

Os jogos multidimensionais das ritualizações sociais na expressão das violências políticas

RESUMO

O presente artigo faz uma reflexão acerca da sociologia da violência, trazendo exemplos da contemporaneidade, como o genocídio de Ruanda, na África, e o Plano Condor, na América Latina.

ABSTRACT

This article proposes some reflections on the sociology of violence, using as examples some contemporaneous facts like the Ruanda's genocide, in Africa, and the Plano Condor, in Latin America.

PALAVRAS-CHAVE (KEY WORDS)

- Política (*politics*)
- Representação (*representation*)
- Rituais (*rituals*)

Apresentação

A sociologia da violência tem como obrigação essencial compreender e explicar, de maneira sincrônica, como uma situação de violência pode existir em um dado momento, e como, a partir da revelação de um certo tipo de estratégia social, essa forma de violência pode se manifestar¹. A compreensão e a explicação da violência na sociologia dependem essencialmente de um discurso metasociológico que se apóia frequentemente sobre trabalhos empíricos específicos. Por exemplo, os estudos sobre a delinquência (a agressividade grupal, as gangues, as violências urbanas, etc.); os estudos sobre a relação entre instituição e violência (polícia, milícia, justiça, prisão, etc.), ou ainda os estudos pontuados sobre a família (violência conjugal, maltrato de crianças, etc.). Na falta de uma definição exaustiva, é possível orientar a pesquisa a partir de um axioma epistemológico mínimo: a violência é a dominação e a relação de força exercidas por um indivíduo ou grupo social sobre um outro indivíduo ou outro grupo social. Implicitamente, isso obriga a pensar o fenômeno a partir dessa relação social assimétrica, que consiste em definir um agressor e um agredido, um opressor e um oprimido, um dominador e um dominado. Essa relação social tão particular que qualificamos de agressão define o estatuto social da vítima. Dominação, relação de força, relação social assimétrica e estatuto social de vítima inserem-se em um vasto campo de estudo. É preciso apenas restringir o campo à violência política, par-

Denis Fleurdorge*

IRSA-CRI/ Montpellier III

tindo de uma dimensão macrosociológica (a violência do Estado), para chegar a uma escala microsociológica: a violência simbólica institucional. Os atores do político presos nesse tipo de relação serão estudados nas diferentes redes de troca, nos múltiplos estatutos. Trata-se de considerar o conjunto dos atores políticos que se inscrevem direta ou indiretamente numa produção de “violência simbólica” e de identificar as vítimas reais e simbólicas na construção desta “alteridade de transferência” que requalifica a capacidade de obter-se uma troca igualitária, por falta, impotência ou até mesmo uma certa inferioridade. Essa alteridade de transferência é comum em todas as formas de constituição de uma organização social. Assim, a violência do Estado é concebida como uma violência dirigida a este outro, que é representado pelos indivíduos ou grupos sociais constituídos, no momento em que o ato violento encontra um modo de expressão favorecendo a transferência das suas próprias faltas, de sua própria incapacidade e de sua inferioridade². A isto, é conveniente acrescentar a importância de uma dimensão cultural original, até mesmo transhistórica: aquela da violência sob a sua forma guerreira. Para o etnólogo Pierre Clastres, a dimensão guerreira das sociedades “primitivas” revela um caráter funcional: “O exame dos fatos etnográficos demonstra a dimensão propriamente política da atividade guerreira. Ela não se refere nem à especificidade zoológica da humanidade, nem à concorrência vital das comunidades, tampouco a um movimento constante de troca rumo à supressão da violência. A guerra se articula na sociedade primitiva (ela é também universal), ela é um modo de funcionamento. É a própria natureza desta sociedade que determina a existência e o sentido da guerra (...), ela já está presente como possibilidade no ser primitivo³”. Ele acrescenta que a violência guerreira pode ser um meio de afirmar sua identidade construindo uma figura de estrangeiro: “Para todo grupo local, todos os Outros são estrangeiros: a figura de es-

trangeiro confirma, para todo grupo dado, a convicção de sua identidade como um Nós autônomo. Isso significa que o estado de guerra é permanente porque, com os estrangeiros, existe unicamente uma relação de hostilidade, efetivamente colocada em prática, ou não, em uma guerra real. Não é a realidade pontual do conflito armado que é essencial, mas a permanência de sua possibilidade, o estado de guerra permanente, de maneira que ele mantenha na sua respectiva diferença todas as comunidades⁴”. Mesmo que a reflexão de Pierre Clastres seja sobre as “sociedades locais”, não é absurdo transpor esse estado às nossas sociedades modernas. Em uma realidade contemporânea é, por exemplo, o equilíbrio pela ameaça nuclear que traduz em filigrana um “estado de guerra permanente”, permitindo o equilíbrio de diferentes perspectivas entre os países soberanos.

Violência e política, uma história indissociável da administração dos homens

A invenção paradoxal de uma violência política se explica pelo fato de que não existe uma violência natural, que antecederia uma cultura que seria ideal e puramente pacífica. É impossível descrever organizações sociais que possuem naturalmente uma cultura violenta ou pacífica. A vocação violenta das sociedades está sempre na ordem e na conjugação de uma construção social e histórica onde o político pode ser um dos meios de expressão.

As pesquisas sóciohistóricas de Norbert Elias⁵ mostram que mesmo a dinâmica da invenção da modernidade ocidental passa pela construção inédita de uma certa concepção do político, ou seja, o recuo da violência, como um verdadeiro “processo de civilização”. Ele sublinha que, a partir de formas sutis de autocontrole social, uma ritualização e uma codificação sofisticada das relações humanas (regras de cortesia, de comportamento em público, de etique-

ta, protocolo, etc.), foi possível estabelecer uma transição entre a sociedade feudal, inscrita em um certo regime de violência, e a sociedade civilizada; a passagem de uma sociedade de cavaleiros guerreiros e brutais a uma sociedade de homens gentis pacíficos e refinados. O autocontrole social permitiu conter e desfazer os instintos e os afetos, para substituí-los progressivamente pelas modalidades de relações sociais mais sofisticadas, como o controle de si e o domínio dos códigos sociais complexos. Assim, é a integração das regras de urbanidade e de civilidade que instaura formas de vida em sociedade fortemente codificadas, até mesmo ritualizadas.

A partir desta histórica mutação da sociedade, a concepção do político modifica-se. Lá onde reinava uma quantidade de entidades conflituosas como feudos e senhorias, surge uma forma de rarefação dos dirigentes políticos. O sistema monárquico permite apenas a algumas famílias visarem a um papel político: Bourbon, Valois, Orleães, Guise, etc. O apogeu desse sistema situa-se entre os séculos XVI e XVIII, na medida em que os conflitos entre um senhor e seu vassalo desaparecem e circunscrevem-se a territórios limitados geograficamente. Da guerra conduzida sobre vastos territórios por uma nobreza da espada, escorregamos insensivelmente aos combates de salão da Corte. O desaparecimento da multiplicidade de autoridades, que antes praticavam curtas solidariedades, permite à violência eufemizar-se, de uma certa maneira, já que ela tende a não mais se exprimir fisicamente. A sociedade é, então, pacificada por uma espécie de “frustração organizada” com o único proveito do Estado com esta “sacristanização” da figura do guerreiro⁶. O poder de violência é transferido a uma instituição abstrata e não é mais um perigo para o tecido social. Porém, se as solidariedades são mais largas, outras formas de violência podem nascer entre dirigentes políticos, arriscando abalar o conjunto desse sistema de equilíbrio precário. Este exercício da violência

será definitivamente interdito aos senhores, notadamente pela interdição dos duelos, e, apesar de fortes resistências, transferido ao estado⁷. Assim, para Norbert Elias, o Estado-nação constitui-se, passo a passo, com um processo de “monopolização do poder”.

Com o fim do feudalismo e sua corte de mutações, o que pode ser concretamente retido é, antes de tudo, o fim das guerras privadas, feudo contra feudo, como também o fim de uma polícia e de um exército dependente do senhor. Em seguida é o fim da uma justiça feudal, quer dizer local e de exceção. Lentamente um estado se institui e com ele o fim da regulação da violência por meios de exceção. O que vai instituir o Estado-nação é a monopolização do poder contra todas as formas de feudalismo através da substituição de uma justiça, de uma polícia e de um exército; um poder ao qual se atribui o monopólio das formas de expressão e do exercício do poder e da violência.

Mas o contragolpe desta mutação sociopolítica é que o Estado vem a ser um instrumento racional ou que racionaliza seus meios de enquadramento, de dominação e de coação sobre os indivíduos. O Estado oferece, como Janus, uma dupla face. Ele não somente é a garantia legítima de uma certa ordem social e de uma certa paz social, mas também é instrumento de dominação dos indivíduos. O Estado passa a ser a garantia exclusiva de uma nova ordem social e do único exercício do poder.

A característica das democracias ocidentais e desenvolvidas não é mais exercer a violência ou tender para um exercício limitado e medido da violência. Opomos hoje de maneira pouco ativa duas esferas: esta do Estado, um governo e uma organização administrativa e aquela bem mais larga da sociedade civil, o conjunto dos grupos, das associações, das instituições privadas que estruturam a sociedade. Nessa oposição formal, acusa-se o Estado de não conseguir realizar a “violência zero”, apesar dos pedidos insistentes e crescentes

da sociedade civil. Assim, mesmo democrático, o regime não substitui a violência, já que esta continua a existir sob forma sublimada. Por exemplo, nas atitudes de rejeição do político: não votar ou votar nulo manifesta ou pode manifestar a rejeição de formas de violência como a incompreensão ou a inadequação dos discursos políticos, a utilização corrupta do dinheiro público, a mentira eleitoral, etc.; e isso em um contexto de expressão do político que favorece a superioridade do número e não dá conta do minoritário, do marginal. Em outros termos, o que é rejeitado é uma violência de cifras e percentagem que tende a unificar de maneira errônea a realidade política, ou o que acreditamos ser esta realidade. Existe sempre uma violência residual inerente ao sistema, limiar incompreensível da violência.

Max Weber não tem ilusão sobre a questão, uma vez que insiste sobre a idéia de que “a ligação entre o Estado e a violência é particularmente íntima⁸”. E acrescenta que “o Estado é uma relação de *dominação* exercida por homens sobre outros homens, e apoiada por meio da violência legítima (o que significa: considerada como legítima)⁹”.

Sob um ponto de vista fenomenológico, a violência política do Estado considera-se uma realidade violenta fenomenal que exclui não somente todas as formas de violência que teriam uma suposta origem natural, mas também todas as formas de violência que reivindicariam-se como um meio de defesa frente a uma ameaça ou perigo exterior.

A violência é, então, compreendida como o resultado de uma ação nociva ou de uma ação deliberada. De uma maneira prática, a violência é dirigida contra o Outro, sendo ele percebido como nocivo, como alteridade negada (ação nociva), ou então dirigida contra o Outro enquanto vontade individual que não deve exprimir-se (ação deliberada). A violência torna-se multiforme em torno de duas possibilidades: uma violência emocional e uma violência racional.

O genocídio de Ruanda ou uma violência da emoção

A violência da emoção é fruto de uma exacerbação das paixões. É uma violência passional impulsiva e imprevisível. Essa violência situa-se no domínio do imediato, ocultando a distância e a reflexão. A melhor ilustração dessa manifestação da violência é o genocídio de Ruanda. Tudo começa no 6 de abril de 1994, com a explosão em vôo do avião do presidente de Ruanda, Juvenal Habyrimana (da etnia Hutu).

A partir deste acontecimento desencadeador, tem lugar um vasto programa de urgência cujo propósito é massacrar os Tutsis. Os camponeses arregimentados por algumas milícias (*Interahamwes*) e por pessoas poderosas transformam-se em uma implacável e sistemática máquina de matar. Calcula-se o número de vítimas do massacre entre 800 mil e um milhão de homens, mulheres e crianças pertencentes à etnia Tutsis, que serão exterminados em apenas cem dias. O desaparecimento brutal do presidente de Ruanda, nunca elucidado quanto a mandatários e cúmplices, aparece como fator desencadeador. É conveniente acrescentar que uma campanha ideológica (por rádio), cujo objetivo era o convencimento sobre a necessidade imperiosa de exterminar todos os Tutsis,¹⁰ havia começado antes e durou vários meses.

Jean Hatzfeld, no seu livro *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*¹¹, esboça um perfil comum da docilidade e da extrema simplicidade de todos os carrascos: bom pai de família, bom católico, bem integrado socialmente e incapaz mesmo de matar uma galinha. Esses homens simples, inscritos na normalidade banal de uma sociedade pacífica e essencialmente rural, transformariam-se em uma força cega e surda cujo sentimento exterminador será contagioso e mobilizador. Progressivamente, estabelece-se um ritmo do genocídio. Jean Hatzfeld relata que a exterminação instala-se como um trabalho normal, planejado e pontual como uma jornada de trabalho no

campo. Corta-se, destrincha-se, estupra-se e rouba-se do amanhecer ao anoitecer, como se as atividades agrícolas fossem traduzidas em atividades genocidas. Nada, nem ninguém, é poupado em qualquer lugar, nas casas, nos campos, nas escolas, nas maternidades, nas igrejas. Não fazer exceção parece ser a senha.

Em uma explosão desta violência, o caráter do genocídio vem da conjunção de um número importante de elementos que encontraram o princípio de uma lógica própria no evento de origem, isto é, o ato inesperado de um assassinato presidencial. O caminho de uma destruição sistemática, levando a um verdadeiro genocídio, forma-se, aos poucos, a partir de elementos disparatados, com uma propaganda tramada anteriormente, as injunções repetitivas ao massacre, o recrutamento forçado, a necessidade de um rendimento e eficácia (que será controlada e sancionada por punições ou recompensas).

A primeira característica essencial dessa forma de violência da emoção é uma dupla despersonalização. Esta, por sua vez, refere-se às vítimas. O outro não tem mais valor, não existe mais como ser humano: é a ruptura brutal da coexistência entre duas comunidades étnicas. Da mesma maneira se opera uma despersonalização individual do carrasco que pode se identificar em seu discurso quando este narra sua compreensão do acontecimento. Com efeito, Jean Hatzfeld sublinha que, no momento das conversas individuais com os torturadores¹², o que aparecia era uma forma de destreza pessoal, concedendo a primazia ao “nós” sobre o “eu”. Existe uma percepção e uma restituição unicamente coletiva do horror cometido. A segunda característica reside na fascinação pela facilidade e eficácia dos massacres frente à docilidade das vítimas, o que instaura um tipo de movimento autotélico: quanto mais se massacra mais é simples e justificável a execução desse tipo de ato. A desproporção do ato em relação ao objetivo perseguido parece inscrever-se num tipo de grande

ritual de inversão, como refere Jean Hatzfeld: “os pobres tornam-se ricos¹³” real e metaforicamente.

A violência racional, o paradigma do “Plano Condor” na América Latina a partir da generalização de sistemas fortemente ritualizados

A violência racional é simultaneamente da ordem da medida e da desmedida. Medida pelo cálculo da sua realização e desmedida pelos seus efeitos. Na origem desta forma de violência, existe um sentimento passional, mas esse sentimento é controlado pelo recurso à razão e ao cálculo, que permitem racionalizar a ação violenta. Essa violência se apóia sobre um sistema instituído e organizado. Sistema fortemente hierarquizado, que sustenta um conjunto de regras duras, fonte de práticas inflexíveis e sem discussão. Essas práticas inflexíveis podem ser descritas como todas as formas da ritualização das ações militares. Com efeito, como sublinham precisamente Théodore Caplow e Pascal Vennesson: “Se a organização burocrática é uma das maiores características dos exércitos, a identidade, os símbolos e os rituais representam também um papel importante. Evitando exagerar a influência ou, inversamente, de não ver uma espécie de folclore derrisório, podemos assinalar os principais elementos de uma cultura militar que contribuem para singularizar as forças armadas e marcar por ritos a passagem do civil ao soldado¹⁴”. De outra maneira, a partir de um sistema organizado, hierarquizado, ritualizado ao extremo e estabelecendo uma separação impermeável entre um mundo dito “militar” e um mundo dito “civil”, no contexto do devotamento das finalidades tradicionais de todo exército, que é de proteger uma nação fazendo a guerra, colocou-se em movimento uma máquina autônoma capaz de controlar o conjunto de uma sociedade através da violência¹⁵.

O exemplo mais significativo encon-

tra-se nos anos 1970 e 1980 com as ditaduras militares no sul da América Latina (Argentina, Brasil, Chile). Além da instalação de regimes ditatoriais que combatem sistematicamente seus oponentes, instala-se um método em grande escala e sem precedentes de luta contra todos questionamentos, reais ou supostos, da nova ordem política. Esta organização separatista e fortemente integrada pelo ritual pôde colocar em ação práticas que ultrapassavam toda proporção e todo controle. Essas práticas são formas violentas perfeitamente codificadas: seqüestros, saques, torturas, desaparecimentos e execuções, tudo isso no quadro do extrajudiciário. O primeiro elemento importante que convém sublinhar é o fato de que esta violência ilegal e ilegítima torna-se de fato legal e legítima no quadro de um regime de exceção, onde a regra fundamental é justamente a exceção em nome do estabelecimento de uma ordem social. É a chegada ao poder pelo golpe de Estado que funda esta “ilegalidade legal” e esta “legitimidade ilegítima”. Tudo se torna excepcional e parece ser dominado pela necessidade de combater um “mal interior”. O segundo elemento importante reside ainda na racionalização do exercício de uma violência política é o estabelecimento de um sistema internacional para perseguir o “inimigo interior” em colaboração com outros países. O sistema leva o nome codificado de “Plano Condor”. O “Plano Condor” é uma rede supranacional e criminosa, que permite coordenar as atividades dos serviços secretos e da polícia entre Chile, Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai, Uruguai. Trata-se de um verdadeiro terrorismo de Estado que tem por função perseguir e eliminar, numa escala internacional, os dissidentes políticos (opponentes, sindicalistas, jornalistas, intelectuais, etc.). Esse sistema pôde instalar-se na medida em que todos os países anteriormente citados, apoiavam-se sobre as mesmas estruturas militares.

Assim, as ditaduras da América Latina dotam-se de um meio secreto e eficaz de

cooperação visando à supressão de toda oposição, política, social ou cultural. Marie-Monique Robin¹⁶ observa a existência de uma organização transnacional que oferece às diferentes ditaduras um meio de colaboração estreito, mas ela também descobre, sobretudo, que a racionalização da violência encontra, de maneira impressionante, sua origem na história das guerras pós-colonialistas francesas. Com efeito, militares franceses (oficiosamente e/ou oficialmente?) estão diretamente implicados na formação e no enquadramento de seus homólogos argentinos (ou mais largamente latino-americanos), graças às experiências adquiridas durante a guerra da Indochina e da Algéria com a técnica de guerra dita “anti-subversiva”. Segundo Marie-Monique Robin¹⁷, os franceses desenvolveram o conceito de “guerra revolucionária” ou ainda de “inimigo interior” a partir das experiências adquiridas em guerras de um novo tipo. A particularidade das guerras coloniais e, mais particularmente aquela da Algéria, é abolir a tradicional linha de frente (uma linha de frente tradicional, identificada e identificável). Não existe mais o confronto (ou quase) de grupo a grupo (um exército contra um outro), mas uma grande dispersão dos meios utilizados (atentados, assassinatos, ações de comando ou simbólicas, utilizações de redes clandestinas, etc.). De maneira que o inimigo está em todo lugar. De fato, existe a supressão das barreiras sociais: todo mundo pode ser considerado como tal. A resposta a este tipo de situação é uma perseguição no próprio seio da população civil, para além do quadro militar estrito. Isso permite justificar práticas tanto novas quanto excepcionais (o quadro sendo extrajudiciário) como a extorsão da informação (torturas), o rastreamento do território (saques, raptos), o desaparecimento de indivíduos (execuções sumárias). Pode-se dizer que a eficácia das ditaduras sul-americanas, principalmente da Argentina e do Chile, deve-se à formação oferecida por franceses. A experiência adquirida se concretizará no estabeleci-

mento de verdadeiros grupos especializados: os “esquadrões da morte”.

Esta prática de uma violência racional, quase científica, não tem conseqüências unicamente para os países da América Latina, mas serve para desvendar os bastidores desconhecidos de uma democracia, a França, na sua capacidade de desenvolver no seu seio a tal concepção da violência do Estado. As práticas políticas não são apenas sincrônicas, redutíveis a algumas exceções locais, mas diacrônicas, inscritas em uma forma pervertida da concepção do Estado-nação. Marie-Monique¹⁸ Robin revela provas de todos esses fatos, apoiando-se sobre arquivos e depoimentos inéditos dos atores deste período, como os antigos generais argentinos e chilenos, mas também franceses e americanos. Ela mostra também que, no fim dos anos 1950 (antes do fim da guerra da Argélia), a experiência da “Batalha de Alger” serviu de objeto de reflexão entre os ensinamentos da Escola Superior de Guerra em Paris. Algum tempo depois, em 1959, um acordo foi assinado entre a França e a Argentina instaurando em Buenos Aires uma “missão militar francesa permanente”. Esta missão permanente perdurará até a chegada do General Videla nos anos 1970. Mas essa colaboração técnica não pára por aí, já que secretamente o governo de Valéry Giscard d’Estaing mantém relações não apenas com a Argentina, mas também com o Chile do general Pinochet. Pode-se também sugerir a idéia de uma reciclagem individual de antigos militares da Indochina, da Argélia, da O.A.S.¹⁹, dos fascistas²⁰, etc., que encontram ao mesmo tempo o meio de se fazer esquecer e partilhar uma competência particular, tudo isso com o consentimento dos governos. Nota-se, enfim, a benção implícita dos americanos, na medida em que eles também utilizam, a partir de 1960, o conhecimento do general Paul Aussaresses, especialista na Argélia das técnicas anti-subversivas. O general formará oficiais americanos que utilizam suas técnicas no sul do Vietnã.

A violência racional é sempre movida

por uma vontade de destruir certos tipos de relações sociais e fazer emergir um espaço político sobre o exercício real de uma violência invisível, cuja existência real, sempre suposta, deve bastar para dissuadir todas as formas de contestação ou de oposição. É importante para o poder da situação confiar o exercício desta violência às instituições legítimas como a polícia e/ou o exército, numa dimensão extrajudicial e secreta. Os efeitos políticos são importantes, já que isto permite eliminar os oponentes políticos sem grandes protestos dos outros países e, assim, manter relações internacionais satisfatórias. Quando alguns protestos internacionais são feitos, é sempre possível alegar a prática de elementos isolados ou sem controle. Em última instância, é possível justificar essas práticas como excepcionais e transitórias em nome da luta contra o comunismo, o terrorismo, o integralismo, o separatismo, etc.

A vestimenta como violência simbólica institucional

A expressão social das violências simbólicas institucionais é multiforme. Discretas ou ostentatórias, conscientes ou inconscientes, suas manifestações produzem necessariamente relações de subordinação e constrangimento, que têm por respostas a submissão ou reações-respostas que podem ser manifestações de uma violência real. Se Pierre Bourdieu²¹ deu uma orientação e um quadro particular à noção de violência simbólica, enquanto limitava de fato o campo de expressão desta noção, é interessante desenvolver uma reflexão sobre a expressão social da violência política a partir da origem da palavra: “symbolum” - símbolo de fé, do latim clássico *symbolus*, *signo* de reconhecimento, do grego *sumbolon*, claramente falando, objeto dividido em dois constituindo um sinal de reconhecimento quando os dois portadores podiam juntar (*sumballein*) os dois pedaços” (Robert) - , o símbolo é destinado a representar uma rea-

lidade mais ou menos ausente ou abstrata, se não sobrenatural. O símbolo é a expressão visível de uma comparação entre dois termos onde um é invisível e o outro não. De maneira que o adjetivo “simbólico” se aplica ao que serve de símbolo, ao que tem a característica do símbolo. No domínio do político, os exemplos são numerosos: comparamos a pomba com a paz, a balança com a justiça, a bandeira com a pátria, etc. Porém, existem símbolos mais discretos e também eficazes, como o uniforme da autoridade (policial, militar, prefeito, etc.). Assim, trata-se de sublinhar a importância da vestimenta nos processos que engendram comportamentos de violência em reação a uma violência institucional representada pelo uniforme da autoridade. A idéia de uma contestação da vestimenta, concebida como símbolo, obriga um certo desvio pela história de uma vestimenta particular a uma função social precisa. Primeiro utilizado nas Legiões romanas, o uniforme tem seu verdadeiro desenvolvimento a partir do século XVII, época em que, essencialmente constituídos de mercenários, os exércitos em guerra (Guerra dos Trinta Anos) apresentavam a aparência de hordas desarmônicas. Progressivamente, as vestimentas de guerra vão se uniformizar, contribuindo para dar um aspecto mais homogêneo às tropas. Elas vão permitir a afirmação simbólica de uma potência e, pela escolha das cores, dos signos distintivos, dos atributos particulares, etc., a identificação de sua aparência a um príncipe ou a um soberano. Hoje se relaciona ao uniforme as noções de autoridade e respeito, assim como as de graduação e função. O uniforme é “de desfile” quando ele evoca uma mitologia histórica e cultural (vestimenta de aparato decorada e colorida); mas ele continua puramente técnico no seu uso estritamente profissional (roupa de combate, por exemplo). Em suma, podemos dizer que o uniforme é a “vestimenta litúrgica” por excelência. Em uma perspectiva sociológica, o uniforme permite a separação civil-militar ou civil-policial, a distinção hie-

rárquica e funcional, o reconhecimento identitário, ou seja, o fato de pertencer a um corpo específico, a ascensão a um “status de elite” (vestimenta de aparato dos militares, por exemplo), a neutralização completa (ao contrário do “status de elite”).

Lucienne Bui Trong²², antigo comissário das Informações gerais, ocupando-se da seção “Violências urbanas”, definiu uma escala de oito graus de violência, a partir da natureza dos atos cometidos e das pessoas que sofreram essas violências. No que caracteriza a violência contra as pessoas, convém notar que é a partir do terceiro grau desta escala que elas se manifestam contra as vestidas com uniformes: “um terceiro grau é atingido assim que as agressões físicas tocam aqueles que portam um uniforme (excluindo policiais ou guardas): condutores de ônibus, vigilantes, bombeiros, militares²³”. É preciso chegar ao quarto grau para que as pessoas usando uniformes de autoridades - policiais e guardas - sejam diretamente visadas. A evolução da graduação dessas violências segue um movimento de amplificação: “o quarto grau marca uma espécie de patamar: os apedrejamentos aos carros de polícia e os agrupamentos hostis à polícia²⁴”. No quinto grau, a violência é ainda mais notável: “as invasões de delegacias soam como uma reprimenda ainda mais ousada em relação aos serviços de polícia e uma vontade mais firme de fazer pressão pelo número²⁵”. No sexto grau, entra-se em um aumento da gravidade dos fatos: “agora são os policiais que são deliberadamente feridos. A delegacia é atacada por pedras e coquetéis Molotov²⁶, quando as pessoas ainda estão presentes”. Enfim, o sétimo e oitavo graus recobrem os mesmos fatos, mas com uma duração mais prolongada na expressão dessas violências (em horas e mesmo em dias) e em um estilo mais aproximado do mini-motin e do motim.

Esta tipologia, fruto de uma observação de campo nas práticas das violências urbanas, afirma uma separação bem clara entre o que poderíamos chamar de violências urbanas ordinárias, despidas de

qualquer conotação contestatória, e as violências urbanas, onde os alvos são deliberadamente institucionais. Assim, o policial e o guarda, identificáveis freqüentemente por seus uniformes, encarnam esta figura de autoridade. A partir do quarto grau, podemos dizer que existe uma violência antiinstitucional focalizada sobre o que representa a forma mais autoritária (representativa) das instituições sociais.

As violências políticas invertidas: a urgência e a vitimização

O retorno às solidariedades curtas nas nossas sociedades modernas desenvolveu um certo número de práticas, como a segmentação da sociedade em setores de atividade e de competências nos domínios da economia, e o princípio de subsídio na restauração do elo social pelo político, etc. De maneira que, por repercussão, os grupos sociais constituídos em torno de suas reivindicações específicas e exclusivas tendem a engendrar, frente a outros grupos sociais, violências supostamente compensatórias e legítimas. A isso se acrescenta uma separação administrativa e formas de descentralização que favorecem o retorno às violências.

A ideologia da urgência

A urgência é sempre ligada a uma situação ameaçadora. A situação ameaçadora se manifesta por um certo número de sinais precursores. Trata-se de pessoas desabrigadas que acumulam, além disso, um certo número de desvantagens sociais: ruptura dos laços familiares, desemprego, ausência de qualificação; ou, ainda, de desvantagens pessoais: idade (população jovem ou muito idosa), saúde física e psíquica sensível. De um ponto de vista teórico, pode-se dizer que a urgência social articula não somente a urgência e a intimidade, mas também a urgência e o sofrimento. Desta forma, a urgência social

se confunde com o eu mais profundo. Ela é apreendida de maneira pessoal na medida em que diz respeito a elementos fundamentais da esfera privada e da integridade da pessoa. A urgência é sofrimento. Ela remete a situações de dor física e/ou psíquica.

Se tomarmos, por exemplo, a realização de políticas sociais na França que visam inicialmente aliviar os “sofrimentos sociais” dos mais necessitados, constatamos na prática a existência de violências induzidas pelas instituições especializadas encarregadas da realização destas políticas. Já há alguns anos a palavra mestra é a urgência social. É preciso intervir com urgência nos casos mais flagrantes de pobreza: abrigo, saúde, nutrição, etc.

Em tal contexto, podemos então falar de violências institucionais no sentido em que a dupla articulação da urgência com o íntimo e com o sofrimento funda a disjunção essencial. Esta, por um lado, representa a incapacidade dessas instituições especializadas para oferecerem a possibilidade de verdadeiramente sair-se da exclusão social em termos de integração, de inserção, mesmo de ressocialização, e, por outro, a organização de uma forma de controle, até mesmo de “vigilância” dos pobres.

A urgência, em apreciação de seu caráter de acontecimento, inscreve-se no domínio do imprevisível, mas um imprevisível reconhecido (sinais precursores), por ter como característica provocar danos e apresentar riscos quanto à integridade das pessoas pobres. Além disso, convém sublinhar que a natureza da urgência social, definida em termos de demanda social, serve de escala de avaliação.

A vitimização ou a invenção da figura vitimária

Uma vez passado o drama - desaparecimentos, torturas, deportação, genocídio, assassinato, etc. - frente a atores políticos ina-

ceitáveis ou odiosos, não é chocante que se levante a voz das vítimas, quando elas sobrevivem, ou aquelas de seus familiares. Não se trata de caucionar e absorver esse ou aquele desvios políticos, mas, por vezes, a violência pode se inverter no sentido de uma certa expressão da dominação, mudar de campo, muitas vezes através do discurso.

“Uma certa expressão da dominação” sublinha que a natureza da violência política sofrida e a natureza da violência que poderia exercer o estatuto de vítima se situam sobre escalas de valores diferentes. Se a primeira é condenável, a segunda responde a um processo identificável. Com efeito, a figura vitimária se constitui por um procedimento que consiste em tornar primeiramente legítima uma reivindicação de condição vitimária; legitimidade que vai em seguida se modificar e adquirir uma nobreza, até mesmo tender a “heroificar” o estatuto de vítima. Em seguida, constitui-se a designação dos responsáveis ou dos culpados para obter reparações, que a partir daí são estigmatizados e, por sua vez, submetidos a uma forma de dominação, acabam sendo vitimados por um outro grupo social ou político.

A expressão dessa forma de violência inscreve-se, para os sistemas democráticos, essencialmente no discurso. O discurso elogia a vítima, o oprimido, em nome de uma certa ética²⁷. Assim, a vitimização evidencia as relações de dominação que o discurso centrado sobre as vítimas tende a dissimular. Convém ainda sublinhar que vitimizar um grupo social ou político pode inscrever-se numa estratégia de dominação consciente ou inconsciente. O grupo social ou político que vitimiza instaura uma relação igualitária entre dois parceiros, pois cede progressivamente lugar a uma relação de dominação. O exemplo político mais significativo é aquele que concerne às formas de discriminação (sociais, étnicas, sexuais, etc.), e entre essas, mais particularmente aquelas que assumem a forma de discriminação étnica. Discriminações que,

diretamente ligadas a questões de cor da pele ou de origem étnica, se encontram sob os aspectos mais práticos da vida social: entrevista de emprego, pedido de abrigo social, abertura de conta bancária, entrada em certos restaurantes ou casas noturnas, etc. Trata-se de um fenômeno social maior, que toma cada vez mais lugar no discurso e nas ações políticas.

Podemos falar de uma certa utilização política, institucional e associativa desta violência feita a pessoas de origens étnicas diferentes. As ações e, sobretudo, os discursos emergiram para denunciar esta realidade inaceitável em uma democracia. Atores políticos se mobilizaram, associações foram criadas, e as instituições se adaptaram a fim de evitar quaisquer discriminações étnicas. Mas o fato de denunciar, proteger, ou ainda implicar, induz a uma relação de dominação no sentido onde o mais forte (aquele que denuncia e que luta) presta socorro ao mais fraco (aquele que é discriminado) em troca da sua submissão ou, ao menos, de alguma coisa que o mais fraco seja portador e que falte ao mais forte (o que em linguagem corrente chamamos de recuperação política ou ainda de demagogia). Em outros termos, as vítimas, status em princípio transitório, existem como vítimas instrumentalizadas para fins políticos e não somente por questões de discriminação étnica. Podem-se amalgamar então outras considerações ou preocupações como as práticas religiosas, vestir esta ou aquela roupa, etc., quer dizer, um distanciamento do objeto central que, longe de reconciliar o “discriminado” e o “discriminador”, contribuirá para alimentar as dissensões e rejeições, considerações que poderão ser recuperadas como argumentos eleitorais por certos grupos políticos extremistas.

A constatação é trágica, já que a relação de dominação simbólica foi invertida pela ação política. Existe, em todas as formas de figuração da vítima, uma espécie de “condicionamento mútuo” pela ação política voluntária ou associativa e pelo estatuto involuntariamente desviante que

pode adquirir a vítima. De outra maneira ainda, mesmo se uma pessoa é discriminada, ela vem a ser, contra ela mesma, atriz voluntária desta discriminação. A violência discriminatória aparece como uma forma de violência feita aos políticos e às instituições num sistema democrático, na medida em que ela é o sinal rudimentar e desestabilizante de uma transgressão das regras que regem uma ordem social.

Para terminar, veremos até que ponto de absurdo lógico pode ir a invenção desta figura vitimária. No seio dos movimentos e das ações que defendem essas formas de discriminação, existem dois tipos de luta: um deles é uma luta orientada para um mesmo fim, quer dizer, a melhoria das condições de vida das pessoas que sofreram uma discriminação. Neste caso, a luta adota uma posição étnica: reconhecimento de uma minoria étnica que quer ser reconhecida e integrada como tal. O segundo tipo de luta só retém das pessoas relevantes de uma etnia específica o fato de pertencerem ao gênero humano e serem portadoras de um Universal²⁸, independentemente de toda origem étnica real ou suposta. Na primeira posição, o risco é o de aprisionar as pessoas discriminadas numa visão de mundo do tipo comunitárias; na segunda posição, o risco é não levar em conta a situação particular das pessoas discriminadas.

Para concluir: a noção Comtiana de “patologia social” ou os limites da violência política

Podemos dizer que a ritualização da violência, elemento transversal da violência política que explora formas múltiplas, sublinha a ilusão de uma eliminação total da violência. É preciso domesticar, canalizar e ritualizar a violência, aceitando-se discutir as condições de sua manifestação, até mesmo seus valores quando ela provém de práticas radicais (religiosas ou políticas). O que revelam as realidades políticas violentas é também a existência de uma lógica

desviante, mostrando uma “patologia social”. Na história das idéias sociológicas, esta possibilidade de um social desviante foi considerada. Auguste Comte, na sua 45ª lição, qualifica “o patológico” como “um prolongamento dos fenômenos do estado normal, exagerados ou atenuados, para além de seus limites ordinários de variação²⁹”. Em outros termos, trata-se de definir os “limites ordinários de variação”. Assim, ao lado das práticas que podemos chamar “ordinárias”, existe, no domínio das representações políticas no sentido amplo do termo, a teatralização, a ritualização, a folclorização, etc., o que podemos chamar de formas patológicas dessas práticas, “exageradas” ou “atenuadas”. A história política recente nos fornece alguns modelos, particularmente interessantes³⁰: as grandes representações e os rituais na Alemanha nazista nos anos 1930 e 1940; a rigidez e o peso das liturgias comunistas nos regimes totalitários dos países do Leste; ou, ainda, as práticas marciais dos poderes fascistas na Itália entre as duas guerras ou, para um período mais contemporâneo, em certos regimes da América do Sul; enfim, certos modelos africanos, que nos oferecem representações emprestadas, confiando por vezes ao sincretismo político e associando à tradição cultural e étnica a utilização de modelos ocidentais. Para além de suas diferenças, todos esses exemplos ilustram, de maneira paradigmática, a noção comtiana de exagero. As formas atenuadas concernem tanto às representações e cerimônias das monarquias contemporâneas - das mais faustosas, como aquelas que são usadas na corte da Inglaterra - às mais despojadas, por exemplo, aquelas das monarquias escandinavas. Enfim, para terminar com esse curto inventário tipológico, uma ilustração das práticas “ordinárias” é fornecida pelas representações em uso nos nossos regimes democráticos, como os Estados Unidos ou a Europa ocidental. São eles os sistemas políticos nos quais a pluralidade das concepções políticas é respeitada, onde a liberdade de pen-

samento e a expressão dos indivíduos estão organizadas, mas também nas quais a modernidade política guarda um elo dialético com uma história nacional viva.

Assim, entre coerção e liberdade, entre ruptura e tradição histórica, entre mudanças de regimes e alternância de maiorias, é que se desenham os contornos de formas “ordinárias” em função das quais se mede, nos fenômenos de representação política, toda uma gradação de estados “exagerados” ou “atenuados”. Esta gradação de diferentes estados, que se atualizam em rituais ou em representações, pode ser medida a partir de caracteres singulares, como as formas e os usos de suas práticas, a simbólica colocada em prática, os jogos dos atores e a segmentação dos espectadores, até mesmo certas figuras estéticas. A enumeração não termina aqui. O que prevalece em todas essas representações institucionalmente ritualizadas, e seja qual for o regime político considerado, é a emoção provocada que da à adesão seus caracteres distintivos. Lá onde as formas totalitárias, em sentido amplo, requerem uma fusão absoluta das massas atrizes ou espectadoras, as democracias sugerem mais formas de adesões temporárias, por vezes transitórias, mas onde uma das finalidades é manter, de maneira individual, uma identidade nacional comum, e não de subjugar todo o espírito de discernimento e razão •

Notas

Texto traduzido do francês por Clélia Pinto

* Professor de Sociologia na Universidade Paul Valéry – Montpellier III. Doutor em Sociologia pela Universidade Paris V – Sorbonne. Pesquisador no Institut de Recherches Sociologiques & Anthropologiques e no Centre de Recherches sur l’Imaginaire (IRSA – CRI). Contato: denis.fleurdorge@univ-montp3.fr

1 Para uma aproximação mais geral sobre a violência, ver MICHAUD, Yves. *La violence*. Paris: PUF, 1986.

2 Ver HAEUSSLER, Eric. *Des figures de la violence*. Paris: L’Harmattan, 2005.

3 CLASTRES, Pierre. *Archéologie de la violence*. Paris: Editions de l’Aube, 1997. pp. 78-79.

4 *Ibid.*, p. 79.

5 ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs* (Paris: Calmann-Lévy, 1973) e *La société de cour* (Paris: Flammarion, 1985).

6 Para maiores informações, ver KENZ, David El (org). *Le massacre, objet de l’histoire*. Paris: Gallimard, 2005.

7 A peça teatral de Corneille *Le Cid* testemunha esta realidade.

8 WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: La Découverte, 2003. p. 118.

9 *Ibid.*, p. 119.

10 Consultar VIDAL, Claudine. Le génocide rwandais tutsi: cruauté délibérée et logiques de haine. In HÉRITIER, Françoise. *De la violence, tome 1*. Paris: Odile Jacob, 2005. pp. 325-366.

11 HATZFELD, Jean. *Dans le nu de la vie. Récits des marais rwandais*. Paris: Seuil, 2000.

12 HATZFELD, Jean. *Une saison de machettes*. Paris: Seuil, 2003.

13 *Ibidem*.

14 CAPLOW, Théodore; VENNESSON, Pascal. *Sociologie militaire*. Paris: Armand Colin, 2000. p. 24.

15 Para maiores esclarecimentos, ver HEIMONET, Jean-Michel. *Les deux faces du terrorisme et l’autodestruction des sociétés ouvertes*. Paris: Kimé, 2005.

16 ROBIN, Marie-Monique. *Escadrons de la mort, l’école française*. Paris: La Découverte, 2004.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 OAS: Organisation Armée Secrète, movimento clandestino que tentou se opôr de maneira violenta à indepen-

dência de Algéria entre 1961 e 1963.

- 20 Notamos que existe uma espécie de “tradição” sul-americana que depois da Segunda Guerra Mundial consistiu em recuperar o que a Europa produziu de pior em matéria de torturadores e carrascos.
- 21 Ver BOURDIEU, Pierre. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1994) e *Choses dites* (Paris: Minuit, 1987).
- 22 BUIT TRONG, Lucienne. *Violences urbaines*. Paris: Bayard, 2000. pp. 63-76.
- 23 *Ibid.*, p. 67.
- 24 *Ibid.*, p. 68.
- 25 *Ibid.*, p. 69.
- 26 *Ibid.*, p. 69.
- 27 Sobre este tema ver ATLAN, Henri. Du principe de plaisir à la morale de l'indignation. In: HÉRITIER, Françoise. *De la violence*, v. II, pp. 289-320.
- 28 Para complementar, ver PROCOLI, Angela . De la violence symbolique à la réparation. In: HÉRITIER, Françoise. *De la violence*, v. II, pp. 191-212.
- 29 COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive. Leçon 1 à 45*. Paris: Hermann, 1997.
- 30 Ver: Les idéologies de la barbarie. In: HENRY, Michel. *La barbarie*. Paris: PUF, 2004. pp. 131-164.