle, donc tout à la fin de l’ère préchrétienne. Si l’antisémitisme est éternel, il faut avouer que son éternité est assez tardive”.³

Le texte qui, même auprès d’auteurs juifs, sert souvent de fondement à la thèse d’un antisémitisme “éternel” est un célèbre passage du livre d’Esther (III, 8) où le ministre du roi Assuérus, Haman, voulant se venger sur tous les Juifs de l’empire perse, d’un seul d’entre eux Mardochée – qui refuse de se prosterner devant lui – donne des Juifs cette description collective qui voudrait entraîner leur extermination:

“Il est un peuple dispersé parmi les peuples dans toutes les provinces de ton royaume et qui vit à part; ses lois diffèrent de celles des autres peuples, il n’observe pas les lois du roi et il ne mérite pas que le roi le laisse subsister”.

Peu de lecteurs de ce passage savent en général que les événements rapportés n’ont pas de base historique. La période perse semble en effet avoir été calme pour les Juifs restés en diaspora.

Les premiers signes d’hostilité envers les Juifs apparaissent à Alexandrie au III^{ème} siècle. C’est une période d’acculturation remarquable pour les Juifs hellénophones qui traduisent alors la Torah en grec. En même temps, ils attirent l’attention sur leur spécificité. Le prêtre égyptien Manéthon, qui a peut-être eu quelque écho de la version biblique de l’Exode, écrit un contre-récit où les Hébreux sont présentés comme des Egyptiens lépreux chassés d’Egypte⁴. Un auteur grec, dans l’ensemble assez bienveillant, Hécatée d’Abdère (contemporain du roi Ptolémée Soter 306-283 av. J.C), affirme que les Egyptiens attribuèrent une grave épidémie à la négligence du culte national, et chassèrent alors ceux qui suivaient d’autres religions: les Grecs et les Juifs. Il parle avec respect de Moïse et de ses lois, mais note un certain séparatisme (*amixia*) “en souvenir de l’exil”⁵. Effectivement les lois alimentaires qui empêchent la convivialité sont souvent source de malentendus; c’est ainsi que l’auteur inconnu de la *Lettre d’Aristée* doit les justifier vers – 200, suivi du philosophe Philon vers l’an 30. Il est vrai que la situation des Juifs d’Egypte finit par se gâter au point de conduire à leur soulèvement et leur extermination en 115-117, sous le règne de Trajan. Ces événements avaient été annoncés par le pogrom de 38 dont les causes sont parfaitement connues grâce au récit de Philon dans le *Contre*

3 Conférence à la section AJCF de Lille, reproduite dans les *Cahiers* de juillet 2007.

4 Cf. Flavius Josèphe, *Contre Apion I*, 227-287.

5 Cf. Th. Reinach, *Textes d’auteurs grecs et latins relatifs aux Juifs et au judaïsme*, Paris 1895, n° 3, et de M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jérusalem 1974-1980, n°11.

Flaccus: tout était parti d'un problème politique, la contestation du droit de cité aux Juifs sous la domination romaine. On ne saurait parler d'antisémitisme racial.

Rome eut à combattre les Juifs lors de trois soulèvements: deux en Judée (66-73 et 132-135), l'un en diaspora (Égypte, Cyrénaïque, Chypre 115-117). On n'a toutefois pas de traces de persécutions religieuses à Rome même pendant ces événements. César avait promulgué des lois protectrices du culte juif qui ne furent jamais expressément abolies⁶. À son époque on trouve chez les écrivains latins deux points de vue opposés: l'érudit Varron qui admire le monothéisme juif et l'absence d'image, Cicéron qui s'insurge contre cette "superstition" mais dans un contexte bien précis: un plaidoyer pour son client gouverneur d'Asie qui avait voulu confisquer la collecte des Juifs destinée au Temple de Jérusalem. Plus tard, divers auteurs satiriques latins, au premier rang desquels Horace, montrent un certain agacement face au prosélytisme juif à Rome. Celui-ci entraîne d'ailleurs l'expulsion des Juifs sous le règne de Tibère en l'an 19, car les cultes orientaux – judaïsme ou culte d'Isis – apparaissent comme une menace pour la romanité.

Si le ton de Tacite à la toute fin du I^{er} siècle est plus acerbe, c'est qu'il écrit peu après la révolte juive qui avait donné tant de mal à l'armée romaine et aussi qu'il reprend certains éléments des écrits antijuifs alexandrins découverts sans doute dans les bibliothèques romaines. Après Juvénal qui se rit de la pauvreté des Juifs du Trastevere et s'indigne encore que des Romains suivent cette religion étrangère, les Juifs sont presque totalement absents de la littérature latine. On a pu dire que, sans le christianisme, l'hostilité aux Juifs serait restée une xénophobie comme une autre. Malgré celle-ci, force est de constater qu'alors que le sabbat était considéré au début du I^{er} siècle comme un usage étrange, voire un signe de paresse⁷, à la fin de ce même siècle, la semaine est entrée dans les mœurs à Rome en plaçant chaque jour sous le signe d'une planète, d'où les noms des jours dont ont hérité diverses langues européennes.⁸

Quand l'antisémitisme est-il devenu un véritable racisme?

On affirme souvent, sans toujours en donner la preuve, que l'Antiquité et le Moyen Âge ne possédaient pas la notion de race – du moins à l'intérieur de ce qu'il est convenu d'appeler "la race blanche". Les Anciens connaissaient surtout la différence entre ce qu'ils étaient et ce qu'ils n'étaient pas, par exemple Grecs/Barbares, c'est-à-dire parlant

6 Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités Juives* XIV, 190-212.

7 Cf. Sénèque, fragment du traité de la Superstition, cité par Augustin, VI, 10 *Cité de Dieu*, = Reinach n°145, Stern I n°186.

8 Cf. Ch. Pietri, Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne, *Colloques internationaux du CNRS n°604, Le temps chrétien de l'Antiquité au Moyen-Âge III^e-XIII^e siècles*, p.206.

des langues incompréhensibles. Tout au plus les peuples basanés étaient-ils appelés en latin à la peau sans couleur”. En ce qui concerne les Juifs, nous avons vu que dès l’Antiquité ils ne constituaient pas une race puisque beaucoup de convertis s’étaient adjoints en diaspora aux Judéens émigrés et de ce fait étaient inclus parmi les Juifs. Par la suite, pendant des siècles, la conversion au christianisme ou à l’islam fit perdre aux Juifs convertis leur appellation originelle.

Il n’est qu’une exception notable qui constitue un racisme avant la lettre (c’est-à-dire avant le XIX^{ème} siècle): les statuts de pureté du sang dans la péninsule Ibérique. Je ne m’étendrai pas sur ce point si connu de la majorité d’entre vous en Amérique latine. Retenons simplement que la motivation en était essentiellement des prétentions à la noblesse: ceux des “vieux chrétiens” qui ne pouvaient prouver qu’ils étaient “hidalgos”, avaient du moins une forme de noblesse mineure, celle de la “limpieza”.

– *L’invention du mot “sémitite”.*

L’expérience prouve que ce qu’on ne sait pas nommer n’a pas d’existence pour nous. Jusqu’au début du XIX^{ème} siècle, il n’y avait pas de Sémites. Comment, me direz-vous ce, nom ne remonte-t-il pas à Sem, fils de Noé? Certes, mais cela ne faisait pas de ses descendants pour autant une race à part. Ce personnage mythique, censé être contemporain du Déluge, apparaît dans les généalogies de Jésus que donnent les Evangiles, simplement parce que les Juifs, avec nombre d’autres peuples de la région, entendaient se rattacher à la plus noble des branches issues de Noé, celle de son fils aîné Sem.

C’est en 1781 qu’un philologue allemand du nom de Schlözer eut l’idée de recourir au chapitre X de la Genèse pour nommer un certain nombre de langues parentes entre elles (hébreu, araméen, arabe, phénicien, ghez et quelques autres parlars éthiopiens). Le philosophe Leibniz avait bien eu l’idée de les nommer “araméennes” en raison de l’étendue territoriale prise par l’araméen sur la longue durée de son existence, mais ce terme qui privilégiait une langue aux dépens des autres n’avait pas pris. On continuait donc d’inclure dans les “langues orientales” ces langues aux côtés d’autres, par exemple le turc ou le persan, avec lesquelles elles n’avaient aucun point commun. En relisant Genèse X, Schlözer nota que parmi les descendants de Sem cités “selon leur famille et selon leur langue”, on trouvait des noms qui rappelaient les Hébreux, les Araméens et les Arabes; certes les Phéniciens étaient inclus dans la descendance de Cham, mais on pouvait passer outre pour si peu. C’est ainsi qu’il proposa, assez timidement d’ailleurs, d’appeler “sémitiques” les langues susdites (*das ich möchte Semitische namen*).

En 1786, à la suite du Jésuite français Cœurdoux, l'Anglais W. Jones attira l'attention de l'Académie royale de Londres sur la parenté entre les langues de l'Europe et celles de l'Inde⁹. L'idée fut magistralement reprise par l'Allemand Bopp qui, en 1816, identifia une vaste famille de langues allant de l'Inde à l'Europe. Un temps, l'Allemagne se crut la fille aînée de l'Inde et le nouvel ensemble fut appelé "indo-germanisch", une terminologie qui subsiste en Allemagne jusqu'à nos jours, mais à laquelle fut préférée "indo-européen" ou "aryen", du nom d'une tribu perse. Si l'on avait suivi la logique précédente, ce groupe de langues aurait dû être appelé "japhétique", du nom du troisième fils de Noé – ce que d'ailleurs proposait Leibniz – puisqu'il incluait notamment le grec.

– De la langue à la race

L'Allemagne fut, au début du XIX^{ème} siècle, le laboratoire principal de l'étude des langues "indo-germaniques" ou "indo-européennes". Insensiblement on commença à affirmer la supériorité des langues indo-européennes, comme le fit A.W. Schlegel; toutefois, précisait son frère Fr. Schlegel, cela ne devait pas être étendu au genre humain. Il est vrai que le groupe de langues dites sémitiques incluait une majorité de langues sorties de l'usage vivant et difficiles à observer.

En un temps où la classification des espèces venait de faire d'énormes progrès après Buffon et Linné, la tentation était grande d'annexer l'anthropologie à la philologie. Nouvellement acquis à la cause de l'Inde, J.Ch. Adelung faisait, dès 1806, de l'Asie le berceau du genre humain. Le Cachemire était l'Eden. Le couple originel transposé en Inde parlait une langue "aryenne". Là les hommes "s'offrent les formes européennes les plus belles et dépassent tous les Asiatiques en intelligence et en esprit". Schelling trouvait les livres sacrés de l'Inde supérieurs à la Bible, J.G. Rhode décrétait que Zoroastre était antérieur et supérieur à Moïse et que des hauts-plateaux d'Asie Centrale était partie la marche progressive de la conquête aryenne.

Ainsi la fin de "l'âge de la foi" amenait à se dissocier de plus en plus du peuple de la Bible. L'Europe, tout en demeurant prisonnière de certaines représentations traditionnelles, se cherchait des ancêtres moins familiers et plus nobles à ses yeux. "La civilisation moderne crut avoir retrouvé ses titres de famille égarés depuis de longs siècles et l'aryanisme naquit" dit Seillère. Grimm imaginait un instinct poussant les Aryens à une "migration irrésistible" dont la cause demeure cachée. Le monde savant était prêt à trouver aux Européens des origines lointaines, mais excluaient qu'ils fussent tout simplement originaires d'Europe.

9 Cf. Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, PUF, Paris 1989.

Paradoxalement, les Juifs qui étaient pourtant vus comme des “Asiatiques” ne bénéficiaient d’aucune sympathie nouvelle, puisque l’Europe s’était trouvé d’autres racines dans une Asie lointaine. L’engouement pour l’Inde n’eut d’ailleurs qu’un temps¹⁰. Les nationalismes montants, surtout en Allemagne où se répandait l’idée de *Volkgeist*, faisaient voir dans les Juifs – en un temps où l’Europe était moins bigarrée qu’aujourd’hui – le corps étranger par excellence. L’émancipation accordée par Napoléon avait été mal reçue. Le retour de bâton ne se fit pas attendre après les conquêtes napoléoniennes. La conversion devint, selon l’expression d’Heinrich Heine, “le ticket d’entrée” dans la société majoritaire, mais elle ne suffisait pas à effacer les origines juives. Les succès des Juifs “intégrés” accroissaient les jalousies. La vieille haine théologique qui ne pouvait plus s’afficher chercha alors ses raisons d’être dans la science.

Divers auteurs entreprirent de démontrer la supériorité de la race aryenne sur la race sémitique – par laquelle on entendait bien sûr les Juifs, car eux seuls provoquaient une telle passion en Europe. En 1845, l’indianiste allemand Lassen affirmait que les Aryens forment le peuple le plus complètement organisé, le plus entreprenant et le plus créateur; parmi eux la palme revenait d’ailleurs – qui s’en étonnera? – aux “Indo-Germains”. Les Sémites représentaient une espèce inférieure dépourvue de l’équilibre harmonieux des “nobles races”, manifestant une totale médiocrité philosophique et un égoïste fanatisme religieux. Ces thèses furent reprises en France par Ernest Renan qui entendait se placer uniquement sur le plan philologique à partir des caractéristiques des langues, mais certaines de ses conclusions dans son *Histoire générale des langues sémitiques* (1855)¹¹ prêtent pour le moins à confusion:

“Ainsi la race sémitique se reconnaît presque exclusivement à des caractères négatifs [...] En toute chose, on le voit, la race sémitique nous apparaît comme une race incomplète par sa simplicité même. Elle est, si j’ose le dire, à la famille indo-européenne ce que la grisaille est à la peinture, ce que le plain-chant est à la musique moderne; elle manque de cette variété, de cette largeur, de cette surabondance de vie qui est la condition de la perfectibilité”.¹²

Cette distinction est pour Renan toute culturelle: elle n’est nullement fondée sur la physiologie, car il ne constate “aucune différence essentielle” sur le plan physiologique entre la race sémitique et la race indo-européenne. Néanmoins, c’est chez lui que le théoricien de la race Houston Stewart Chamberlain puisera cette phrase: “Je suis donc le premier à reconnaître que la race sémitique comparée à la race indo-

¹⁰ C’est le thème du livre de Roger-Pol Droit, *L’oubli de l’Inde, une amnésie philosophique*, PUF, Paris 1989.

¹¹ Ce texte est la reprise d’un essai qui valut en 1847 à Renan le prix Volney de l’Institut: *Essai historique et théorique sur les langues sémitiques en général et sur la langue hébraïque en particulier*.

¹² *Histoire des langues sémitiques*, p. 17.

européenne représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine”.¹³

La théorie des races fait son chemin à travers toute l’Europe dans le courant du XIX^e siècle. À Oxford, Max Müller fait prévaloir l’usage du terme “aryen” chez les savants. C’est en vain qu’il se rétracte en 1872 en disant que “race aryenne” est aussi peu scientifique que “grammaire dolichocéphale”. Parmi les théoriciens français, Jules Soury affirme que la lutte des races entre Aryens et Sémites est une lutte à mort. Adeptes du darwinisme social, il croit qu’il faut éradiquer l’esprit sémitique”, incapable de générosité, d’idéalisme, de dévouement, de sens de l’honneur, de patriotisme. Georges Vacher de Lapouge établit une hiérarchie des races européennes et prône l’eugénisme en France au profit de la race nordique aryenne. Selon lui, “le seul concurrent sérieux de l’aryen dans le présent, c’est le Juif”, incapable de “travail productif”, “de sens politique”, “d’esprit militaire”. On voit là ce que Drumont et Georges Sorel pourront puiser chez lui et comment se prépare le déchaînement de l’Affaire Dreyfus. L’antisémitisme proprement dit, en tant que racisme, put alors fusionner avec l’anticapitalisme qui désignait les Juifs comme “rois de l’époque” et l’anti-républicanisme qui leur reprochait d’être les bénéficiaires de la Révolution.

En 1879, la haine des Juifs fondée sur la théorie de la race prend un nom en allemand, *Antisemitismus*¹⁴, bientôt répercuté dans les autres langues car il correspond à un besoin de nommer un phénomène de plus en plus répandu. Comme le constate Léon Poliakov, la confusion entre races et langues avait abouti à partager la population d’Europe entre Aryens et Sémites, de sorte “qu’à la fin du XIX^e siècle, la théorie aryenne avait acquis droit de cité parmi les savants à peu près au même titre que celle de l’éther intersidéral”.¹⁵

Derniers avatars

Si les théories de la race perdirent peu à peu de leur crédit en France avant 1914, en raison de leur origine allemande (l’on excepte bien entendu la parenthèse du régime de Vichy), le concept même de race devint illégitime après la seconde guerre mondiale, en raison de l’usage qui en avait été fait par les nazis. À Seelisberg, puis lors du concile Vatican II, l’Eglise amorça un dialogue avec le judaïsme afin d’effacer progressivement les traces de l’antijudaïsme chrétien qui avait préparé le terrain au racisme antisémite.

13 À ce propos, Renan se réclame ouvertement de Lassen (ibid. p. 4 en note). Cf. L. Poliakov, *Le mythe aryen*, éd. Complexe 1987, p. 224.

14 Invention de l’idéologue raciste allemand Wilhelm Marr.

15 Op. cit. p.

Et pourtant l'on voit renaître aujourd'hui l'antisémitisme sous des formes nouvelles. C'est pourquoi le juriste français William Goldnadel a pu parler d'un "phénomène mutant".

Certes, il existe toujours un antisémitisme classique dans les milieux ultra-conservateurs. La nouveauté est qu'il choisit souvent la négation de la shoa comme cheval de bataille, en impliquant que les Juifs cherchent à instrumentaliser leurs souffrances passées pour en tirer bénéfice. À côté de bourgeois catholiques intégristes rebelles au dialogue instauré par Vatican II, on trouve aussi des voyous: bandes néo-nazies ou skinheads.

L'antisémitisme de gauche traditionnellement anticapitaliste n'a pas totalement délaissé le thème du lien entre Juifs et argent. La récente affaire Madoff n'a pu hélas que les conforter. La gauche englobe souvent les Juifs dans son anti-américanisme. Mais le phénomène le plus voyant est l'antisémitisme lancé par le stalinisme et développé en Occident par une certaine gauche – mais pas seulement elle – à partir de 1968.

Ce fait a été magistralement étudié par Pierre-André Taguieff dans son ouvrage récent, *La judéophobie des modernes* (2008). Il résume parfaitement ses thèses dans une interview dont voici un passage:¹⁶

"Au cours des quarante dernières années du XXème siècle, l'image négative des Juifs a subi une double métamorphose. Tout d'abord, alors qu'ils avaient été longtemps stigmatisés en Occident comme "Asiatiques", "Orientaux" ou "Sémites", les Juifs, dans le contexte d'une globalisation chaotique, sont désormais dénoncés et rejetés en tant qu'Occidentaux, tels qu'ils sont vus par leurs ennemis: dominateurs, oppresseurs et impérialistes. Ensuite, alors qu'ils avaient été stigmatisés, notamment par les nationalistes européens du XIXème siècle comme des "nomades" par nature, des "sans patrie" voués à l'errance, les Juifs, aux yeux de leurs ennemis, sont devenus des sionistes, c'est-à-dire des nationalistes, à ce titre hautement condamnables par tous ceux qui s'imaginent qu'un monde sans frontières est à la fois possible et souhaitable. Ce qui était au cœur de l'antisémitisme au sens strict du terme, c'était le refus de la présence des Juifs au sein de la nation. Ce qui fonde l'antisémitisme radical, élaboré après la Seconde Guerre Mondiale et la création de l'Etat d'Israël, c'est le refus de reconnaître aux Juifs le droit de se constituer en nation. Le Juif est donc passé du statut répulsif de l'Asiatique inquiétant à celui de l'Occidental arrogant, en même temps que de menace universelle pour toute nation, le peuple juif devenait la nation menaçant la paix universelle".

¹⁶ *Information Juive*, Septembre 2008, pp. 10-11.

L'antisémitisme et l'antisionisme, souvent cumulés, ne laissent au Juif aucune porte de sortie: s'il évoque les persécutions subies, il cherche à exploiter la situation, s'il défend sa patrie avec courage c'est un dinosaure nationaliste. Le dernier avatar de l'antisémitisme dénoncé par le philosophe Alain Finkielkraut et P.A. Taguieff¹⁷ est plus troublant encore: la haine des Juifs s'est transférée dans un discours antiraciste. Certes l'équivalence sionisme-racisme, honteusement votée par l'ONU, a été par la suite annulée, mais il en reste quelque chose. L'altermondialisme a choisi le Palestinien comme "damné de la terre" et fait de l'antisionisme son cheval de bataille. Le Juif devient à ses yeux un colonialiste raciste. Certains pays d'Amérique du Sud comme le Vénézuéla s'associent aux menées iraniennes de démonisation d'Israël. En France, des groupuscules noirs essaient d'imputer l'esclavagisme aux seuls Juifs et l'on entend crier "Mort aux Juifs" dans des manifestations pro-palestiniennes. Les pays islamiques ont hérité de tous les poncifs de l'antisémitisme européen qu'ils répandent à la télévision et trouvent constamment de nouvelles sources d'inspiration dans leur antisionisme. La haine antijuive se déchaîne tous les jours sur internet. La nazification d'Israël soulage la conscience européenne de sa propre culpabilité et crée un élan de compassion pour le Palestinien victime des Juifs. La haine des Juifs risque ainsi de devenir planétaire.

Devant le déferlement que l'on aurait cru impossible après 1945, force est de constater avec Chesterton que "le monde post-chrétien est plein d'idées chrétiennes devenues folles", mais aussi que des idées islamiques, longtemps restées en sourdine, éclatent désormais au grand jour. L'antisémitisme n'est pas mort. "Face aux passions antijuives, qui viennent de loin et se singularisent par leur haute intensité, on ne peut guère que construire des digues. Prétendre les éradiquer relève, jusqu'à nouvel ordre, de l'utopie. Il est préférable de vivre les yeux ouverts".¹⁸

17 Conférence à Aix-en-Provence le 1er avril 2006.

18 P.A. Taguieff, Interview, *ibid.* p. 14.

Countering the Racial Habitus in Post-Apartheid South Africa

Neville Alexander

Diretor do Projeto para o Estudo de Educação Alternativa na África do Sul (PRAESA). É conhecido especialmente como educador, mas tem um perfil político, enquanto crítico e ativista de esquerda.

Introductory remarks

Building a nation or promoting national unity, which is one of the historic objectives of post-apartheid South Africa as we set out to give shape to the new historical community that is evolving here, raises a whole range of crucial issues such as the class leadership and class content of such a national(ist) movement, the nature and feasibility of social cohesion, our understanding of a multicultural polity, intercultural communication, among other things. In post-apartheid South Africa, all of these themes are at issue but because of the continued salience of the racial fault line in this social formation, I shall concentrate on the vitally important question of racial identities and what we have to do about them. The urgency of this question has been underlined by the outburst of xenophobic violence in May-June 2008 that took the whole of South Africa by surprise and induced some of us to ask whether the rainbow has vanished, It is my view that this traumatic event marks the end of the much vaunted “miracle”; the rainbow is shown, after all, to be an optical illusion. The failure of the “political miracle” to bring about the promised economic miracle which the bourgeois and petty bourgeois elements hallucinated about in the early 1990s is inexorably leading to the social implosion that the Left has consistently predicted, even though it is itself lamentably incapable of putting forward the political alternative for which the situation is crying out.

What happened?

Although, as I shall show presently, there had been many warning signs since the late 1990s of increasing xenophobic sentiments, especially among the urban and the rural poor, the outburst of violence began in the province of Gauteng, in which both Johannesburg and Pretoria (now Tshwane) are situated. On 17 March 2008 two Zimbabwean workers were bludgeoned to death near Tshwane; two days later, a Somali and a Zimbabwean were killed in separate incidents in Atteridgeville, near Tshwane. On 31 March, three Zimbabweans were killed near Sandton, the business hub of Johannesburg and many shacks destroyed in the informal settlement of Diepsloot. On 11 April, after a public meeting of the local community in the same township, 30 shacks belonging to Zimbabweans were demolished. Similar incidents, often involving the burning down of shacks belonging to foreign African workers took place in and around Tshwane and Johannesburg. Then, on 11 May, the main explosion of anger and brutality took place in Alexandra Township, next to Sandton. The proximate cause of this uprising is the same as elsewhere, i.e., the lack of service delivery on the part of local government, mainly dissatisfaction with the slow delivery of decent housing, water, sanitation and transport facilities, and the perception that “foreigners” are being given preference in what little delivery is taking place. From there, xenophobic attacks against foreign African workers and petty traders spread across the country like wildfire. (See Anonymous 2008:5).

Actual violence has since subsided and the South African government as well as the hundreds of welfare, charity and human rights organisations, national and international, have been doing everything possible to “make good”, apologise and generally soften the blow and the “disgrace” which these brutalising attacks against other Africans have signified. According to an article by Nosimilo Ndlovu and Thembelihle Tshabalala (2008:8), the attacks left some 37 000 “foreign nationals” displaced around the country. The focal areas were the provinces of Gauteng (19 453) and the Western Cape (14 144). 34 shelters were set up in different parts of South Africa to accommodate the displaced people, i.e., the victims of ethnic cleansing. “In Johannesburg, Germiston City Hall and police stations in Alexandra, Jeppe, Cleveland, Primrose and Rabie Ridge were turned into temporary shelters for thousands of refugees. In Cape Town, six shelters were set up and in KwaZulu-Natal 22”. According to a government spokesperson, some 37 000 people opted to go back to their countries of origin to the north and east of South Africa.

Today, all of these shelters have been closed down although there are still many people who flock to churches and other safe havens rather than returning to the townships, from which they had been chased away.

The scale and the process are very clear. This is a pattern-setting crisis that will leave behind a legacy of bitterness and hatred which will take decades and perhaps generations to reverse. It is a situation that requires searching and hard-edged analysis, particularly because it is the latest of South African similar phenomena in the rest of Africa, where conditions are so much worse than they are in Africa.

The official version and the real situation

Government response has been predictably denialist and prevaricating. Officials have been shaken to the core by the many scenes of unimagined cruelty and callousness and have been mumbling piously on radio, TV and in the press that “we are all to blame” or that “none of us could have foreseen this kind of un-African behaviour”. After initial dark and ominous statements about a “third force” and other conspiracy theories, the current wisdom in official circles is that it is all the work of groups of copy-cat criminals who are exploiting the difficult labour and housing deficits in post-apartheid South Africa.

However, the brutal fact of the matter is that the bankruptcy of bourgeois politics in general and of African nationalist politics in particular has finally spilled out into the streets for all to see. In the process, the fairy tale that the South African elites and the world’s liberal do-gooders have spun around the charismatic figure of Nelson Mandela has been rudely deconstructed by thousands of disgruntled groups and individuals among the millions of working class people, especially the unemployed youth, who expected to be its beneficiaries. Cinderella is once again the ugly sister and the country of miracles turns out to be a very ordinary country indeed.

Before I refer to the sociological and historical explanation of these devastating events, it is important to draw attention to the fact that both people of foreign African origin as well as many activists and social scientists had been warning government directly about the danger of xenophobic and even genocidal degeneration of the anti-apartheid struggle if certain issues were not dealt with as a matter of the utmost urgency. Among other initiatives, letters were written by African refugees to the ANC and COSATU and directly to President

Mbeki as recently as 2004, alerting the government to the growing ill-treatment of foreigners in South Africa. I myself wrote as long ago as 2001 and 2002 (in the German and English versions of my book *Der Weg van der Apartheid zur Demokratie* and *An Ordinary Country* respectively), among other things, that we have to study in detail what I call the real vectors of the new South Africa,

This is so because, depending on where they lead, we either will or will not be able to sustain the limited liberal democratic dispensation that emerged from the negotiations, These vectors refer to the underlying sociological tendencies that are determining the shape of South African society underneath the effervescence of parliamentary debate and grandstanding, [...] (They are, among others),

- the large-scale urbanisation and proletarianisation of the population;
- the chronic, apparently irremediable pauperisation of more than one-half of the population because of the consistently rising rates of unemployment;
- the Africanisation of our cities and culture, including the magnetic pull of South African cities for men and women from other sub-Saharan African countries seeking a better life for themselves and their children;
- the related xenophobia among South African workers with its boomerang effects on inter-community relations in South Africa, [...] (Alexander, 2002: 7).

I could cite many more examples from other authors but these two references ought to suffice to expose the lie that we were “caught off guard”, as the official version would have it.

What happened? An explanatory note

The political and historical dilemma arising from the decision of the African nationalist leaders of the ANC to negotiate a “peaceful settlement” with the representatives of Afrikaner nationalism has become manifest in the events that are the subject of this article. Friedrich Engels’s characterisation in the *Peasant War in Germany* of the dilemma of “the prince who comes to power before his time” captures the essence of the class contradictions that are tearing the erstwhile liberation movement apart;

The worst thing that can befall a leader of an extreme party is to be compelled to take over a government in an epoch when the movement is not yet ripe for the domination of the class which he represents, and for the realization of the measures which that domination implies. What he can do depends not upon his will but upon the degree of contradiction between the various classes, and upon the level of development of the material means of existence, of the conditions of production and commerce upon which class contradictions always repose.

What he *ought to do*, what his party demands of him, again depends not upon him or the stage of development of the class struggle and its conditions, He is bound to the doctrines and demands hitherto propounded, which, again, do not proceed from the class relations of the moment or from the more or less accidental level of production and commerce, but from his more or less penetrating insight into the general result of the social and political movement.

Thus he necessarily finds himself in an unsolvable dilemma. What he can do contradicts all his previous actions, principles, and the immediate interests of his party, and what he *ought to do* cannot be done. In a word, he is compelled to represent not his party or his class, but the class for whose domination the movement is then ripe. In the interests of the movement he is compelled to advance the interests of an alien class, and to feed his own class with phrases and promises, and with the asseveration that the interests of that alien class are its own interests. Whoever is put into this awkward position is irrevocably lost. (See Feuer 1969:473-474)

The general explanation of these events is clear and increasingly acknowledged as such by everyone except government apologists, On one plane, the story begins with the noble sentiments of the liberal democratic constitution of South Africa, where freedom of movement is guaranteed. In the context of Mbeki's much publicised African Renaissance rhetoric and his new "Africanism", this freedom was, and is in practice, if not in law, guaranteed for those who flee from political tyranny or economic meltdown in their home countries. Consequently, there is no effective border control, supposed to be undertaken by an under-staffed, under-resourced and demotivated police service. This situation, together with a range of interconnected social policy initiatives that include a dysfunctional civil service, a shambolic Department of Home Affairs, responsible for the documentation of citizens and non-citizens, and a vicious neo-liberal macro-economic policy of austerity, high interest rates, budget deficits below 3% and even a budget surplus, resulting in consistent "economic growth" of between

2% and 5% since 2004 which was accompanied by an increasing, now a steady, unemployment rate of plus-minus 40%, a huge legacy of sub-standard housing and bidonvilles for the urban and the rural poor, a flood of the latter into the cities in search of non-existent “opportunities” and work, a hopelessly inadequate education and training system for the vast majority and, above all, a Gini coefficient of about 7, a mark of the horrific gulf between the rich and the poor - the worst gradient of social inequality in the world – as well as a thoroughly corrupt and self-serving elite, with all the usual exceptions and pockets of genuine excellence: this is the poisoned cocktail, the witches brew that produced the explosions in the ghettos that targeted the most vulnerable and visible among the poor in town and country, i.e., those who come from other African and some Asian countries, do not speak South African languages, are “darker” than most South Africans, and so forth. The logic of genocidal conflict and ethnic cleansing was triggered in a flash. In the telling phrase of the Ugandan political scientist, Mahmood Mamdani, used with reference to the genocide in Rwanda, the victims of apartheid South Africa overnight, or so it seemed, potentially, and in many cases, actually, became the killers of post-apartheid South Africa.

The continuation and intensification of the levels of inequality and exploitation that characterised the apartheid capitalist system into the post-apartheid capitalist system in the context of an increasingly barbaric neo-liberal global apartheid inevitably pits workers against one another in a dog-eat-dog competition over allegedly scarce resources. This is especially true of the economic South of the globe where levels of skill and unionisation are very low and individual workers are totally expendable in terms of “the market” and, more devastatingly, through the mediation of the dominant capitalist and individualist ideology, in social terms, Historically, these conditions have led to the highlighting or foregrounding of markers of social difference, the most salient being colour or “race”, religion, language or “ethnicity” and region or territory. Working people of foreign nationality are in these circumstances the most visible, a fact that is well known all over the world today.

Besides the fundamental issues of political economy and economic systems that are raised by the tragedies of xenophobic violence and genocide in many parts of the world at the beginning of the 21st century, in South Africa it also underlines once again the vital importance of political and cultural discourses. Unless radical political and economic strategic interventions are accompanied by discursive strategies that have the potential of changing the racist and ethnocentric habitus of

the population in general and of the working class in particular, the noble incantation of the international socialist movement: *Workers of the World Unite, You Have Nothing To Lose But Your Chains, You Have A World To Gain!* will continue to echo mockingly around the universe. In South Africa, we have experienced this first hand.

The evasive, pathetic and paternalistic discussions that are now taking place in the mainstream media and in parliament in the search for “solutions” simply signal that we have to dig deeper into the treasury of radical socialist thought and into the revolutionary imagination in order to create the social psychological and the material conditions in which the racist reflex will no longer be possible. We will have to demonstrate to the people of South Africa and the world that the rainbow is nothing more than “the united colours of capitalism” and that the pot of gold does not lie at the end of the rainbow but that it is an ideological construct that benefits the owners of the gold mines of South Africa and of their associated multinational investors. Along this line of inquiry, we are much more likely to arrive at practical and enduring solutions than by merely repeating chants of mea culpa and reconciliation, which the establishment media and politicians are imposing as the frame of reference for approaching this fundamental issue.

It is pertinent in this connection to return to Mamdani’s explanation of his thesis about the Rwandan genocide, which reads like a prediction of that which we are experiencing in South Africa at this moment:

In its motivation and construction, I argue that the Rwandan genocide needs to be understood as a natives’ genocide. It was a genocide by those who saw themselves as sons - and daughters - of the soil, and their mission as one of clearing the soil of a threatening alien presence. This was not an “ethnic” but a “racial” cleansing, not a violence against one who is seen as a neighbour but against one who is seen as a foreigner; not a violence that targets a transgression across a boundary into home, but one that seeks to eliminate a foreign presence from home soil, literally and physically (Mamdani 2001:14)

This insight has two immediate political and theoretical consequences for the Left. We have to expose the mythology of blood and soil pan-Africanism which has been inserted into the rhetoric of the African renaissance and we have to inspan every single resource at our disposal, material, intellectual and cultural, in order to ensure that a genocidal culture does not become established on South African soil. For, it does not take a leap of the imagination to realise that what is

happening to Zimbabweans, Mozambicans, Angolans, Congolese and other African people currently seeking refuge in the supposedly non-racial, democratic South Africa, can easily be directed against people of Indian origin, so-called “coloured” people, “white” people and ultimately- against people labeled Zulu, Xhosa, Tswana, Sotho, etc.

Things can fall apart very quickly. Our entire socio-historical fabric can unravel within a few weeks: it took less than 100 days in Rwanda! Through the vile deeds of the criminal elements, whatever the fundamental or proximate causes might be, in the words of an unforgettable line in one of Dennis Brutus’s poems, “violence, like a lice-infested rag, is tossed in among the people”. Once this happens, we will be faced with the phenomenon of “the failed state” and, as we all know, the road from there to some kind of sanity is a very long one not unlike the efforts of a Sisyphus.

Sow the wind

I am of the view that the policies of affirmative action and black economic empowerment as " implemented by the South African authorities today are, unintentionally and unnecessarily, steering us towards this social abyss. Unless we in South Africa rapidly begin to understand this, we ourselves, possibly, and our children and their children, definitely, will pay the inevitable price. If you sow the wind, you will reap the whirlwind, Fortunately, more and more voices from within the elite and even within the establishment are beginning to make themselves heard. Comments by a former Minister of Defence, Mosiuoa Lekota, some four years ago on the question of non-racialism¹ spotlighted the troubling relationship between the policy of affirmative action and the perpetuation of racial identities in post-apartheid South Africa. Because of the vital importance of the subject for the consolidation and deepening of the democratic polity in which we live today, I believe that Lekota’s comments should have deepened the national debate on what we mean by a non-racial, democratic South Africa. For, it is a fact that racialised identities, more than any other reified social identities, as we know from situations such as Nazi Germany, Rwanda, and many others, have genocidal potential.

I shall not repeat here the conventional wisdom at the beginning of the 21st century with respect to the invalidity of “races” viewed as biological entities, or the fact that “race” has a social reality which we deny or ignore at our peril, One point that it is worth making, however,

¹ See next page.

is the fact that even though “race” is a social construct, this fact is not known to most ordinary citizens, simply because they are not social scientists who are familiar with constructivist theories. Consequently, “race”, like any other social phenomenon, has a certain primordial significance for most people.

Affirmative action policy

The policy of affirmative action, levelling the playing fields, representivity or whatever other suitable name we care to use, is in my view one of the most sensitive issues in the new South Africa, not because it is wrong in any sense but because of its unintended consequences². Only the most reactionary elements in South Africa oppose affirmative action, essentially because they reject the imperative of the redistribution of economic, social, cultural and political power and resources that constituted the fundamental reason for the struggle against racial capitalism in general and apartheid in particular. Since there was no social revolution in South Africa, the leadership of the liberation movement had no option but to follow a policy of affirmative action, if they were to retain the loyalty of and credibility with their social base.

My point here is not to criticise the intentions or the specifics of the policy even though I will say that as implemented, on balance, it is a policy that benefits mainly the rising black middle class and in effect deepens the inherited class inequality in our society. The real point of Minister Lekota’s intervention, referred to above, was the perpetuation of racial identities, the irresponsible practice on the part of political, cultural and other role models of referring unproblematically to “Blacks”, “Coloureds”, “Indians”, and “Whites” in their normal public discourse, well knowing that by so doing they are perpetuating the racial categories of apartheid South Africa and wittingly or unwittingly entrenching racial prejudice. This discourse is embedded in the legislation I referred to and in the social practices and inter-group dynamics they give rise to or reinforce.

Given the nature of the transition to liberal democracy in South Africa, only the loony right opposes the principle of affirmative action, taken as part of an ensemble of strategies and policies towards realising the larger goal of historical redress. However, it is a fact that because of the racist policies of white supremacist South African regimes, there is, even after 15 years of political freedom, a very small pool of skilled labour and a large percentage of virtually untrainable

² See Alexander 2006. The following paragraphs draw heavily on this paper.

people as the result of the ravages of apartheid, especially Bantu, education policies during the previous era. Under such conditions, it is obvious that any “empowerment” strategy would have to give priority to education and (skills) training; and, it is indeed the case that legislation to this effect has been on the statute book since the late 1990s³. It is, however, also a fact that very little progress has been made in this regard. Indeed, in 2004, the Department of Labour instituted a drastic overhaul of the Sector Education and Training Authorities (SETAs), institutions that were created precisely in order to facilitate the skills training programme. This exercise became necessary because, with a few laudable exceptions, that particular approach has been a spectacular failure. On the other hand, because government has to demonstrate visible change for the better, we are faced in South Africa today with what often appears like a manual switchboard of square pegs in round holes, i.e., people who are simply not up to the job to which they have been appointed. This is the reason why Terblanche and other economists believe that the appointment of “designated persons” who are clearly inexperienced and undertrained has led to a disaster in both the public and the corporate sectors. The cruel dilemma faced by the powers that be is captured by Adam et al (1997:212): conditions, it is obvious that any “empowerment” strategy would have to give priority to education and (skills) training; and, it is indeed the case that legislation to this effect has been on the statute book since the late 1990s³. It is, however, also a fact that very little progress has been made in this regard. Indeed, in 2004, the Department of Labour instituted a drastic overhaul of the Sector Education and Training Authorities (SETAs), institutions that were created precisely in order to facilitate the skills training programme. This exercise became necessary because, with a few laudable exceptions, that particular approach has been a spectacular failure. On the other hand, because government has to demonstrate visible change for the better, we are faced in South Africa today with what often appears like a manual switchboard of square pegs in round holes, i.e., people who are simply not up to the job to which they have been appointed. This is the reason why Terblanche and other economists believe that the appointment of “designated persons” who are clearly inexperienced and undertrained has led to a disaster in both the public and the corporate sectors. The cruel dilemma faced by the powers that be is captured by Adam et al (1997:212):

(The) accelerated drive to blacken the South African institutions at all costs frequently means the sidelining or retrenchment of experienced civil servants of the old order,

³ The most important of these laws are the Skills Development Act of 1998 and the Skills Development Levies Act of 1999.

Terblanche (2002:447-448) also makes the point that these tokenist appointments are in fact further weakening the neoliberal, minimalist state in South Africa. It is as though, unintentionally, by means of the preferential appointment of less skilled and less experienced “black” people in decision-making posts, the government were loosening, instead of tightening, the nuts and bolts of the civil service and of the public sector of the economy.

Empowering the middle class

This brings us to the issue of black empowerment. The economic arguments for and against the particular version of BEE that has been decided on in practice, specifically, the enrichment of a coterie of individuals, many of whom have been prominent political leaders of the struggle against apartheid, as opposed to - or in more benign versions of the policy - next to, the prioritisation of job-creating small- and medium-sized enterprises, including worker co-operatives, among the disadvantaged majority, have been thrashed out in exemplary democratic fashion in South Africa’s electronic and print media. Today, there is an emerging consensus that the mere granting of shares to some influential “black” individuals by large South African as well as multinational corporate entities is not the only, and certainly not the optimal, form of BEE since it necessarily widens the gap between the rich and the poor. Ironically, the most trenchant critique of this phenomenon has come from Solidarity, the former all-white Mineworkers’ Union, the members of which used to be among the main beneficiaries of apartheid’s job reservation policies. Referring to some of the new-rich beneficiaries of the BEE policy, the union’s spokespersons maintain that

[...] (in) their specific case the inequalities have already been eliminated ... (and that) ... allowing the black elite to buy the cheaper shares will not eradicate poverty, but will only create new forms of inequality and widen the gap between the rich and poor. (Petros 2004:4)

Instead, they propose that “rather than targeting a particular race for offering the shares, they should be given to ‘low-income groups’” (Petros 2004:4). In spite of numerous points of difference in approach and orientation, their critique is endorsed by the leadership of COSATU and of other worker formations.

There are numerous indications⁴ that the ruling party has had to take a step back in the matter of BEE because of the persistent criticisms and even condemnations that have been flung at it by, among others, its own Alliance partners in the South African Communist Party and COSATU as well as by prominent pro-ANC individuals and public intellectuals such as Moeletsi Mbeki and the renowned playwright and author, Zakes Mda⁵. An overall assessment of what has been achieved is difficult because of the large number of variables involved. However, there is no doubt that the ranks of the “black middle class” have been swelled since 1994 to the point (in 2004) where, on the basis of a reasonable incomes-related criterion, it is said that some 1,5 million “black” people have joined the ranks of the middle class since the late 1980s⁶. At the same time, there is overwhelming agreement that the vast majority of the poor have gained virtually nothing from affirmative-action or black economic empowerment legislation. Even conservative black members of the Establishment have begun warning that it is essential that not only “a select few” be seen to be the beneficiaries of AA, BEE and affirmative procurement strategies⁷. The failure to distribute the benefits of state power and largesse across all classes of people has even come under fire from international institutions, such as the United Nations Development Programme (UNDP) who cannot be suspected of anti-government bias⁸. A *Business Day* editor has gone as far as challenging those who s/he believes are justifiably criticising government for not levelling the playing fields for all South Africans, writing not so tongue-in-cheek:

If we are going to make a go of a free-market economy in a society so unequally wealthy, then we need to find some very clever way to make the poor feel their plight is worth it. Redistribution has to be guaranteed. Now how do you do that without changing the whole game? (Business Day January 24 2003. Emphasis in the original)

Some of the more insightful people in and near government have begun asking whether the time has not come, more than 10 years after the first democratic elections in South Africa, to terminate the policies of affirmative action, preferential procurement and black economic empowerment in its narrower interpretation. However, this is, unsurprisingly, a minority view among black middle class people generally and among black entrepreneurs in particular. In recent weeks and months, partly because of electioneering but also because some of its leaders have genuinely moved beyond AA and beyond race, the Congress of the People Party (COPE) has profiled the issue hugely. The fundamen-

4 See, among many others, recent utterances by President Mbeki and Minister of Labour, Membathisi Mdladlana, listed in the bibliography.

5 Mda (2004) speaks for many people in his article “Suffering in the wake of black empowerment”.

6 See Bisseker 2004:19. The question of definitions of “the middle class” in South Africa is discussed, in some detail there. Recent work by Schlemmer (2005) questions the melodramatic figures flaunted in the popular media.

7 See Ncube 2004.

8 See Newmarch 2004.

tal issue, i.e., the finitude of AA policies, will not go away, of course, On the other hand, the logic of the anti-AA position will only begin to sink into the consciousness of decision makers once the economic markets begin to register negative trends that derive from the routine implementation of counter-productive rules and regulations. That they have not done so in any spectacular manner yet is, paradoxically, one of the most hopeful indexes in the statistical landscape of the country, since it indicates that at least some big business people accept the need to change their institutional cultures.

The perpetuation of racial identities

As I see it, the more important, indeed historically decisive, issue in this entire question of affirmative action and black economic empowerment is the unavoidable perpetuation of racial identities which is implicit in its very conceptualisation and evident in the day-to-day expression of the policy in practice. In entering into this discussion, I want to make it clear at the outset that what we say about the situation in South Africa cannot be transposed to the context of any other country without careful qualification and consideration of the very different historical and social dynamics. Indeed, it is precisely one of my objections to the policy as implemented, that it depended too heavily on the replication of discursive as well as socio-economic strategies that had been engendered in the USA context and that, in some cases, had already been left behind or, in other cases, had clearly led into a dead-end there.

Having said that, I want to state unequivocally that the policy of affirmative action and black economic empowerment as implemented today is a disastrous mistake and that we will rue the day that the people of South Africa were willy-nilly brought to accept it. Why am I so insistent on what is definitely not a popular position in South Africa? The answers are simple but difficult to put into practice precisely because of the ingrained racial habitus that has disfigured both the construction and the perception of reality by the vast majority of South Africans.

My point of departure is that, without denying the importance of contestation and initiative by subaltern groups, the state – especially the democratic state - has the paradigmatic prerogative, i.e., it sets the template on the basis of which social identities are fashioned. Marx (1998:267) makes this point as follows:

State actions were highly consequential in shaping the template of modern race relations. Where and when states enacted formal rules of domination according to racial distinctions, racism was reinforced.... Where racial domination was not encoded by the state, issues and conflicts over race were diluted.....

Of course, in the case of post-apartheid South Africa, it would be absurd to speak of “racial domination”, at least by “black” people, What is relevant, however, is that because of this sociological insight, any modern government, but more especially one that is at the helm of a -distinctively transitional society where it can be assumed that the minds of people, generally speaking, are more open to accepting even radical change, has to be extremely sensitive to the predictable ways in which state prescriptions might limit or alternatively free the imagination of the citizens, Without going into detail here⁹, I should like to put forward a few relevant propositions, if only for the sake of discussion.

Firstly, there is no need to use the racial categories of the past in order to undertake affirmative action policies. In the South African context, because of the demographic fact of a black majority at this stage of the evolution of the population’s cultural consciousness, the strategy would be equally effective and more precisely targeted at the level of individual beneficiaries if class or income groups were used as the main driving force of the programme. The large area of overlap between “race” and “class” in South Africa makes this approach possible. In addition, it would make it possible for all economically disadvantaged individuals, irrespective of colour, to benefit from the programmes that derive from the strategy.

Secondly, the humiliating experience of racial self-classification and the entire replication of the technical hocus pocus of the apartheid racial ideologues required for the identification of citizens in terms of their “race” would be eliminated, In cases where the monitoring of change in demographic terms is necessary – because such change is feasible in the short to medium term – there would be no problem in finding other ways of registering the fact and/or the tempo of shift¹⁰. Instead of subjecting institutional bureaucrats to the thankless task of becoming like their apartheid predecessors, without necessarily using “techniques” such as the “pencil test” or the test of linguistic shibboleths, the monitoring of the required shifts would become a comprehensible and generally acceptable practice. Similarly, we could use the language skills of people to promote redress in an organic manner. No new civil servant, for example, should be appointed unless s/he has a

9 A full analysis of this issue can be found in Alexander 2004.

10 As mundane as it sounds, it would suffice in most cases to determine what people were classified as under apartheid or, where the individuals are too young to have been classified, what their parents were classified as. Such an approach would, at the very least, problematise the racial categories and afford the relevant individuals the space to distantiate themselves from these categories.

certain level of proficiency in one or more indigenous African languages. In short, we need to study each domain in which corrective action is to be undertaken in detail, so that we can identify the real sources of disadvantage, such as under-resourced schools, under-trained teachers, etc., suffered by the relevant individuals and groups. By using the shorthand of "race", we not only give advantage to middle class black people as against working class people, we also entrench – avoidably – the very racial categories that undermine the possibility of attaining a truly non-racial democratic South Africa.

Thirdly, without in any way denying the tenacity of social identities, it ought to be clear at least to the more reflective state officials and political leadership that if we agree that identities are not given but constructed¹¹, we should use every opportunity to bend our people towards the realisation of the non-racial values which are enshrined in Section 1(b) of the South African constitution. This is especially relevant to the domains of education and the media, where social identities are constructed and entrenched by means of discursive strategies and practices. The acknowledgement of superficial differences should not become, even potentially, a lever for marginalisation or exclusion of any individual or group of people, This is the essence of a non-racial approach to the promotion of national unity and social integration and cohesion. As against this insight, almost 'every actual AA measure tends to undermine such integration and cohesion. And, let it be said clearly, no concessions need to be made to the beneficiaries of apartheid and colonialism, The principle of historical redress remains the lodestar of any serious policy of social transformation in the present phase of South African history.

Increasingly, government and ANC leaders are beginning to question the need for racial quotas in the many sectors in which transformation is being promoted, precisely because they are becoming aware of the dangerous divisive potential of AA measures as implemented¹². The former Minister of Defence and national chairperson of the ANC, Mosiuoa Lekota (2004) as well as Minister of Sport, Makhenkesi Stofile (2004) have come out strongly against quotas in the defence force and in national sports teams respectively. At a press conference, Lekota, indeed, put the issue squarely as one of overall national importance:

When will we cease to be Africans, coloureds, Indians and so on and (simply) be Africans? ... This question of representivity, at some point we need to look at this and say there are no Indians here, Indians live in India.... And these people called coloured ... are probably more South African than anyone...

¹¹ As stated earlier, the tenacity of social identities in fact derives from the fact that most individuals are not aware of the socio-historical dynamics that creates the identity spaces occupied by each such individual. For most individuals, therefore, there is a strong primordial element attached to "their" social identities.

¹² An unimportant but memorable expression of this potential is the saying that is allegedly widespread among middle class people labeled "coloured". Because of the allegedly preferential treatment of "African" applicants for posts in the public and private sectors, they are said to complain that "previously, we were not white enough; now we are not black enough".

I am convinced that this is a debate that is vital not only for us in South Africa but, indeed, for the entire global village. From the point of view of discourse analysis, a possibly significant development in this area is the use by township youth of the term “umlungu” (=white man or white woman) to refer to wealthy black individuals. By conflating “race” and “class” in this way, they are, paradoxically, beginning the dialectical process of de-linking “race” from “class”.

An alternative approach

So, we might ask: is there another way? Is it possible in the absence of a social revolution, such as that which began to transform the practices of racial discrimination and racial prejudice in a country such as Cuba, to redistribute power, wealth, skills and knowledge without using the inherited racial and the many other discriminatory categories that characterised the social grid of apartheid South Africa? The short answer to this question is: Yes. However, I believe that one of the most important lessons we have to learn from the experience of other similarly composed social formations is not to allow the subject to become taboo, not to repress prejudice based on preconceptions about “race”. Whatever we do, we should not be afraid to address openly and publicly topics such as racism and racial prejudice.

I believe that we should rethink the ways in which we are trying to bring about what we refer to as historical redress, such that we do not unintentionally perpetuate racial identities. Sandile Dikeni, the well known South African journalist, reminded us in a column of 10 June 2004 that affirmative action discourse has been transplanted to South Africa from the very different context of the Civil Rights struggles of the USA. In South Africa, however, we are not dealing with a minority syndrome. Black South Africans, those who were oppressed and exploited in the previous dispensation on the basis of so-called skin colour, constitute the majority of the population of South Africa. They have the civic power to insist on new ways of sharing whatever revenue the state can raise from the productive activities of all the citizens of the country and, in theory, through their control of parliamentary power, they can reshape the way in which we identify ourselves, even if this process takes generations rather than decades. The basic issue that we must grapple with is the optimal relationship between our national (South African) identity and all manner of sub-national identities.

South Africa continues to be a land of good hope, also in respect of the challenge to the human species to find forms of social life where superstitions about “race”, among many others, no longer disfigure the lives of people. Besides the alternative discursive strategies suggested above, it has become clear to many thinking South Africans that in the domains of both the economy and society, less risky and perhaps more effective strategies are possible. By way of example, economists such as Terblanche (2002) in Part 4 of his work on inequality in South Africa, propagates an outright paradigm shift to what he calls “a social democratic version of democratic capitalism” which relies less on the neo-liberal premise that all growth comes via the private sector and demands a much larger role for the state in driving transformation. His nightmare scenario is one where the trend towards a first-world capitalist enclave continues unabated for another 30 years with the result that the bourgeoisie of this enclave will be so much smaller and so much richer relatively and absolutely than what they are at present and “the lumpenproletariat on the periphery” (Terblanche 2002:464) so much bigger and so much poorer.

Those, like Terblanche, who seek an alternative capitalist path of development, a kind of capitalism with a human face, necessarily come up against the logic of the historically evolved system, especially in the present phase of aggressive and rapacious neo-liberal “globalisation”. Theirs is a worthy quest. However, those of us who do not believe that this system can be improved by piecemeal reform have to continue to put forward the socialist alternative, which is based on a different albeit currently below-the-horizon set of values. We simply have to continue to expose the contradictions of the system, initiate and support the most radical democratic reforms, i.e., those that tend to strengthen the position and the security of the urban and the rural poor, and at the same time, continue what Friedrich Schiller called “the aesthetic education of the human species”. I am still convinced, in spite of the doubts that have surfaced and to which I have referred, that, next to a few other countries, post-apartheid South Africa is the place where the curriculum of this education is being formulated.

References

- ADAM, H., Slabbert, F. and Moodley, K. 1997, *Comrades in Business. Post-Liberation Politics in South Africa*. Cape Town: Tafelberg.
- ALEXANDER, N. 2002, *An Ordinary Country. Issues in the Transition from Apartheid to Democracy in South Africa*, Pietermaritzburg: UKZN Press.

- ALEXANDER, N. 2004. Brown v Board Of Education. A South African Perspective. PRAESA Occasional Paper No. 20 Cape Town: PRAESA, University of Cape Town.
- ALEXANDER, N. 2006. Cidadania, identidade racial e construcao nacional na Africa do Sul. Tempo Social: revista de sociologia da usp 18(2): 113-129.
- ANONYMOUS. 2003. Empowerment puzzle. Business Day, 24 January.
- Anonymous. 2008. Chronicle of fear. Mail and Guardian May 23 to 29.
- BISSEKER, C. 2004. The black middle class. Breaking class. Financial Mail, October 8 2004.
- BROWN, S. 2004. Two roads to power, Mail and Guardian July 2 to 8.
- CARTER, C. 2004. Lekota questions affirmative action. ThisDay 2 June.
- FEUER, L. (ed.). 1969. Marx and Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy. London: Fontana. Financial Mail. 2004. The Little Black Book, Johannesburg: BDFM Publishers.
- GUNNING, E. 2004. Stofle aan SA sport: weg met kwotas!. Rapport, 6 June.
- LAURENCE, P. 2004. Senior members of ANC voice alarm over BEE. Sunday Independent, October, 10.
- MAMDANI, M. 2001. When Victims Become Killers, Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda. Cape Town: David Philip.
- MBEKI, T. 2004. State of the Nation Address by the President of South Africa, Thabo Mbeki the Joint sitting of the Houses of Parliament, Cape Town, 21 May 2004..
- MDA, Z. 2004, Suffering in the wake of black empowerment, ThisDay, 28 April.
- MDLADLANA, M. 2004. Opening address by the honourable minister of labour, MP, Membathisi.
- MDLADLANA, at the 2nd Bankseta International Conference. Pretoria: Department of Labour.
- MPOFU, D. 2003. Moeletsi Mbeki gives ammunition to the opponents of true change. Sunday Times, 17 August.
- NCUBE, T. 2004, Empower the majority, not a select few, Sunday Times, 1 August.
- NDLOVU, N. and TSHABALALA, T. 2008. Counting the human cost. Mail and Guardian, June 6 to 12.
- NEWMARCH, J. 2004. UNDP says affirmative action has increased individual inequalities. ThisDay, 16 July.
- NYATI, M. 2004. Admitting to racism is vital first step firms must take, Business Day, 11 October.
- PCAS (Policy Co-ordinating and Advisory Services), 2003. Towards a Ten Year Review. Synthesis Report on Implementation of Government Programmes. Pretoria: The Presidency.
- PETROS, N, 2003. From apartheid beneficiary to defender of 'poor'. Business Day. 27 January.
- ROSE, R, 2004. Manuel hits out at 'cosmetic' equity deals. Business Day, November 1 2004.

- SCHLEMMER, L. 2005. Black advancement: hype outstrips reality. Focus. Issue 39, 3rd Quarter, 2005, pp. 2-5.
- SMITH, A. 2004, Ras-idee 'belaglik', se Brian. Rapport, 24 October.
- SPARKS, A. 2003. Beyond the Miracle. Inside the New South Africa. Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball Publishers.
- TERBLANCHE, S. 2002. A History of Inequality in South Africa 1652-2002. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

A Ofensiva Teórica Contra os Direitos do Homem Em Torno das Teses de Alain Badiou e Slavoj Zizek

Ruy Fausto

Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1956), graduação em direito pela Universidade de São Paulo (1960) e doutorado em Filosofia pela Université Paris 1 (Pantheon-Sorbonne) (1981). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia.

Aproximadamente, a partir da última década do século passado, assiste-se à emergência de um discurso teórico, cuja característica principal é a crítica dos “direitos do homem”. Trata-se de uma filosofia e de uma política, cujo centro é a recusa da “democracia parlamentar” e, num plano mais especificamente filosófico, a defesa do que se costuma chamar de “anti-humanismo”. Crítica da democracia, crítica dos direitos do homem, reivindicação do anti-humanismo, é o tríptico dessa tendência que pretende renovar, a seu modo, a tradição filosófica e política da esquerda.

Ocupo-me aqui só de dois autores dessa galáxia, Alain Badiou e Slavoj Zizek. Por que Badiou e Zizek? Meu interesse por esses dois autores não vem do reconhecimento de uma suposta “importância” dos seus trabalhos, mas quase do contrário. Ambos vão ocupando uma posição de destaque não só nos meios de uma certa extrema-esquerda, mas também no interior do *establishment* universitário da Europa e dos Estados Unidos, sem falar do espaço crescente que ocupam na mídia. A acrescentar a circunstância de que, progressivamente, vão sendo promovidos, no Brasil, como grandes representantes do pensamento teórico-político atual “da esquerda”. Ora, o que é perturbador nessa nova onda, que, sob vários aspectos, com roupa mudada, é um retorno ao anti-humanismo dos anos 60 e 70, é por um lado o teor das teses políticas que ela carrega (as quais abrem a porta à violência e ao terror, quando não os promovem pura e simplesmente), e por outro, suas

insuficiências propriamente teóricas (insuficiências que, de resto, são relativamente distintas, para cada um dos dois autores). A acrescentar que, não só para a França, mas também para o Brasil, esse discurso é regressivo: vários trabalhos universitários, aos quais não se poderia negar pelo menos a seriedade, empenharam-se, aqui, dos anos 70 a 90, em desmontar o anti-humanismo althusseriano, (Essa atividade crítica – observo desde já – se fez não em nome do humanismo, mas, de um modo que só aparentemente é paradoxal, no interior de um movimento teórico que recusava tanto o anti-humanismo como o humanismo).

Badiou e Zizek reivindicam, assim, o anti-humanismo, ou uma forma de anti-humanismo. Zizek, principalmente, volta a cada momento ao "inumano" como a uma pedra de toque. Que significa isto? (Vou considerar as respostas de apenas um livro de cada um dos dois autores. A *Ética* de Badiou (*Éthique, essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous 2003 [1993]), e o livro de Zizek, *Em Defesa de causas perdidas* (*In Defense of lost Causes*, Londres, N. York, Verso, 2008). O que apresentarei aqui é um fragmento de um trabalho crítico maior, em elaboração).

A tese central é formulada com clareza por Badiou. "Não faremos aqui nenhuma concessão à opinião segundo a qual haveria uma espécie de 'direito natural' (...). Posto em relação com a sua simples natureza, o animal humano deve ser situado sob a mesma etiqueta ("*enseigne*") que os seus companheiros biológicos. Esse massacrador sistemático busca, nos formigueiros gigantes que ele edificou, interesses de sobrevivência e de satisfação nem mais nem menos estimáveis do que os das toupeiras ou das cicindelas [besouros de mau cheiro que se alimentam de insetos, RF]. Ele se revelou o mais astuto ("*retors*") dos animais, o mais paciente, o mais obstinadamente submetido aos desejos cruéis da sua própria potência. (...) (...) Assim pensado (e é o que sabemos dele), é claro que o animal humano não remete 'em si' a nenhum juízo de valor" (E, pp. 87 e 88). Quanto a Zizek – sou obrigado a resumir muito – um romance serve de ilustração para a sua antropologia. O romance é *The Shining*, de Stephen King, que conta a história de um escritor mal sucedido que se transforma gradativamente em assassino, e mata toda a família. Para Zizek, o anti-humanismo é a única filosofia capaz de dar conta desses "fenômenos traumáticos", e escapar do que ele chama de "gesto de renegação fetichista", em que incorreriam as éticas não anti-humanistas.

Que pensar desses argumentos? A meu ver, uma resposta humanista ao anti-humanismo – que por exemplo negasse a presença desses elementos destrutivos no homem, ou pregasse o amor universal, ou recusasse de uma forma absoluta todo tipo de violência (inclusive a contra-violência) em qualquer situação – não se sustenta. Não por

acaso, a argumentação de Zizek (que não posso desenvolver aqui) é em parte construída em torno da refutação do humanismo, como se, da refutação deste, pudéssemos, sem mais, concluir a legitimidade do anti-humanismo. Minha perspectiva – já sugeri – é a da crítica tanto do anti-humanismo como do humanismo, embora deva reconhecer que, tudo somado, este último é “bem melhor” do que o primeiro. A meu ver a dificuldade da tese de Badiou e Zizek, não está em ter falado da presença de um inumano no homem. Isto é incontestável. O problema é definir a modalidade desta presença. Se se quiser, a dificuldade está em interpretar a expressão – que é de Zizek – “o núcleo inumano do ser humano”. Ninguém duvida de que o homem, individual ou coletivamente, é capaz dos piores horrores, nem de que, no interior de cada um de nós haja (ou possa haver) algum impulso desta ordem. Mas esses impulsos constituem o “núcleo” do ser humano? O que me autorizaria a fazer essa afirmação? Diria duas coisas a respeito, mais um comentário de ordem lógica. Em primeiro lugar a possibilidade de se transformar em “*serial killer*” – que, admitamos, existe em qualquer ser humano –, não exclui, parece, outras possibilidades: a de condutas pacíficas, mesmo generosas, até de piedade, o que for. Em segundo lugar, trata-se precisamente de possibilidades. Todo indivíduo pode se transformar no personagem do filme em questão, mas muitos, a enorme maioria, não se transformam, e há boas razões para supor que essa possibilidade é em muitos casos, na maioria sem dúvida, muito pequena. Ora, entre o possível e o efetivo, a diferença é enorme. Uma característica do que poderíamos chamar de pensamento anti-dialético – a noção de “dialética” foi “desvalorizada”, mas ela é perfeitamente rigorosa, e essa desvalorização explica de resto que se possa escrever impunemente essas coisas – é, entre outras, precisamente a subestimação da diferença entre potência e ato, ou a confusão entre os dois. É absurdo definir o homem simplesmente pelo “humano”, como é absurdo, também, defini-lo apenas, pelo “anti-humano”. Resumidamente, se deve dizer que os dois elementos existem como potencialidades. Dessas duas potencialidades, há razões para preferir o lado “humano” ao lado “anti-humano”. O lado “anti-humano” é o do assassinato, da violência, de uma cultura de morte (uma cultura da “*jungle*”); o outro lado permite a coexistência dos indivíduos, a cooperação, a sobrevivência, a vida em suma. Dir-se-á que a violência em certos casos é necessária, o que é verdade. Esta é, de resto, uma das razões pelas quais o humanismo não é defensável. Mas, de uma forma geral, a violência só pode ser justificada como contra-violência, e deve-se discutir aí, com que teor, em que medida, e em que circunstâncias esta é legítima, – pois é essencial o exame de cada caso.

Se, ao pensar assim, saímos a rigor do humanismo, não caímos por isso numa ética anti-humanista.

Vejamos agora como se desenvolve a argumentação de Badiou. Como vimos, para ele, não haveria por que supor a legitimidade de quaisquer “direitos do homem”. O homem só entra na esfera dos valores em circunstâncias especiais, quando ocorre um Acontecimento (a distinguir de um simples evento), ocasião em que emerge um Sujeito (um processo subjetivo) de que ele, homem, é um suporte. Quais seriam esses Acontecimentos? “(...) a Revolução francesa de 1792, o encontro de Heloisa e Abelardo, a criação da física por Galileu, a invenção por Haydn do estilo musical clássico (...) Mas ainda: a Revolução cultural na China (1965-1967), uma paixão amorosa pessoal, a criação da teoria dos Topos pelo matemático Grothendieck...” (ib). Em todos esses casos, mudar-se-ia de registro, e o animal humano apontaria para a imortalidade.

Vejamos em que implicam essas teses, quais as suas dificuldades, e que caminho alternativo seria possível propor. Em primeiro lugar, é preciso observar que Badiou põe no mesmo plano grandes rupturas artísticas ou científicas, e alguma coisa tão contestável como a chamada Revolução Cultural Chinesa (mesmo se ele a considera só num período) que foi na realidade uma grande mobilização opressiva e um massacre (ver a respeito, a biografia de Mao por Philip Short¹, que não é o livro mais crítico que existe sobre Mao). (Observe-se, quanto à Revolução Francesa, que ele exclui o período 89 a 91, o que deixa fora, entre outras coisas, a primeira declaração dos direitos do homem). Mas façamo-nos de advogados do diabo, e, por ora, ponhamos entre parênteses os seus piores exemplos.. Perguntamo-nos: teses como esta não legitimariam qualquer forma de violência? Ora, é interessante observar que Badiou se manifesta da maneira mais enérgica, quando trata da questão da Shoah: “(...) a exterminação nazista, (...) exemplifica o Mal radical, indicando aquilo cuja imitação ou repetição deve ser impedida a qualquer preço (...)” (E., p. 92). Muito bem. Mas, à luz das passagens anteriores, como justificar essa atitude? Páginas antes, num texto que termina com uma referência a Chalamov, Badiou se refere às figuras do algoz e da vítima, à situação nos campos, e também à tortura. Ele escreve o seguinte a respeito: “Enquanto algoz, o homem é uma abjeção animal, mas é preciso ter a coragem de dizer que *enquanto vítima, em geral ele não vale mais*. Todas os relatos de torturados e de sobreviventes indicam com força: se os algozes e burocratas das masmorras e dos campos podem tratar suas vítimas como animais destinados ao abate-douro, e com os quais, eles, os criminosos bem nutridos, não têm nada em comum, é porque as vítimas se tornaram mesmo (“*bel et bien*”)

¹ Philip Short, *Mao Tsé-Toung*, tradução francesa, Paris, Fayard, 2005 (orig. 1999). Short descreve em detalhe, criticamente mas com objetividade, os horrores da chamada Revolução Cultural.⁴ Cf. Flavius Josèphe, *Contre Apion I*, 227-287.

animais como esses (“*de tels animaux*”). Fez-se o que tinha de ser feito (“*ce qu’il fallait*”) para [chegar a] isso.” (E, p. 32). Bom, os judeus liquidados nos campos hitlerianos não eram tal coisa – isto é, não tinham sido reduzidos a essa situação? E se é assim, em boa ética badiouista, mereceriam eles algum respeito, teriam eles algum direito particular à vida?² Em termos da ética de Badiou, a resposta só poderia ser negativa, a menos que os prisioneiros tivessem se elevado à Imortalidade, e à Infinitude, pela revolta ou pelo protesto. Entretanto, Badiou condena a Shoah. Como? O seu argumento é o de que o nazismo é um simulacro da revolução, um processo que imita a “*subjetivação*”³. E na medida em que o nazismo é simulacro de um Acontecimento, ele participa, mesmo se negativamente, do registro infinito dos valores. Isto é, só se pode condenar o nazismo como Mal, porque se trata do inverso do Bem, o que não ocorre em outras situações de violência, as quais, por envolver o simples animal humano, são indiferentes ao bem e ao mal. O que obriga Badiou a seguir de perto – ele o admite – a tese dos historiadores revisionistas alemães: a “*revolução*” nazista é essencialmente a contrapartida histórica, e no caso também lógica, da revolução comunista. Em resumo, deveríamos dizer: a Shoah é passível de julgamento ético porque é um simulacro da revolução; se não fosse, estaríamos diante de sete milhões de animais humanos cuja sobrevivência ou liquidação seria, a rigor, indiferente...

Mas voltemos aos fundamentos. Aqui seria preciso retomar os argumentos que utilizei a propósito de Žižek, mas numa vertente um pouco diferente, para explicitá-los melhor, e tentar esboçar uma resposta alternativa. Se o homem é predador e cruel, é indiscutível que ele desenvolveu ao mesmo tempo uma característica que não deve ser estranha a todo o mundo animal, mas que no caso dele toma um lugar muito particular – o de ser capaz de respeitar, ou pelo menos de poupar, o outro homem, e a vida em geral. De fato, se a tendência à predação existe, em maior ou menor grau nos representantes da espécie, é inútil negar que para muitos homens pelo menos – milhões deles certamente – a idéia de destruir um outro homem lhes parece repugnante (embora eles possam legitimá-la em circunstâncias especiais), como parece repugnante também a própria idéia de destruir a vida (ou uma vida suficientemente articulada e desenvolvida, e não nociva ou em situação de ataque). Pensemos, num plano fenomenológico, na relação que temos diante de uma grande árvore. Há os que, diante dela, se dispõem a destruí-la e utilizá-la para tais ou tais fins, ou simplesmente pelo prazer de destruí-la. Mas há aqueles – também muitos – a quem repugna a idéia da destruição, e que condenariam ações desta ordem. Dir-se-á que a árvore é um mau exemplo, porque ela não ataca ninguém. Ponhamos

2 Um dos problemas aqui é que o “ter sido reduzido a animal” vale como o “ser animal” (ter sido reduzido a = ser], isto é, apesar do que diz o final da passagem, oblitera-se o movimento que, na linguagem do texto, iria do ser “animal humano”, ao ser “animal destinado ao matadouro”. Badiou indica mas, na realidade, não distingue (Cf. o início da passagem) as duas situações – a de quem entra no campo, e a de quem já sofreu o regime do campo –, e, com isso, de algum modo reduz a responsabilidade dos responsáveis pelo processo. Essas omissões e ambiguidades são um corolário do problema geral da sua posição, que discuto em seguida.

3 No prefácio à edição inglesa de 2000, Badiou acaba admitindo um “sujeito obscuro”, isto é, um sujeito negativo no nazismo, o que ele não admitia antes; mas a teoria do simulacro, – sem que se refira a ele como emergência de um sujeito obscuro – já está no texto original.

no lugar da árvore, digamos, um animal doméstico, que já é um vivente menos pacífico. A atitude do homem diante deste último é, de novo, dupla, e mais ou menos a mesma: atacar e matar o animal, ou então protegê-lo e acariciá-lo (ou pelo menos condenar toda violência contra ele). Não vou discutir de onde vem essa dupla reação, e em particular a reação positiva. Identificamos o objeto vivo com nós mesmos? Ou é outra a razão? Não importa. O que importa é, em primeiro lugar, que ela existe. Ora, se esse impulso provavelmente não está ausente do mundo animal não-humano – lá, quando não há agressividade, em geral há indiferença, mas existe também, aparentemente, certo tipo de afeto, e não só dentro da mesma espécie –, o fenômeno toma, no homem (embora coexista com o seu contrário) uma importância, e uma intensidade particulares. Nessas condições, poder-se-ia dizer que essa sociabilidade positiva é um traço que distingue o homem da animalidade *tout court*. Dir-se-á que também certas formas de violência gratuitas, distinguem o homem do animal não-humano. O animal humano é, digamos, ao mesmo tempo muito pior e muito melhor do que o animal não-humano (o humanismo esquece o primeiro termo, o anti-humanismo, o segundo).

Historicamente, se o lado negativo não deixou de se desenvolver – ele atinge um clímax no século XX –, o lado positivo foi se firmando como uma espécie de transcendental. De um modo que só aparentemente é paradoxal, dir-se-ia que houve um processo, ele mesmo histórico, de passagem do histórico ao transcendental. Os direitos do homem só se fundam na “natureza”, neste sentido e nestes limites: eles nascem de uma determinação humana (que é uma potencialidade) – a de recusar a violência contra o outro. Esta potencialidade foi se cristalizando como idéia⁴ no curso da história, coexistindo com uma prática que a contradiz em geral, mas nem sempre, no plano coletivo, e que pode contradizê-la ou não, no plano individual. Passos importantes nesse sentido foram acontecimentos históricos como a Revolução Francesa, em especial as declarações dos direitos do homem, e antes delas a Revolução Americana, como também a moral kantiana e, em parte pelo menos, a filosofia clássica, embora os filósofos clássicos, como destacam criticamente os frankfurtianos⁵, em geral não gostassem da “piedade”⁶. Assim, se não se mostrou que “existe” num plano puramente transcendental um “direito do homem”, é possível mostrar – parece – que houve algo como uma constituição histórica de um transcendental (por estranha que pareça a formulação) ou a emergência de um quase [como se] transcendental. Isto nos dá os fundamentos, digamos, não do grau zero, mas do grau mínimo de respeito que merece o outro homem e, em medida diversa, também, o vivente em geral.

4 “Idéia” não tem aqui o sentido técnico de simplesmente “regulador”. Remete pelo contrário a um dever-ser que enquanto dever-ser se torna plenamente constitutivo.

5 Os frankfurtianos, observe-se, não eram humanistas; mas – menos ainda – anti-humanistas. A propósito do tema da piedade, eles se referem explicitamente a Schopenhauer.

6 Dir-se-á, a título de crítica, que assumo aqui certos valores. Assumo. Em certo momento da argumentação, a opção é inevitável. Porém, se há opção, os seus pressupostos não são contraditórios com o conjunto da argumentação. Já quando Badiou afirma que o homem é um animal “predador” e “cruel”, seu discurso parece vir, pelo menos, “tingido” por valores. (é difícil não registrar aí uma valorização negativa da predação e da crueldade; se o homem fosse pacífico e amistoso, sua posição objetivamente neutra em face do bem e do mal se alteraria?), o que aparentemente se ajusta mal à ética da “fidelidade ao acontecimento”, a qual rigorosamente, exclui mesmo as quase-valorizações dessa ordem.

Porém, é preciso ir mais longe. E aqui entra o problema da elevação do homem senão até o “infinito”, pelo menos para além da finitude do cotidiano. Como vimos, Badiou introduz, a esse propósito, as grandes rupturas na arte, na ciência, na política (não especifiquemos), e também no amor. Mas não faltaria nada aí? Será que entre esses saltos ao infinito, não se deveria incluir mais um caso? Refiro-me precisamente – trata-se de outra coisa, ou pelo menos de outro passo, em relação ao que foi dito – à elevação efetiva à postura ética, à capacidade que têm certos homens – não a simples capacidade de proceder de forma ética, porque, em princípio, é de supor que todos a têm – mas sim a capacidade de efetuar essa capacidade (digamos, de modo rebarbativo), a capacidade efetiva. De fato, se a potencialidade do respeito é universal, a efetivação dessa potencialidade não é. Há os que a efetivam, há os que não. Há por trás dessa banalidade, algo que, a meu ver, é muito sério, e profundo. Os indivíduos são eticamente desiguais. Se não há vontade santa, há indivíduos melhores ou piores. Diga-se de passagem, acho que essa aparente banalidade é um dado importante não só para a crítica de Badiou e Žižek, mas provavelmente, também para um trabalho que, em grande parte, ainda está por ser feito: a crítica da “ética” de Lacan⁷, a quem eles devem alguma ou bastante coisa. Pois bem. A capacidade efetiva do respeito (digamos assim, meio rebarbativamente) deve ser incluída entre os vãos em direção ao infinito. Por circular que pareça o argumento (não se trata evidentemente de um problema de “reciprocidade”), deve-se dizer que a efetuação da capacidade de respeitar merece respeito. Se todo homem pode (e deve) ser respeitado enquanto homem (respeito grau um, com as ressalvas necessárias), o homem que respeita deve ser respeitado com um grau superior. Esse, é a meu ver, o caminho (um esboço de caminho) para fundar uma ética, ao mesmo tempo transcendental e histórica, ou histórico-transcendental. Assim, voltando aos nossos autores, Badiou e Žižek, erram duplamente. Primeiro, deve-se dizer que aquém do nível mínimo por eles fixado para a possibilidade de uma ética, já existe um registro de valores de universalidade. E, segundo, no nível mesmo em que, neles, a ética desponta, há um vazio que, não por acaso, reflete a primeira insuficiência. De fato, o preenchimento desse vazio remete à efetivação daquilo que eles não viram como potência, e potência já carregada de valor, num nível inferior.

Termino – antes de uma pergunta final – com algumas considerações sobre certas diferenças que se manifestam entre os dois autores. Nas páginas finais da sua Ética, de um modo um pouco surpreendente, Badiou introduz, um elemento de “moderação” no seu discurso – se podemos dizer assim – ao falar da exigência do que ele chama

7 A meu ver foi Castoriadis quem deu os primeiros passos para uma crítica não humanista de Lacan. Nesse texto não me ocupo disso, e também deixo de lado o desenvolvimento da relação entre dois autores e Lacan.

4 Há também uma passagem em que Badiou distingue a atitude que se poderia ter em relação, digamos, aos simples inimigos do “sujeito”, e a atitude a tomar em relação a esses inimigos especiais que são os agentes do “simulacro”. Ele observa que no primeiro caso “podemos (...) combater os juízos e opiniões que ele troca com outros para corromper toda fidelidade, mas não sua persona, que na circunstância é indiferente, e à qual em última análise toda verdade se dirige também” (id, p. 110), pois “por inimigo que seja de uma verdade, um ‘qualquer um’ é sempre representado na ética das verdades, como capaz de se tornar o Imortal que ele é” (id.). É de se perguntar, se um texto como este não introduz uma espécie de respeito pelo outro (ou menos, exigência do não emprego da violência para com ele, e portanto uma sorte de direito à não sofrer a violência por parte do outro), pela via da presença virtual do Infinito, em cada animal-humano. Parece-me que, ou se toma uma passagem como esta como reflexão não substantiva e sem muita importância, ou ela ameaça arruinar toda a construção. Aparentemente, a coerência poderia ser salva insistindo no fato de que se diz que a pessoa do inimigo é “indiferente”, o que pareceria remeter a uma consideração mínima, de teor pré-ético. Mas : 1) diz-se que “não podemos” (“podemos (...) mas não”) combater o inimigo como pessoa ; e 2) a razão dessa recusa não é de ordem puramente pragmática, mas envolve a idéia da capacidade (ele é “capaz de...”) que tem o outro, inimigo embora, de se tornar imortal.

9 “Zizek live”, entrevista, em Rex Butler, *Slavoj Zizek: Live Theory*, N. York, London, Continuum, 2005, p. 147, citado por Ian Parker, “The truth of over-identification”, in *The Truth of Zizek*, ed. por Paul Bowman e Richard Stamp, Londres, N. York, Continuum, 2007, pp. 157, 158.

de “reserva” (E, p. 126). Trata-se, na sua linguagem, de criticar os que pretendem “nomear a totalidade do real” para transformar o mundo. Ele dá o exemplo de guardas vermelhos que fizeram “imensas destruições” (id, p. 120), isto é, praticaram certos excessos, e sem dúvida pensa também no stalinismo⁸. Enfim, ele introduz aqui um mínimo de crítica do dogmatismo e de certa violência revolucionária. Essa precisão não altera muito o caráter do livro e das suas teses gerais, mas foi suficiente para provocar uma crítica de Zizek. Este não tolera “reservas”; sua filosofia é sempre fiel ao “excesso”. Por isso recusa essa passagem de Badiou, advertindo que a verdade é sempre “uma imposição (*“enforcement”*) excessiva”, ela “é sempre imposta”. Quando não funciona, não é porque foi excessiva, mas porque “em si mesma não era uma Verdade” (id, p. 307). Essa crítica de Zizek a Badiou tem interesse, porque mostra que, se este último aparece como o mais “fiel” ao maoísmo e à revolução cultural (além de ser o fundador de toda essa construção funesta...), é Zizek o teoricamente mais extremista dos dois (quanto às fidelidades, neste último o stalinismo em boa medida ocupa o lugar que, no outro, é o do maoísmo). Essa postura de Zizek não só define um certo tipo de filosofia, mas tem efeitos no plano dos julgamentos práticos. Sem querer abusar desse exemplo, não poderia deixar de lembrar um caso extremo, referido por um crítico de Zizek. Trata-se da posição que ele assume no que concerne a certos fatos ocorridos na guerra do Vietnã. Tendo ocupado uma cidade, os americanos, provavelmente por razões de propaganda, vacinaram algumas crianças. A cidade veio a ser reconquistada pelos Vietcongs. Para eliminar definitivamente a possibilidade de iniciativas como aquelas, que poderiam melhorar a imagem dos americanos perante as populações, os vietcongs cortavam o braço das crianças, onde se fizera a vacina. Zizek comenta essa medida: “(...) ainda que seja difícil sustentar como modelo literal a seguir, *esta plena rejeição do Inimigo precisamente no seu aspecto de ajuda ‘humanitária’ (“in its helping ‘humanitarian’ aspect”)* qualquer que seja o seu custo, ela deve ser apoiada na sua intenção básica”⁹. Apesar da concessiva “mole” no seu início, como se dizia antigamente, não se sabe o que mais admirar nesse texto: se a ignomínia moral do apoio a um ato cruel e brutal contra uma criança, ou se a cegueira teórica e prática, de quem supõe – mas supõe mesmo, ou aprecia a violência pelo amor da violência? – que meios como este podem ajudar numa luta que, em princípio, seria um combate por uma sociedade emancipada. A anfíbolia é, de novo, de tipo anti-dialético: não se entende que, a partir de certo limite, determinados meios entram em contradição com seus fins e os invertem.

Diante de tudo isto, cabe a pergunta final: que grau de confusão, no interior da esquerda – o que não significa, deixo claro, que a situação na direita seja melhor – explica esse fenômeno estranho da aceitação de um discurso como esse, por parte de muita gente – e não sempre medíocre – como modelo teórico “interessante” ou rigoroso de uma política para a esquerda?

Iluminismo e Direitos Humanos

Sergio Paulo Rouanet

Diplomata, ensaísta, conferencista e professor. É membro da Academia Brasileira de Letras. Autor da Lei de Incentivos Fiscais para a Cultura (Lei Rouanet).

Minha palestra tem como foco uma entidade um tanto controvertida: o Iluminismo. Para a sabedoria convencional, o Iluminismo nasceu e se esgotou no século 18. No máximo, admite-se que os chamados “filósofos”, como Voltaire, d’Alembert e Diderot, exerceram alguma influência no século seguinte, mas nada têm a dizer ao nosso. A imagem que melhor reflete esse ponto de vista é a do filósofo Jeremy Bentham, que determinou em seu testamento que seu corpo fosse embalsamado e levado numa cadeira de rodas às reuniões de sua Faculdade, em Londres. Ao introduzir o cadáver na sala, o criado deveria gritar: “Mr. Bentham, presente, mas não votante!” É assim que muitos vêem o Iluminismo hoje: presente, mas sob a forma de uma múmia sem direito a voto.

Para outros, o cadáver continua ainda razoavelmente vivo, mas essa vitalidade não é motivo para comemoração. Na linhagem de Joseph de Maistre, os críticos de direita vêem no Iluminismo um projeto satânico, destinado a solapar a ordem, a disciplina e as e as hierarquias naturais. No outro extremo, os críticos de esquerda vêem no Iluminismo um projeto de dominação do homem e da natureza, com base numa racionalidade técnico-científica que nada mais é que uma antena na superfície do poder.

Gostaria hoje de ir contra o *Zeitgeist*. Sustento que não somente o Iluminismo está vivo, como é indispensável para a exata compreensão dos tópicos a serem discutidos em nosso Simpósio: tolerância, diversidade e paz, tudo isso sintetizado no tema dos direitos humanos.

Mas é preciso, inicialmente, esclarecer em que sentido estou usando os dois pólos da relação: direitos humanos e Iluminismo.

Quanto aos direitos humanos, parto da classificação de Norbert Bobbio, que distingue (1) os direitos de liberdade, isto é, os que tendem a limitar o poder do Estado e a reservar para o indivíduo, ou os grupos particulares, uma esfera de liberdade; (2) os direitos políticos, que permitem a participação nos processos decisórios do Estado; e (3) os direitos sociais, os que exprimem a exigência de bem-estar, instrução e saúde, e se realizam, não contra o Estado, como os direitos de liberdade, nem no Estado, como os direitos políticos, mas através do Estado.

Quanto ao Iluminismo, é ao mesmo tempo uma tendência histórica e uma idéia.

Enquanto tendência histórica, o Iluminismo atua como crítica da tradição e do poder ilegítimo, em nome da razão, e em defesa da autonomia humana. A esse título, ele atravessa várias épocas e se atualiza em várias constelações sociais, sem se confundir com nenhuma. Ela se realizou paradigmaticamente no século 18, mas não se iniciou no século 18 – o período sofisticado foi um Iluminismo grego – nem terminou no século 18 – pensadores contemporâneos como Rawls e Habermas são inequivocamente iluministas. Podemos distinguir na modernidade três variantes do Iluminismo – o enciclopedismo (século 18) o liberalismo (séculos 19 e 20) e o socialismo (séculos 20 e 21).

Enquanto idéia, o Iluminismo tem algo do tipo ideal, de Max Weber – uma imagem conceitual (*Gedankenbild*) obtida pela acentuação unilateral (*Steigerung*) de um ou mais aspectos de uma configuração social e pela condensação (*Zusammenschluss*) de uma variedade de fenômenos individuais, difusos e discretos. A idéia iluminista é a “imagem conceitual” extraída das três principais atualizações da tendência iluminista: o enciclopedismo, o liberalismo e o socialismo.

Essas definições deixam claro que podemos tratar de dois pontos de vista a relação entre o Iluminismo e os direitos humanos. Primeiro, do ponto de vista do Iluminismo como tendência: em que medida as três atualizações empíricas do Iluminismo contribuíram para a evolução dos direitos humanos? Segundo, do ponto do Iluminismo como idéia: qual a relevância dessa idéia para a problemática contemporânea dos direitos humanos?

Do primeiro ponto de vista, é justo que comecemos com o enciclopedismo, porque apesar de origens mais remotas, que remontam ao pensamento antigo e ao cristianismo, passando por pensadores muçulmanos como Averroes e judeus como Maimônides, foi o século 18 que verdadeiramente criou as condições de possibilidade para pensar o tema dos direitos humanos.

Os direitos de liberdade foram fundamentais para o enciclopedismo. Liberdade religiosa, em primeira instância, ação contra a intolerância da Igreja oficial: foi a principal batalha da Ilustração, cujo grito de guerra foi o *écrasez l'infâme*, de Voltaire. Liberdade penal, contra o arbítrio da máquina judiciária: foi a luta de Beccaria para reformar a lei criminal, a de Voltaire, no bojo de sua defesa de Calas, para reformar a justiça. Liberdade política: foi a campanha de Montesquieu para introduzir na França um sistema de freios e contrapesos para conter o centralismo monárquico, e a guerra movida por todos os filósofos, sem exceção, contra o despotismo. Enfim, liberdade dos grupos: o enciclopedismo defendeu pela primeira vez na história os direitos das mulheres, dos judeus, dos negros, dos aborígenes, dos povos colonizados.

Os direitos políticos despertaram pouco entusiasmo nos filósofos do século 18. De modo geral eles temiam a participação popular na política. Foram liberais, mas não foram democráticos. A exceção foi Rousseau, como se sabe, que deu ao povo soberano a missão de fundar um Estado baseado exclusivamente na vontade geral.

Os direitos sociais foram intensamente defendidos na Ilustração, desde Rousseau, que pregava um igualitarismo moderado, até os filósofos coletivistas como Mably, Morelly e Baboeuf, que para garantir a eliminação da pobreza advogavam a intervenção do Estado e mesmo a supressão da propriedade privada.

Tanto o clima geral de idéias como a militância direta dos filósofos confluíram para a conquista máxima dos enciclopedistas: as Declarações de Direitos.

Conhecemos a trajetória dessas Declarações no século 18. Nos Estados Unidos, tudo se originou com as Constituições estaduais, começando com a de Virginia, em 1776. No mesmo ano, foi proclamada a Declaração de Independência, contendo no preâmbulo o elenco dos direitos. Eles foram incorporados à Constituição Federal, através de emendas que se tornaram efetiva em 1791. Na França, foi em 1789 que a Assembléia Nacional proclamou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que foi incluída na Constituição de 1791 e reproduzida com mais ou menos modificações nas Cartas de 1793 e 1795.

Para nos limitarmos apenas às Declarações francesas, elas refletem na íntegra a batalha dos filósofos pelo reconhecimento e concretização dos diferentes direitos.

Os direitos de liberdade estão contidos, por exemplo, no art. 1 da Declaração de 1789 – os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos – que é de inspiração rousseauista; no art. 2, que enumera os direitos fundamentais – liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão – e é claramente influenciado por Locke; e no art. 16 – uma sociedade sem divisão de poderes não tem constituição – que vem em linha reta de Montesquieu.

Os direitos políticos são puramente rousseauistas – a nação como princípio de toda soberania (art. 3) e a lei como expressão da vontade geral (art. 6).

Enfim, a corrente dirigista e coletivista da Ilustração está presente nos direitos sociais, dos quais já há vestígios no art. 17 da Declaração de 1789, que previa a desapropriação por utilidade pública, mas que vão aparecer com grande ênfase nos artigos 21 e 22 da Constituição de 1793, que previam, respectivamente, o direito à assistência pública e o direito à instrução.

Se o movimento enciclopedista criou a matriz conceitual dos direitos humanos, coube ao liberal-capitalismo implementá-los e em parte transpô-los para o direito positivo, tanto na legislação constitucional como na ordinária.

Foi sobretudo o caso dos direitos de liberdade, o ponto alto da doutrina liberal dos direitos humanos. Os grandes princípios de 1776 e 1789 receberam estatuto jurídico formal, consagrando o direito à tolerância religiosa, à livre expressão da opinião, de associação, de ir e vir, de não ser preso arbitrariamente, etc.

A vitória dos direitos políticos nos regimes liberais não foi tão rápida. A primeira geração de liberais se interessava basicamente pelos direitos correspondentes ao que Benjamin Constant chamava a “liberdade moderna” – a que reservava para o indivíduo um espaço de autonomia privada. São os direitos de liberdade. Os direitos políticos, que asseguravam a participação na direção do Estado, tinham caráter subordinado e instrumental – eles se justificavam pela necessidade de orientar a política do Estado numa direção favorável à manutenção da autonomia privada. Tais direitos deveriam ser exercidos pelos proprietários, porque só estes, como explica Constant, tinham o lazer necessário para adquirir as “luzes” indispensáveis para a gestão da coisa pública. Com o tempo, desapareceu o espantalho liberal da “tirania da maioria” e todos os regimes liberal-capitalistas acabaram aceitando o princípio

do sufrágio universal, com o que os ideais democráticos acabaram se fundindo com os valores liberais, numa síntese tensa mas viável.

Finalmente, os direitos sociais são os pontos mais frágeis do ideário liberal. Desde o início os liberais sentiram a gravidade da miséria produzida pela acumulação primitiva, mas estavam convencidos de que o aumento da riqueza coletiva através da liberdade econômica acabaria beneficiando as camadas mais pobres da população. Mesmo os que aderiam aos pressupostos pessimistas de Malthus e Ricardo sobre a "lei de ferro dos salários" achavam que ainda assim a liberdade econômica seria preferível à intervenção, pois a miséria levaria à redução da natalidade, e com isso por um lado os salários deixariam de cair e por outro os preços dos alimentos deixariam de ascender, o que melhoraria o poder aquisitivo real dos trabalhadores. Mas essa rigidez doutrinária foi se atenuando com o tempo e já no final do século 19 várias correntes liberais, como a dos "organicistas", de Oxford, admitiam a realidade dos direitos sociais e com isso a necessidade da intervenção estatal.

No que diz respeito aos regimes do socialismo real, é notório que tanto os direitos de liberdade quanto os políticos foram sistematicamente violados. Mas o quadro é outro no que diz respeito aos direitos sociais. Os países socialistas foram os únicos que levaram a sério a exigência de justiça e de igualdade implícita no movimento enciclopédista. A gratuidade dos serviços de saúde e de ensino, o baixíssimo custo da moradia, o amplo acesso aos bens culturais, o pleno emprego, e a estabilidade no trabalho constituíram conquistas fundamentais.

Em suma, em suas várias atualizações a tendência iluminista agiu constantemente, geração após geração, atravessando fronteiras políticas e regimes sociais, para aperfeiçoar a estrutura dos direitos humanos. O movimento enciclopédista gerou o quadro doutrinário e produziu as primeiras Declarações. O liberal-capitalismo institucionalizou plenamente os direitos de liberdade e com alguma relutância acabou implantando direitos políticos amplos. O socialismo real entronizou na cúpula dos direitos os direitos sociais.

A Declaração Universal de 1948 foi a culminação natural de todo esse longo itinerário. Mas a produtividade histórica do Iluminismo, no campo dos direitos humanos, está longe de ter se esgotado. Enquanto força histórica, o Iluminismo continua agindo para criar novos direitos, redefinir os direitos clássicos, dar-lhes uma base material mais sólida, e estendê-los a parcelas cada vez mais amplas da população do mundo.

Chegamos agora à segunda parte do nosso tema: que pode fazer o Iluminismo, enquanto idéia, em prol dos direitos humanos?

Penso que ele pode fazer algo de muito importante: fundamentar esses direitos.

Até agora esse problema foi abordado em duas direções diferentes.

Uma delas pode ser chamada transcendente. É o estilo de fundamentação que recorre a critérios situados além de sociedades existentes e de épocas específicas. O fundamento é trans-cultural e trans-histórico. É o caso da fundamentação pelo direito natural, uma lei que independe de qualquer lei positiva. Os direitos se fundam nessa lei, que pode ser apreendida pela introspecção (para Rousseau, ela está “gravada em todos os corações”) ou pela intuição, como as verdades matemáticas (Declaração da Independência: *We hold these truths to be self-evident*). É o caso, também, da fundamentação baseada na universalidade da natureza humana: o fato de que todos os homens têm as mesmas necessidades de alimentação, segurança e abrigo, gera direitos correspondentes, que se sobrepõem a todas as leis particulares.

Uma segunda orientação renuncia a qualquer tentativa de fundamentação transcendente. Os direitos aderem a comunidades ou épocas concretas, e só podem fundar-se em critérios imanentes a esses contextos. Podemos distinguir assim dois contextualismos, ou se preferirem, dois imanentismos: o comunitarista e o historicista.

O primeiro, advogado por Herder, sobrevive hoje em filósofos como Taylor, Walzer e Rorty, que contestam o universalismo dos liberais afirmando que nenhuma noção moral pode fundar-se em qualquer outro critério que não seja sua aceitação por parte da comunidade em que ela circula. Para essa corrente, os direitos humanos não podem ser considerados universais, pois nasceram numa cultura específica, a cultura Ocidental, e não podem legitimamente ser impostos a culturas alheias a esses direitos. Isso não significa que um liberal como Rorty seja contra a difusão dos direitos humanos. Os Ocidentais podem promovê-los, desde que não defendam esses direitos em nome de fundamentos teóricos supostamente universais, mas em função de sentimentos de emoção e solidariedade diante do sofrimento das vítimas, e mesmo assim apenas junto a culturas que possam partilhar esses sentimentos e emoções.

Lado a lado com esse contextualismo comunitarista, o século 19 criou outro contextualismo, baseado, não na singularidade das culturas, mas na singularidade das épocas. É o historicismo. Para o historicismo, a moral e os direitos variam em função do momento histórico, do *Zeitgeist*, do mesmo modo que para os comunitaristas variam em função dos povos, das etnias e das nações, do *Volksgeist*. Os valores vigentes em cada época condicionam a emergência dos diferentes direitos, que se transformam, assim, de período em período. Os direitos se fundam no fato de que numa determinada época existe consenso em torno de certos valores.

Hoje em dia todas essas fundamentações se tornaram frágeis. As transcendentais se baseiam seja num jusnaturalismo cujo substrato metafísico foi corroído pela modernidade, seja na hipótese de uma natureza humana cuja universalidade não é mais aceita nem pelo pensamento de direita (Joseph de Maistre) nem pelo de esquerda (Marx). As imanentes, negando qualquer fundamento universal para os direitos humanos, minam a legitimidade moral das ações empreendidas junto a países que consideram esses direitos estranhos à sua cultura. O drama do imanentismo é que ele elimina a tensão entre ser e dever-ser, entre norma ideal e lei fáctica, que dava ao direito natural todo o seu potencial revolucionário.

Sentimos a necessidade de um fundamento que seja ao mesmo tempo transcendente, permitindo-nos opor o ideal ao real e julgar a legislação positiva à luz de modelos normativos que o ultrapassem, e imanente, no sentido de manter um vínculo com a sociedade e a história. Aqui intervém, como fundamento possível, a idéia iluminista.

Em sua formulação mais completa, a idéia iluminista visa a autonomia individual de todos os homens, na esfera intelectual, política e econômica. Em outras palavras, ela é (1) universalista em sua abrangência – inclui todos os homens, sem limitações de sexo, raça, cultura, nação; (2) individualizante em seu foco – os sujeitos e objetos do projeto iluminista são indivíduos e não entidades coletivas; e emancipatória em sua intenção, pois esses seres humanos individualizados devem aceder (3) à autonomia intelectual, (4) à autonomia política e (5) à autonomia econômica.

Se examinarmos com cuidado as várias articulações da idéia iluminista, verificaremos que elas permitem fundar todos os direitos humanos.

A dimensão da universalidade funda o direito de todos os homens a não serem discriminados por motivos de raça, sexo, cultura, religião, nação. Ela funda, como corolário, o direito à tolerância racial, cultural, religiosa, nacional. Funda o direito da mulher, da criança, do idoso, a afirmarem sua igualdade e a viverem sua diferença. Funda o direito a não ser hostilizado por práticas racistas e políticas xenófobas. Funda o direito das minorias. Funda o direito à paz, porque a guerra é o subproduto de rivalidades nacionais e portanto viola frontalmente o ideal universalista. Funda o direito ao meio ambiente, pois como os danos ecológicos são globais, atravessando fronteiras, só uma perspectiva universalista pode dar condições concretas de exercício a esse direito.

A dimensão da individualidade significa a valorização do indivíduo como tal, independentemente de sua inserção na comunidade. É uma das conquistas mais importantes da modernidade, porque até o século 18 o homem só era concebido como parte do clã, da gens, da polis, do Estado. Foi preciso abandonar esse modelo, que Bobbio chama de modelo do homem aristotélico, para que o mundo moderno pudesse pensar a liberdade, a igualdade e a democracia. Para ela, os direitos são sempre os do homem concreto, e o homem concreto é sempre o homem individual, por mais que os totalitarismos contemporâneos tentem acenar com uma visão holista, organicista, que subordina a felicidade do indivíduo ao bem-estar coletivo. Todas as doutrinas reacionárias sempre passaram pela negação da individualidade, de Burke a Bonald, de Herder a Hitler. Em consequência, é preciso afirmar o direito à individualidade, o que significa a negação do nivelamento inerente à moderna sociedade de massas, mas também a negação dos novíssimos holismos modernos e pós-modernos, que visam dissolver o indivíduo no cosmos, no grupo, em comunidades primitivas, ou em culturas indígenas. A dimensão da individualidade funda, enfim, o direito do indivíduo a agir como sujeito de direito internacional, na boa tradição iluminista de Kant, a tradição do "direito cosmopolita", que para o filósofo não mais regularia apenas as relações dos Estados entre si, mas as relações entre indivíduos da humanidade inteira, além das fronteiras nacionais. Por essa via, o ideal da individualização se funde com o ideal da universalidade.

A autonomia significa autodeterminação, recusa de normas heterônomas – etimologicamente, é esse o sentido da palavra, auto nomos – fixação dos seus próprios fins, ou autotelia. A autonomia tem uma dimensão intelectual, política e social, que fundam os respectivos direitos. Mas como a autonomia iluminista tem dois estratos, o direito e a capacidade, abrangendo portanto o que Isaiah Berlin chama a liberdade negativa e a positiva, segue-se que os direitos intelectuais, políticos e sociais têm uma vertente negativa – ausência de coação na respectiva esfera de atividade – e outra positiva – o poder de agir em direção a objetivos fixados pelos próprios indivíduos, dentro de cada esfera.

Como se observa, a idéia iluminista fundamenta toda a gama dos direitos humanos, abrangendo os direitos de liberdade, os políticos e os sociais, desde os direitos clássicos aos direitos novos, ou seja, na terminologia atual, desde os direitos de primeira geração – o direito à vida, à segurança, à liberdade de consciência e de expressão – passando pelos de segunda geração – o direito ao trabalho, à assistência, à instrução – até os de terceira geração – o direito à paz, ao meio ambiente e ao desenvolvimento.

Mas antes de nos darmos por satisfeitos com esse tipo de fundamentação, temos que esclarecer uma questão decisiva, sem o que todos os nossos esforços poderiam ser anulados: em que medida a idéia iluminista teria validade universal? Vimos que a universalidade é um dos seus elementos, mas o que está em jogo, agora, é saber se a própria idéia iluminista tem condições de ser aceita universalmente. Não seria ela uma construção meramente ocidental, inaplicável a outras culturas?

Os partidários da tese dos chamados valores asiáticos responderiam afirmativamente. Afinal, diriam eles, a idéia iluminista foi estruturada através da destilação conceitual de três experiências históricas que nasceram no Ocidente: o enciclopedismo, o liberalismo e o socialismo. Ora, a cultura asiática funda-se em outros pressupostos. Ela se baseia na solidariedade, ao passo que a ideologia dos direitos humanos deriva de uma cultura individualista inaceitável para os povos asiáticos.

O professor Amartya Sen, Prêmio Nobel de Economia de 1998, discorda radicalmente dessa tese. Para Sen, ela resulta da conjunção de duas ideologias, que parecendo opostas são na verdade complementares: o etnocentrismo europeu, que reivindica para o Ocidente o monopólio das idéias liberais, afirmando que elas jamais floresceram em outras regiões do mundo, e o nacionalismo autoritário da Ásia, que endossa esse julgamento, transformando-o em avaliação positiva. O que os europeus consideram uma deficiência se converte numa superioridade: os asiáticos realmente não são nem tolerantes nem liberais, e isso é excelente, porque esses valores nada têm a ver com os povos asiáticos. É óbvio que a bandeira dos valores asiáticos é levantada apenas pelos governantes dos países autoritários, que pretendem com isso justificar um regime de força, e não pelos dissidentes, que se contentam, modestamente, com os valores universais. Mas a questão está em saber se há alguma base empírica para a tese asiática, a resposta de Sen é negativa.

Sem dúvida, houve de fato pensadores asiáticos que defenderam posições autoritárias, como Confúcio e o indiano Kautyilia (século IV AC) mas são numerosas as correntes intelectuais que se bateram pela razão e pela tolerância.

Para ficarmos apenas na Índia, há toda uma literatura secular e agnóstica em páli e sânscrito. O imperador Ashoka (século III AC) espalhou em todo o seu reino editos gravados em pedra, prescrevendo liberdade e tolerância para todos, sem excluir as mulheres e os bárbaros. Um imperador Mogul, Akbar, praticou há 400 anos uma política de neutralidade religiosa por parte do Estado, no mesmo momento em que Giordano Bruno estava sendo queimado por heresia em Roma. Apesar

de muçulmano, Akbar aboliu as medidas que discriminavam contra os hindus, convidou para sua côrte sábios e aristas hindus e confiou a um general hindu o comando de suas forças armadas.

Fora da Índia, há também belos exemplos de tolerância. O judeu Maimônides, perseguido pelos cristãos espanhóis no século 12, encontrou refúgio na corte do sultão muçulmano Saladino.

Assim, embora o núcleo teórico da doutrina dos direitos humanos seja de origem incontestavelmente européia (mito do indivíduo pré-político, do contrato social, da felicidade pessoal como objetivo último) e derive de movimentos históricos que se deram no Ocidente, muitas outras civilizações desenvolveram as mesmíssimas noções de racionalidade, de tolerância, de respeito ao indivíduo, de igualitarismo e de justiça social.

De qualquer modo, não se pode confundir gênese com validade. A circunstância que a Declaração dos Direitos Humanos tenha nascido numa Assembléia dominada por representantes do terceiro estado não significa que esses direitos só tivessem validade para a classe burguesa. Sustentar o contrário seria de um mecanicismo reducionista que os melhores pensadores marxistas repudiaram. De nada valeria termos nos libertado do determinismo econômico apenas para cairmos nas garras do determinismo cultural. É preciso entender que uma coisa é gênese e outra é validade. A Declaração de 1789 brotou num contexto burguês mas vale para todos os homens, servindo para condenar, antes de mais nada, as infrações a esses direitos praticados pela própria burguesia. Do mesmo modo, o substrato teórico da doutrina dos direitos humanos pode ter nascido no Ocidente, mas adquiriu validade universal, servindo para pôr no banco dos réus o próprio Ocidente, cujo país-líder, os Estados Unidos, praticou sob o governo de Bush uma política unilateralista e intervencionista que transgrediu todos os direitos universais.

Do mesmo modo que o direito natural, a idéia iluminista funciona como um padrão transcendente, que permite julgar tanto as práticas sociais como o direito positivo que as regulamenta. Por outro lado, como a fundamentação baseada na cultura e na história, a idéia iluminista não está presa a nenhuma hipoteca metafísica. A idéia iluminista não é um arquétipo platônico, não foi proclamada no Sinai, não foi anunciada no sermão da Montanha. É, simplesmente, a destilação conceitual de constelações sociais empíricas, de tendências intelectuais que realmente ocorreram, de sistemas sociais que se realizaram historicamente: o enciclopedismo, o liberalismo e o socialismo.

Por isso, a idéia iluminista é ao mesmo tempo transcendente e imanente. Nasceu da história e está fora da história. Por ter se originado na história, tem um vínculo com a realidade; e por ser uma construção ideal, eleva-se acima dela e escapa ao relativismo.

Em conclusão, verificamos que o Iluminismo não é nem uma relíquia embalsamada, como o cadáver de Bentham, nem um vampiro malevolente, como julgam os contra-iluministas de hoje. O Iluminismo está vivo, e apesar de muitas distorções, sua vida se confunde com o que existe de mais libertador no projeto da modernidade, a utopia de um mundo pacificado, em que todos os homens e mulheres estejam em harmonia uns com os outros e com a natureza. Em síntese, é a utopia de um mundo em que os direitos humanos tenham plena vigência. Nosso Simpósio constituirá sem dúvida um passo em direção a esse estado de coisas, que como toda idéia reguladora, no sentido kantiano, configura um telos ao mesmo tempo inalcançável e irrenunciável.

A Teologia da Libertação e o Combate às Intolerâncias Político-Sociais

Zilda Márcia Grícoli Iokoi

Professora livre-docente do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP) e, desde 2002, diretora executiva do Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da USP. Autora de *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e a Luta pela Terra. Brasil-Peru* (1964-1986) (Hucitec, 1996); *Intolerância e resistência: a saga dos judeus comunistas entre a Polônia, a Palestina e o Brasil* (1935-1975) (Humanitas-Ed. Univali, 2004).

Nesta apresentação pretendo analisar o papel da Teologia da Libertação no processo de crítica às condições de vida de camponeses e trabalhadores rurais, assim como, de operários e mineiros impostas pelos governos ditatoriais e pelo capital monopolista, ao longo das décadas de 1960 e 1980, nos países da América Latina.

É fato que a Igreja Católica exerceu sobre o continente, desde o processo da conquista, um poderio baseado na violência e na eliminação dos traços culturais e dos valores existentes no *ethos* social dos diferentes povos que viviam no amplo espaço territorial, desde o mar do Caribe até os lagos gelados da América do Sul. Um poder baseado na intolerância, manifestada pela desqualificação dos modos de vida, na usurpação das crianças de suas comunidades e aldeias, na introdução da competição e dos valores individuais e, mais especialmente, na violação dos espaços de vivência e dos corpos que ousavam resistir, protestar, ou simplesmente seguir seus costumes, sem saber o que eles provocariam na ira de autoridades regidas pela hierarquia do Tribunal do Santo Ofício.

Evidentemente, nesta longa duração histórica, houve dissidências. Sujeitos que reagiram contra essa violência, indivíduos ou ordens como a dos dominicanos ou a dos franciscanos que em determinados momentos se colocaram contra o arbitrio. Esses humanistas procuraram outro modo de agir contra a violação dos costumes e crenças dos nativos, muitas vezes submetidos às sevícias dos carrascos. Lás Casas, Antonio Vieira, José de Anchieta, são exemplos dessas dissidências.

Também é preciso destacar que muitas das igrejas reformadas aderiram ao combate contra os povos americanos e abençoaram as conquistas ao longo dos séculos XVI e XVIII. Foram protetoras dos tiranos, tornaram-se proprietárias de terras e apoiaram a formação de missões ou reduções com o único objetivo de transformar o índio em camponês¹. Além da usurpação das terras, a destruição das cidades e templos, a perseguição aos costumes, a proibição das línguas indicam práticas intolerantes muito estudadas pela historiografia colonial e metropolitana.

Vale ainda destacar a presença das hierarquias religiosas junto aos poderes constituídos e os orfanatos e abrigos como espaços destinados à violação daqueles desprovidos das benesses e da proteção divina e terrena. É em decorrência desse passado que a Teologia da Libertação, aparece como algo muito especial, na década de 1960 do século XX. De um lado, o amplo movimento de ruptura com os valores do formalismo, introduzidos pelo modernismo que permitiu a quebra de muitas hierarquias e da crítica ao conservadorismo religioso e ao papel da Igreja Católica junto aos governos nazi-fascistas. De outro, o movimento *beat* e a contracultura, reformulando costumes no que se refere ao corpo, ao casamento, ao papel da mulher e a diversidade sexual. Neste clima de múltiplas transformações, o centro da Igreja de Roma produziu o documento final do Concílio Vaticano II, cujos desdobramentos se tornaram espaços vitais contra as intolerâncias religiosas do cristianismo em oposição às demais religiosidades, costumes e direitos dos setores populares no continente.

Uma brisa libertária

A partir do Concílio Vaticano II, considerado por muitos um momento especial nas definições das tarefas da Igreja, desenvolveu-se Teologia da Libertação que se expandiu na América Latina pela valorização da história, da cultura e da diversidade de formas de manifestação no encontro do homem com Deus. Uma teologia propriamente cristã; por

¹ SÉJOURNÉ, Laurette. *América Latina I: Antiguas culturas precolombinas*. Madrid: Siglo XXI. 1989. 395 p.

isso, utilizando como texto sagrado, o Velho Testamento, pressuposto necessário do tempo dos profetas, definiu-se um novo caminho para o discurso teológico. Propôs-se nesta Teologia, enfatizar a alegria do viver livre, uma nova dimensão do humanismo e do bem viver integrado à natureza e à harmonia entre os seres vivos, mas principalmente, o voltar-se para o oprimido, o explorado nas relações e nas hierarquias sociais.

Essa preocupação não era nova, pois já havia sido destacada pela *Rerum Novarum* no final do século XIX, no Brasil estruturada desde 1915 pela Pastoral Operária. Entretanto, em oposição ao anticlericalismo anarquista vigente naquele período, a aproximação havia sido feita pelo discurso da ordem e da aceitação do lugar social e do destino, uma postura conformista e passiva em relação a vida. A aproximação com os pobres se fez por meio da pastoral operária que estimulava os trabalhadores a entregar a Deus os seus destinos e a aceitar a pobreza como um dístico do caminho para o paraíso: *felizes os desvalidos pois deles será o reino do céu*.

Na década de 1960 ao contrário, o tema da autonomia do sujeito e de sua ação na reversão do lugar social se colocara no centro dos debates intelectuais, especialmente em decorrência da utopia foucaultiana. Tratava-se de romper todos os controles e confinamentos que determinam o como e o que podem conseguir os setores sociais definidos como parias ou incapazes. Por meio do questionamento à ordem político jurídica que os confinam, deveriam libertar-se, ao mesmo tempo em que essa libertação promoveria, num processo contínuo, a construção de um novo tempo social do homem liberto de todas as amarras. O lugar da revolução e o papel dos seus dirigentes deslocou-se do campo das articulações e representações políticas para o da ação direta, do engajamento contínuo e da participação sem hierarquias. De uma só vez questionava-se a utopia liberal e a comunista.

O termo “da Libertação”, apontava como sentido norteador deste caminho teológico a busca da libertação como o horizonte do discurso acerca de Deus, e, ao mesmo tempo, o Deus do discurso como fonte de libertação. Esta, por sua vez seria vivida concretamente nos diversos momentos do processo histórico de um povo. Conseqüentemente, a teologia da libertação tornou-se força geradora de ações que viabilizaram uma práxis libertadora, segundo as necessidades advindas das diversas circunstâncias sob as quais um povo está submetido. “A teologia da libertação é um movimento teológico que quer mostrar aos cristãos que a fé deve ser vivida na práxis e que a teologia pode contribuir para tornar esta práxis mais autenticamente libertadora”.²

2 MONDIN, B. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 25.

Das Origens

O termo libertação foi cunhado a partir da realidade social, econômica, política e cultural, sob a qual se encontrava a América Latina, nas décadas de 1960/70 do século XX. A América Latina, no período originário da teologia da libertação, vivia da opressão que se interpunha ao modo de vida da maioria dos setores sociais, em todos os países do continente tais como: violência política fruto dos processos ditatoriais instaurados por golpes de estado, compulsão em diferentes explorações dos trabalhadores nas cidades e no meio rural, ausência de um conjunto de direitos – ao trabalho, à moradia, à educação e saúde, à livre expressão das idéias, portanto, ao conjunto dos direitos humanos.

Este quadro de degradação apresentado foi o fundamento gerador do conceito de libertação no campo teológico. A libertação, foi definida como toda “ação que visa criar espaço para a liberdade”³. Ser livre, neste sentido, é poder construir-se autonomamente. Este valor permitiu que grande parte da população latino americana pudesse perceber como ainda vivia sob o jugo da opressão colonial que prosseguiu, mesmo nos momentos em que no liberalismo, alteraram-se as estruturas políticas, e as classes dominantes locais assumiram os comandos dos estados nacionais pós-independências.

Os valores europeus e norte americanos serviram de modelos para esses novos estados promovendo inclusões subordinadas⁴, desqualificando habitus⁵ e tradições existentes. Neste sentido, a libertação no seio da América Latina, se tornou a luta pelas liberdades da cultura, dos valores e princípios, do acesso aos bens da economia, ao processo de participação política e ao livre pensar.

A pobreza e a degradação do povo latino-americano, exigiam a libertação como superação de um sistema desumano que torna homens, mulheres e crianças desprovidos de uma vida digna, conseqüência da organização econômica e política do sistema capitalista e das desigualdades dele decorrentes. Mas, ao mesmo tempo essa liberdade deveria ser vivida sem hierarquias, num movimento fraterno e solidário onde nenhuma instituição deveria se interpor sobre a vida nua, ou o bem viver, conforme definido por Agamben.⁶

A Teologia da Libertação tornou-se um discurso sobre Deus considerado por seus formuladores, fonte de toda libertação possível, um olhar para o oprimido cuja necessidade de libertação se impôs como construto ético-religioso e humano. Cabral assim se refere ao problema:

3 BOFF, *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 87.

4 MARTINS, José de Souza. “O problema das migrações no limiar do terceiro milênio” in: Vários autores, *Ofenômeno migratório no limiar do terceiro milênio: desafios pastorais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

5 BOURDIER, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro. Bertram Brasil. 1992.

6 AGAMBEM, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua: homo sacer*. Lisboa: Ed. Presença, 1998.

Olhando para Deus – ou Cristo –, a teologia da libertação diferencia-se de todo movimento libertador laico, já que a libertação apresentada pela teologia enxerga nos processos históricos a possibilidade de presentificação da nova ordem escatológica anunciada por Cristo, ou seja, o Reino de Deus – ordem de justiça e da superação de toda opressão possível, na sociedade e no cosmos.⁷

Ao pretender olhar para o excluído e para o sistema gerador de opressão, como pressuposto de todo fazer teológico, a teologia da libertação separou-se radicalmente das teologias clássicas, pois superou o anacronismo destas, circunscrevendo a experiência de Deus, no âmbito do engajamento do fiel na luta contra todo o sofrimento humano historicamente situado.

Para a teologia da libertação é fundamental que se desvendem os fenômenos da opressão e da exclusão. Estes devem ser compreendidos por uma mediação sócio-analítica, “*Libertação é libertação do oprimido. Por isso, a teologia da libertação deve começar por se debruçar sobre as condições reais em que se encontra o oprimido de qualquer ordem que ela seja*”⁸. O método utilizado para elucidar sócio-analiticamente o fenômeno da opressão e da exclusão pela teologia da libertação, é o método histórico-dialético.

Gustavo Gutierrez debruçou-se sobre esse problema e definiu as *Líneas Pastorales de America Latina*. Ao considerar a Igreja uma instituição histórica demonstrou que em todos os momentos a relação entre teologia e práxis se fez com apoio da filosofia. Assim, para compreender o processo histórico da América Latina na década de 1960, teólogos e intelectuais se apropriaram do pensamento e da metodologia histórica de Karl Marx, para desvendar, em todos os níveis da vida social e das classes, as desigualdades, a exploração e o sofrimento de homens e mulheres nos rincões de pobreza em todo o continente. Ao mesmo tempo em que os agentes pastorais, leigos ou religiosos, ao realizarem a crítica frente ao *status quo*, estimularam esses diferentes sujeitos a se colocarem na cena pública, em defesa de seus direitos ou a formularem com mais clareza, suas expectativas de direitos abrindo uma nova agenda para as lutas sociais em curso⁹. Um marxismo utilizado como instrumento de entendimento do mundo, pois “*Na teologia da libertação o marxismo nunca é tratado em si mesmo, mas sempre a partir, e em função dos pobres*”¹⁰. O sentido último da teologia não é Marx, mas Deus.

7 CABRAL, A M. *Teologia da Libertação: o cristianismo a favor dos excluídos*, in http://www.achegas.net.a_cabral/html.

8 BOFF, L. e BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 40.

9 IOKOI, Zilda M.G. *Igreja e Camponeses: A Teologia da Libertação e os movimentos sociais no campo- Brasil/Peru. 1964-1985*. São Paulo: Hucitec. 1996.

10 BOFF, L. e BOFF, Clodovis. Op Cit. p 45.

A leitura sócio-analítica, fez com que os teólogos da libertação e os fiéis se voltassem para a Bíblia Sagrada e dela retirassem subsídios para identificar a face de Deus e sua ação libertadora, nos diversos momentos históricos, sob as quais viveu e vive o teólogo e seu povo. Há, então, no processo de elaboração da teologia da libertação, uma imbricação necessária entre a análise da realidade e a Bíblia Sagrada. Esta fornece o sentido teológico da práxis libertadora proposta pela teologia da libertação, dispensando o fiel da mediação da igreja, dando a ele um atributo de assumir seu livre arbítrio e seu destino. Mas não o homem isolado de seus iguais. A classe social também é destacada com a idéia de comunidade, comunhão, cooperação.

Trajetórias e experiências históricas

O momento foi muito importante, uma vez que as lutas libertadoras nos diferentes setores e nos vários continentes reuniram as energias necessárias para um tempo de negação de todas as opressões, seja no que se refere aos costumes – libertação do corpo, do gênero e da sexualidade, da estética burguesa – libertação dos poderes únicos – com a expansão dos espaços políticos ou a formulação de novos entendimentos tanto em relação as utopias liberal ou comunista; libertação das formas de expressão nos atos criadores, no campo das artes e nos modos de vida de povos inteiros. Abriram-se assim, ampliados por novas tecnologias de comunicação, contatos entre povos distantes especialmente, fossem urbanos ou rurais, entre asiáticos, africanos, latino americanos ou europeus e estadunidenses. Também o pensamento e as práticas libertárias aproximaram diferentes igrejas e o ecumenismo passou a ser um valor. Essa década pode ser classificada como aquela que ao longo da trajetória humana colocou grupos, povos e nações num movimento antifundamentalista e antidogmático, como reação à mundialização e ao pensamento único.

Rossino Gibellini afirmou: *para identificar esses problemas, é preciso dar reconhecimento institucional às igrejas locais e à contribuição que a sua teologia pode dar à Igreja universal*. Para ele era preciso recorrer ao texto do teólogo norte-americano Robert Schreiter¹¹.

Um dos maiores fenômenos das últimas décadas foi o nascimento das teologias contextuais. Estas nascem como resposta à insuficiência das teologias universais, mas devem ser inseridas no horizonte da “nova catolicidade”, capaz de manter a unidade e de reconhecer a diversidade. Só uma teologia liberta daquilo que é chamado de “cativeiro ocidental”

¹¹ SCHREITER, Robert, *A nova catolicidade. A teologia entre o global e o local*. São Paulo: Editora Loyola, 1998.

[2] *poderá dar a sua contribuição criativa a uma Igreja que vive com o mundo (David Bosch) e está a serviço do mundo (Dietrich Bonhoeffer)*¹².

A teologia da libertação na América Latina, para Leonardo Boff fez com que “a religião passasse a ser um fator de mobilização e não do freio”. A religião não mais se apresentava como “ópio do povo”. Ela passou a ser fonte de libertação e de esperança para o homem. A religião, desta forma, não se reduziu a uma ideologia do *status quo* social e político; deixou de ser transmissora de discursos etéreos. Ao considerar que Deus não está em uma esfera transhistórica; mas, que Ele encarna-se na história, gera libertação de um povo humilhado, gera vida e esperança a um povo crucificado e sem sonhos. Metaforicamente, ela anuncia a “descida” de Deus de sua esfera transcendente e “celeste” e mostra-o como agente dignificador dos humilhados na terra. Deus não é mais um conjunto de doutrinas e especulações, mas é a fonte de toda a luta pela justiça e igualdade. Por isso, Deus se manifesta nas lutas históricas pela justiça, pela inclusão e pela superação de toda opressão vigente na humanidade. Como no Êxodos, 20:2. “*Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão.*” Esta é a face de Deus anunciada pela teologia da libertação: Deus que tira o povo da opressão, da servidão. Os Cânticos à Javeh tornaram-se melodias da unidade dos fiéis em busca da paz no reino terrestre. É possível observar a partir dessa ritualidade, novas posturas dos Bispos seja na mística andina, nas marchas dos sem terras em todo o continente, no apoio aos violados, oprimidos em situações adversas.

As pastorais operárias, de sem terras, das crianças, indicam claramente a opção preferencial pelos pobres e a nova dimensão de reino de Deus. A renovação das igrejas atraiu os pobres para os espaços paroquiais e unificou alguns agentes pastorais, clérigos e membros da alta hierarquia que procuraram se engajar nas lutas libertadoras desse período histórico. Pela primeira vez a unidade político religiosa se fazia com os oprimidos.

O céu almejado pela humanidade, não seria mais pensado como realidade *post mortem*. Este céu que na teologia clássica se punha como realidade A teologia feminista representou para Gobellini¹³, um dos capítulos mais novos da teologia do século XX. A categoria mais inovadora introduzida pela teologia feminista no discurso cristão é a do “discipulado de iguais” como definiu Elisabeth Schlüsser Fiorenza¹⁴. Essa categoria é um desafio, não à dimensão institucional da Igreja cristã, mas à estrutura patriarcal da instituição-Igreja, pois ela ainda não foi concretamente acolhida na vida e na organização eclesial.

12 GIBELLINI, Rossino. Teologia e Magistério da Igreja: Uma relação não resolvida. Entrevista in: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37831>.

13 Idem, *ibidem*.

14 FIORENZA, Elisabeth Schlüsser *Discipulado de Iguais: Eklesio logia feminista*. São Paulo: Paulineas. 1990.

A teologia da libertação surge para mostrar que Deus é “Pai-Nosso”; portanto os homens e as mulheres deveriam se relacionar como irmãos e irmãs, sem haver exclusão, sem haver opressão ou sem qualquer tipo de violação da dignidade humana. Lutar pela libertação é valorizar a paternidade universal de Deus, que se manifesta nas relações justas e fraternas entre todos os seres humanos.

Pode-se assim, notar duas linhas teológicas nesse campo da relação entre teologia e magistério: uma teologia que serve como suporte ao magistério cuja função é importante; e uma teologia exploradora, que representa quase um radar na expressão de Congar, que tem a intenção de captar os sinais dos tempos, que não está desvinculada da comunidade, mas na qual está ativa, sobretudo naquilo que se define como de “reino de Deus”.

Evidentemente esse movimento foi prontamente reconhecido pela comunidade de fiéis que paulatinamente pôde recorrer às Igrejas locais para enfrentar os inúmeros problemas de violência que vinha sofrendo ao longo dos séculos e compreender a necessidade de auto organização para enfrentá-los. Um novo sentido para o livre arbítrio e para a busca da dignidade humana. Assim, ao lado dos demais movimentos libertadores, as décadas que se seguiram ao Concílio Vaticano II, às reuniões episcopais de Medellin e Puebla, significaram o reencontro dos cristão com a cristologia, com a noção clara de que o Reino de Deus está no tempo da vida na terra e não no pós morte. Mas também significaram estímulo ao desenvolvimento de um movimento silencioso de reação contra a libertação dirigida pelo Opus Dei, que paulatinamente procurou retomar o comando da Igreja Católica no Vaticano.

Deste modo, mesmo tendo se aproximado inicialmente dos pobres, num sentido muito distinto daqueles que constituíam as lutas revolucionárias, a aproximação entre as pastorais libertadoras e os oprimidos foi inexorável, especialmente no que se refere à constituição da utopia libertária e em oposição às ideologias dominante¹⁵. Hoje, afirmou Gobellini, a teologia cristã está elaborando arduamente a figura de um cristianismo relacional, que conjugue a identidade cristã, o conhecimento das outras tradições religiosas, o diálogo, a capacidade de colaboração em vista de uma ordem mundial da solidariedade. Nessa direção, o autor considera importante as contribuições de Hans Küng com o “Projeto de Ética Mundial” apresentado em 1998 e a contribuição da teologia asiática, que tem a experiência e o conhecimento do diálogo e da colaboração com as grandes religiões mundiais. Neste quadro é possível afirmar que o movimento de renovação religioso é ecumênico e que o conservadorismo católico estimula e aposta no fundamentalismo de base discricionária, matriz da intolerância e do terrorismo.

¹⁵ Os termos Ideologia e estão aqui referidos conforme MANHEIM, Karl em obra do mesmo título.

Evidentemente as transformações cognitivas, religiosas e culturais que o pensamento libertário da Teologia inseriu no universo simbólico de vários setores sociais como os Sem Terras no Brasil, as populações quechuas e aymaras no Peru, no México e na Bolívia produziram um outro processo de lutas sociais e um novo paradigma sobre os modelos revolucionários. Michel Lowy tratou do tema afirmando o potencial revolucionário das igrejas no continente latino americano¹⁶. Também pode-se perceber que este movimento de comunhão entre irmãos aparece no seio das lutas urbanas, especialmente dos migrantes e imigrantes, que como andorinhas surgem e desaparecem nas cidades, em busca de frentes de trabalho ou de um lugar no construto urbano. Em disputa de um lugar para viver e proteger seus filhos esses militantes do novo tempo demonstraram que o movimento universalista não pode sobreviver, se ignorar ou destruir os sujeitos locais com suas demandas, lutas e esperanças.

Foram os *sem terras* com apoio da Comissão Pastoral da Terra que demonstraram a necessidade de se rever o dogma da propriedade como *sagrada e petrea*. Isto porque, muitas das chamadas propriedades privadas são oriundas de ilegalidades, de grilos ou mesmo de terras usurpadas de posseiros seculares. Foram eles também que passaram a exigir regulação fundiária e o direito a um chão para agregar as famílias dispersas no urbano ou pelas migrações. Foram eles que se puseram nas lutas contra o latifúndio monocultor e seu processo destrutivo do meio ambiente e dos modos de vida de populações ancestrais como os vários grupos indígenas sobreviventes no território ou as comunidades remanescentes de quilombos. Realizaram o que defino como resistência transformadora. Trata-se de resistência ativa, isto é afinada com o devir, e não uma utopia regressiva, uma vez que esses camponeses e índios não viveram a idade do ouro e seus mito são rememorados das dores e dos sofrimentos de seus ancestrais reais ou de tradições inventadas.

Assim também, são os sem teto que vivem da coleta do lixo reciclável nas cidades, que perceberam o valor da preservação ambiental e hoje formam cooperativas que recolhem os materiais reutilizáveis, numa postura ambientalista e de agregação de renda. Tendo que lutar pelo direito ao espaço urbano, esses homens e mulheres que moram, copulam e defecam nas ruas, não dispõem nem dos chafarizes para sua higiene pessoal e dos seus, nem dos bancos das praças para seu descanso. Cercas e braçadeiras foram instaladas com recursos públicos pelo poder municipal em São Paulo para evitar a presença dos excluídos que teimam em se organizar e se fazerem presentes. Imbuídos de novos valores da economia moral legitimada também pela Teologia da

16 LOWY, Michel. *Romantismo e mesianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990.

Libertação, esses sujeitos passaram a exigir o que sempre lhes foi tirado como se a miséria representasse o que as intolerâncias e os estigmas a eles imputados lhes atribuem: suas incapacidades, inferioridades ou de seu desapego ao trabalho. Descobriram que constroem as cidades e só partilham delas por meio da insurgência pelo uso, como bem definiu Henri Lefebvre¹⁷.

A teologia da libertação também aproximou os camponeses da Igreja no Peru ao incorporar a deusa Pacha Mama nos ritos católicos aceitando o que para eles está presente nas tradições ancestrais. Foi pela ação dos párocos, que estes puderam ainda se proteger da violência tanto dos militares como do Sendero Luminoso, ao longo dos conflitos sociais e políticos, nas décadas de 1980/ 2000.

No México os ritos sagrados e os Proclamas dos povos ligados ao Exército Zapatista de Libertação Nacional foram também acolhidos pelos religiosos da Teologia da Libertação, uma vez que para eles, a terra é dádiva de Deus e os índios não podem ser relegados ao descaso por um saber que se mantém colonizado e desconhecido em democracias de baixa intensidade¹⁸. O movimento zapatista diz que o povo está firme na terra e que *como caracoles move-se lentamente procurando deixar marcas profundas do seu fazer histórico*¹⁹. Um novo modo de expressar seus saberes, os proclamas introduzem um novo código linguístico formulado no mandando obedecemos que aparece como um paradoxo ou contradição nos termos, provocando desconforto no ouvinte e exigindo um movimento de estranhamento e um novo pensar. Isto porque a comunidade e cada um mandam na comunidade e em si próprios. Trata-se de definir consenso e de realizar o que foi deliberado, daí o mandando obedecemos. Num movimento de decisão coletiva e responsabilidade de cada um, as palavras criam outras estrutura cognoscentes e fogem da mecânica do logos ocidental.

Em outra perspectiva, os quechuas e aymaras da Bolívia, absorveram suas ações no campo da política moderna e procuraram se apropriar da utopia democrática atribuindo a ela um programa de ação diferente da social democracia. Compreendendo e aprofundando o conhecimento sobre esses povos de um lado, os intelectuais passaram a recuperar pela metodologia da História Oral as trajetórias desses camponeses, muitas vezes obrigados a se separar de suas tradições e ritos e se inserir nas atividades como mineiros ou proletários urbanos. Seus relatos produziram uma nova epistemologia²⁰, que garantiu o conhecimento sobre os rincões profundos, suas histórias e propostas além de projetos de futuro. Constituíram organizações como sindicatos, federações e partidos. Morales, com apoio do Movimento ao Socialismo (MAS), não representava apenas os cocaleiros e os mineiros como seus adversários

17 LEFEBVRE, Henri. *O Direito a Cidade*. São Paulo: Centauro, 2001; Idem *La Presencia y la Absencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

18 SOUZA SANTOS, Boaventura. *Crítica a razão indolente*. 5ª ed. São Paulo, Cortez, 2005.

19 Proclama ???

20 CUSICANQUI Rivera, Silvia. *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern identities in contemporary Bolivia*. Philippines: SEPHIS, 2005.

afirmavam. Recebeu apoio de professores, operários e demais setores das classes médias, fator que se expressou com clareza no processo eleitoral, no referendo e na vitória sobre a reforma constitucional.

Evo Morales, eleito Presidente da República definiu seu compromisso de ampliar e dar intensidade à democracia, proteger as riquezas do subsolo e distribuir a riqueza nacional protegendo o povo dos interesses excludentes dos capitalistas de Santa Cruz, Oruro e Cochabamba. Um novo tempo em cenários cheios de solidariedades e esperanças. Novas utopias.

Entretanto, as liberdades ampliadas sofrem hoje, forte oposição da hierarquia da Igreja de Roma que desde 1986 passou a ser regida pelos universalistas, portadores do discurso único e responsáveis pelo dogmatismo e fundamentalismo. Ainda não se resolveu de modo satisfatório, na Igreja Católica Romana, a relação entre teologia e magistério. Daí as tensões recorrentes entre a instância romana, preocupada com a ortodoxia da doutrina a ser transmitida, e as teologias criativas, que não estão simplesmente em função da comunidade, mas sobretudo ao serviço do “Reino”, conforme indicou Jürgen Moltmann que escreveu: “a teologia nasce na comunidade cristã, mas não é autorreferencial, porque está em função do Reino”.

Joseph Ratzinger, desde que coordenou a Congregação para a doutrina e a fé, tornou-se um feroz adversário das teologias libertárias, do conhecimento científico e da modernização dos ritos. Reproduz o machismo e o sexismo. Foi por isso que, no início dos anos 80, quando o papa João Paulo II quis reprimir o que ele considerava um movimento perigoso na Igreja Católica Romana – a Teologia da Libertação, inspirada no marxismo – ele procurou um assessor de confiança: o cardeal se tornou Papa.

As intolerâncias que impuseram o silêncio obsequioso a Leonardo Boff aqui presente, obrigando-o a se desligar da Igreja, prosseguem na proibição do ensino da teoria da evolução nas escolas, na proibição sem ressalvas do aborto, na indenização sobre quando na gestação começa a vida, sobre o uso de células tronco. Mas não se trata de um pensamento retrógrado simplesmente. Trata-se de um conjunto de pensamentos que alimenta ideologias totalitárias, fundamentalistas e que se opõem a toda e qualquer utopia libertária. Foi em razão dessa situação que em maio de 2007, o New York Times publicou o seguinte comentário:

Agora o cardeal tornou-se o papa Bento XVI e, quando chegar aqui, na quarta-feira (9), para sua primeira visita pastoral à América Latina, talvez se surpreenda com o que encontrará. A Teologia da Libertação, que ele chamou certa

vez de “ameaça fundamental à fé da igreja” persiste como uma força ativa, até desafiadora na América Latina, lar de quase metade dos católicos romanos do mundo, que são em torno de 1 bilhão de pessoas²¹.

Aparentemente este conjunto pouco preocupa Bento XVI, pois ele prossegue estimulando a separação entre os povos, a subordinação e os valores estruturados e projetados desde o século XVI pelo Santo Ofício da Inquisição. Como as intolerâncias crescem no mundo, é preciso rever tanto o conjunto denominado Direitos Humanos, como o sentido da democracia, sem medo de retomar valores que foram definidos como superados pela ideologia e pela cultura do capital.

21 In *The New York Times*, 08/05/2007.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEM, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua: homo sacer*. Lisboa: Ed. Presença, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA. SÃO PAULO: SBB, 1996.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1992.
- CABRAL, A M. *Teologia da Libertação: o cristianismo a favor dos excluídos*, in http://www.achegas.net.a_cabral/html
- CUSICANQUI Rivera, Silvia. *Invisible Realities: Internal Markets and Subaltern identities in contemporary Bolivia*. Philippines: SEPHIS, 2005.
- GIBELLINI, Rossino. *Teologia e Magistério da Igreja: Uma relação não resolvida*. Entrevista, in: <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=37831>
- IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. *Intolerância e Resistências: a saga dos judeus entre a Polônia, a Palestina e o Brasil*. São Paulo/Itajaí: Humanitas/Univale, 2004.
- IOKOI, Z. M. G. (Org.); QUEVEDO, J. (Org.). *Movimentos sociais na América Latina: desafios teóricos em tempos de globalização*. 1. ed. Santa Maria: MILA, CCSH, Universidade Federal de Santa Maria, 2007. v. 1. 328 p.
- IOKOI, Z. M. G.. “Imigrantes latinoamericanos ilegales – la esclavitud en la era de la globalización”. In: 52^a Congresso Internacional de Americanistas – Pueblos y Culturas de las Américas: Diálogos entre globalidad y localidad, 2006, Sevilla. Programa Oficial do 52^o Congresso Internacional de Americanistas. Sevilla : Secretariado de Publicaciones – Universidad de Sevilla, 2006.

- IOKOI, Z.M.G. *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e a Luta pela Terra. Brasil-Peru. (1964-1986)*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- LEFEBVRE, Henri. *O Direito a Cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *La Presencia y la Absencia*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1983.
- LOWY, Michel. *Romantismo e mesianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- MARTINS, José de Souza. "O problema das migrações no limiar do terceiro milênio" in: Vários autores, *O fenômeno migratório no limiar do terceiro milênio: desafios pastorais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MONDIN, B. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.
- SOUZA SANTOS, Boaventura. *Crítica a razão indolente*. 5ª ed. São Paulo, Cortez, 2005.

Trauma e dessubjetivação¹

Mario Pablo Fuks

Médico psiquiatra e psicanalista, argentino, radicado em São Paulo, Brasil. Membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae. Professor do Curso de Psicanálise, Coordenador do Curso de Psicopatologia Psicanalítica e Clínica Contemporânea, Membro do Grupo de Psicanálise e Contemporaneidade do Departamento de Psicanálise e Supervisor do Projeto de Pesquisa e Intervenção em Anorexia e Bulimia todos do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo. Co-autor com Silvia Alonso, do livro *Histeria*, São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

As considerações a seguir foram elaboradas a partir da leitura e discussão, no Grupo de Psicanálise e Contemporaneidade, do trabalho de Marcelo Viñar sobre “Violência Política Extrema e Transmissão Intergeracional” e do filme *Sobreviventes*, dirigido por Miriam Chnaiderman e Reinaldo Pinheiro.

O trauma psíquico

As situações traumáticas se caracterizam pela emergência de um montante importante de angústia real, devida a acontecimentos que implicam uma ameaça para a vida da pessoa e uma fonte de enorme sofrimento psíquico. O efeito traumático é produzido pelo excedente de angústia não passível de simbolização e não representável por meio da palavra. Sendo transbordadas as defesas, uma angústia automática, catastrófica, avassala o eu, impondo um estado de estupor, paralisia, inermidade, desvalimento e desamparo. Impõe-se um padecimento impossível de suportar, incompreensível, impensável e indizível.

¹ Trabalho apresentado em 29/05/10 no evento sobre “Herança e Transmissão: Trauma e Narrativas nos Espelhos da Cultura”, organizado pelo Grupo de Psicanálise e Contemporaneidade, do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae de São Paulo. Da mesa redonda, realizada após exibição do documentário *Sobreviventes*, participaram o psicanalista uruguaio Marcelo Viñar, a diretora do filme e psicanalista Miriam Chnaiderman, a jornalista Eliane Brum e o autor.

Não podendo ser transformadas em representações suscetíveis de recalçamento, as impressões traumáticas ficam submetidas à compulsão de repetição, podendo alcançar certa figurabilidade através de sonhos penosos, que reproduzem a situação, e de vivências de vigília de tipo alucinatório, por meio dos quais se tenta restaurar as barreiras pára-excitações. Diante da impossibilidade inicial e duradoura de apropriar-se do acontecimento na produção de um sentido, o acontecimento não pode ser introjetado — no sentido ferenciano do termo —, o que inviabiliza sua inscrição psíquica. O psiquismo se defende por meio da clivagem. A impossibilidade de introjeção e a clivagem das marcas da situação traumática determinam a formação de lacunas psíquicas, que podem ser concebidas como “não lugares”. Algo parecido com a amnésia lacunar no plano da memória, mas que remete, não ao recalque, e sim ao não inscrito, ao bloqueio dos processos de simbolização — o que também se manifesta nas falhas da relação com a realidade e da produção de sentido, em um não fluir do tempo, na fragilização da continuidade e da ipseidade, no não saber, por momentos, quem sou, ou se estou vivo ou morto.

O material da lacuna, não processado, ativa-se por situações que corresponderiam ao tempo da re-significação, no caso de um trauma neurótico em dois tempos¹, porém produzindo sintomatologia de borda, de desfecho penoso, e de certo modo novamente traumático.

Muito se apreendeu a partir da clínica e da teorização dos casos de abuso sexual infantil. O papel jogado pelo outro e pelos outros adquire, a partir dessas pesquisas, um lugar preponderante na conceitualização do trauma, deslocando para um segundo plano o fator quantitativo. Nessas situações traumáticas de abuso, a imposição da submissão corporal, a cumplicidade forçada, a transgressão de normas, o desconcerto e a humilhação induzem, em conjunto, a vivências confusionais em que é difícil estabelecer a diferença entre dentro e fora. Este estado se caracteriza por uma percepção sem consciência e por uma sensorialidade sem registro representacional. As vítimas parecem não se lembrar da aproximação abusiva e tentam se convencer de que não aconteceu.²

Se conseguirem revelar o ocorrido para outro adulto, e se esse adulto puder reconhecer o vivido, abre-se a possibilidade, para as crianças, de dar sentido ao acontecimento e introjetá-lo. Para isso é preciso contar com o investimento libidinal do outro, de um adulto capaz de empatia, de se sintonizar com as angústias infantis.

Para Ferenczi e para os analistas que deram continuidade à sua linha de trabalho, o impacto patógeno principal no trauma advém deste segundo tempo, de recusa da realidade dos fatos por parte do

1 FREUD, S. “La proton pseudos histérica”, in *Proyecto de psicología*, Obras Completas – Buenos Aires: Amorrortu, 1996. Vol. 1, p. 400.

2 FUKS, Lucía Barbero, “Conseqüências do abuso sexual infantil”, in *Narcisismo e vínculos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008, p. 185-217.

objeto de confiança³. Se o entorno, necessário como fiador da vivência, responde com indiferença, não acolhe e ratifica os fatos, ignora-os ou os desmente parcialmente, culpabilizando a vítima, tornando-a a suspeita e desvalorizando-a, o acontecimento não será passível de um registro que possibilite sua elaboração. Isso toca a questão da impunidade e seu efeito — o estado trágico de solidão desamparada da vítima — diante da ausência de instâncias confiáveis de reconhecimento e apelação.

Há um ponto nuclear em relação ao papel do outro na gênese e na manutenção da vida psíquica e da subjetividade. O outro materno não apenas faz possível a vida do recém-nascido com a resposta a seu chamado, acudindo-o com a ação específica para satisfazer a necessidade. Cria-o como semelhante por meio do investimento libidinal, tornando possível a construção de um envelope narcísico que será fundamental para o sentimento de existência e continuidade. Oferece-se como objeto de amor, registra, nomeia e valida suas vivências, instala a confiança na relação de objeto.

Constituímos nosso eu, sua imagem, sua forma e seu valor a partir do olhar do outro, do outro em sentido amplo. O outro materno cumpre uma função de acolhimento e validação nessa experiência de autorreconhecimento que constitui a identificação com a imagem especular. Ponto de apoio para a instauração do supereu, este estará sobredeterminado pela herança arcaica da figura ou, mais precisamente, do olhar do pai despótico da horda primordial⁴, onipotente no poder de reconhecer ou ignorar, constituir ou destituir, valorizar ou desvalorizar, incluir ou excluir da horda, sendo decisivo para o destino de sobrevivência ou de aniquilação: nos agrupamentos humanos primitivos, a expulsão da tribo pode significar por si só uma condenação à morte. Este parece ser um núcleo duro presente no mais íntimo do psiquismo individual e coletivo, lugar de uma ambivalência nodal entre qualquer consistência identitária e essa mesma instância, exterior ou interior, de potencialidade aterrorizadora e destrutiva. Toda fragilização ou ruptura dos laços sociais nos deixa mais expostos a sua ação destruidora.

Os traumas históricos afetam invariavelmente a autoconservação e a autopreservação. Quanto mais adverso é o contexto relacional, maiores são a impossibilidade elaborativa, a clivagem e a instauração de defesas de tipo incorporativo. Frequentemente a autoconservação carrega como preço o sacrifício da autopreservação identitária, resultando na submissão a uma identificação com o agressor.⁵

3 MORENO, Maria Manuela A. *Trauma: o avesso da memória*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009. 168 p.

4 FREUD, S. “Psicología de las masas y análisis del Yo”, in *Obras Completas* - Buenos Aires: Amorrortu, 1996, vol. XVIII, p. 67-136.

5 BLEICHMAR, Silvia. “Conceptualización de catástrofe social. Límites y encrucijadas”, in WAISBROT, Daniel et al. *Clínica psicoanalítica ente las catástrofes sociales: la experiencia argentina*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 35-51.

Totalitarismo e catástrofe

Essa lógica complexa do traumático se magnifica nas catástrofes sociais históricas. Seu conhecimento pareceria ter sido a base da estratégia desenvolvida por todas as estruturas totalitárias e, no que nos toca de perto, pelas ditaduras latinoamericanas. Os traumas naturais e as enfermidades tendem a solidarizar o conjunto social. Os regimes totalitários o fragmentam para melhor controlá-lo e massificá-lo. O que se buscou nas ditaduras locais foi uma homogeneização massificante através do terror. Seu objetivo foi operar a limpeza ideológica, silenciar todo discurso crítico e todo dissenso político.

Justificando-se no combate à violência, o Estado criou a violência. Transgrediu a lei e a ordem. Impôs um medo sinistro, a ameaça de um perigo catastrófico, ao mesmo tempo em que produzia um discurso centrado na paranóia e na culpa coletiva, que atormenta de fora e de dentro, promovendo processos de autodepuração.

A brutalidade exercida sobre as vítimas operou um efeito multiplicador sobre a totalidade do tecido social⁶. Buscou produzir vivências impossíveis de compartilhar, que não pudessem ser faladas, que anulassem toda possibilidade de significação ancorada sobre marcas de experiências de vida, projetos e valores referidos ao conjunto social, decretados como inadmissíveis. Fabricou uma representação imaginária desse conjunto como se se tratasse de um corpo orgânico, biológico, ameaçado por seres estranhos e infecciosos, que pretendiam contaminá-lo e destruí-lo e que deviam ser aniquilados.

Marcelo Viñar⁸ afirma que, em seu modo de operar, a tortura vai muito além da crueldade e do mau trato físico e moral ao detento. Está cuidadosamente desenhada para destruir a constelação identificatória que constituiu, até então, a singularidade de um sujeito. Em trabalhos que deixaram uma marca decisiva na elaboração teórica e na abordagem clínica, ele produziu o conceito de “demolição subjetiva”. Demolir o outro é arrancá-lo de si mesmo, destruir toda resistência que seja indício de um pensamento que lhe pertence; é introduzir-se compulsivamente no mais recôndito e quebrá-lo, destruir algo que é mais profundo que seu pensamento, que é o núcleo de sua intimidade e de sua identidade. Em tudo isso é difícil encontrar a justificativa alegada – desde os tempos da repressão colonial sobre os movimentos de liberação – de obter informação, de obrigar a falar. A tortura é usada para produzir o silêncio.

6 CARO HOLLANDER, N. *El amor en los tiempos del odio* - Psicología de la liberación en América Latina. Traducción Arturo Firpo. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones, 2000.

7 VIÑAR, M. “Violencia Política Extrema y Transmisión Intergeneracional”. Conferência em Fondation de Nant Laussana y Vevey, 2007.

Proibiu-se a associação em grupos, isolou-se o indivíduo, destruíram-se os vínculos. Mas o que se impunha, em primeiro lugar, era o silêncio, a ordem a obedecer era a de calar-se. Procurou-se promover novas concepções e valores na vida social. Recusar a existência de conflitos sociais. Entregar-se ao efeito anestésico do consumo. Anular todo sentimento de empatia com o sofrimento do outro, cultivar um cinismo pragmático. Convalidar a impunidade. Esquecer o passado, desinformar os filhos, obturar suas perguntas. Mentir, recalcar, recusar. Mecanismos que se usaram também para acobertar a difusão da corrupção no manejo dos negócios privados e da coisa pública.

Heranças, transmissão e resistência

Na subjetividade dos filhos, esses fatos que afetam as figuras parentais como referência valorativa e identitária tornam-se inelaboráveis devido à impossibilidade de esclarecê-los ou de comunicá-los, não só pela proibição de tratar deles, mas principalmente pela vergonha que produzem. Isso afetará também a transmissão geracional ulterior. Nicolas Abraham e Maria Torok⁸ mostraram como a tendência à dissociação e à recusa originada na vergonha conduz à formação de certas inclusões tópicas paralelas denominadas “criptas”. Essas criptas contêm, incorporadas, tanto as marcas dos acontecimentos recusados, quanto os pensamentos e afetos que não puderam ser formulados o abreagidos pelo sujeito; os gritos, protestos e impugnações sufocados e os prantos que tiveram que ser engolidos, e cuja recusa se reforça através de fantasias de incorporação. Os espaços crípticos funcionam como lacunas psíquicas no discurso, como não lugares, influenciando inclusive a geração subsequente, sobredeterminando sintomas inexplicáveis, fenômenos alucinatórios isolados ou episódios delirantes impossíveis de reconstituir na análise, a menos que se faça um trabalho sistemático de rememoração familiar ou grupal conjunta⁹.

A estratégia política sustentada pela resistência contra a ditadura foi desmontar a distorção da verdade, opor-se ao esquecimento, unir-se, desafiar a repressão, encontrar aliados, dentro e fora do país, e criar dispositivos que permitissem transcender o trauma das perdas devastadoras e reencontrar a alegria ante vitórias muitas vezes pequenas, mas reconfortantes, na reconstrução de espaços mais humanos. Principalmente falar. Solidarizar-se com as vítimas, ouvir a dor, resgatar a dignidade.

8 ABRAHAM, N. e TOROK, M. [1987] *A casca e o núcleo*. Tradução Maria José R. Faria Coracini. São Paulo: Escuta, 1995.

9 TISSERON, S. *El psiquismo ante la prueba de las generaciones*. Traducción Mirta Segoviano. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.

O Instituto Sedes Sapientiae foi um desses espaços de resistência¹⁰. Em plena ditadura, conseguiu albergar encontros organizativos para a defesa de presos e sequestrados; um lugar em que se podia pensar e falar, mesmo que fosse em surdina. Um lugar em que se podia superar a vivência do indizível, transmitir, intercambiar, fazer chegar denúncias ao exterior; e pôr, dessa maneira, um limite ao poder, começar a liberar-se da cultura do medo. Madre Cristina pode ser vista, em um filme gravado no comício das Diretas Já, dirigindo para a multidão as seguintes palavras: “Fala, Brasil! Fala com o voto! Fala denunciando os culpáveis, fala para que recebam o castigo que merecem!” E foi ovacionada.

O papel do Sedes foi fundamental para mim e para meus colegas argentinos, como grupo de acolhimento e reciprocidade. O exilado trata de elaborar, com as referências que traz consigo, algum sentido ligado a sua história pessoal. Concede-lhe, às vezes, a forma de um destino. No meu caso, os vínculos fortíssimos de solidariedade e amizade, que pude estabelecer com outros exilados, me faziam recordar uma palavra que meu pai usava em alguns encontros casuais, com certas pessoas frente às quais lhe sobrevinha uma afetividade e uma expressividade pouco conhecidas por mim: eram os *schifs-bridder*, os irmãos de navio, daquele navio em que haviam vindo da Europa para a América.

Lembrando disso, percebi também o sentido metafórico da expressão “estar no mesmo barco”: no Sedes, encontrei companheiros que “estavam no mesmo barco”, com os quais foi possível unir-me para juntos iniciarmos outra etapa de nossa história, uma etapa que tinha continuidade com a anterior, mas que era nova.

Para o cuidado das vítimas e de suas famílias foi fundamental a constituição de grupos solidários, que incluíram psicanalistas. Grupos que visavam possibilitar a recuperação da confiança e proporcionar um acolhimento afetivo que, ao falar sobre o acontecido, as tornasse aptas a reconstruir o revestimento narcísico necessário à salvaguarda do eu de uma lembrança traumática.

Muitos dos trabalhos sobre a problemática da representação da catástrofe, especialmente a partir da literatura testemunhal sobre os campos de concentração, iniciam-se com uma afirmação bem dramática: não é possível narrar o terror, ele é irrepresentável, inenarrável. Primo Levi dizia que nossa língua não possui palavras para expressar a ofensa que significa a aniquilação de um homem. Ao mesmo tempo, é imperioso fazê-lo. Viñar afirma que quem viveu o horror tem que percorrer um difícil caminho de ressignificação que torne narrável sua experiência. Por muito tempo o sobrevivente desses traumas não consegue pensar. Só lambe suas feridas numa queixa interminável. Só

¹⁰ CYTRYNOWICZ, R. e CYTRYNOWICZ, M. *História do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*. São Paulo: Narrativa Um, 2006.

poderá pensar caso se torne um narrador dessa experiência. E o narrador precisa de uma testemunha que o reconheça¹¹.

Estamos na mesma linha de Miriam Chnaiderman, quando a cineasta explica o que procura fazer com seus filmes. Propiciar, através do depoimento, uma quebra do assujeitamento da vítima à situação traumática. Foi também o que nos propusemos a fazer no primeiro evento sobre “A violência nossa de cada dia”¹², no SESC Vila Mariana, promovendo em certo momento a evocação, por parte do público, de situações penosas sofridas no passado. Apareceram cenas de discriminação, de violência na rua, de autoritarismo familiar que, com o auxílio de um grupo muito criativo de psicodramatistas, foi possível reformular e processar através de multiplicações cênicas, retrabalhadas humorística e musicalmente, com muita audácia, mas também com muito tato.

Todas as situações e ações institucionais, sociais, clínicas — em que o narrador e a testemunha se façam presentes e a fala aconteça — têm um efeito de reparação simbólica, psíquica e social, pacificando a dor, abrindo novas vias para a elaboração.

No campo da justiça, a possibilidade de testemunhar se transforma em um direito que dá um respaldo fundamental para a passagem do sofrimento íntimo privado para o reconhecimento público, através de um ato de palavra que desemboca na produção de um ato de justiça. Essa passagem é reparatória porque restitui ao menos uma parte da trama interna e intersubjetiva que foi lesada pelo trauma. Quando se efetiva um ato de justiça, abrem-se recursos novos para a elaboração do trauma histórico, tanto para a vítima como para a comunidade. Torna-se possível sair do estado jurídico danoso de falência das instâncias de apelação de efeito tão traumatogênico, gerado e perpetuado pela impunidade¹³.

René Kaës afirma que não há luto estritamente privado, porque, embora qualquer trabalho de luto envolva a intimidade e a singularidade de cada sujeito, ele se dá sempre sobre uma inscrição coletiva, social, cultural ou religiosa. Para isso estão os rituais e os enunciados sobre a origem, sobre a morte ou sobre a relação entre gerações, que servem de apoio para o trabalho do luto. Só que certas figuras da morte — a do assassinato, a do desaparecimento de pessoas — não podem ser tratadas pela psique como um luto normal. Implicam também a espécie, os vínculos genealógicos, os conjuntos transsubjetivos, ou seja, os fundamentos narcisistas da continuidade da vida mesma¹⁴.

11 VIÑAR, M. op.cit., mimeo, p. 11.

12 Evento realizado em 25/03/ 2006 pelo Grupo de Trabalho e Pesquisa em Psicanálise e Contemporaneidade do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae, em parceria com o SESC-SP, como parte do ciclo de debates “O Mal-Estar no Cotidiano”. O objetivo do ciclo foi contribuir com o pensamento crítico que o grupo busca construir sobre a sociedade contemporânea e favorecer o surgimento de espaços de elaboração sobre essas questões para um público mais amplo.

13 GUILIS, G. e Equipo de Salud Mental-CELS “El concepto de reparación simbólica en el contexto jurídico del sistema interamericano”. Trabalho apresentado no IV^o ENCONTRO LATINOAMERICANO DOS ESTADOS GERAIS DA PSICANÁLISE, São Paulo, novembro de 2005.

14 KAËS, R. “Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria. Notas para una investigación”. In PUGET, J. Y KAËS, R. (orgs.). *Violencia de Estado y Psicoanálisis*, Tradução Janine Puget. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1991, p. 160.

Poder começar a falar das perdas, pensar na morte dos seres queridos, possibilitará dar processamento a lutos que haviam ficado congelados. Inventar ritos íntimos de passagem da vida para a morte, e da morte para a vida, assim como outras formas de figuração, instaura a dimensão simbólica no fluir da existência. Instaura uma posição ética: a que se expressa pela vergonha e pela culpa dos sobreviventes.

Entretanto, os relatos de vários desses sobreviventes mostram como eles vão mais além do trabalho de rememoração e processamento das marcas dos traumas. Recriam-se a si mesmos através da escrita, da criação literária, teatral, da política em saúde mental, fundamentalmente na relação com os outros, em práticas coletivas que incidem sobre a realidade e a transformam. Recriam-se como narradores e constituem um grupo em seu entorno, uma comunidade de ouvintes.

No dizer de Kaës:

Uma rememoração compartilhada e comunicada é necessária para o esforço requerido para a criação da história. Para que essa experiência ocorra é necessário que se estabeleça a confiança. O traumatismo sofrido nas catástrofes sociais destrói a confiança e, pior ainda, transforma suas vítimas em estrangeiras de uma história da qual não podem apropriar-se¹⁵.

Trauma e subjetividade contemporânea

O que acontece com as novas gerações? As novas gerações não conheceram o terror militar. Nasceram e cresceram, ou estão crescendo, dentro de um marco democrático que implicou grandes e exaltantes momentos de construção da cidadania que contribuíram para o restabelecimento da confiança — momentos como o das *Diretas Já* ou do processo coletivo que derivou no *impeachment*.

Conheceram algo do terror econômico, mas também nesse terreno se produziram avanços que permitem uma tranquilidade bastante invejável em outros cantos do planeta. Entretanto, como nada é de graça nesta vida, coube a eles viver, como todos nós, nessa “maravilha” de mundo neoliberal, cheio de mazelas e ilusões de papel machê. O laço social que predomina hoje está ancorado subjetivamente no fetichismo consumista, no fascínio midiático e na recusa tecnologizada da dor e do sofrimento. Acrescenta-se a esse quadro uma modalidade de gestão tecnocrática indiferente e desafetada no que se refere à chama-

¹⁵ Idem, p. 162.

da “questão humana”¹⁶, assim como processos de medicalização crescente, de impacto igualmente dessubjetivante.

Um dos traços peculiares desse tipo de gestão da subjetividade coletiva é que prescinde de toda temporalidade e de toda história. Tudo isso sobre o pano de fundo de uma exclusão social que se começa a debelar com muitas dificuldades, e um grau crescente de violência cotidiana que tem, por momentos, toda a cara de uma herança ditatorial não resolvida.

Torna-se urgente, desse ponto de vista, um trabalho de reconstrução da memória e de historicização que dê apoio à transmissão geracional e que seja, ao mesmo tempo, um fator de resistência contra a opressão dessas novas formas do poder.

Uma das questões que estão em jogo — e que esse contexto social tende a facilitar —, é uma redução do que se costuma denominar como “vida interior”, assim com uma retração e um empobrecimento da intersubjetividade que lhe é inerente. Em *Infância e História*, Giorgio Agamben¹⁷ nos lembra que, já em 1933, Walter Benjamin havia diagnosticado com precisão essa ‘pobreza da experiência’ da época moderna; assinalava as causas da catástrofe na guerra mundial, de cujos campos da batalha

‘as pessoas regressavam emudecidas... não mais ricas e sim mais pobres em experiências compartilháveis... Porque jamais há havido experiências tão desmentidas como as estratégicas pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as corporais pela fome, as morais pelo tirano. Uma geração que havia ido à escola em bondes puxados por cavalos, estava de pé sob o céu numa paisagem na qual somente as nuvens continuavam sendo iguais e em cujo centro, num campo de forças de correntes destrutivas e explosões, estava o frágil e minúsculo corpo humano’ (Benjamin apud Agamben 2007).

Contudo — continua Agamben — “hoje sabemos que, para efetuar a destruição da experiência não se necessita em absoluto de uma catástrofe; basta perfeitamente para isso a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade”.

Um dos lugares em que se manifesta esta figura do “frágil e minúsculo corpo humano” é no campo das chamadas patologias alimentares contemporâneas, assim como na estética da magreza. No trabalho que o grupo de Psicanálise e Contemporaneidade vem realizando¹⁸, pudemos conceitualizá-la como uma internalização das relações familiares de invasão e violência dessubjetivante durante a infância e a adolescência. Consideramos também novos conceitos que estabelecem uma conexão

16 Referência ao filme “A questão humana” (França, 2007), dirigido por Nicolas Klotz e premiado na Mostra de Cinema de São Paulo do mesmo ano.

17 AGAMBEN, G. *Infancia e Historia*, Traducción Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2007, p. 8.

18 Desde sua fundação, em 2001, o Grupo de Psicanálise e Contemporaneidade desenvolve estudos e debates, visando ampliar a reflexão sobre as demandas sociais a que estão submetidos os sujeitos na atualidade e as conseqüências destas sobre o processo de subjetivação e novas formas de apresentação do sofrimento psíquico (Cf. *Guia do Departamento de Psicanálise 2008-2009*, Instituto Sedes Sapientiae. São Paulo: Estúdio Imageria, 2009, p. 44-45).

entre narcisismo, intersubjetividade e violência. Mais uma vez compreendendo a violência não como um excesso de energia, mas como uma energia que não pode se derivar por uma rede de deslocamentos que permitiria um trabalho de diferenciação qualitativa e que, quando se condensa, conduz a uma necessidade de descarga contra si mesmo e contra o outro. São conceitos que remetem às idéias de André Green¹⁹. A violência é o resultado de uma perda do trabalho de diferenciação que salvaguarda a própria identidade, sendo que esse trabalho somente se torna possível pela ativação e pela referência a instâncias terceiras de mediação. Deste ponto partimos para o estudo de Winnicott²⁰ e seus conceitos de espaço transicional e experiência cultural, e aos de René Kaës²¹ sobre os intermediários. Esses trabalhos permitem também construir hipóteses sobre a lógica com que se estruturam grupos apoiados num laço de agressividade e violência.

No relato do primeiro dos Sobreviventes, que no filme de Miriam Chnaiderman²² se transforma em narrador e testemunha do massacre do Carandiru, perguntei-me o seguinte: não aparece de novo, em seu relato, a figura desse frágil e minúsculo corpo humano do texto de Benjamin, submetido agora, em sua nua concretude, a todo tipo de humilhações e crueldades? E esse mesmo corpo não é o que reaparece, anos depois, nas fotografias que vazaram de Abu Ghraib? Mas que corpo é esse? É um corpo sobre o qual não pousam nem as normas estabelecidas pelas leis internacionais de guerra, nem os dispositivos que regulam a convivência coletiva numa sociedade democrática. É o corpo do homo sacer, da “vida nua”.^{23 24}

Existem traumas e traumas. É o que explica com toda lucidez Élio Ferreira, nosso narrador. “Todo mundo tem um fracasso na vida. Eu fiz uma besteira e fui parar na cadeia, condenado a cinco anos de reclusão em regime semiaberto”. Um fato penoso, algo duro de engolir, de elaborar. Mas só quando entra na prisão é que começa “a desgraça”. “Desgraça” é a palavra que, em seu relato, designa o trauma maior, o da catástrofe social, o trauma histórico.

A desgraça começou quando entrou na Penitenciária do Carandiru, porque a norma estabelecida pela lei — reclusão em regime semiaberto — não se cumpria, nem para ele nem para muitos outros. Em lugares assim, em espaços em que, ao que parece, está suspensa toda lei e toda norma em referência a essa mesma lei — o que Agamben chama de “estado de exceção” — em um espaço assim, tudo pode acontecer. E aconteceu. E, pelo que vem aparecendo nos jornais, volta a acontecer, dia sim, dia não. A palavra que designa hoje, no discurso cotidiano do poder disciplinar, na cidade em que vivemos, o indivíduo que pode ser

19 GREEN, A. *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

20 WINNICOTT, D. “A localização da experiência cultural”, in *O brincar e a realidade*. Tradução de J.O. de Águia Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

21 KAËS, R. “O Intermediário na Abordagem Psicanalítica da Cultura”, *Psicologia USP*, 2003, 14(3), 15-33.

22 CHNAIDERMAN, M. e PINHEIRO, R. *Sobreviventes*. Documentário, 2008. 52 min. DVCAM.

tratado como homo sacer é a palavra “vagabundo”. Com um “vagabundo”, qualquer policial militar, chame-se Coronel Ubiratan Guimarães²⁵ ou como quer que se chame, pode fazer “soberanamente” o que bem entender. Pode matá-lo se for o caso, um por um como vem acontecendo nas últimas semanas, ou cem de uma vez como aconteceu, por “desgraça”, aquela vez no Carandiru.

23 AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. I. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Edições UFMG, 2002.

24 ENDO, P. “O sujeito imaculado na sociedade privatizada: psicanálise e política em torno de Totem e Tabu” Trabalho apresentado no IVº Encontro Latinoamericano dos Estados Gerais da Psicanálise. São Paulo, novembro de 2005.

25 Responsável pela invasão da Polícia Militar de São Paulo ao Complexo Penitenciário de Carandiru em 1992.

Reserthas

Resenhas

O Pensamento de Freud sobre a Civilização

Mara Seliabe

Psicanalista, membro do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae; membro do Grupo de estudos e Pesquisas sobre a Intolerância desse Departamento, vinculado ao CEPI | LEI | USP. Autora de artigos e do livro *Ensaio Clínico sobre o Sentido*, EDUSP | Casa do psicólogo, 2003.

157 Resenhas

No segundo semestre de 1929, Freud escreve *O Mal-Estar na Civilização*¹ (*Das Unbehagen in der Kultur*), publicado em 29 de outubro². No prazo de um ano a tiragem de 12.000 exemplares se esgota. Em 1931 o editor publica a segunda edição. A tradução para o inglês já havia sido lançada em Londres em 1930 (*Civilization and Its Discontents*).

Como um livro de Freud, no início do século XX, passada a Primeira Guerra Mundial, pode ter alcançado tantos leitores interessados? O título surge justamente no período da Grande Depressão econômica, com a queda da Bolsa de Valores de Nova York; um tempo conturbado e pleno de ameaças no campo da política européia – as quais vieram a se confirmar na década seguinte, fora de qualquer parâmetro jamais imaginado: de Hitler a Hiroshima, dos desdobramentos da Revolução Russa ao stalinismo na União Soviética. E seu pensamento radicalmente analítico, reunido nesse ensaio, dá ao mundo ocidental muito que pensar. Na biografia de Freud, escrita por Peter Gay, lemos:

“A contribuição específica de Freud à reflexão sobre a política consiste [na] idéia das paixões reprimidas pela cultura. Essa perspectiva dá a *O Mal-Estar na Civilização* sua força e originalidade: trata-se de uma teoria psicanalítica

¹ FREUD, Sigmund, *Obras Completas de Sigmund Freud*, tomo III; trad. Luis Lopez-Ballesteros. Madri, Biblioteca Nueva, 3ª. Ed., 1973, pp 3017- 67.

² Cf. Rodrigué, Emilio, Sigmund Freud. *O século da psicanálise: 1895-1995*. São Paulo: Escuta, 1995, v.3, p. 234.

da política, formulada de maneira sucinta. Freud não era teórico político, assim como não era historiador das religiões ou arqueólogo. Era um psicanalista que aplicava os recursos de seu pensamento às diversas manifestações da natureza humana. Os maiores teóricos políticos, desde Platão e Aristóteles, haviam feito exatamente o mesmo. Mas Freud fundou sua análise da vida social e política numa teoria da natureza humana muito própria.”

O nascimento da psicanálise está definitivamente ancorado na descoberta do inconsciente. Segundo Freud – depois de Copérnico nos ensinar que a Terra não ocupa o centro do Universo e depois de Darwin nos mostrar que o homem não é criação divina, mas apenas mais uma espécie entre outras – há ainda uma terceira “ferida narcísica” a nos incomodar: a afirmação do inconsciente implica em reconhecer que o eu não é o senhor nem o centro do psiquismo. Assim sendo, temos de nos haver com exigências pulsionais desde o nascimento; exigências incompatíveis com a organização absolutamente necessária da vida em comum, exigências que se chocam com as condições culturais impostas para que cada um seja incorporado e aceito na comunidade humana, sem a qual não sobrevive. Em *O Mal-Estar*, Freud trabalha sobre esse conflito entre a natureza humana pulsional e o processo civilizatório. Toda criança deve renunciar e reprimir precocemente seus amores e ódios apaixonados e primários dirigidos a seus pais ou substitutos. Isso só poderá ser levado a cabo através da imposição do interdito do incesto e do parricídio pela cultura, bem como da angústia gerada pelo sentimento de culpa inconsciente diante de tais desejos – por sua vez também inconscientes.

Contudo a renúncia e a repressão não significarão a extinção total e de uma vez por todas seja das demandas por amor seja dos impulsos destrutivos e muito menos significarão que essa espécie de negociação entre a natureza humana pulsional e a cultura esteja para sempre conquistada. O conflito será permanente, variando apenas em grau e intensidade a depender dos arranjos civilizatórios.

Se de uma perspectiva é preciso renunciar e recalcar, de outra está colocada a tarefa identificatória que todo bebê, toda criança, todos nós temos de empreender ao longo de nossas existências. Sem nos identificarmos desde o princípio com os representantes de nossa humanidade civilizatória, com os valores e atitudes reconhecidas, como nos integramos, como nos tornarmos parte de um complexo que nos dá suporte e ao qual se espera que venhamos a colaborar? Subjetividade e coletividade se mantêm em relação íntima e conflituosa desde o princípio.

3 Cf. Gay, Peter, *Freud: uma vida para nosso tempo*; tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, pp. 495-6.

Banhado pela literatura e pela filosofia e mergulhado em sua atividade clínica, Freud, nesse escrito de 1929, buscava retratar a natureza humana, sobre a qual havia se debruçado intensamente nas últimas três décadas. *O Mal-Estar* é considerado um texto clássico. Talvez um dos mais conhecidos de Freud entre os não-psicanalistas. Suas proposições foram, e ainda são, motivo de controvérsias. Entretanto, jamais foi refutado definitivamente. Segue sendo estudado e citado diante das questões atuais de nosso mundo Ocidental. Nesse trabalho, como em outros, Freud tem em conta muitos autores com os quais estabelece alguma espécie de diálogo: Goethe, Heine, Romain Rolland, Mark Twain, John Galsworthy, para citar os principais.

Nessa obra – praticamente uma década depois de *Mais além do princípio do prazer* (1921), livro capital na postulação de uma pulsão de morte no humano – o fundador da psicanálise afirmará que a vida humana se pauta pela busca do prazer e pela evitação da dor. Ou seja, a busca da satisfação de todos os desejos e a consecução de todos os prazeres. Contudo o homem não é um ser feliz, uma vez que tem de se haver com a infelicidade trazida freqüentemente pelo padecer do corpo, pelas movimentações incontroláveis das forças da natureza e, principalmente, pelas dificuldades perpetradas nos interstícios das relações com outros homens – o que, aliás, lhe barra em muito a satisfação almejada. A infelicidade constatada a cada dia não nos redime da busca incessante pela felicidade, mas pode nos esclarecer de que esta última não vigora como um objetivo do universo e nem a felicidade individual está acima dos interesses dos grupos humanos. Conforme a visão de Freud, a atitude básica na criação do mundo civilizado está fundada na mudança do lugar do poder: ao invés de estar nas mãos de um indivíduo ele deve estar nas mãos de um grupo unificado. Essa perspectiva indica o nascimento do Direito e da Justiça – a não violação de uma lei instituída em favor de um indivíduo – como requisitos básicos à vida social. É desse modo que o psicanalista entende ocorrerem as condições para as restrições necessárias ao prazer desmesurado desejado pelo indivíduo isoladamente. Aqui nos deparamos com uma das questões mais importantes da nossa civilização democrática: coadunar as liberdades individuais com os direitos coletivos.

A busca da felicidade diante de tantas dificuldades também encontra um terreno de promessas na religião. Contudo, não é bem assim, como nos faz ver em sua obra *O futuro de uma Ilusão* (1927) e rever logo no início de *O Mal-Estar*: diante do desamparo infantil que nos acompanhará para sempre na vida, sentiremos uma espécie de nostalgia pelo pai/adulto protetor. Essa será a origem do sentimento religioso, da busca por um conforto sobre-humano e capaz de nos

redimir, de nos restituir um narcisismo ilimitado. Tampouco, porém, a religião alcançará essa fantasia e ela se mostrará uma ilusão de caráter paliativo. As drogas, os prazeres mundanos, a yoga, os tantos medicamentos – diríamos nós, hoje – não sustentam a felicidade. As sublimações possíveis à libido pela via do trabalho talvez – quando escolhido, quando arquitetado pelo desejo – podem nos alentar positivamente pela sustentabilidade à realidade que nos proporciona. Entretanto os homens não costumam buscar no trabalho a felicidade, não costumam valorizá-lo nessa direção. E as sublimações têm seus limites... Mesmo que o homem tenha se tornado um tipo de “Deus com próteses”⁴, realizando conquistas inimagináveis nos campos da ciência, as quais lhes possibilitam criações tecnológicas excepcionais,

“Há uma especial dificuldade em ser homem-do-desejo numa civilização que funciona à base do recalque. A felicidade, como a cenoura do burro, é uma isca para continuar puxando o jugo. No fundo estamos imersos no mal-estar da impossibilidade.”⁵

As perguntas e questões ressaltadas nesse estudo de Freud, sempre sob o enfoque psicanalítico, pretendem alcançar toda a humanidade; algumas tentativas de explicações e de respostas estão dirigidas a acontecimentos históricos de cunho sociológico e cultural. O primeiro psicanalista se pergunta que civilização é essa que fizemos emergir?; qual seu alcance na preservação da espécie?; teremos futuro? Se o tivermos, a que preço e sob quais condições? Max Schur ressalta:

“O *Mal-Estar na Civilização* fornece sua mais sucinta apresentação da relação intrincada entre a pulsão destrutiva, o superego e a formação do caráter e do sintoma, assim como a aplicação potencial desse conhecimento à educação, aos problemas sociais e à história.”⁶

Justamente a postulação de uma pulsão destrutiva cria polêmicas entre o autor e alguns de seus mais próximos seguidores e colaboradores. Alguns discordam francamente e outros levantam dúvidas, mesmo estando todos a favor das análises gerais ali apresentadas. Mas Freud não voltará atrás. Numa carta a Pfister escreve:

“Se duvido do destino do homem que ascenda através da civilização até um estado de maior perfeição, se vejo em sua vida uma luta constante entre Eros e o instinto [*Trieb, drive*] de morte, cujo resultado parece-me indeterminável, acredito que, ao chegar a tais conclusões, não tenha sido eu influenciado por quaisquer dos meus fatores constitucionais ou por atitudes emocionais adquiridas.

4 Freud, Sigmund, op. cit. p. 3034. (Tradução livre da autora).

5 Rodrig e, Emilio, op. cit. p. 239.

6 Cf. a biografia de Freud escrita por seu médico e amigo. Schur, Max. *Freud: vida e agonia*; trad. Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro, Imago, 1981, v.3, p. 510.

Não sou nem um auto-flagelador nem um fomentador malicioso de discórdias [Bosnickel]. Gostaria de dar-me a mim mesmo e aos outros algo de bom, e acharia muito mais belo e consolador se pudessemos contar com um futuro assim cor-de-rosa. Mas isso me parece um outro exemplo de ilusão (uma satisfação de desejos) que se acha em conflito com a verdade. A questão não é saber que espécie de crença é mais confortadora ou mais cômoda ou mais vantajosa para a vida, mas sim qual delas pode aproximar-se mais intimamente da enigmática realidade que, afinal de contas, existe fora de nós. O instinto [*Trieb, drive*] de morte não é uma exigência do meu coração; parece-me ser tão somente um inevitável pressuposto, tanto do terreno biológico quanto do terreno lógico e psicológico. O resto segue-se dessa constatação. Desta forma, a mim meu pessimismo parece uma conclusão, enquanto que o otimismo dos meus opositores parece uma pressuposição *a priori*.⁷

O conflito instaurado desde o princípio da civilização humana encontra sua fonte não apenas na necessidade gregária para subsistência de cada componente. Eros subjaz nas suas bases uma vez que, justamente, a força erótica exige dos seres humanos a busca de objetos sexuais fora de si mesmos; o auto-erotismo não nos é suficiente. O amor erótico sublimado sustenta as relações de amizade sendo imprescindível na fundação de grupos⁸ tão importantes quanto a família. Mas, então, para enfrentar a força de destruição não seria simplesmente o caso de seguirmos a máxima “Amas a teu próximo como a ti mesmo”?

No capítulo V do ensaio, Freud nos adverte que um preceito como esse, impossível de ser seguido, é uma espécie de salvaguarda da civilização exatamente em função do oposto – este sim real e constatável cotidianamente. As tendências agressivas universalmente presentes nos humanos exige de cada cultura de cada civilização esforços na direção de contê-las e dominá-las por formações reativas psíquicas. Se os humanos tendem a se destruir, a se agredir, é *mister* que a civilização crie dispositivos psíquicos para que os humanos se identifiquem entre si de tal forma que contrariem sua natureza. É preciso introduzir o amor sublimado, desviado em seu fim sexual, para estabelecer e fortalecer os vínculos de humanidade (“Amai ao próximo como a ti mesmo”). Mesmo assim, ainda que tais esforços sejam absolutamente necessários, eles não garantem que a agressividade e a destruição deixem de vigorar nas relações humanas.

Há ainda uma relação importante e decisiva nesse ensaio freudiano que convoca o leitor a considerar a importância da psicanálise no entendimento e na administração do mal-estar inequivocamente

7 Carta de 07/02/1930. Cf. Schur, Max, op. cit. p.512.

8 Cf. Selaibe, Mara. “Enlace Libidinal e Tolerância” in *Percurso – Revista de Psicanálise*, Ano XX: junho de 2008, pp.33-42.

presente na nossa sociedade, cuja base estrutural dirige todo o mundo ocidental. Trata-se do sentimento de culpa, já citado de passagem parágrafos acima. Diferentemente do que postula a religião cristã, o sentimento de culpa não nasce com nenhum pecado original, mas, psicanaliticamente pensando, ele se origina do temor da perda do amor. Toda criança (e quantos de nós, tantas vezes?) tem medo de fazer algo que instigue o castigo do adulto a quem ela atribui, fantasiosamente, a onipotência. E esse castigo poderá ser a perda do amor. Por outro lado, ao longo da construção do psiquismo, o supereu será a instância que interiorizará os poderes da autoridade e que passará a culpar o eu desde cedo e com crueldade (tanto quanto o eu culpa a terceiros).

A intensidade do sentimento de culpa inconsciente será exercida e experimentada conforme a intensidade dos desejos inconscientes proibidos e recalçados. O cerne do mal-estar está situado nesse ponto: o sentimento de culpa é um problema psíquico criado no advento da civilização. A privação do prazer desejado tanto na esfera sexual quanto na esfera da agressividade destrutiva, a exigência de suportar a frustração nessas duas frentes, sustenta a civilização e traz junto a infelicidade pela implementação do sentimento inconsciente de culpa.

Diante dessas afirmações surge uma questão que Freud coloca e responde magistralmente. Se nem a renúncia nem o recalque, sequer a sublimação garantem que as tendências pulsionais da natureza humana se mantenham inoperantes é porque esses impulsos pulsionais sexuais e destrutivos não podem deixar de ser saciados em certa medida. Toda comunidade, toda sociedade, toda tribo, todo agrupamento humano sabe disso. Deve ser mantido um lugar para o exercício prazeroso dessas tendências. A proibição do incesto proíbe o incesto; a proibição do estupro e da pedofilia proíbe o estupro e a pedofilia; mas as relações sexuais são permitidas e estimuladas dentro das construções civilizatórias em questão.

Sobre a renúncia à satisfação dos impulsos destrutivos Freud escreve:

“Sempre se poderá vincular amorosamente entre si o maior número de homens, com a condição de que sobrem outros em quem descarregar os golpes. Em certa ocasião me ocupei do fenômeno de que as comunidades vizinhas, e ainda aparentadas, são precisamente as que mais se combatem e desdenham entre si, como, por exemplo, espanhóis e portugueses, alemães do Norte e do Sul, ingleses e escoceses etc. Denominei a este fenômeno *narcisismo das pequenas diferenças* (...). Podemos considerá-lo como um meio para satisfazer, cômoda e mais ou menos inofensivamente, as tendências agressivas, facilitando-se assim a coesão entre os membros da comunidade.”⁹

9 Freud, Sigmund. Op. cit. p. 3048.
(Tradução livre da autora).

Não podemos deixar de notar que a intolerância tem suas raízes precisamente no narcisismo¹⁰ e, mais especialmente, nesse narcisismo acima descrito. Para tolerar é preciso combater em si a tendência a rejeitar, a desdenhar, a implicar, a querer eliminar a diferença, a converter o outro em nós e atribuir-lhes nossas convicções. E a pequena diferença é aquela com a qual mais nos deparamos no nosso entorno. É com ela que temos de conviver em nós mesmos (nem sempre pensamos em linha reta ou sentimos de acordo com o que esperamos sentir...); não é diverso em casa, entre os amigos, no trabalho, nas relações sociais em geral, nas posturas políticas, éticas e estéticas e nas escolhas sexuais.

Freud entrega a seu editor um material por muitos em sua época considerado pessimista. Naqueles tempos sombrios e nestes tempos de crises constantes, de tantas demonstrações de intolerância e destrutividade, ainda hoje, *O Mal-Estar* é aceito e, ao mesmo tempo, criticado por não deixar uma porta aberta de maneira confiante. Sim, o ceticismo encontra-se próximo da aceitação. Se o analista Freud precisa ser escutado até o presente tempo que nos cabe, por outro lado, seus críticos também devem ser lidos e considerados. Não se trata de resignação diante das forças da natureza humana nem de substituição do pessimismo pelo idealismo otimista e ingênuo.

Se Freud, há quase um século, mantinha a postura de dúvida diante do destino que nossa espécie forjaria para si, podemos afirmar que ainda estamos vivos e seguimos buscando saídas – sempre pontuais e temporárias, já que parece não haver outra maneira – para inventarmos alternativas mais ou menos equilibradas na direção de conter a auto-agressão e a destruição de que somos todos capazes.

¹⁰ Cf. Selaibe, Mara, *Raízes da Intolerância*, no site www.rumootolerancia.fflch.

A Incerteza do Destino, a Certeza da Morte e a Celebração ao Novo

Rodrigo Medina Zagni

*“Vi ontem um bicho
Na imundície do pátio
Catando comida entre os detritos (...)
O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era
um homem.”*
Manuel Bandeira¹

O cinema foi caracterizado como uma fonte histórica não verbal inicialmente pelo historiador francês Marc Ferro (1924-). Sua utilização como tal foi objeto de longa discussão no âmbito da “Nova História” e acabou assentada em método, “das imagens a partir das imagens” nas palavras do próprio Ferro. Finalmente, sua dimensão comunicativa foi também potencializada como instrumento de ensino, fazendo com que o cinema atendesse tanto à História como ciência quanto à História como disciplina.

Tomando o cinema como uma imagem visual e esta como um todo de significação, tal qual discurso, narrativa ou texto - passível assim de análise -, a análise fílmica de “O primeiro dia” se dará inicialmente numa perspectiva de semiótica planar, referenciando o método do lingüista e filósofo suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) e, posteriormente, do teórico do cinema Christian Metz (1931-1993).

Trata-se de uma análise planar fundamentalmente porque, tal como a fotografia ou um quadro apesar de, ao contrário destes, poder estar em movimento, o cinema é em essência bidimensional.

Sob essa perspectiva de análise, inicialmente contemplamos que a realidade passa a não estar explícita no filme, mas referenciada no que se designou como fundo cultural.

Historiador e Analista de Relações Internacionais, docente dos cursos de Ciências Sociais e Direito da Universidade Cruzeiro do Sul, pesquisador do LEI | USP – Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo, doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo. e-mail: rodrigomz@usp.br.

¹ Na primeira cena do filme “O primeiro dia”, ambientada em um depósito de lixo, o personagem Francisco, interpretado por Matheus Natchergaele, dá um biscoito em formato de osso a um humano que acredita ser um cão, para que este parasse de rosnar. Há uma referência direta ao poema de Manuel Bandeira, poeta que ao seu tempo demonstrou à sociedade burguesa, provocando mal-estar, suas mais gritantes hipocrisias e contradições, como a de seres humanos serem tratadas como ou pior que animais.

O cinema é, como outras artes visuais, uma arte imitativa, portanto nela não está contida a realidade, mas reduzida, com todos os complicadores que isto implica.

As imagens icônicas referenciais da realidade são assim percebidas por meio de códigos de reconhecimento; assim, não se vê o objeto ou situação referida no filme, mas fundamentalmente o que se sabe sobre ele, ou o que se aprendeu, socialmente, a ver sobre ele. Há uma conexão entre esquemas gráficos e esquemas mentais que precisa ser determinada no processo de leitura e análise do filme.

Esses códigos de reconhecimento são convencionados socialmente e, sendo o filme o veículo de uma narrativa ou mensagem, deve ser compreendido em sua dimensão de produção social, como fruto de trabalho humano. Há uma real possibilidade de leitura a partir de uma espécie de hermenêutica visual, conectora de indivíduo e todo social, mas a conexão deve se estabelecer como referência ou metalinguagem, não como expressão de qualquer tipo que almeje uma apreensão da realidade.

No filme há sistemas de signos verbais e não-verbais, componentes de um determinado quadro social e assim de um ou mais sistemas culturais, passíveis de determinação, bem como, nessa perspectiva, passa a ser possível chegar à dimensão que mais nos interessa na análise de “O primeiro dia”: as mentalidades.

No percurso semiótico proposto por Metz, devemos propor a determinação, no filme, de seus elementos visuais, textos que aparecem na paisagem, falas, trilha sonora e ruídos pretensamente naturais. A mista complica-se quando ainda temos que levantar os elementos não explícitos como roteiro, montagens e efeitos, movimentos de câmera etc.

Deve ser recuperada também, agora se distanciando da perspectiva semiótica, a dimensão cinematográfica proposta por Ferro, de que consiste o filme em um testemunho, integrando-o ao contexto social no qual foi produzido.

Nesse contexto, uma relação é fundamental: imagens e palavras, tratando-se de dois textos inter cruzados no tempo.

Identificados esses descritivos semióticos de Metz, cinematográficos e não-cinematográficos de Ferro, buscando determinar de um lado os sistemas culturais e paisagens sociais referenciados no fundo cultural fílmico, e do outro a sociedade que o produziu como testemunho, o desafio passa a ser o de chegar às mentalidades.

O filme brasileiro “O Primeiro Dia”, drama premiado² dirigido por Daniela Thomas³ e Walter Salles⁴, trata-se de um média-metragem (76 minutos) lançado no ano de 1999 pela “Lumière Brasil” e “Riofilme”.

Fez parte do esforço custeado pela rede de televisão francesa “Arte” em promover diretores jovens de dez diferentes países (Alemanha, Bélgica, Brasil, Canadá, EUA, Espanha, França, Hungria, Mali e Taiwan), para darem suas visões sobre a virada do milênio, tendo como tema central a passagem do ano de 1999 para 2000.

O esforço deu origem, no caso brasileiro, a uma versão que foi apresentada na rede de televisão francesa e outra, um pouco maior, exibida nos cinemas⁵.

O pouquíssimo tempo dado pela emissora francesa para a execução do projeto obrigou dos diretores o desenvolvimento de novos métodos e dinâmicas para as filmagens, realizadas todas em apenas 3 semanas, num esforço conjunto entre os estúdios “Videofilmes”, “Riofilme” e “Haut Et Court”.

Os ensaios foram feitos imediatamente antes das filmagens e utilizou-se largamente o recurso da improvisação a partir do roteiro de Daniela Thomas, José Emanuel, Walter Salles e José de Carvalho, com grande liberdade criativa por parte do elenco⁶. Foi o caso do personagem de Matheus Natchergaele (Francisco), cujas falas foram reescritas com a ajuda de uma moradora da comunidade carente “Chapéu Mangureira”, local onde parte das cenas foram filmadas.

Tendo como *locus* temporal a noite do dia 31 de dezembro de 1999, a trama se desenvolve a partir do contato e colisão entre dois mundos equidistantes e que disputavam espaço numa mesma cidade: o Rio de Janeiro.

Esses mundos aparecem personificados em dois personagens centrais: João (Luiz Carlos Vasconcelos), detento encarcerado num presídio carioca; e Maria (Fernanda Torres), vítima da solidão urbana, enclausurada em seu apartamento de classe média na zona sul do Rio.

A fuga de João, abandonado pela sociedade, e a desilusão de Maria, abandonada por seu marido, no dia 31 de dezembro de 1999, põem em contagem regressiva, junto dos relógios que marcam o fim do milênio, uma corrida desenfreada rumo à morte e à salvação.

E no primeiro dia, com o ritual de luzes e sons dos fogos de artifício, tudo zera. Nas palavras de Vovô (Nelson Sargento), o esperançoso companheiro de cela de João, os “9” vão virar “0”, o “1” vai virar “2”, tudo vai virar!

Mesmo tendo matado o próprio amigo Francisco (Matheus Natchergaele) em troca de sua liberdade, até mesmo a redenção parece possível para João com a chegada do novo milênio. Numa sequência referencialmente “glauberrochiana”, gira nos braços de Maria num turbilhão de cores e sons após salva-la do suicídio, com a multidão comemorando a chegada do ano novo na praia de Copacabana ao

- 2 O filme venceu em 3 categorias no “Grande Prêmio Cinema Brasil”: Melhor Direção, Melhor Roteiro e Melhor Ator para Matheus Natchergaele; tendo sido ainda indicado na categoria de Melhor Filme e Melhor Atriz para Fernanda Torres.
- 3 Historiadora de formação, cursou cinema em Londres na “International Film School”.
- 4 Economista de formação, estudou cinema nos EUA, tendo sido no Brasil o fundador da Videofilmes e um dos mais expressivos e premiados nomes do cinema brasileiro.
- 5 No Brasil, o filme, além de ter sido exibido nos cinemas, fez parte da mostra “Première Brasil”, do “Festival do Rio”, em 1999. Acabou sendo lançado nos EUA sob o título “Midnight”, uma estranha e nada literal tradução para o inglês.
- 6 Que contava com os nomes de Fernanda Torres (Maria), Luiz Carlos Vasconcelos (João), Matheus Natchergaele (Francisco), Nelson Sargento (Vovô) e Tonico Pereira (Carcereiro), entre outros.

fundo. Grita com o revólver em riste, disparando na direção das estrelas: “- Ninguém morre mais nessa cidade! Ninguém morre mais nesse país! Tu não vês que te amo? Ninguém morre mais!”

Ali, as distancias impostas pela cidade e pela sociedade de classes se anulam, os mundos abissalmente opostos se tocam e se redimem, as diferenças sociais são postas em suspenso pela celebração do novo e é possível entregar-se aos desejos, é possível a João e Maria amar sob a luz das estrelas e dos fogos de artifício.

A tônica do filme é a mudança, o recomeço, preconizados pelo novo milênio.

Sobre o ano novo Carlos Drummond de Andrade disse num poema: “Quem teve a idéia de cortar o tempo em fatias a que se deu o nome de ano, foi um indivíduo genial. Industrializou a esperança, fazendo-a funcionar no limite da exaustão. Doze meses dão para qualquer ser humano se cansar e entregar os pontos. Aí o milagre da renovação e tudo começa outra vez, com outro número e outra vontade de acreditar que daqui para diante vai ser diferente”.

Trata-se de um binômio também.

Aos 8 minutos de filme, a cena se passa no interior de uma cela, onde dois detentos, João (Luiz Carlos Vasconcelos) e Vovô (Nélson Sargento) agem distintamente frente às perspectivas de futuro de que são portadores, frente às possibilidades de mudança e recomeço no último dia do milênio.

Na parede da cela, entre as inscrições de nomes e apelidos (signos de identidade), palavras de exaltação à facções criminosas (esferas de sociabilidade e de poder paralelo para aqueles renegados pela própria sociedade e suas estruturas regulares de poder), aparecem pregados pelo menos três calendários rabiscados, agigantando a necessidade de controle do tempo, o tempo que trará o futuro, no qual por sua vez se almeja a liberdade.

Inúmeras inscrições manuscritas de números também dão conta de pôr o tempo sob controle e, assim, tentar estabelecer uma certeza matemática para aquilo que de fato repousa na esfera das incertezas.

Debruçado sobre os números, Vovô risca o ano que acaba e aquele que virá: “Os 9 vão virar 0, o 1 vai virar 2, vai virar tudo!”.

As inscrições, os números, têm um sentido mágico para Vovô, um poder efetivo de interferir na realidade, de trazer o futuro de liberdade almejado, esperança cega à razão à qual é dada a fecha da insanidade, frente à negativa de seu indulto por parte da justiça dos Homens. A razão é posse do ceticismo de João, para quem todo o ano é igual e que, portanto, tem sua perspectiva de futuro reduzida a um tempo imediatamente posterior, tempo de desesperança, ou seja, em que nada

se espera, confundindo-se futuro com presente imediato, no mesmo *continuum*.

A insanidade socialmente atribuída a Vovô, como debilidade de suas faculdades mentais ou desvio de conduta, se dá pela regressão a uma condição primordial, primitiva. O homem cativo, privado de sua liberdade, reduz a cela à caverna onde se torna um ente mágico, produtor de signos e significados. Suas inscrições estão impregnadas deles, fundamentalmente de seu poder mágico-ritualístico, o poder de dar um passo de antecipação frente ao futuro no sentido de “antecipar as situações a serem enfrentadas”, nos termos utilizados pelo matemático e biólogo inglês Jacob Bronowski (1908-1974), para analisar pinturas rupestres⁷.

O binômio é, com isso, transferido para o futuro, tempo de apenas uma certeza: a morte; e palco temporal de várias incertezas: a sorte do destino.

Diante de ambos, a condição humana é tomada pelo medo. O novo, ao mesmo tempo em que é palco da esperança pela concretização das aspirações humanas, é *locus* do medo das incertezas e da aproximação inexorável da morte (a única certeza), evento certo e que nivela a todos, nos lembrando constantemente de nossa efêmera condição mortal, enquanto cai a areia na ampulheta.

A consciência da existência de um tempo futuro, para Bronowski, é a condição primordial na escalada do Homem. Há pelo menos dois milhões de anos teria sido este “passo de antecipação”, a “descoberta do futuro”, a cortar as amarras que prendiam o então *Australopithecus* ao ambiente e às demais criaturas da natureza⁸.

Para Bronowski, a habilidade que diferencia o Homem de qualquer outro animal é a

... de enxergar o futuro, de antecipar um acontecimento e planejar a ação adequadamente, representando-o para nós mesmos em imagens projetadas ou dentro de nossas cabeças, ou em um quadrado de luz nas paredes escuras de uma caverna, ou, ainda, no vídeo de uma televisão⁹.

Não se trata de anular aqui as distâncias entre passado e futuro, e desta feita não resulta em anacronismo tomar o detento em sua cela como o primitivo nas cavernas, trata-se de uma condição inerente ao ser humano, comum a ambos em eras distintas:

Os homens que fabricaram as armas e aqueles que pintaram as figuras [nas cavernas pré-históricas] estavam realizando a mesma coisa – antecipando um evento futuro de tal

7 BRONOWSKI, J. *A escalada do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 54.

8 *Ibid.* p. 31.

9 *Ibid.* pp. 54-56.

maneira como apenas o homem é capaz, isto é, realizando o futuro no presente. Muitos são os dons exclusivamente humanos; mas, no centro de todos eles, constituindo a raiz que dá força a todo conhecimento, jaz a capacidade de tirar conclusões que levam do visto ao não-visto, que levam a mente através do tempo e do espaço e que levam ao reconhecimento de um passado, um degrau na escala para o presente.¹⁰

O futuro, na sociedade que o historiador inglês Eric John Hobsbawm (1917-) determinou como locus de um individualismo associal absoluto, produtor de indivíduos egocentrados e dissociados da condição de pertencimento a classes de interesses comuns, é o de desesperança.

Trata-se de um processo histórico em que as perspectivas de futuro, a própria espera por ele (ato de esperança), reduz-se gradativamente, no âmbito das mentalidades, à desespera, matriz do desespero e da desesperança.¹¹

O medo diante da incerteza do destino e da certeza da morte, no filme, são redimidos no ritual supremo da celebração ao novo, no qual é o amor que indulta, que salva, que traz o perdão divino àquele que destruiu a vida alheia ou ao que desistiu da sua. É o rito do novo que une céu e terra. A esfera divina, mágica e ritual toca e redime a mundana, matérica e racional, e ambas se fundem.

João, que matara o próprio amigo e que antes do disparo final pediu-lhe perdão, que fugia de seus algozes e da morte, encontra seu indulto nos braços de Maria, que por sua vez corria para encontrar sua morte. João fogia da certeza, Maria da incerteza, com o medo que lhe tomara nua e encolhida num canto do banheiro, em posição fetal, sentido de completo desamparo frente à ausência da proteção do útero materno.

A certeza da morte e a incerteza do destino, ambos projetados no futuro, fazem lembrar ao Homem sua condição primordial de “[...] animal franzino, lento, desajeitado, inerme, que em sua evolução teve que inventar [...]”¹², e cumular conhecimento, erguer prédios, cidades, erigir no concreto sua própria solidão e em paredes frias sua mais sombria caverna: sua prisão.

Referências Bibliográficas

- BRONOWSKI, J. *A escalada do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. “Iconografia e História”. In: Idem et al. *Também com a imagem se faz História*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1990. Cadernos do ICHF n. 32.

¹⁰ Ibid. p. 56.

¹¹ HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: O curto século XX*. São Paulo: CIA das Letras: 1995, pp. 11-28.

¹² Ibid.

- _____.; MAUAD, Ana Maria. "História e imagem: Os exemplos da fotografia e do cinema". In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- COURTÉS, Joseph; GREIMAS, Algirdas. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989 (verbetes Semiótica).
- FERRO, Marc. "Lê film, une Contre-analyse de la Société?" In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (org.). *Faire de l'histoire*. Paris: Retz-C.E.P.L., 1978.
- HOBBSBAWN, Eric. *Era dos extremos: O curto século XX*. São Paulo: CIA das Letras: 1995.
- LE GOFF, Jacques. História. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Casa da Moeda-Imprensa Oficial, 1985. Vol. I.
- METZ, Christian. "El estudio semiológico del lenguaje cinematográfico". *Lenguajes*. Buenos Aires. I, n. 2, dez. 1974.
- _____. "El Cine: Lengua o Language?" In: BARTHES, Roland et al. *La semiología*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1976.

omemhobjeto de Guto Lacaz o livro ateliê

Edilamar Galvão

poeta, jornalista e professora de Estética nos cursos de graduação e pós-graduação na área de Comunicação e Artes da FAAP.

Mestre e doutora em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP.

Vertigem, espanto e encantamento. Essa mistura de sensações vem à mente quando se acaba de folhear vagarosamente *omemhobjeto*, de Guto Lacaz, lançado no dia 24 de março de 2010, no Museu da Casa Brasileira em São Paulo pela editora Decor.

Organizado pelo próprio artista, *omemhobjeto* constitui uma espécie de livro-ateliê. Uma diversidade de imagens apresenta-se: um conjunto caótico e “familiarmente estranho”. Diversidade, como se disse; mas como por baixo dela uma espécie de unidade também salta aos olhos? Essa questão pode convidar o olhar desinteressado a tornar-se, aos poucos, atento. O catálogo reúne possivelmente quase toda a obra do artista e parte da crítica – o que inclui uma série de textos jornalísticos e críticos – e também e-mails e bilhetes de amigos e visitantes. Alguns devidamente identificados em edições e datas; outros simplesmente com o nome da publicação ou de seu autor. Dessa maneira, a reunião compõe um mosaico de referências e confere a elas sua devida importância relativa no ato de misturar os textos “mais teóricos”, com os “mais jornalísticos”, os “mais pessoais” e os “mais espontâneos”.

A palavra mosaico parece interessante para tentar definir o universo de *omemhobjeto*. Depois do índice de textos e obras e um depoimento de Paulo Bomfim, que aparece à guisa de introdução, ficamos diante de uma página dupla sem maiores explicações – mais exato dizer nenhuma – que justapõe uma série de imagens com legendas também pouco descritivas: o nome de um artista como Mondrian que, neste caso, temos o conforto de re-conhecer; mas também o enigmático “tio Roge” embaixo de uma escultura; “super 8” embaixo da câmera emblemática; ou “pintura rupestre” legendando as familiares inscrições; “modelismo”, embaixo de um avião; “bandido da luz vermelha” para uma cena do filme; “samba” para o músico negro com o seu violão (seremos capazes de reconhecê-lo?); “Egito”, para um papiro; “rock” para a capa do legendário álbum dos Beatles Sgt. Peppers; “logo Livraria Francesa”, para uma pequena serigrafia; “FAU São José dos Campos” abaixo da fotografia de uns moços cabeludos – não sabemos quem são, mas a imagem em preto e branco nos remete icônica-indicial e simbolicamente à nostalgia libertária de uma certa década; “I Ching” para um hexagrama, o nome de um avião; artistas da cena brasileira; e o que será aquele “Vocacional LEP” embaixo de uma espécie de rádio transmissor? Enfim, são ao todo 58 imagens que não respeitam nenhuma hierarquia, que não se explicam, mas explicam – ou sugerem – muita coisa.

É como se fosse o cenário de um mundo particular, de um conjunto de imagens e referências que, nos seus detalhes, pudessem ser reconhecidas apenas pelo habitante que se faz centro deste universo (como o parentesco com o tio Roge). Ao mesmo tempo, algumas delas dizem respeito a todos nós – são universais como as imagens do Egito e das pinturas rupestres – ou de um grupo de “nós” como a fotografia da faculdade; ou por um outro grupo desse “nós”, como os fãs do aeromodelismo ou da mecânica popular; ou outro grupo ainda, “erudito”, capaz de reconhecer os nomes dos artistas nacionais e internacionais; mais um outro, de gente da arte gráfica, ou os fãs do samba que não precisam da legenda para reconhecer o músico na foto, e que alguns de “nós” outros perguntaria: “quem é?”

Percebe-se que nessas duas páginas introdutórias – parece-me ter sido assim que Guto Lacaz “escreveu” seu prefácio – se misturam referências individuais, populares, eruditas, artísticas, mundanas, midiáticas, familiares, de cultura de revista, desenhando um universo que nos é comum e, ao mesmo tempo, inacessível na particularidade de sua vivência. Ou seja, não há hierarquia possível aqui entre o Construtivismo russo, a arte gráfica, o desenho, as páginas da revista

Mecânica Popular, do tio Roge, dos quadrinhos de Zéfiro e do brinquedo da escola. Expostas dessa forma, essas particularidades da existência, lado a lado com o universal, disputam uma mesma “universalidade”.

Aqui, nós, levados pela letra, tão acostumados às categorizações e a produzi-las, a hierarquizar o universo das “principais” referências da cultura e da constituição da obra de Arte, podemos nos surpreender “desconcertados” ou “encantados” como “em uma certa enciclopédia chinesa”, escrita por Borges e citada por Foucault, no início de *As Palavras e as Coisas*, livro que, segundo o filósofo, surgiu do espanto provocado pelo escritor argentino naquele conto que enlouquecia os critérios da classificação. “No deslumbre dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: *a impossibilidade de pensar isso.*”¹(grifo nosso)

Também a lembrança à Foucault simplesmente “obedeceu” a “lógica” do universo de referências proposto pelo artista de fazer associações “livres”. Afinal, não é essa a condição da cultura contemporânea? Poderíamos com segurança dizer que é essa “*agora*” a condição da cultura contemporânea? Não seria *essa* a sua condição mesma, seu *télos*, seu destino? O que o mesmo Foucault chamou de heterotopia, “o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são [ou poderiam ser, podemos imaginar] em si próprios incompatíveis”²?

Apresentada em seu “conjunto” a obra de Lacaz convida a tais reflexões. No entanto, parece difícil aceitar o desafio, pois querer apreendê-la num texto demasiado “sério” culminaria no sério risco de dissociá-la daquele tom característico de humor e insubordinação que vem à mente quando já se teve algum contato prévio com sua obra. Pois não é raro encontrar nos objetos de Lacaz a desconstrução da “seriedade” ou da burocracia do mundo. Os cruzamentos de referências e dos modos de fabricar do artista nos levam a des-viciar o olhar já capturado pelas categorias e cânones seja da arte, das teorias, da cultura popular ou da vida cotidiana. É como se nada pudesse ser considerado pronto e definitivo neste vasto e heterotópico, para usar o conceito foucaultiano, universo da cultura.

O que poderíamos derivar desta “constatação”? Arrisco uma reflexão: ora, essa vastidão do universo da cultura e de seus cânones pode nos assustar ao ponto da paralisia: como apreender em termos de significação, compreensão, hierarquia, unidade etc., um universo que, diante da nossa limitada capacidade individual de apreensão do mundo, se apresenta cada vez ilimitado, infinito e inapreensível? Poderíamos nos

1 FOUCAULT, Michel, “Prefácio”. Em *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 6. ed., p. 5.

2 FOUCAULT, Michel, “Outros espaços”. Em *Ditos & Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*, p. 418.

sentir constrangidos de criar, compreender, comentar, gerar significações diante da austeridade e do “peso” da cultura. O impulso criador se sentiria esmagado pelo tal “peso” da tradição.

Mas a natureza do impulso criador não é a submissão. Criar é sempre, na verdade, um gesto de rebeldia e coragem. Poderíamos pensar em formas mais ou menos “interessantes” de compreender as idéias de “rebeldia” e “coragem”. Menos, quando elas adquirem a sisudez de atos autoritariamente idealistas, categorizadores e salvadores do mundo. Mais, quando o gesto se configura “apenas” como “mais uma” possibilidade de experiência, pensamento, significado ou encantamento diante dele.

Podemos chamar à companhia dessa idéia de criação como gesto de rebeldia ou coragem autores como Adorno e Nietzsche ou ainda do psicanalista francês Pierre Bayard no divertido, irônico e “sério” *Como falar dos livros que nós não lemos* (Objetiva, 2008). Aqui Bayard comenta os modos da leitura, a condição do peso da cultura e da tradição e, ao final, do “direito” de nos apropriar de seus produtos nas várias formas e nos vários circuitos que se nos apresentam. Pois os “produtos” da cultura de relacionam numa complexa teia de citações e referências, ou seja, num emaranhado impossível de desfiar completamente para tecê-lo, então, numa trama organizada na qual poderíamos dormir na paz de uma compreensão idealizada.

Impossível não constatar: não obteremos a visão total do universo. Sequer a conseguiremos na semiosfera da cultura. Talvez isso se deva a limitação de processamento de dados da nossa mente/cérebro e este texto esteja cometendo um grave equívoco de não considerar a consciência cibernética. Um assunto que nos levaria longe. Mas, por agora, partindo daquele “pequeno” universo de 58 imagens das mais diversas “categorias” – feliz metonímia do universo “total” da cultura –, a questão que se coloca é o modo como nos apropriamos do mundo a partir da nossa experiência individual para sermos capazes de torná-la uma experiência criativa, capaz de eleger seus próprios cânones, “flanando” no mar das referências no qual tememos nos afogar. O caso aqui é aprender a nadar, arriscar-se em alguns mergulhos e aceitar que o mar continuará a ter seus mistérios.

O omemhobjeto

Assim, o mencionado prefácio de 58 imagens-referência de Guto Lacaz já nos propicia esse tipo de engajamento. “Compreendemos” desde logo a escola do mundo em que estudou e mergulhou para tecer sua própria experiência criativa e expandir mais o mar que apreende e do qual faz parte.

Por meio de seus objetos, pinturas, esculturas, apropriações, performances e desenhos apresentados ao lado, às vezes, de cadernos de anotações com as obras ainda em projeto ou esboços de idéias, espreitamos o fazer artístico no estado do seu nascimento.

Com os textos de diferentes densidades e objetivos, como os recados dos amigos, comentário de blog, entrevista, matéria ou artigo de jornal e revista, podemos dialogar com os modos de apreensão de sua obra.

As várias leituras nos dão conta, por exemplo, do começo de sua carreira nascida “ao acaso” quando em 1978, andando nos corredores do Senai, o recém-formado arquiteto na FAU de São José dos Campos viu um cartaz a respeito da 1ª Mostra do Móvel e Objeto Inusitado da Galeria Arte Aplicada no Paço das Artes em São Paulo. Ainda sem se saber artista, Guto achou que certas brincadeiras e objetos produzidos por ele na faculdade combinavam com o nome. Seu antológico “CrushFixo” – um refrigerante Crush literalmente fixo no gesso – levou o prêmio e, de quebra, um artigo elogioso de Olívio Tavares de Araújo na revista *Veja* que o projetou para dentro do mundo das Artes Plásticas. “Eu desconhecia o potencial cultural daquelas brincadeiras e a tradição que aquilo tinha nas artes plásticas com o dadaísmo. Peguei 14 trabalhos que eu já tinha – luminárias engraçadas, carrinho montado de forma inusitada, experiências com eletricidade e outros que eram meramente curiosos – e foi uma surpresa ver, por meio do concurso, que um crítico iria analisar aquilo, que poderia ser exposto, sair em revista e eventualmente ser vendido. Aquilo foi a minha porta de entrada. (...) A aparição das Artes Plásticas na minha vida como opção profissional e filosófica foi uma maravilha, pois tudo o que eu penso posso vir a realizar”, diz Lacaz em entrevista a Cyntia Garcia publicada em 3 de setembro de 2000 no *Jornal da Tarde*³.

Como artista, é sua obra mesmo que fala na matéria que se realiza. As palavras são poucas. Parecem evitadas. Sua fala, esclarecedora também de suas referências, da sua infância, de um certo humor consigo mesmo, de sua obra, de sua timidez, aparece apenas aos fragmentos, citados nos textos de outros autores. Deste silêncio comentou o artista

³ Em *Omehhobjeto*, p. 291.

e professor Lúcio Agra: “Reparamos também na sua performance, uma relutância em usar a palavra e uma ênfase no silêncio (o caso que me ocorre mais nitidamente apresentada na Bienal dos anos 80). Poderia comentar um pouco essa eloqüência corporal muda que você consegue realizar”, num depoimento sobre *Máquinas 2* em 1999.

Desde o início para Guto – talvez seja isso mesmo para todo o artista – a arte era a oportunidade de realizar o pensado. Toda idéia se torna corpórea em seus objetos e o artista também afirma que a escolha do meio é também uma determinação da Idéia. Há idéias que são desenhos, outras, escultura, ou pintura ou performance etc. Não há o privilégio de uma escolha prévia do meio a realizar. Há o privilégio da Idéia que se concebe e do meio que ela exige. E cada obra poderia ser comentada a partir dessa dialética.

De sua estréia no *Objeto Inusitado*, seguiram-se a participação em coletivas, o desenvolvimento profissional como artista gráfico em desenvolvimento de marcas, projetos gráficos variados entre livros, capas de disco e colaborações em jornais e revistas. Em 1983, a estréia de Eletroperformance na casa Noturna Radar Tantã foi também sucesso de público e crítica. A performance delineava de modo mais preciso a originalidade das apropriações e a desconstrução e uso poético de todos os objetos que participam da vida moderna: a máquina, a eletricidade, a cultura de massa que faz circular os registros pop e erudito nas mídias e os próprios meios de comunicação. Procedimento performático análogo ao de *Máquinas*, estreado em 1992, com quatro posteriores remontagens, a última em 2009. Antes, em 1982, fez sua primeira individual com *Idéias Modernas*, na Galeria São Paulo. Em 1989, faz sua participação em *A Trama do Gosto*, no Pavilhão da Bienal com a instalação *Eletro Esfera Espaço*, em que os visitantes atravessavam um corredor de aspiradores de pó fazendo levitar bolinhas de isopor enquanto ouviam uma ópera de Wagner, num walkman disponibilizado a cada visitante.

Do passeio pelos textos críticos percebemos também a insistência na filiação do artista à Duchamp, da presença do universo onírico e infantil, da ironia e comentário da cena contemporânea, dos traços modernos. E a poética de Lacaz ressoa nos vários artigos de Aracy Amaral, Marcelo Coelho, Olívio Tavares de Araújo, Marcelo Coelho, Celso Favareto, Renato Cohen, Ruy Castro entre outros. No entanto, nenhum deles poderia dar conta da amplitude de temas e procedimentos adotados. Para os fins que foram feitos, não era mesmo a intenção. E, de certo modo, o universo de Lacaz ainda está por ser descoberto.

A referência ao humor é sempre clara, mas o que dizer de *Cosmos*, – *um passeio no infinito*? A obra apresentada primeiramente em 1989 no SESC-Carmo, em São Paulo, segundo texto explicativo de sua montagem, “compõe-se de uma sala escura, com entrada e saída tipo antecâmara. Em seu interior estão instalados cerca de 100 pedestais de diferentes alturas, com motores elétricos silenciosos e de baixa rotação – equípos cinéticos. Estes equípos permitem que mais de 300 pequenas esferas brancas descrevam órbitas que variam de direção, diâmetro e velocidade. A luz negra que ilumina a sala faz com que apenas estas esferas e seu movimento sejam vistas pelo visitante. Uma passarela em relevo com o chão determina a trajetória obrigatória entre a entrada e a saída. Caixas acústicas reproduzem a trilha sonora estereofônica original composta por Mário Manga. A sensação produzida é a de estarmos flutuando no espaço, caminhando por entre as estrelas, planetas e outros corpos celestes – passeando no infinito”.

Também em 1989, Lacaz produziu *Auditório para questões delicadas* para o evento “Cidades Cidadão Cidadania” promovido pela Secretaria de Cultura da Prefeitura de São Paulo em comemoração aos 200 anos da Declaração dos Direitos Humanos. Tratava-se de 25 cadeiras “apoiadas” – é o efeito visual – na super fície do lago Ibirapuera. Alguém conseguiria imaginar imagem mais delicada para nos fazer pensar na delicadeza e fragilidade das discussões sobre diferenças culturais e direitos humanos? Ou a situação em que estamos, quando estamos diante de “questões delicadas”? Sempre diante do postal dessa obra me pego pensando: “é preciso ter a alma leve”.

Há também o *Periscópio*, apresentado no Arte Cidade II, em São Paulo, em 1994. Trata-se de uma instalação colocada no Edifício Alexandre Mackenzie, no centro da cidade, onde eram feitas as reuniões para a organização do evento. “Sentia grande dificuldade de entrar e sair livremente do prédio, diz o artista, - crachá, catraca, recibo assinado etc. Lembrei-me do periscópio, instrumento ótico elementar, popularizado pelos submarinos, dos quais eu sou grande admirador. Neste caso, porém, o periscópio seria na escala da edificação, isto é, gigantesco em relação ao dos submarinos, com dois grandes espelhos medindo 3 X 2 m cada, permitiriam a visão simultânea quase em tamanho natural, do quinto andar para a calçada e vice-versa”⁴.

Marcelo Coelho escreveu em sua coluna à época sobre o *Periscópio*: “E todo milagre é feito sem palavras. A utopia da ‘arte plástica’, nesse sentido, se realiza. Claro que de modo efêmero – mas uma transfiguração das relações pessoais dentro da Cidade foi conseguida, por meio desse artefato. Georg Simmel, o sociólogo alemão, comentou a extrema

4 Em *Omemhobjeto*, p. 164.

desumanidade que há nas grandes metrópoles. Pessoas se comprimem em um ônibus, estão mais unidas do que nunca e, todavia, não trocam palavras, não se comunicam. União perversa e impessoal, portanto. Todos nós estamos mais juntos do que nunca e nos separamos nessa intimidade.”⁵

Apontamos essas obras, mas há muitas outras que mostram que a obra de Lacaz não pode ser resumida ou mesmo enfatizada na sua relação com o paradigmático gesto do *ready-made* duchampiano – filiação que o artista de certo modo rejeita, provavelmente porque aqui a “chave” de leitura torna-se tão canônica que asfixia em vez de fazer ver ou desvelar suas próprias idiossincrasias. Pois como sugerido até aqui, o próprio universo de referências do artista é muito mais vasto e imprevisível do que nos deixa parecer nossas vãs categorias. E a obra de Guto Lacaz, no seu modo silencioso, tem mais a dizer sobre nosso tempo, nossa sensibilidade, nosso universo. É preciso vê-la na sua complexidade e ouvi-la a partir da sinestesia de seus sentidos.

5 Em *Omemhobjeto*, p. 167.

Documentos

Documentos

Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide

Apresentação de Samuel Feldberg

Professor de Relações Internacionais das Faculdades Integradas Rio Branco
Coordenador do Módulo Holocausto e Antissemitismo do LEI | USP – Laboratório de Estudos sobre a Intolerância da Universidade de São Paulo. Co-coordenador da área Oriente Médio do Grupo de Acompanhamento da Conjuntura Internacional da USP.
Autor de *Estados Unidos e Israel: uma aliança em questão*, Ed. Hucitec.
Tradutor de *O Holocausto: História dos Judeus da Europa na Segunda Guerra Mundial*, Ed. Hucitec.

A Era dos Genocídios

“Holocausto em Gaza”, “Genocídio nos morros do Rio”, “Limpeza Étnica”...

A imprensa está hoje repleta de termos mal utilizados, em contextos equivocados, e que esvaziam o sentido de termos criados para classificar crimes quase inimagináveis.

Foi necessária a barbárie do Holocausto, perpetrado pelos nazistas e seus colaboradores durante a Segunda Guerra Mundial, para que os novos senhores do mundo pós-guerra definissem uma legislação que permitisse legalmente responsabilizar os culpados, se crimes deste porte voltassem a ocorrer; o que é ao mesmo tempo decorrência e resposta à violência do século XX.

O termo Genocídio, criado pelo jurista polonês radicado nos Estados Unidos Raphael Lemkin, passaria a englobar as tentativas de extermínio total ou parcial de um grupo nacional, racial, étnico ou religioso.

Curiosamente, a coincidência do momento em que a Convenção para a Prevenção e Punição do Genocídio foi promulgada com o início da Guerra Fria, provocaria uma limitação no espectro da classificação das vítimas, refletindo desde o início as responsabilidades não assumidas pelos soviéticos pelos crimes cometidos por Stalin contra sua própria população na década de 1930.

Assim, apesar do empenho de Lemkin, o massacre de grupos definidos por sua classe ou afiliação política ficaram excluídos da definição de Genocídio, o que impactaria também no futuro a classificação de crimes como o cometido por Pol Pot no Camboja.

O conceito de Genocídio não é uma criação recente. Extermínios diversos têm sido registrados ao longo da história, relatados inclusive no Velho Testamento com riqueza de detalhes. A inovação está na formulação de um marco jurídico para condenar os culpados de praticá-lo. Os criminosos nazistas condenados por crimes contra a humanidade serviram de modelo para que suas atrocidades, assim como aquela cometida contra os Armênios durante a Primeira Guerra Mundial, não mais ficassem impunes.

Mas nem a consciência da enormidade destes crimes, nem a existência de uma legislação para puni-los, foram suficientes para evitar que enormes contingentes de população viessem a sofrer as consequências do ódio, de conflitos armados, ou de uma combinação de ambos.

Para diferenciar o Genocídio de outros crimes, outras definições foram criadas, categorizando o que mais amplamente englobava os “crimes contra a humanidade”. Assim, os eventos ocorridos na Palestina, no sub-continente indiano, na Bósnia e em Kosovo ficaram conhecidos como “limpeza étnica”, enquanto o Holocausto, o extermínio armênio e o massacre perpetrado pelos Hutus contra os Tutsis em Ruanda, foram enquadrados na categoria de Genocídio.

Um dos erros mais corriqueiros quando se trata da definição de Genocídio está relacionado com a escala. Talvez por ter sido o Holocausto um Genocídio com o maior número de vítimas da história, a quantidade impressione mais que a razão para a classificação. Mas os dois milhões de cambodjamos mortos pelo regime de Pol Pot não entram nesta categoria, já que o objetivo era o de aniquilar uma determinada classe social através do esforço de re-educação; nem as centenas de milhares de mortos nos bombardeios incendiários de Dresden ou pelas bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki, pois as vítimas representavam pequena parcela de uma população inimiga que os atacantes não tinham a intenção de exterminar na sua totalidade.

E na América Latina das ditaduras militares, dezenas de milhares de jovens desapareceram em razão de seu engajamento político, sem que sua raça ou credo tivessem qualquer significado.

O mundo tem se tornado ao mesmo tempo mais transparente e mais complexo. A combinação da tecnologia da informação com mísseis balísticos intercontinentais aliados à disseminação do poder nuclear apresentam desafios que talvez nem os conceitos criados no alvorecer da era dos grandes Genocídios sejam capazes de enfrentar.

Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide

Approved and proposed for signature and ratification or accession by General Assembly resolution 260 A (III) of 9 December 1948

Entry into force: 12 January 1951, in accordance with article XIII

The Contracting Parties,

Having considered the declaration made by the General Assembly of the United Nations in its resolution 96 (I) dated 11 December 1946 that genocide is a crime under international law, contrary to the spirit and aims of the United Nations and condemned by the civilized world,

Recognizing that at all periods of history genocide has inflicted great losses on humanity, and

Being convinced that, in order to liberate mankind from such an odious scourge, international co-operation is required,

Hereby agree as hereinafter provided:

Article I

The Contracting Parties confirm that genocide, whether committed in time of peace or in time of war, is a crime under international law which they undertake to prevent and to punish.

Article II

In the present Convention, genocide means any of the following acts committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such:

- (a) Killing members of the group;
- (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group;
- (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part;

- (d) Imposing measures intended to prevent births within the group;
- (e) Forcibly transferring children of the group to another group.

Article III

The following acts shall be punishable:

- (a) Genocide;
- (b) Conspiracy to commit genocide;
- (c) Direct and public incitement to commit genocide;
- (d) Attempt to commit genocide;
- (e) Complicity in genocide.

Article IV

Persons committing genocide or any of the other acts enumerated in article III shall be punished, whether they are constitutionally responsible rulers, public officials or private individuals.

Article V

The Contracting Parties undertake to enact, in accordance with their respective Constitutions, the necessary legislation to give effect to the provisions of the present Convention, and, in particular, to provide effective penalties for persons guilty of genocide or any of the other acts enumerated in article III.

Article VI

Persons charged with genocide or any of the other acts enumerated in article III shall be tried by a competent tribunal of the State in the territory of which the act was committed, or by such international penal tribunal as may have jurisdiction with respect to those Contracting Parties which shall have accepted its jurisdiction.

Article VII

Genocide and the other acts enumerated in article III shall not be considered as political crimes for the purpose of extradition.

The Contracting Parties pledge themselves in such cases to grant extradition in accordance with their laws and treaties in force.

Article VIII

Any Contracting Party may call upon the competent organs of the United Nations to take such action under the Charter of the United Nations as they consider appropriate for the prevention and suppression of acts of genocide or any of the other acts enumerated in article III.

Article IX

Disputes between the Contracting Parties relating to the interpretation, application or fulfilment of the present Convention, including those relating to the responsibility of a State for genocide or for any of the other acts enumerated in article III, shall be submitted to the International Court of Justice at the request of any of the parties to the dispute.

Article X

The present Convention, of which the Chinese, English, French, Russian and Spanish texts are equally authentic, shall bear the date of 9 December 1948.

Article XI

The present Convention shall be open until 31 December 1949 for signature on behalf of any Member of the United Nations and of any non-member State to which an invitation to sign has been addressed by the General Assembly.

The present Convention shall be ratified, and the instruments of ratification shall be deposited with the Secretary-General of the United Nations.

After 1 January 1950, the present Convention may be acceded to on behalf of any Member of the United Nations and of any non-member State which has received an invitation as aforesaid.

Instruments of accession shall be deposited with the Secretary-General of the United Nations.

Article XII

Any Contracting Party may at any time, by notification addressed to the Secretary-General of the United Nations, extend the application of the present Convention to all or any of the territories for the conduct of whose foreign relations that Contracting Party is responsible.

Article XIII

On the day when the first twenty instruments of ratification or accession have been deposited, the Secretary-General shall draw up a procès-verbal and transmit a copy thereof to each Member of the United Nations and to each of the non-member States contemplated in article XI.

The present Convention shall come into force on the ninetieth day following the date of deposit of the twentieth instrument of ratification or accession.

Any ratification or accession effected subsequent to the latter date shall become effective on the ninetieth day following the deposit of the instrument of ratification or accession.

Article XIV

The present Convention shall remain in effect for a period of ten years as from the date of its coming into force.

It shall thereafter remain in force for successive periods of five years for such Contracting Parties as have not denounced it at least six months before the expiration of the current period.

Denunciation shall be effected by a written notification addressed to the Secretary-General of the United Nations.

Article XV

If, as a result of denunciations, the number of Parties to the present Convention should become less than sixteen, the Convention shall cease to be in force as from the date on which the last of these denunciations shall become effective.

Article XVI

A request for the revision of the present Convention may be made at any time by any Contracting Party by means of a notification in writing addressed to the Secretary-General.

The General Assembly shall decide upon the steps, if any, to be taken in respect of such request.

Article XVII

The Secretary-General of the United Nations shall notify all Members of the United Nations and the non-member States contemplated in article XI of the following:

- (a) Signatures, ratifications and accessions received in accordance with article XI;
- (b) Notifications received in accordance with article XII;
- (c) The date upon which the present Convention comes into force in accordance with article XIII;
- (d) Denunciations received in accordance with article XIV;
- (e) The abrogation of the Convention in accordance with article XV;
- (f) Notifications received in accordance with article XVI.

Article XVIII

The original of the present Convention shall be deposited in the archives of the United Nations.

A certified copy of the Convention shall be transmitted to each Member of the United Nations and to each of the non-member States contemplated in article XI.

Article XIX

The present Convention shall be registered by the Secretary-General of the United Nations on the date of its coming into force.

Entrevista

Entrevista

Inquietante Brasil Diálogo com Tito de Alencar¹

por Claudio Zanchetti

¹ Extraído da revista italiana
IL GALLO n°4 (303), abril de 1972
e n°5 (304), maio de 1972.
Entrevista realizada
por Cláudio Zanchetti.
ADITAL (Agência de Informação
Frei Tito para América Latina),
website: www.adital.com.br.

191 Entrevista

Frei Tito e a Luta contra a ditadura Apresentação de Maria Cecília Martinez

A Doutrina de Segurança Nacional norteou as ações realizadas pelo Estado constituído após o Golpe de 1964. Baseada no binômio segurança nacional – crescimento econômico, definiu-se como caminho para a modernização brasileira a garantia de barreiras claras e fortes contra as forças capazes de colocar em risco a efetivação da política econômica e da ideologia defendidas tanto por segmentos expressivos do empresariado quanto pelas Forças Armadas. Neste sentido, a repressão configurou-se como uma necessidade e um instrumento contra a ameaça comunista que, segundo o general Golbery do Couto e Silva, aproveitava-se das fragilidades da democracia para infiltrar elementos e idéias contrárias à liberdade. Criava-se assim, a justificativa indireta não só para a repressão como para o uso da tortura nos “interrogatórios”.

Por esta perspectiva, todo aquele capaz de levantar questionamentos de diferentes esferas sobre as práticas do Estado colocava-se como possível alvo da repressão, o que trouxe para a sociedade brasileira a vivência de um tempo em que a violência movida pelo poder estabelecido - e, embora em gritante assimetria, por segmentos da esquerda que

optaram pela luta armada - ganhava contornos assustadores, em que a crueldade das diferentes práticas de tortura deixou marcas inegáveis em quem passou por essas sessões de terror, mas também sobre os que por alienação ou por desconhecimento absorveram as conseqüências do aprofundamento autoritário, cujas referências ainda se encontram presentes.

As vozes que se puseram contra a ditadura foram múltiplas, sendo as mais destacadas para o grande público, aquelas ligadas à luta armada, ao movimento estudantil, porém, menos conhecidos foram os diversos movimentos sociais (operário, luta por moradia, entre outros) e a participação de segmentos progressistas da Igreja Católica. Dentre esses últimos estavam os dominicanos que, em função de suas estratégias de ação e da compreensão do papel libertador representado por Jesus Cristo, acabaram se associando a setores da luta armada e do movimento estudantil. Esse foi o caso de Frei Tito que, na condição de estudante de filosofia da Universidade de São Paulo, aproximou-se de núcleos de resistência contra a ditadura e, por conseqüência disto, vinculou-se intimamente a Carlos Marighela. Ele próprio e mais os freis Ivo e Fernando foram acusados por setores da própria esquerda de terem denunciado o líder da ALN, sendo por isso considerados responsáveis por sua execução. Frei Tito acabou pagando com a vida, ao se suicidar já no exílio.

Embora o período da ditadura civil militar refira-se a um processo da história bastante próximo, observa-se a construção de uma memória que exclui a participação efetiva de segmentos do empresariado brasileiro, tanto como financiador da repressão quanto como beneficiário da política econômica aplicada naquele momento. Em outro sentido, também há que se retomar a discussão sobre os movimentos de resistência, a fim de que se possa refletir e compreender as motivações e os limites das organizações de oposição. Retomar um texto como esta entrevista de Frei Tito é uma oportunidade mais do que significativa para começarmos a repensar trajetórias e a tecer a crítica à memória dominante.

Entrevista

Pode falar um pouco de sua vida?

Nasci em 14 de setembro de 1945, em Fortaleza, Brasil, uma cidade nordestina bastante pobre; Fui criado numa família progressista(*). Quando ingressei na Universidade de São Paulo, passei rapidamente a assumir responsabilidades entre os estudantes na oposição ao regime. Fiquei duas vezes na vice-presidência de organizações que combatem o governo. Durante o golpe de 1964, eu participava da frente popular que procuravam instaurar o socialismo. Nessa época comecei a pensar no sacerdócio e ingressei na Ordem dominicana, recém instalada no Brasil. Mesmo sendo dominicano, continuei assumindo responsabilidades políticas. Fui preso duas vezes: a primeira após o congresso de Ibiúna em 1968; e a segunda, um ano depois, quando do caso Marighela.

Os jornais comentaram a sua tentativa de suicídio em abril de 1970. Por que queria suicidar?

Foram vários motivos. Em primeiro lugar, queria apagar uma vez por todas o que tentavam divulgar sobre os dominicanos, deles terem traído a revolução. A polícia queria fazer acreditar que éramos cúmplices do assassinato de Marighela. Recordo quando o capitão Albernaz me disse: “São vocês que traíram Marighela” e eu lhe respondendo: “Não, não é verdade”. Então me deu um tapa muito violento na boca.

Queria também que o público tomasse consciência das torturas que havíamos sofrido e que a imprensa e a polícia tentavam ocultar. Ninguém sabia o por que da prisão dos dominicanos. E precisava que se soubesse que com a nossa prisão iniciava-se uma mega-onda de torturas contra o clero brasileiro.

Por fim eu queria denunciar a tortura num plano mais geral. Os bispos escondiam a tortura: “Confiamos no governo”. Já que o governo afirmava que no Brasil não existia tortura, os bispos iam repetindo a mesma coisa.

Por que foi para a cadeia?

Como os demais dominicanos, por causa da nossa participação na revolução. No meu caso pessoal, porque, na qualidade de líder na faculdade de filosofia e teologia, eu apoiava abertamente a luta armada e não escondia minhas opções revolucionárias.

De que maneira foram torturados?

Passei por várias formas de tortura: o pau-de-arara, o telefone (golpes nos ouvidos), choques elétricos na boca e nos genitais, queimaduras de cigarro, privação de comida, sem falar da tortura psicológica.

Como foi seu processo?

Fui preso pelo Esquadrão da morte, cujo chefe é o sinistro Sérgio Fleury. Quando este veio para me prender, disse-me friamente: “com gente da tua estirpe não temos piedade nenhuma. Somos pagos para isso. Sabemos que você tem muito para contar. Se não quiser falar, será pior para você. Te torturaremos”. Ele me tinha assegurado que os fr. Ivo e

Fernando haviam sido submetidos ao 'soro da verdade' e haviam falado. Fiquei impassível durante duas horas. Fleury estava com raiva pois percebia que não tinha medo da tortura. Mandou me levar para a sala de tortura. Ali havia umas quinze pessoas me dando socos. Passei pelo 'pau-de-arara'. É um instrumento bem conhecido no Vietnã e todos os países onde se pratica a tortura. Durante uns 40 dias fiquei totalmente isolado. Em seguida o cardeal Rossi veio nos visitar na cadeia. Mostrou-se indiferente, nos tratou muito mal. Mais parecia um delegado de polícia do que um pastor. O cardeal Rossi é um homem que sempre deu apoio à polícia e ao governo de São Paulo. Tem sempre escondido as torturas. Acreditava tudo o que a polícia lhe dizia. Bem sabia que existia um órgão religioso de informação, controlado pela polícia, mas nunca teve a coragem de enfrentá-lo. Durante o processo, fomos interrogados principalmente sobre questões de caráter eclesial ou teológico. Falamos ao cardeal, mas permaneceu indiferente. Três meses depois começou o processo relativo à minha participação no Congresso de Ibiúna. Na sequência fui torturado mais uma vez por causa da minha participação num encontro da Frente de Libertação Nacional.

Como ocorreu a sua libertação?

Por ocasião do sequestro do embaixador da Suíça. Na prisão eu havia elaborado um dossiê sobre todas as formas de tortura praticadas pela polícia e havia feito um pedido oficial à Igreja para que condenasse a tortura e tomasse posição em favor da justiça. Esse dossiê foi publicado no Brasil e em várias revistas no exterior como Look nos Estados-Unidos. É provavelmente por isso que meus companheiros colocaram meu nome na lista dos 70 presos políticos que foram libertados em troca do embaixador suíço Eugène Bucher.

O que aconteceu com os demais dominicanos envolvidos no mesmo processo seu?

Alguns como Giorgio Calleghari foram absorvidos. Três foram condenados a quatro anos de cadeia.

Você conheceu Carlos Marighela?

Não, infelizmente. Pena porque todos aqueles que o conheceram me falaram muito bem dele. Era um grande líder e uma pessoa maravilhosa.

Você é marxista?

De um certo ponto de visto, sim. Aceito a análise marxista da luta de classes. Para mim a doutrina de Marx é de um rigor teórico exemplar. Para quem pretende mudar as estruturas da sociedade, Marx é indispensável. A sociedade é formada por classes e uma delas está dominando a outra. No Brasil temos a ditadura da burguesia ligada ao capital estrangeiro, ao monopólio, ao imperialismo. Nosso objetivo é fazer com que a classe operária acesse ao poder. Dito isso, é óbvio que a visão do mundo que eu tenho enquanto cristão é diferente da visão marxista.

O que significa para você ser revolucionário?

Fundamentalmente é ser solidário e participar de todas as lutas da classe operária, em todas as formas, segundo táticas tanto legais como ilegais, tendo em vista a tomada do poder, inclusive recorrendo à luta armada, se o permitirem as condições subjetivas e objetivas. Além disso, há todo um aspecto ideológico, humanista e utópico da revolução. A revolução é a luta para um mundo novo, um tipo de messianismo terrestre no qual há possibilidade para os cristãos e os marxistas se encontrarem.

Para você, o Estado brasileiro é fascista?

Absolutamente. Sobretudo depois do AI5. Trata-se de um Estado policial. A classe que está hoje no poder nunca teria chegado lá sem uma perspectiva ditatorial. Para ela o único que interessa é a ordem, uma coisa típica de todas as mentalidades fascistóides.

Você concorda com os que afirmam que o Brasil passou da dominação portuguesa para a dominação norte-americana?

Para eles o progresso passa pela ordem garantida pela repressão; e a ordem é a do poder estabelecido. Nós passamos por três períodos: a dominação portuguesa, a dominação inglesa com a abertura dos portos brasileiros, e atualmente a dominação norte-americana. Os Estados-Unidos são responsáveis pelo golpe de 1964. Na época existia o plano trienal de Celso Furtado, relativamente progressista. O embaixador americano, Lincoln Gordon, havia ido na imprensa posicionando-se oficialmente contra este plano. Os Estados-Unidos tinham o apoio de todas as forças reacionárias do Brasil: industriais, políticos da direita, forças armadas que já haviam tentado vários golpes desde 1945.

Qual é a mais grave injustiça social no seu país?

Os salários, que são os mais baixos de toda a América Latina.

O governo pretende que a renda nacional cresce 9% ao ano?

É verdade, mas o governo não diz como essa renda é distribuída. É fácil produzir um resultado deste. Mas quais são as condições de vida do povo?

O que você pode falar sobre as favelas e os flagelados?

Nada melhor que as favelas e os flagelados para nos mostrar a que ponto o desenvolvimento do Brasil é um pseudo-desenvolvimento, uma mascarada, uma impostura. Por que o fenômeno das favelas se torna cada vez mais impressionante? No Rio de Janeiro há mais de 500.000 pessoas vivendo em favelas; em São Paulo já perdemos a conta dos bairros onde o povo vive em condições desumanas. No Nordeste, pior ainda. Já houve projetos para eliminar as favelas. Mas com o governo fascista de hoje, não se pode conseguir nada no plano social.

Em relação ao Brasil, alguém falou de repressão cotidiana. Em que consiste?

É um fenômeno de vigilância generalizada e de intermináveis interrogatórios para aqueles que se opõem ao regime. Sem falar das ameaças de demissão para os professores e operários de esquerda. É um clima de medo no povo. Apesar da logomarca de ‘povo eufórico’ que uma campanha fascista tenta promover no exterior, o Brasil é um país angustiado.

É verdade que a justiça é corrupta?

De forma absoluta. Os tribunais militares não passam de uma farsa grosseira. Tenho certeza que os tribunais nazistas do Hitler eram mais honestos que os tribunais brasileiros de hoje. Não dá para imaginar o que acontece num tribunal brasileiro. Até a tortura pode ser praticada em plena sala de audiência. Durante meu processo; por exemplo, o juiz investigador havia vindo me procurar na prisão, constatou os ferimentos, as marcas dos golpes da tortura, mas disse que não podia fazer nada. No Brasil em geral o julgamento não é público. Quando já terminou, a imprensa informa que Fulano de Tal foi condenado a 4, 5 ou 10 anos de prisão, mas nunca fala o por que.

Fala um pouco do Esquadrão da morte

O Esquadrão da morte já existia no Brasil antes de 1964. Mas foi a partir de 1964 que aumentou de forma incrível sua atuação homicida. Em manifesto publicado depois da do AI5, Marighela havia predito que as vítimas do Esquadrão da morte já não mais seriam marginais, mas, sim, militantes da esquerda revolucionária. Marighela foi profeta, pois ele mesmo acabou sendo assassinado pelo Fleury, o chefe do Esquadrão da morte. Fleury é um autêntico bárbaro. Mais de mil e duzentas pessoas foram assassinadas pelo seu bando. Sem falar nas que foram torturadas. Fleury sempre teve o apoio dos militares e do governo que lhe agradecem a eficácia repressiva. O Esquadrão da morte que aterroriza o povo pobre e a esquerda não é um fenômeno isola-

A revista Veja publicou, em 29 de julho de 1970, o resultado de uma pesquisa segunda a qual 60% da população de São Paulo se diz favorável ao Esquadrão da morte. Como explica isso?

Há quantos presos políticos no Brasil?

O Brasil conta uns 40 movimentos revolucionários opostos uns aos outros, Por que a unidade é tão difícil?

do. É o produto da classe atualmente dominante e das forças armadas que a respaldam.

Provavelmente uma pesquisa realizada na classe média, que por sinal é o público da Veja. Ora é na classe média que o regime encontra seu maior apoio. É normal que essa classe seja em favor da ordem a qualquer custo. Portanto em favor do Esquadrão da morte.

Depende dos períodos. Em São Paulo, nos dois meses de novembro e dezembro de 1969, houve mais de mil presos políticos. No Rio de Janeiro, na época da prisão dos militantes da Juventude operária cristã, foram dez mil. O número varia de acordo com as ondas de repressão.

Porque ainda não encontramos uma prática revolucionária correta. E enquanto a prática não for correta, não há como ficar solidários. As concepções sobre a evolução do capitalismo e os métodos de luta a serem adotados são diferentes. Por sinal era assim também no Vietnã, nos princípios. Mas essas divisões acabaram depois que Ho-Chi-Minh impôs uma prática correta. Por enquanto estamos num 'impasse'. O fato mais grave é talvez que somos isolados do povo. A imprensa burguesa conseguiu isolar os grupos revolucionários que por sua vez não se preocuparam em garantir suficiente participação do povo. Não se pode cair de repente na luta armada. É preciso primeiro preparar, organizar o povo. Precisaria maior coesão na classe operária. Mais força. O valor de líderes como Marighela ou Lamarca é indiscutível mas isso não basta. Outros países têm vanguarda revolucionária mais sólida, como o

O que acha da guerrilha urbana?

A polícia eliminou um após o outro os grandes líderes revolucionários: Carlos Marighela, morto em novembro de 1969; Carlos Lamarca, em setembro de 1971. Quais são hoje os grandes líderes revolucionários?

O povo brasileiro é conhecido como indiferente, fatalista. A que condições uma revolução é realmente possível?

Uruguai, com os Tupamaros. De qualquer maneira minha convicção é que, no longo prazo, sairemos do impasse atual.

Para mim todas as estratégias têm valor. Precisa ver os resultados. Por exemplo, o sequestro do embaixador dos EUA provocou uma crise de governo. Nisso, revelou-se uma ação inteligente. Mas em contrapartida, ações desse tipo nos isolam das massas. É evidente que algo está errado. É preciso identificar o erro para encontrar uma prática correta.

Acho que, graças a Deus, o tempo dos grandes líderes acabou. Quem faz a revolução não são os heróis mas sim a classe operária, o povo que deve se organizar e confiar na sua vanguarda. Marighela e Lamarca não pretendiam ser super-guerrilheiros. E estavam certos, porque acreditar em herói todo-poderoso procede de uma concepção idealista do processo revolucionário. A revolução se faz por meio de uma política correta, de uma vanguarda sólida, que comunica com as massas e delas recebe apoio para conquistar novas posições a cada dia.

Acredito que um dia o fatalismo desaparecerá; e com certeza não por causa da ação do governo mas sim graças à tomada de consciência do povo. Estamos num processo de amadurecimento da luta de classes. O povo quer se libertar. Vivemos horas muito importantes. A via revolucionária é a única disponível para vencer o sub-desenvolvimento. Acabará por vencer.

Passamos para a Igreja. Na sua opinião, a Igreja brasileira, como conjunto, é reacionária, reformista ou revolucionária?

Durante o processo, vocês foram acusados de desobediência à Igreja?

Nos últimos anos presenciamos, em nossos países, o surgimento de várias teologias, como a teologia de revolução, a teologia política, a teologia da libertação, a teologia da esperança.

O que você acha de todas essas teologias?

Na juventude brasileira, será que se observa a mesma indiferença, o mesmo desprezo para com a Igreja oficial quanto em nossos países?

Como conjunto, é reacionária. Há alguns setores reformistas e uma minoria revolucionária. Mas as coisas estão mudando. Ganhamos terreno. Tanto entre os católicos quanto entre os protestantes, entre os bispos como entre os leigos, constatamos um deslocamento importante para a esquerda.

Com certeza, com certeza desobedecemos à Igreja. Mas não ao Evangelho.

Elas representam o conteúdo político da América latina. Ao nosso povo como ao povo hebreu do tempo do Êxodo, algo está em falta. É impossível evangelizar sem humanizar. Não pode haver dicotomia. A evangelização passa por meio da humanização, da mudança das estruturas. Ora a América latina não pode mudar suas estruturas sem que aconteça uma revolução, seja no curto, no médio ou no longo prazo, de acordo com as condições próprias de cada país. Para mim trata-se menos de teologia da revolução do que de conhecimento revolucionário do Evangelho. O Evangelho traz uma crítica radical da sociedade capitalista. Nesse sentido, é revolucionário. Os temas da esperança, da pobreza, do messianismo, que são profundamente bíblicos, estão na fonte do movimento revolucionário. Eu aceito completamente a posição de Camillo Torres. Não vejo realmente como ser cristão sem ser revolucionário.

Não. A juventude espera muito da Igreja. E não somente a juventude mas toda a esquerda. Infelizmente perdemos a juventude como já perde-

Como vê o futuro da Igreja no seu país?

mos a classe operária. Evidentemente se a Igreja for a do cardeal Rossi, é preciso uma forte dose de coragem para dela fazer parte. Felizmente há uma outra Igreja, muito bem acolhida. Quando dom Helder ou dom Fragoso falam, os jovens escutam. Os jovens são sedentos da Boa Nova.

Face ao futuro imediato do seu país
você é otimista ou pessimista?

Há uma crise muito forte da instituição: está em processo de desintegração. No plano institucional, a crise do celibato é muito forte. Precisa rever o problema dos quadros da instituição, e os serviços missionários. Uma nova Igreja está nascendo, não somente no Brasil mas em toda a América latina. Aqui e ali surgem comunidades de base, grupos que são cristãos, mas não no sentido formal da palavra. Criticam a Igreja oficial em nome do fermento evangélico. Essa Igreja já existe. A esperança da Igreja é o mundo dos pobres. Pessoalmente não espero nada da Igreja aburguesada, da Igreja européia em geral. O futuro da Igreja é o mundo dos pobres. Isso aí é um tema profundamente bíblico. O povo hebraico era um povo pobre. Cristo trabalhou com os pobres. Os apóstolos eram gente pobre. O Evangelho tem significado para os pobres.

Sou profundamente otimista, no sentido cristão e revolucionário. O impasse em que nos encontramos atualmente é uma realidade muito rica. Poderia se traçar muitos paralelos. Veja a Rússia de 1905. Lenin havia vivenciado a dispersão do partido, o massacre dos militantes. Depois de uma séria autocrítica, conseguiu reorganizar a luta até o sucesso da revolução. Mao-Zé-Dong conheceu a mesma crise. No Brasil, é a mesma coisa. Muitos líderes morreram. Outros estão no exílio. Mas assistimos a uma crítica de todos os erros. Se tivermos realmente a coragem de corrigir esses erros, penso que a revolução triunfará.

Tito, você é um exilado. Não tem direito de voltar à sua terra. É duro aguentar uma situação como essa?

Sim, é muito duro viver fora de seu próprio país e, sobretudo, fora de todo um contexto de luta revolucionária. Mas o exílio é um risco para qualquer militante, tanto quanto a prisão ou a tortura. É preciso suportar o exílio com se suporta a tortura. Continuo vivendo com as mesmas ideias, as mesmas posições de quando estava na prisão. Mas estou esperando com impaciência a oportunidade de oferecer minha humilde contribuição ao meu povo, se este concordar que eu continue lutando ao seu lado.

Colaboradores

Colaboraram neste número:

Anita Waingort Novinsky
anitano@terra.com

Carlos Alberto Torres
catnovoa@aol.com

Dalmo de Abreu Dallari
sdallari@uol.com.br

Gilberto Safra
iamsafra@uol.com.br

José Gregori
cwhitaker@prefeitura.sp.gov.br

Kabengele Munanga
kabe@usp.br

Mauro Maldonato
mauromaldonato@fastwebnet.it

Mirelle Hadas-Lebel
mireille.hadas@gmail.com

Neville Alexander
neville.alexander@uct.ac.za

Ruy Fausto
ruy.fausto@orange.fr

Sérgio Paulo Rouanet
rouanet@uol.com.br

Zilda Márcia Gricoli Iloki
zilda@usp.br

Mário Pablo Fuks
mfuks@uol.com.br

Mara Selaibe
selaibe@terra.com.br

Rodrigo Medina Zagni
rodrigo.historia.usp@gmail.com

Edilamar Galvão
dilagalvao@uol.com.br

Samuel Feldberg
samuelfeldberg@gmail.com

Cláudio Zanchetti
www.adital.com.br

Maria Cecília Martinez
bahydi@gmail.com

Normas

para envio de artigos e resenhas

A **Revista in TOLERÂNCIA** destina-se à publicação de trabalhos originais que versem sobre as problemáticas da intolerância e sobre as possibilidades de reversão de seus quadros, rumo à tolerância, por meio de abordagens centradas em específicas áreas de saber, ou inter e multidisciplinares.

Os originais para publicação deverão ser encaminhados para o endereço de e-mail: lei@usp.br, valendo-se exclusivamente dos recursos do processador de texto Word for Windows (versão 6.0 ou superior), em duas versões, uma identificada e outra sem quaisquer indicações do autor, endereçados à secretaria administrativa da Revista, obedecendo as seguintes recomendações:

Da apresentação dos originais

- os artigos devem conter um resumo em língua portuguesa e uma versão deste em inglês (abstract) com 10 linhas de 70 toques (caracteres + espaços) no máximo, além de 3 palavras-chaves (em português), bem como sua versão em inglês (*key-words*);
- os artigos devem ser acompanhados de informações profissionais sucintas de seus autores (instituição de ensino ou de pesquisa a qual está vinculado, programa de pós-graduação etc. a que pertencem) e endereço (incluindo-se telefone convencional, celular e e-mail);
- os artigos apresentados serão submetidos ao exame do Conselho Editorial, que os encaminhará aos pareceristas, embora seja reservado ao Conselho o direito de recusa, sempre e quando devidamente justificado.

Da formatação e normalização dos artigos

- o "layout da página" deve ter tamanho ofício (A4 – 210 X 297mm);
- a fonte utilizada deverá ser Arial, tamanho 11, espaço 1,5 e observadas margens de 2,5 cm (esquerda, direita, superior e inferior);
- os originais devem restringir-se a 30 laudas no máximo, incluindo bibliografia;
- as referências bibliográficas devem obedecer às orientações para sua normalização de acordo com os padrões estabelecidos pela ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas) e deverão ser apresentadas exclusivamente sob a forma de notas de rodapé

Principais orientações da norma citada

Livro

ÚLTIMOSOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. Título: subtítulo. Local da publicação: Editora, ano da publicação, volume, (Série ou Coleção se houver), número das páginas citadas ou referidas.

Capítulo de Livro

ÚLTIMOSOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. Título do capítulo. In: ÚLTIMOSOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes (indicação da organização – org. - se for o caso). Título: subtítulo. Local da publicação: Editora, ano da publicação, volume, (Série ou Coleção), páginas.

Artigo de Revista

ÚLTIMOSOBRENOME DO AUTOR, prenome e demais sobrenomes do autor opcionalmente abreviados. Título do artigo. Título da publicação, local da publicação, numeração correspondente ao volume e/ou ano(v.), fascículo ou número(n.), informações do período e data de publicação (mês abreviado/ano), páginas.

- Citações literais com mais de 3 linhas (do texto original) deverão estar em caixa 10, distinguida do corpo do texto entrelinhas e com margem de 2 cm à esquerda;
- citações literais com menos de 3 linhas deverão constar entre aspas;
- termos de língua estrangeira deverão constar italicizados.

Endereço para correspondência

LEI | Laboratório de Estudos sobre a Intolerância

Av. Prof. Lineu Prestes, 159, subsolo

Cidade Universitária | USP

05508-900 | São Paulo | SP

Tel. [11] 3091 2441

[11] 3091 3584

e-mail: lei@usp.br