

ISSN 2177-6784

Sistema Penal & Violência

Revista Eletrônica da Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Porto Alegre • Volume 2 – Número 2 – p. 116-125 – julho/dezembro 2010

Editor

RODRIGO GHIRINGHELLI DE AZEVEDO

Organização de

RODRIGO GHIRINGHELLI DE AZEVEDO
JOSÉ CARLOS MOREIRA DA SILVA FILHO
MARCELO DALMÁS TORELLY

VIOLÊNCIA E MALDIÇÃO: Um ensaio sobre ressentimento, justiça e vingança no contexto brasileiro

Moysés da Fontoura Pinto Neto

Doutorando em Filosofia (PUCRS); Mestre e Especialista em Ciências Criminais (PUCRS);
Professor da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA); Conselheiro-fundador do
Instituto de Criminologia e Alteridade (ICA). <moysespintoneto@yahoo.com.br>.

Resumo

O texto busca analisar a questão da “reatividade” e do “ressentimento” – fatores propulsores da violência urbana no Brasil – enquanto resultados de uma sucessão de catástrofes em que o “vencido” substitui seu desejo inicial de justiça pela violência da vingança. É sob essa forma que a Totalidade de horror em que vivemos se apresenta. A “metodologia” utilizada é a tentativa de “escovar a contrapelo” a história desde a perspectiva dos vencidos no cenário brasileiro, tal como propôs Walter Benjamin.

Palavras-chave: Violência; maldição; ressentimento; justiça; vingança; Brasil.

Abstract

Violence and Curse: an essay about resentment, justice and revenge in the Brazilian context

The paper analyses the question about “reactivity” and “resentment” – propeller factors of the urban violence in Brazil – as results of a succession of catastrophes in what the “loser” changes his first desire of justice by the violence of revenge. This is the form of the Totality of horror in what we live present itself. The used “methodology” is a trial of “brush against the grain” history since the perspective of the losers in Brazilian scenery, as Walter Benjamin has proposed.

Keywords: Violence; curse; resentment; justice; revenge; Brazil.

1 A MALDIÇÃO BRASILEIRA E A VIOLÊNCIA URBANA

Há um quadro de Klee que se chama Ângelus Novus. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que se acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.

WALTER BENJAMIN

[...] *que a lembrança do mal que foi feito contra nós não desapareça, que o castigo se abata sobre os malfeitores nas gerações futuras.*

J. M. COETZEE

J. M. Coetzee, no seu *Diário de um Ano Ruim*, nos conta da existência, entre os antigos, de “tábuas da maldição”, pelas quais os erros cometidos por praticantes no passado poderiam aparecer algumas gerações mais tarde, quando os vencidos voltariam e sua reação seria muito mais violenta. Coetzee menciona que numa tábua do século IX a.C. de Mênfis, deixada no templo de Oserápis, consta: “*exatamente do mesmo jeito que ele cometeu injustiça contra mim e meus filhos, desse mesmo jeito, permitam Oserápis e os deuses que ele não seja enterrado por seus filhos e que ele próprio não consiga enterrar seus pais*”.

Se abstrairmos a visão positivista que trata o pensamento religioso como uma etapa “ultrapassada” que deve ser contraposta e “superada” pelo pensamento científico, passando a enxergar, ao contrário, aquele como uma “visão total de mundo” racional e ordenada (tal como Lévi-Strauss nos ensinou), começaríamos a cogitar que a “maldição” dos antigos é justamente o que abala os brasileiros na questão da violência urbana. Poderíamos renomeá-la como “reatividade”.

A “maldição” brasileira, na realidade, vinha alertada desde a década de 60, quando, por exemplo, Florestan Fernandes revelava as consequências do processo cínico e falso de abolição da escravidão no Brasil. Em *Integração do Negro na Sociedade de Classes*, Florestan sinalava que os negros foram lançados às cidades sem qualquer infra-estrutura, à sua própria sorte, independente de modificação da estrutura de poder (os proprietários permaneciam os mesmos e não havia qualquer interesse em ascensão do liberto) e, simultaneamente, concorrendo com os imigrantes europeus que não hesitavam em assumir trabalhos degradantes. Faltava ao negro a “ânsia pela riqueza”, favorecendo sua não-integração e conseqüente localização nas franjas marginais da cidade (“*o mergulho na escória proletária, o ócio dissimulado, ou, ainda, na vagabundagem sistemática e na criminalidade fortuita ou permanente*” – J. Souza, 2003: 155). A reatividade aparece como comportamento previsível, uma vez que “a ânsia em libertar-se das condições humilhantes da vida anterior, tornava-o, inclusive, especialmente vulnerável a um tipo de comportamento reativo ou ressentido em relação às demandas da nova ordem” (J. Souza, 2003: 155).

Não são por acaso os descendentes desses escravos libertos que agora compõem o tecido da extrema violência urbana que inferniza o “cidadão”¹ brasileiro? Não são eles, por acaso, donos do mesmo “ressentimento” ou da “reatividade” que Florestan falava há algumas décadas? Por acaso não é esse ressentimento – ou, mais especificamente, *essa violência* – uma espécie de maldição que sofre o brasileiro “cidadão” em relação ao legado dos seus ancestrais? Poderiam os antigos e suas tábuas sagradas ensinar algo aos brasileiros?

Luiz Eduardo Soares, no provavelmente mais belo livro escrito sobre a violência urbana no Brasil contemporâneo, certa hora relata que, à época de sua gestão da Secretaria de Segurança do Rio de Janeiro, o jornalista Flávio Pinheiro o procurara muito preocupado (logo após o músico do Rappa Marcelo Yucca ter sido alvejado – ele, a quem a questão sempre preocupou) com a situação da violência. Narra Luiz Eduardo:

O que fazia sentido para nós três, já naquele tempo, dezembro de 1999, era a pergunta sobre a violência: o que fazer com ela? Como compreendê-la e domesticá-la? Como evitar a espiral que a realimentava, com o combustível do medo e do ódio. Pois este era mais exatamente o tema que Flávio servia, antes do jantar: o ódio. Este era o novo ingrediente.

Flávio impressionara-se com a observação que Yucca lhe fizera, em conversa recente: ‘Os garotos do movimento estão cheios de ódio, numa intensidade que eu não conhecia’. Há algo diferente no ar. (Soares, 2005: 109).

O rompimento desse círculo vicioso da violência é imperativo. É a sobrevivência de todos que está em jogo. A proposição de alternativas, no entanto, deve levar em conta toda complexidade do fenômeno, sob pena de se mostrar superficial ou anacrônica.

Walter Benjamin propõe que escovemos a história a “contrapelo”, a fim de dar fala às “vozes emudecidas” que estão entre os escombros das catástrofes que seguem uma a uma e são varridas por uma tempestade que se chama “progresso”. Vê-se que aqui o que está em jogo é sobretudo o imperativo da *memória*, que possibilita a compreensão da violência não-recortada da sua gênese e das demais violências que a rodeiam. Uma das estratégias do poder é justamente recortar do fato do seu *continuum* histórico e tratá-lo como “bárbaro”, contraposto ao “civilizado” do normal, deixando de lado qualquer compreensão que possibilite explicar a raiz do fenômeno. Assim, *numa risada grotesca que é risada de cinismo*, o poder faz esquecer que “todo monumento de civilização é também monumento de barbárie”, impedindo a elucidação daquilo que foi varrido por uma tempestade que acumula cadáveres em seus escombros.

É a partir da ideia de “ressentimento” em Friedrich Nietzsche que propomos analisar a estrutura desse jogo entre o poder e o *outsider* ressentido, contrapondo à interpretação corrente do filósofo alemão mais uma possibilidade hermenêutica do seu texto.

2 NIETZSCHE E O RESSENTIMENTO

É só diante do desespero total da vítima que a dominação fica divertida e triunfa com o abandono de seu próprio princípio, a disciplina. O medo que não ameaça mais explode na risada efusiva, expressão do endurecimento interior do indivíduo e que ele só libera verdadeiramente na coletividade. A gargalhada sonora sempre denunciou a civilização.

THEODOR ADORNO

Medimos sua fecundidade pelas possibilidades que nos oferece de renegá-lo continuamente sem esgotá-lo. Espírito nômade, ele sabe variar seus desequilíbrios. Em todas as coisas, sustentou o pró e o contra: espalhar-se em múltiplos destinos é o procedimento daqueles que se entregam à especulação por não conseguirem escrever tragédias. – De todo modo, exibindo suas histerias, Nietzsche nos livrou do pudor das nossas: suas misérias foram-nos salutares. Ele abriu a época dos ‘complexos’.

EMIL CIORAN

2.1 A maioria das interpretações da obra de Nietzsche – muito inspiradas na leitura francesa do filósofo da Basiléia – procura ler os conceitos associando-os à questão da *diferença*, vendo em Nietzsche um crítico implacável da mediocridade social. O ressentimento, assim, seria uma espécie de “inveja” do extraordinário, daquele que realiza os desejos escondidos e reprimidos pela moral cristã. O ressentido é alguém que se vincula à “moral de rebanho”, bloqueando a paixão, o desejo, enfim, *a vida*. É também possível vislumbrar aí também

certa simetria com a ideia de “culpa” em Freud, derivada das pressões da civilização que não permitem ao indivíduo realizar suas fantasias proibidas e, com isso, projetando sobre o outro uma série de sentimentos nada amistosos (como ocorre na própria questão punitiva) (por exemplo: Carvalho, 2008; Kehl, 2004²). A essa interpretação, respeitável com a obra de Nietzsche, não temos qualquer oposição.³ Trata-se de decifrar, no entanto, na polifonia que emana do texto do filósofo, *outro sentido* que parece também compatível com seus escritos, embora não excludente da primeira dimensão.

O ressentimento não poderia ser a reação natural daquele que, esmagado pelo forte no processo histórico, reage a essa derrota que este lhe impôs? Não é por acaso a história uma cumulação de lutas em que o fraco de regra é o derrotado? E deve agora o fraco apenas “admirar” o forte, como se este estivesse em posição “merecida”? Não é também o ressentimento uma via deturpada e exagerada de demanda por *justiça*, entendida como a interrupção desse processo histórico de violência? Teremos um breve tempo de analisar essa última pergunta, então detenhamo-nos, agora, sobre as primeiras.

2.2 Nietzsche era um pensador sabidamente avesso à democracia e à igualdade. Enxergava tantos os liberais quanto os socialistas como *décadents*, filósofos que odiavam a vida e tomavam o papel do cristianismo na defesa da moral de rebanho. Chama Stuart Mill, por exemplo, de “caridade ofensiva” ou Rousseau de alguém com “instinto de vingança” que é “ressentido”. Ou o anarquista, por outro lado, é descrito da seguinte forma:

Quando o anarquista, como porta-voz das camadas sociais em decadência, reclama com ‘bela indignação’ o direito, a justiça, a igualdade, fala sob a pressão de sua incultura, que não sabe compreender que sua pobreza consiste... na pobreza da vida. Há nele um instinto de causalidade que o impele a discorrer assim: ‘Alguém deve ter culpa do meu mal-estar’. Essa ‘bela indignação’ lhe faz já um bem por si só, é um verdadeiro prazer para um pobre de poder. A queixa, o mero fato de queixar-se pode proporcionar à vida um atrativo que a torna suportável; em toda queixa há uma dose refinada de vingança, lança-se no rosto o próprio mal-estar e em alguns casos, até a baixaza como uma injustiça ou como um privilégio iníquo aos que devem se encontrar em condições. ‘Já que sou um canalha, deves sê-lo também’: com esta lógica se fazem as revoluções (Nietzsche, 1988: 101).

E, logo após, mostra seu despreço pelo anarquista comparando-o àquele ideólogo que mais detestava:

As lamentações jamais valem algo, procedem sempre de debilidade. Não há diferença essencial entre atribuir nosso próprio mal-estar aos demais, como faz o socialista, ou atribuí-los a nós mesmos, como faz o cristão (Nietzsche, 1988: 101).

Interessa pouco definir a posição política de Nietzsche nesse caso, embora se saiba que era nitidamente aristocrática. Algumas passagens chegam a ser constringedoras, embora possam muito bem ser provocações (sabe-se que Nietzsche usava fórmulas cômicas de expressão), a exemplo de elogios ao sistema indiano de castas. Porém, a rigor, o texto nietzschiano pode passar relativamente bem pelo desafio de sobrevivência à posição política do autor (tal como no caso Heidegger). Rorty, por exemplo, caracteriza ambos como “idiotas políticos”, embora filósofos geniais.

O que urge saber é se por acaso existe uma estrutura *mais profunda* que legitime certas posições políticas indesejáveis na obra de Nietzsche – e, nesse caso, ela deve ser mostrada em toda sua potência.

2.3 Se é verdade que o “ressentimento” é uma metáfora poderosa para manuseio em duelos com “moralistas”, servindo como ferramenta destrutiva de qualquer argumentação abastecida pela “moralina” (que no fundo é apenas um esconderijo da mediocridade e do conservadorismo), é também real o potencial de essa ideia de “ressentimento” servir como escudo para os poderosos defenderem-se em relação ao desejo de justiça daqueles atingidos pela catástrofe da história.

Esse potencial, infelizmente para os admiradores do filósofo da Basiléia (entre os quais este que escreve), está presente na sua própria obra. Nietzsche não compartilhava nenhuma das visões de história presentes na sua época – nem a linearidade do “progresso” (tempo “edípico” que Vattimo tão bem explora), comum aos positivistas e hegelianos, por exemplo, nem o tempo de “decadência” de Herbert Spencer, sob outro ângulo. Nietzsche, ao contrário, defendia a ideia toda particular do “eterno retorno”, um tempo circular que substituiria a ideia linear e, com isso, nos tornaria capazes de superar a “vingança”. Desse tempo nasceria o super-homem (*Uebermensch*), capaz de transcender o ressentimento e a vingança e viver o trágico a partir da afirmação absoluta da vida (*amor fati*).

A afirmação do eterno retorno e da superação do homem ressentido leva, assim, a uma aceitação da totalidade *sem restrições*, uma afirmação absoluta “para além do bem e do mal”. Dessa forma, como tudo se justifica no todo, e não há nada fora do todo, poderíamos nos colocar nesse “para além”.

É exatamente por esse motivo que Ricardo Timm de Souza caracteriza a obra de Nietzsche como a “festa da Totalidade”. A *afirmação* irrestrita do trágico pode significar, em outros termos, a legitimação absoluta da violência que é o próprio tecido do real.⁴ A Totalidade não é capaz de absorver a alteridade, que se evade no curso do assassinato e, ao longo do processo histórico, é vítima do “eterno retorno” da violência dos vencedores sobre os vencidos. O forte, que para Nietzsche representa os melhores instintos, o *guerreiro*, aquele que se contrapõe à moral de rebanho e se posiciona como “senhor”, é na tradição o injusto, o “civilizado” que esconde a barbárie por meio da historiografia oficial. Se Nietzsche talvez não ignorasse esse caráter “catastrófico” da história, é possível que fosse indiferente aos “fracos” vencidos que dariam lugar ao super-homem, pois se posiciona “além” do bem e do mal.⁵

Ora, não é justamente esse cinismo do “além do bem e do mal” que opõem os vencedores aos vencidos quando *eliminam a memória* e caracterizam suas vitórias como se fossem *dados* da natureza? Não é justamente a suposta impossibilidade de *julgar* a história que serve de alimento para o discurso cínico que hoje se impõe como “A História”? Quer dizer: o *esquecimento* da história, que Nietzsche via com bons olhos para eliminar os destroços da vingança e tornar a história “útil” para a vida, não é exatamente a ferramenta que os vencedores utilizam para fazer se apagarem suas vitórias e, mais tarde, substituí-las por relatos metafísicos tal como o contrato social?

É justamente esse *esquecimento* da história – que no fundo acaba sendo um encobrimento da profunda relação que existe entre justiça e memória – que permite ao vencedor caracterizar *negativamente* o “ressentido”. Em outros termos: o “ressentimento” serve agora não como ferramenta argumentativa contra o moralista-conservador, que culpa o outro que goza pela insatisfação dos seus desejos reprimidos, mas como mecanismo de defesa do poderoso que faz a demanda de justiça ser considerada como “invejosa” e a posição de desigualdade ser interpretada como “natural”. E, numa risada cínica, festeja a Totalidade que lhe favorece (Safatle, 2008).

O ressentimento não vem apenas do puritanismo cristão e da repressão de paixões legítimas do indivíduo, mas também da injustiça que se dá em sucessão histórica e festeja a si mesma em um riso grotesco. Nietzsche, coerentemente, ratificou todas essas conclusões ao afirmar toda essa questão do humilde e pobre como “doença” cristã, que impede a ascensão de naturezas mais fortes, perpetuando a moral de rebanho como dominante e sufocando o nascimento do super-homem. Com isso, legitima uma aristocracia que existe *de fato* e mobiliza

suas energias contra os vencidos a partir de um estado de exceção permanente, justificado sempre na ideia de naturalidade de uma barbárie *histórica* que é reduzida a estruturas metafísicas ou simplesmente míticas (no panorama político geral) ou a imposições morais para a *vida* (no caso específico de Nietzsche).

Trata-se, sem dúvida, do viés menos profícuo da filosofia de Nietzsche que parece desmerecer aspectos importantes que mais tarde foram explorados por pensadores como Foucault, Bataille, Vattimo e Deleuze. No entanto, *colocado dentro de um processo histórico catastrófico tal como descrito por Benjamin, o “sistema” de Nietzsche possibilita esse riso cínico e a impossibilidade de julgar a história*. E esse julgamento, diante das vozes emudecidas que clamam por justiça, é inescusável.

3 RESENTIMENTO E INJUSTIÇA HISTÓRICA

Somente escuto o que eles tanto dizem: ‘Nós, os bons – nós somos os justos – o que eles pretendem não chamam acerto de contas, mas ‘triunfo da justiça’.

NIETZSCHE, em *Genealogia da Moral*

Não é possível compreender as infinitas manifestações da violência a não ser superando a fragmentação intelectual-emocional a que estas induzem por seu próprio acontecer. Assim, a maior das violências consiste em velar os vínculos profundos que qualquer ato violento tem com qualquer outro ato violento.

RICARDO TIMM DE SOUZA

One cannot want Auschwitz to return for eternity, since in truth it has never ceased to take place; it is always already repeating itself.

GIORGIO AGAMBEN

3.1 O famoso romance de H. G. Wells chamado *A Máquina do Tempo* conta a história do Viajante do Tempo que, desembarcando no ano de 802.701, depara-se não com uma humanidade racional e evoluída, mas dividida em duas espécies que se chamavam *Elois* – pequeninos humanos frágeis e volúveis, incapazes da palavra escrita e do pensamento, assexuados e infantis – e *Morlocks*, terríveis criaturas que habitavam o subterrâneo, condensando toda feiúra e horror possível, lívidas como vermes e donas de olhos enormes habituados à escuridão. O Viajante, decepcionado com o desenrolar da civilização, constata que, ao contrário do que imaginava, a história não tratou de possibilitar a cooperação e o desenvolvimento até o “descanso” da espécie, que se refletiria da decadência dos *Elois*, os primeiros a lhe aparecerem. Na realidade, o futuro era uma cisão entre uma aristocracia que sobreviveu confortável e despreocupadamente na superfície enquanto os descendentes dos operários viviam no subsolo, cada vez com menor acesso à superfície, dando origem à nova espécie. Por ironia do destino, no entanto, os *Elois* agora eram a presa a ser devorada pelos *Morlocks*, que se mantinham carnívoros. A história tratara de ajustar as contas com os dominadores transformando-os em “gado” de que se alimentam os homens do subterrâneo.

Não é por acaso o mesmo fluxo histórico dos “vencedores” e dos “vencidos ressentidos” que o gênio de Wells tratou de vislumbrar? Não são agora os vencedores narcisos infantilizados que preocupam apenas com o gozo imediato e incessante, indiferentes aos Outros (inclusive entre eles próprios), como descreve Wells os *Elois*? Não são também amedrontados e repugnados pela violência que vem dos *Morlocks*? Não são nossos “vencidos” *Morlocks* ressentidos que devoram *Elois* a fim de saciar a fome da necessidade, vivendo muitas

vezes na brutalidade absoluta? Não antecipa Wells os contrastes que separam o “turista” do “vagabundo” na pós-modernidade?

3.2 Os milhares de vítimas que caem todos os dias no jugo de uma história escrita por vencedores, as vítimas desse assassinato que eufemisticamente é nomeado “miséria ou injustiça social”, como certa vez disse Levinas, padecem do ressentimento que é produto de sucessivas injustiças que começam, no caso brasileiro, na escravidão e hoje são reproduzidas em bolsões de miséria como as favelas e os guetos em geral. Só um pensamento cínico e violento ao extremo poderia ignorar esse ressentimento – tachando-o negativamente como inveja – sem considerar ao lado um processo de marginalização que começa muito cedo no Brasil e jamais se interrompe.

Esses indivíduos – colocados na posição de *vida nua* –, sem direito aos direitos, em condições estruturalmente similares aos habitantes de campos de concentração, muitas vezes submetidos a políticas de extermínio velado ou explícito, vivem a alguns séculos em estado de exceção.⁶ Constituições e Leis nada significam para quem jamais viu qualquer mudança de tratamento – seja em matéria de direitos individuais, seja de direitos sociais. Essa divisão – que alimenta alguns manuais de Direito Constitucional – muitas vezes acaba escondendo que a estrutura real não é uma oposição entre direitos negativos e prestacionais, sendo os segundos de “mais difícil implementação”, uma vez que envolvem dispêndio de recursos públicos, mas entre *direitos e não-direitos*, ou, melhor dizendo: entre cidadãos e vidas nuas. A “indivisibilidade” dos direitos fundamentais, que alguns autores alertam como essencial, é real apenas na medida em que alguns têm direito a *todos* os direitos e outros a *nenhum*, independente da “dimensão” desse direito.

Esse terrível sincretismo brasileiro – capaz de absorver os mais notáveis textos jurídicos do “centro” sem se aproximar minimamente da sua implementação em relação àqueles que *realmente* o necessitam – é que acaba produzindo uma situação de ressentimento, sentimento de vingança, essa “maldição” que os antigos temiam.

3.3 Mas devemos evitar a tentação de confundir justiça com vingança, pois efetivamente não se confundem e nem a vingança pode ser considerada, sob qualquer aspecto, justa.

Jurandir Freire Costa certa vez comentou acerca dos filmes de William Wyler que, nessas películas, a justiça sempre “tardava demais”. A trama sempre trazia um quê de irreversibilidade a ponto de, quando a situação vexatória se apresentava enquanto tal e a injustiça era exibida em toda sua indecência, já se mostrava inútil o reconhecimento. Há um ponto, afirma Jurandir, “em que o perdão não é mais possível, pois quem poderia perdoar renunciou à justiça em troca da vingança” (1999: 66). Em *Infâmia* (1962), por exemplo, quando o momento da acusação injusta de homossexualismo vem à tona enquanto tal, e com isso as personagens estão prestes a se verem recompensadas, já era tarde demais para a personagem vivida por Shirley MacLaine, que se enforca melancolicamente.

O psicanalista então compara esses filmes com situação vivenciada pessoalmente no bairro Copacabana. Lá, um rapaz negro, magrinho, mal-vestido e sujo de lixo havia roubado um relógio de pulso e via agora um policial com a arma apontada para si. Enquanto isso, os transeuntes ofendiam-no como “vagabundo”, “desordeiro” ou “bandido”. Jurandir pergunta-se se – afora a questão legal – existe mesmo uma trincheira tão grande entre nós, “cidadãos virtuosos” e eles, “miseráveis viciosos”. Vale a pena reproduzir o restante do ensaio:

O que é mais desumano, a virtude das boas consciências raivosas ou o gesto cego, bruto e impensado de quem negocia a liberdade por um relógio de pulso? Vendo o medo que o rapaz sentia e a indiferença dos que o cercavam, pensei se, no Brasil, já não atravessamos a fronteira em que o perdão ainda é possível.

Não imagino outra reação do rapaz preso a não ser o ódio e o desejo de revanche. Por que, pergunto, com raríssimas exceções, temos uma concepção tão tacanha de justiça? O que prisões superlotadas, pancadarias, injúrias morais e humilhações têm a ver com ‘recuperação’ de delinquentes e ‘proteção da sociedade’? Estamos nos protegendo do quê, com essa truculência cotidiana contra os explorados e desamparados? Como nos filmes de Wyler, empurramos e continuamos empurrando os mais frágeis até onde não há mais retorno e, desconfio, nenhuma segunda chance provavelmente nos será dada.

Não me deixo convencer. Alguma coisa está errada, muitíssimo errada, no rumo que tomamos. Para que queremos riqueza e desenvolvimento se o preço pago por isso é a dureza empedernida do rancor, do desdém e do desprezo mútuos com que estamos nos habituando, com enorme rapidez e facilidade? Onde estão os quilos de sabedoria e ciências estocados em livros, teses e paredes universitárias? O que fizemos de tudo isso? Onde está nossa memória do passado, da violência da escravidão, das perseguições assassinas do regime militar e de tantos sonhos de um mundo melhor? Tudo isso parece evaporar-se diante de um olhar desprotegido, amedrontado, ressentido e vingativo do garoto. (Costa, 1999: 67-8).

Não vivemos então nesse momento em que já é “tarde” para a justiça? Quer dizer: esses que estão fora da linha da cidadania, os “subcidadãos” ou vidas nuas que não fizeram jus a nada ao longo da sua existência, que viram seus pais (ou nem sequer os conheceram) continuar uma história de submissão ou recalcitrância a cidadãos agora apenas preocupados com a autoconservação à custa de qualquer demanda de dignidade do Outro – para eles talvez seja tarde demais para a justiça. Talvez vivam inundados do ressentimento e da sede de vingança dos fortes que repugnavam tanto a Nietzsche, mas que são compreensíveis à luz de uma história que só cuida de empilhar cadáver sobre cadáver dos herdeiros da escravidão.

É possível que essa seja a fonte do “ódio” a que se referia Luiz Eduardo Soares. O ódio circula no ressentimento de quem é vítima de tortura, de políticas de extermínio, de quem carrega o fardo de servir de “bode expiatório” social, sendo alvo da maioria das projeções de “cidadãos de bem” que não hesitam em legitimar práticas policiais arbitrárias e condições carcerárias infernais em nome da “paz social”.⁷ Ódio que, como a vingança, jamais se confunde com a justiça⁸ – antes anuncia que já estamos em um momento “tardio” em que o desejo do justo foi consumido pela visibilidade do horror que se reproduz em círculos e mais círculos viciosos, constituindo-se em Totalidade que atinge a todos.

4 INTERRUPÇÃO DA HISTÓRIA

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.

WALTER BENJAMIN

A hospitalidade pura e incondicional, a hospitalidade em si, abre-se ou está aberta previamente para alguém que não é esperado nem convidado, para quem quer que chegue como um visitante absolutamente estrangeiro, como um recém-chegado, não-identificável e imprevisível, em suma, totalmente outro. A visita poderia na verdade ser muito perigosa, e não devemos ignorar esse fato; mas será que uma hospitalidade sem risco, uma hospitalidade apoiada em certas garantias, protegida por um sistema imune contra o totalmente outro, seria uma hospitalidade verdadeira? Embora, em última análise, seja verdade que suspender ou suprimir a imunidade que me protege do outro possa estar muito próximo de uma ameaça de vida.

JACQUES DERRIDA

O círculo vicioso, por definição, é aquilo que não se deixa interromper facilmente. Se Nietzsche pode ser um instrumento poderoso para o cinismo dos vencedores, é bem verdade que o filósofo também rompeu com o modelo “angélico” de ser humano, mostrando a violência inerente a cada indivíduo que mais tarde Freud irá desenvolver na psicanálise, independente da relação entre ambos. Derrida dirá que a psicanálise ganha sua imensa relevância por ousar lidar com essa violência – *essa ordem da crueldade* – sem qualquer espécie de álibi, antes a desnudando da forma mais explícita.

O círculo vicioso da violência é alimentado por todos os atores envolvidos: o “cidadão” que estigmatiza e ignora a invisibilidade do jovem pobre e geralmente negro; esse jovem, que irá agir reativamente potencializando os estigmas que inicialmente sofria; o sistema penal que apenas reforça e ajuda a reproduzir esses estereótipos, geralmente os piorando em escala gigantesca (especialmente a partir do sistema carcerário); a mídia, reproduzindo uma cultura de espetáculo em que a alteridade é consumida na representação a partir do fortalecimento do medo coletivo – e assim por diante. Poderíamos, voltando ao início do texto, considerar que essa é a “maldição” que sofre o Brasil como herança da escravidão e das sucessivas injustiças históricas, recebendo de troco do *vencido* o ódio de quem mata por um telefone celular ou um par de tênis *Nike*, de quem recebeu como “mundo” uma espécie de campo de concentração em que não há direito aos direitos, enquanto contempla grande parte da elite saquear os recursos públicos para saciar seu narcisismo. Uma analogia terrível à medida que não apenas a tortura, invasão de domicílio e desrespeito às leis vigentes é sistematicamente usada por ordens com força de lei, mas até o extermínio em massa é solenemente ignorado a partir de “autos de resistência”.

A “ordem da crueldade” que vivemos, com todas as partes reforçando a sincronia de uma violência estúpida e onipresente, só pode ser rompida pelo contrário da violência: *a transcendência*. É Derrida que, muito próximo de Levinas, nos ensina ser possível romper com a crueldade que a psicanálise não cansou de nos familiarizar⁹ a partir de uma ordem do impossível, do perdão, do dom, da hospitalidade (e também da justiça). Apenas a abertura irrestrita ao Outro, um deixar que compareça em toda sua alteridade – ainda que violenta – é que possibilitará o rompimento da Totalidade que se reproduz enquanto violência histórica.

Essa abertura implicará, necessariamente, uma *quebra da representação* que povoa o imaginário e reproduz em escala monumental a violência. A operação deverá traduzir uma generosidade para além da troca pura e simples – uma *gratuidade* para além da troca simétrica – pois o ressentido vem *depois da justiça*, na sua incoerência, diante do seu *atraso*. O ressentimento daqueles que nasceram sobre os escombros que o Anjo de Benjamin contempla nas ruínas da história precisa ser *suportado*, em outros termos, abrindo novos flancos para que a felicidade humana possa ocorrer. Uma espécie de “estado de exceção” declarado *real*, voltado para a excepcionalidade do concreto que se perdia em meio aos restos da Totalidade.

Certamente as possibilidades são múltiplas e variadas. A discussão acerca dos *meios* pelos quais essa abertura deverá ocorrer é o que, antigamente, chamávamos de política.¹⁰

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Means without end: notes on politics*. Minnesota: University of Minnesota, 2000.

_____. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____. *Remnants of Aushwitz*. New York: Zone Books, 2005.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. Brasília: Brasiliense, 1994.

BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CARVALHO, Salo de. *Anti-Manual de Criminologia*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

CÍCERO, Antônio. *Cioran: sobre Nietzsche*. Disponível em: <<http://antoniocicero.blogspot.com/2008/12/cioran-sobre-nietzsche.html>>.

- COETZEE, J. M. *Diário de um anor ruim*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- COSTA, Jurandir Freire. *Razões públicas, emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. Rio de Janeiro: Escuta, 2001.
- _____. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: a Filosofia a golpes de martelo*. São Paulo: Ediouro, s/d.
- _____. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- SAFATLE, Vladimir. *Sobre um riso que não reconcilia: notas a respeito da 'ideologia da ironização'*. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>>. Acesso em: 27 nov. 2008.
- SOARES, Luiz Eduardo; MV Bill & ATHAYDE, Celso. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- SOUZA, Ricardo Timm de. *O tempo e a máquina do tempo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- _____. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- _____. *Justiça em seus termos*. (Inédito).
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *Introdução a Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1990.
- WELLS, H. G. *A máquina do tempo*. Rio de Janeiro: Francisco Borges, 1991.

NOTAS

- ¹ A utilização do termo “cidadão” aqui é proposital e será elucidada ao longo do texto.
- ² O brilhante trabalho de Maria Rita Kehl sobre o tema é tão rico e precioso que exigiria análise exclusiva. Por isso, sob pena de extensão inaceitável desse artigo, o autor suspende a discussão e remete à leitura do excepcional texto da psicanalista.
- ³ É por fidelidade ao próprio Nietzsche que sua obra deve ser *interpretada*. Diz ele: “bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’, ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação” (Nietzsche, 1998: 14).
- ⁴ Daí a crítica corrosiva levada a cabo por Giorgio Agamben, não apenas para salientar que os executores dos campos de concentração invocavam o modelo trágico, mas para dizer que o herói grego se perdeu para sempre, não pode prestar testemunho para nós de qualquer forma. Após Auschwitz, cai o paradigma trágico na ética. Segundo Agamben, o simples experimento proposto por Nietzsche na *Gaia Ciência*, no qual propõe um demônio a repetição infinita de tudo, seria suficiente para refutar o paradigma além de qualquer dúvida: “Você deseja que Auschwitz se repita mais e mais uma vez, para todo e sempre, etc.?” (Agamben, 2005: 99).
- ⁵ Merece uma revisita a afirmação de Nietzsche de que o dístico na luta entre “*bom e mau*” e “*bom e ruim*” é “Roma contra Judéia, Judéia contra Roma” (1998: 43). O raciocínio se torna preciso se somado, por exemplo, à investigação de Giorgio Agamben acerca do *homo sacer* e suas raízes romanas, somados a toda literatura que coloca o judeu precisamente na posição desse marginal (da qual exemplificamos “*Heidegger e os judeus*”, de Jean-François Lyotard). As pesquisas de Agamben mostram, nesse sentido, que a conclusão de Nietzsche acerca da vitória da Judéia sobre Roma está fundamentalmente *errada*.
- ⁶ Nesse sentido, estamos em desacordo com Maria Rita Kehl, quando afirma que “a *vida nua* não produz ressentimento; ela é a vida humana desprovida de condições de humanidade, limitada à reprodução da sobrevivência biológica – como na escravidão, nos campos de concentração ou em situações de extrema miséria” (2004: 17). Crê-se que aqui há uma interpretação da ideia de “vida nua” ainda dentro dos parâmetros jurídico-liberais, dos quais seu principal teorizador – Giorgio Agamben (nos passos de Benjamin) – quer se desfazer. Ao contrário, para Agamben, a vida nua é a *condição* de uma nova política, em que todo sujeito é “refugiado” e a vinculação com o Poder Soberano – que é mantida na retórica dos direitos humanos – é destruída. Conferir Agamben (2000), especialmente o *paper* “Beyond human rights” e (2004: 133) (“*Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política’*”). A “vida nua” no Brasil – indivíduos *abandonados* ao Estado – está entre os agentes do nível insuportável de violência urbana em que vivemos, muito derivado da reatividade e do ressentimento. Na realidade, é provável que o conceito mais próximo da ideia de Kehl seja o de “*Muselman*” na filosofia de Agamben.
- ⁷ Maria Rita Kehl enxerga no vão entre a lei democrática que garante a todos a igualdade e as práticas de dominação paternalista típicas do cenário brasileiro o lugar onde se infiltram tantas práticas ativas quanto reativas, especialmente por parte dos movimentos sociais (Kehl, 2004: 18).
- ⁸ E, sob esse prisma, Nietzsche alertava que a “justiça” dos ressentidos era pura e simples vingança infame (Nietzsche, 1998: 39-43).
- ⁹ Aliás, o próprio Derrida mostra com limpidez como se forma um processo “autoimunitário” (uma estratégia suicida em que o organismo se imuniza contra seus próprios anticorpos) no caso da repressão contra o terrorismo, formando um círculo vicioso de violência. Diz o filósofo: “O que nunca se deixará que esquecer é, assim, o efeito perverso da autoimunidade em si. Pois sabemos agora que a repressão, tanto no seu sentido psicanalítico quanto no político – seja através da polícia, dos militares ou da economia –, acaba produzindo, reproduzindo e regenerando justamente a coisa que pretende desarmar” (Derrida in Borradori, 2004: 109).
- ¹⁰ Para uma visão da política enquanto esfera dos *meios puros* ver (Agamben, 2000: 59).