

Uma ética do aniquilamento

Ricardo Pinto de Souza - (mestrando em Ciência da Literatura, Literatura Comparada, UFRJ)

RESUMO

Este artigo é uma adaptação de um capítulo de minha dissertação de mestrado (A literatura da defesa: a narrativa da violência e da exclusão na produção literária brasileira a partir dos anos 90) . Ao longo do texto uso a expressão literatura da defesa, significando o tipo de narrativa com que lidei ao longo da pesquisa, qual seja a que surge na década de 90 e que vai tematizar a violência urbana, assim como relacionar esta à questão do processo histórico de exclusão e de apartamento das camadas mais pobres da população brasileira. Este capítulo específico diz respeito à questões éticas levantadas por esta literatura. Daí o necessário caráter fragmentado do texto, além de alguns exageros e simplificações. Mas, não creio que se possa discutir ética sem apelar para estas estratégias.

GOSTARÍAMOS de iniciar com uma pergunta roseana: o diabo existe? ou “existe o mal?”. As ciências humanas são obrigadas a evitar este tipo de questionamento: pensar a alteridade e, em termos mais atuais, pensar o impensável é, necessariamente, um exercício de relativização. A única maneira adequada de descrever uma comunidade que não a nossa própria é abdicar o máximo possível dos próprios preconceitos, às vezes da própria moralidade: diante da variedade humana não pode e não deve existir Bem e Mal, sob o risco de se concluir — como muita da pior sociologia concluiu algumas vezes — que apenas nossa família é decente. Ao mesmo tempo, abdicar do julgamento é impossível, uma vaidade pretensiosa muitas vezes próxima da má-fé. Perdoar olímpicamente qualquer coisa significa não apenas evitar preconceitos, mas especialmente também a possibilidade de crítica, logo de transformação. Então, retornamos a nossa pergunta, tentando adequá-la a essa discussão: ao se tentar conhecer o homem, é possível evitar conhecer o mal?

A antropóloga Alba Zaluar, que parece ser a mente mais lúcida no que se refere à criminalidade carioca, nos conta uma pequena anedota: conversava com dois colegas de Campinas que defendiam que o banditismo tem a mesma natureza de outros movimentos minoritários. A violência do bandido seria uma expressão legítima do descontentamento nas comunidades carentes, merecendo o mesmo respeito que o movimento gay ou feminismo. A resposta de Alba Zaluar é exemplar: como tratar da mesma maneira que o movimento gay ou o feminismo um tipo de fenômeno que com frequência assassina gays e estupra mulheres? Enfim, ao se pensar em banditismo, chegamos a uma espécie de beco sem saída, e somos confrontados com a questão do mal. Por um lado, o reconhecimento de que o bandido surge da selvageria social brasileira. Não haveria banditismo crônico nas favelas e periferias brasileiras se não houvesse também uma imensa quantidade de sofrimento humano. Por outro lado, a violência do bandido gera quantidades igualmente imensas de sofrimento. As meninas estupradas, os que se viciam e os que são mortos pelo vício dos outros, a morte de meu irmão e a vingança pela morte de meu irmão, a tortura do bandido pela polícia e do inimigo ou do amigo pelo bandido, como evitar perceber o mal neste ciclo de horrores, e, ao mesmo tempo, como evitar a consciência, bastante intensa para qualquer um que pense cinco minutos sobre o tema, de que

por mais terríveis que estes infernos pareçam, eles são demasiadamente humanos para simplesmente pensar em um mal abstrato, em um diabo tropical a no castigar.

ENTÃO, o que é o mal? A fábula de Orfeu nos conta do músico herói que, tendo perdido a esposa no dia das núpcias e naufragando em desespero, decide desafiar a Lei do universo e resgatá-la da morte. Orfeu supera os guardas infernais e suas sombras, mantém a sanidade até chegar ao deus subterrâneo e convencê-lo com sua música a permitir que Eurídice retorne com ele para a superfície. A única condição: o espírito da mulher seguirá atrás dele, e Orfeu não pode olhar para trás, sob a pena de perder definitivamente sua esposa. O músico sobe em silêncio, suportando a dúvida e a angústia. A fábula diz que, a poucos metros de sair do subterrâneo, quando a luz já é visível, Orfeu não resiste e olha para trás, apenas para ver Eurídice desaparecendo como uma sombra. Orfeu chegará de novo à luz do sol, apenas para enlouquecer e viver outro inferno. Orfeu e seus três infernos. O inferno da perda, quando vê sua esposa morrer. O inferno de desafiar o universo, tornar-se um fora-da-lei cósmico, o que significa enfrentar uma polícia ainda mais monstruosa que a carioca. O último inferno, o de não saber — apesar de tudo, Orfeu não tem certeza se as coisas estão seguindo o rumo que deviam, se sua esposa segue o mesmo caminho que ele. O primeiro inferno o priva deste destino tão helenicamente moderno, a única felicidade possível que é a de estar com um outro. O segundo inferno o priva da proteção do universo, torna-o alvo da ira divina. O último inferno priva-o de si mesmo, primeiro pela dúvida e o fracasso, em seguida pela loucura. Perder o outro, perder o mundo, perder a si — aqui temos o mal. Perder as três dimensões do ser, este é o mal, e é necessário que se diga agora: é precisamente o que ocorre todo dia em nosso país, em nossa cidade, em nosso bairro: aqui. Orfeu surge a cada instante, Orfeu desespera a cada instante, e, como é um mito e os mitos vivem suas histórias ao mesmo tempo, Orfeu vive todos seus infernos juntos.

EM *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, vamos encontrar um personagem chamado Zé Bonito (ou Mané Galinha). Zé Bonito é alto, forte, e, lógico, bonito. Na descrição de Lins,

Bonito é um negro alto, porte atlético, cabelos encaracolados, olhos azuis.¹ Zé Bonito é a personificação de uma série de ideais, uma espécie de super-homem que consegue representar a superação da realidade apertada da pobreza. Sua beleza, negra e branca simultaneamente, torna-o também representante de uma brasilidade sonhada, generosa e plural. Para além de sua beleza física, Bonito é um dos poucos personagens com uma trajetória solar, infância feliz, liberdade e sucesso. Tem emprego, estuda, e, com treinamento militar, é o melhor guerreiro de toda narrativa, possuindo os atributos que normalmente são reservados aos heróis civilizadores. A queda de Zé Miúdo, sua transformação de símbolo de uma série de positivities em um traficante que pouco a pouco se desumaniza, é possivelmente uma das histórias mais angustiantes de todo *Cidade de Deus*.

DIANTE dos horrores descritos, da crueza da morte e do desperdício de vidas existe a obrigação da dureza, da não-piedade. Não sentir pena é quase uma obrigação ética. Ver a morte sem ais e aceitar seu absurdo de forma plena.

Longe disto significar uma desistência da vida e muito longe de ser uma naturalização da violência, a dureza na *literatura da defesa* é funcional, tem um sentido ético mais profundo que é dever do leitor perceber por sobre o aparente *show* de tiros, evitando o risco de tornar estas obras histórias de gângster à Hollywood. Há, é claro, marcas estilísticas e estratégias de escrita que nos guiam em direção a esse outro sentido, tornando visível o ignorado. Uma das estratégias mais sensíveis é a de Paulo Lins em *Cidade de Deus*: fazer com que o momento da morte seja o mesmo da recuperação da memória. Eu que morro tenho o direito de ter minha história contada. É também quando há o esclarecimento de um destino que até então passara ignorado.

PELÉ e Pará são dois bandidos que têm o azar de assaltar um ônibus onde estava um sargento do exército.

¹ Lins, Paulo. *Cidade de Deus*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 307.

Um sargento do exército, que estava no ônibus, observou o caminho que os dois seguiram. Indignado por perder todo o pagamento, foi para casa, apanhou seu revólver, deu a sorte de encontrar o camburão da Polícia Civil no caminho. Belzebu, depois de ouvi-lo, desceu do camburão. Saíram em passos rápidos pelo caminho que o militar indicava. (Cidade de Deus, 2ª ed., p. 93)

Serão caçados pela polícia e encurralados. Entram em uma casa, fazendo duas crianças de reféns. Após os policiais garantirem que não seriam maltratados, se rendem

Os bandidos seguiram a ordem de Belzebu. Novamente o policial e o sargento entreolharam-se. Combinaram tudo ali sem fazer uso de palavra. O primeiro tiro da pistola calibre 45 do sargento atravessou a mão esquerda de Pelé e alojou-se em sua nuca. A rajada da metralhadora de Belzebu rasgou o corpo de Pará. Um pequeno grupo de pessoas tentou socorrê-los, porém Belzebu proibiu com outra rajada de metralhadora, desta vez para o alto. Aproximou-se dos corpos e desfechou os tiros de misericórdia. (Cidade de Deus, 2ª ed., p. 94)

Até aqui temos uma história canina, em que homens que agem como cães são sacrificados como cães, até aqui temos apenas violência. Começamos a entrar na discussão que interessa à *literatura da defesa* quando estes cães são tornados homens e a violência que sofrem no momento da morte tem seu sentido ampliado por aquela que sofreram a vida inteira, não como bandidos, mas como homens pobres. A história de Pará é contada:

Pará nasceu com icterícia no agreste pernambucano. Antes dos cinco anos de vida contraiu caxumba, desidratação, catapora, tuberculose e tantas outras doenças que os familiares passaram a acender vela e colocar em sua mão todas as vezes que revirava os olhos ... A medicina o enganou ainda no ventre, porém o bruto resistiu à saga de morrer feto. Chegou ao Rio de Janeiro com doze anos de idade apenas com sua mãe, pois o pai havia sido assassinado a

mando do coronel para quem trabalhava por ocasião duma eleição para prefeito e vereadores. ... Junto com a mãe, esmolou durante anos nas ruas do centro da cidade até ela ser arrastada numa enchente na praça da Bandeira, onde dormia com outros mendigos. ...

Levando a vida, Pará engraxou sapatos, fez carretos na feira, vendeu amendoim, revista de sacanagem no trem, lavou carro de bacana, comeu bunda de viado na zona para arrumar um pichulé. Com a última atividade conseguiu alugar um barraco no morro da Viúva. Juntou-se com a molecada do morro para começar a roubar as velhas que transitavam na praça Saens Peña.. O primeiro revólver foi conseguido por intermédio de um homossexual da Zona do Baixo Meretrício com quem fez sexo durante dois anos seguidos. (Cidade de Deus, 2ª ed. p. 94-95)

A história de Pelé é contada:

Pelé nasceu no morro do Borel. O pai, que se dizia neto de escravos, era um homem forte, bonito, trabalhava de lixeiro, bebia somente nos fins de semana; nos dias de trabalho preferia fumar um bagulhinho nas quebradas do morro, onde sempre fora respeitado pela malandragem e pelos bandidos. ... Tinha orgulho de falar nas rodas de amigos que tinha filhos que nem ele conhecia, mas eram as mulheres as culpadas, pois na expectativa de segurá-lo para sempre deixavam-se engravidar por pura picardia.

Pelé fora vítima dessa maldade. Sofria quando a mãe mandava-o procurar o pai e esse nem sequer o recebia, alegando não conhecê-lo. O menino foi somente criado pela mãe —o avô materno a expulsou de casa quando engravidou. A patroa fez a mesma coisa. Desesperada, antes mesmo de dar à luz, caiu na prostituição. Tinha amigas prostitutas, foi fácil iniciar-se naquela vida. Em seguida enveredou pelos caminhos do crime, a começar pelos roubos às madames nas feiras da Tijuca. Com o passar do tempo, começou a transportar drogas e armas para os bandidos do morro, esconder cocaína e

maconha na vagina para vender na cadeia. Pelé nunca frequentou a escola. Ainda menino já roubava alimentos na feira, batia carteiras dos transeuntes no centro da cidade. Quando compreendeu que sua mãe era prostituta, nunca mais falou com ela. ... Foi ao Maracanã para ganhar casa porque já estava jurado de morte no morro. Aos quinze anos já era bandido feito. Só se regeneraria quando conseguisse a boa. (Cidade de Deus, 2ª ed., p. 95-6).

É importante entender que não é proposto uma espécie de perdão liberal a Pelé e Pará. São ainda homens perversos, que ganham a vida através da violência contínua contra o outro. Em episódio anterior, durante o assalto a um motel, assassinam duas pessoas sem motivo. Matariam facilmente também as crianças que tomaram como reféns. Mas entender o mal é também entender que ele nasce da ruptura: o violento é, invariavelmente, violentado.

A FÁBULA de Orfeu nos prepara para este conhecimento difícil em relação ao mal. Não podemos deixar de entender que o destino de Pará e Pelé —dos inumeráveis Parás e Pelés— é quase uma necessidade, e compreensão é perdão. Não podemos perdoar Pará e Pelé porque sempre que o violentado reproduz a violência que sofre o império do inferno é ampliado.

Quando Orfeu desce ao inferno ainda tem esperança de poder transfigurar sua história, reaver sua perda apesar dela se situar na morte, no limite intransponível. Orfeu é aquele que canta entre os que calam, o que tem memória entre aqueles cujo único gesto é esquecer, vivo entre os mortos, o homem entre sombras é obrigado a encarar os limites do homem. Especialmente, é o que tem esperança andando entre os que já não esperam. Sabemos que Orfeu será derrotado e que no fim sua esperança foi inútil, mas sendo inútil será aquilo que o transformará em mito. A sabedoria não está em ter esperança nem em reconhecer o limite, nem em acreditar que o inferno possa ser derrotado nem em aceitá-lo, mas em um outro gesto, além de ambos e que vem necessariamente depois do inferno. A sabedoria ocorre entre os vivos, quando Orfeu funda sua religião e conta aos homens as coisas que viu. Não espera que o inferno desapareça por isso, mas, da mesma forma que o infernal é o limite do humano, percebe que o inferno também tem seus limites. Limites difíceis, pois envolvem retornar ao humano após ter sido testemunha do inferno, mas ainda assim limites possíveis. Obviamente,

não há salvação para Orfeu, sua vida acaba quando perde Eurídice pela 2ª vez. Mas Orfeu não canta para si, canta sempre para o que vem depois.

POSSIVELMENTE para nós, para nossa *polis* ou para nossa história, também não há salvação plena. O princípio do órfico é que o mal é irreversível, é necessariamente corrupto e a marca de nosso mal vai estar em nós. Já morreram pessoas demais de forma absurda, e quando não morreram tiveram os seus mortos, isso tudo é irrecuperável. Gostaríamos de chamar a este irrecuperável, a esta consciência de que nossa realidade consome vidas humanas, e as consome de acordo com uma idiosincrasia, de uma organização própria a que todos obedecemos, uma lógica *em que* vivemos, chamar a esta consciência do sofrimento passado de *aniquilamento*. Meu vizinho, meu amigo, o pai de minha namorada, o meu outro do outro lado do país ou ainda mais longe, na favela, estas vidas todas pesam sobre mim como Eurídice pesava sobre Orfeu. Eis o aniquilamento, que se refere a uma consciência nos vivos da dessacralização da vida: enquanto a nossa realidade consome vidas a minha própria vida é ameaçada, e isso não porque eu sou uma possível vítima, mas sim porque a palavra *vida* tem seu sentido esvaziado. Uma ética do aniquilamento corresponde ao gesto justo diante deste mal, não para salvar a si, pois os fantasmas irremediavelmente nos acompanham, mas simplesmente para não compactuar com o inferno. É o itinerário de Orfeu: sofrer o inferno, descer ao inferno, contar os limites do inferno.

UMA ética que precisa de pessoas duras, no mesmo sentido em que Nietzsche exigia a dureza: ser duro para tocar seu antípoda. Ou ainda, um uso parcial de Nietzsche, pervertendo seu ideário político, tornado-o agora democrático. A dureza é necessária para a transfiguração, para a revelação do outro, sua re-significação. Aqui também precisamos de uma leitura cuidadosa. A história do bandido é contada com dureza para que seu antípoda possa ser encontrado. Este não é o homem bom em abstrato, mas aquele que tendo a mesma origem subalterna não é o bandido, primeiro a vítima, mas também o favelado, o homem de periferia, o outro que é também aniquilado.

É um processo complicado de comunicação, pois, se a transfiguração do bandido acaba por revelar o homem oprimido pela exclusão, aquele que lê o texto que serve de veículo para

esta transfiguração é um terceiro outro, provavelmente leitor de classe média, que espera encontrar mesmo uma história de gângster ou talvez alívio para sua boa consciência: se leio a história dos fodidos contribuo para a causa. O melhor exemplo dos riscos é a grande impostura do filme *Cidade de Deus*, que é as duas coisas, história de gângster e alívio para a boa consciência.

Um risco necessário, no entanto. Se existe uma maneira de produzir uma ética do aniquilamento é transfigurando o sofrimento. Eu, que leio a uma distância segura do mal e da opressão, me torno um terceiro elemento afetado pelo mal e a opressão. Aqui. O epigrama de Nietzsche ganha um novo sentido, mais solidário, talvez:

Quem combate monstruosidades deve tomar cuidado para não se tornar um monstro. E se você olhar longamente para um abismo, o abismo também olha para dentro de você.²

É UM erro enxergar o bandido, ao menos o personagem bandido da *literatura da defesa*, como um marginal, como uma negação radical da realidade que o engendra. Ao contrário, ele é um dos produtos típicos dessa realidade: é aquele que desiste, que sucumbe ao inferno. Seu parentesco é com o patrão, o chefe, o capitalista. Como eles se alimenta do sofrimento alheio, como eles tem um compromisso com a manutenção da ordem excludente. Seu atrativo não é político, não é o de um herói da resistência, mas sim o mesmo da riqueza e das celebridades: em um universo de negatividade, opressão e impotência como o do sujeito subalterno, eles são aqueles que têm, aqueles que podem comprar, e em um universo de vítimas são predadores, outros entre os já tradicionais. Daí que o homem desarmado seja seu antípoda, e daí também que nestas obras seja tão comum a presença de catálogos. Listas de armas, listas de objetos de

² Nietzsche, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. (§146, p. 79)

consumo, de roupas, listas de coisas que eventualmente surgem na narrativa. Há outros catálogos também, esses mais terríveis, os de maneiras de morrer e de matar. Sua função óbvia é estabelecer uma forma de distinção entre incluídos e excluídos, dos que podem e os que não. Mas são também uma estratégia discursiva para estabelecer identidades. Longe de ser entendido como um aspecto superficial da vida, o consumo estabelece sua comunidade, diz sua identidade. É, por exemplo, a marca mais direta de descontinuidade entre o bandido e o sujeito subalterno: este não pode comprar, aquele pode. Há dois Parás, um é o jovem pobre que teve uma vida de necessidade e miséria. O outro é o bandido Pará, que deixa de ser “otário” e passa a “poder”.

Esta descontinuidade só é interrompida no momento em que existe alguma transparência e uma causa mais profunda para o sofrimento coletivo se torna visível. É quando, por exemplo, a comunidade desobedece às ordens da polícia para evitar que um bandido seja executado. Um pouco depois do assassinato de Pará e Pelé, o policial Cabeça de Nós Todos, corrupto e violento, persegue e captura o bandido Tutuca.

... Cabeça de Nós Todos desconfiou do desmaio. Mandou chutes. Os outros policiais vieram para ajudar a bater. Um velho gritou:

—Vão matar o rapaz. Ele pode ter feito o que for, mas é gente!

— Aí coroa, cala tua boca que isso aqui não é gente, não, isso aqui é uma vala aberta, um cachorro raivoso!— reagiu Cabeça de Nós Todo.

... Cabeça de Nós Todo parou com os golpes. Ficou amedrontado com a aglomeração a sua volta, alguém podia sentar o dedo nele de repente no meio da confusão.

—Aí, não quero prateia, não —esbravejou.

Ninguém arredou o pé. Alguns até vaiaram o policial. Cabeça de Nós Todo apontou a metralhadora para o céu e apertou o gatilho, mas nenhum tiro foi disparado. Nervoso, examinou a arma, constatou que a munição havia acabado. O povo percebeu e fez o pregão:

—Acabou a bala! Acabou a bala! Acabou a bala!

A multidão vaiou o policial, que dava tapa na boca de qualquer um, forjava flagrante, passava a mão nas mulheres com a desculpa de estar dando geral. Todos sabiam que, poucos dias antes, ele revirara com o cano do revólver a marmita de um trabalhador com o objetivo de encontrar maconha. O cidadão indignado com a atitude do policial jogara a comida fora e recebera socos e pontapés por desacato à autoridade. (Cidade de Deus, 2ª ed., p. 98-9)

A platéia não desafia a polícia em nome de algum afeto vago em relação a Tutuca, mas por alguma coisa mais fundamental, por entender que sua vida precisa ser respeitada. Esse desafio da platéia a um *homem armado* que barbariza um homem indefeso ocorre pela identidade de muitos homens indefesos em relação àquele. A ação de Cabeça dramatiza e atualiza uma série de outras barbaridades, e é a isso que se reage.

O ANIQUILAMENTO, a consciência do sofrimento do outro, é também uma forma de melancolia, um mal-estar no mundo que tende à auto-destruição. Aqui a narrativa da bandidagem é também uma forma de desvelar a experiência de outros sujeitos. Não que a ação do sujeito seja melancólica; ao contrário, possui um vigor cruel e é voltada fundamentalmente para a obtenção de prazer —ainda que este prazer seja simplesmente o crasso prazer do consumo.

No entanto, devemos lembrar que a *literatura da defesa* possui um fundo moralizante, como histórias exemplares ou fábulas. Não deve haver espanto quando encontramos nestas narrativas casos semelhantes aos que lemos nos jornais, escutamos nos bares ou dos vizinhos. A

subversão está na moral: as conclusões a que esta literatura chega raramente são a excitação ponderada ou a quieta perplexidade de nossos vizinhos.

Assim, o final do personagem bandido nestas narrativas é sempre a morte: solitária, violenta e precoce. Em retrospecto suas ações são passos em direção a este destino. A bandidagem é necessariamente caminho da má-morte. Caminho infernal, pois de perda de si, do outro, do mundo — ao final, da vida.

Em *Luto e Melancolia*³ Freud descreve o sintoma essencial da melancolia —uma tristeza em que o Eu se auto-despreza, se diminui, se menospreza— como uma máscara para um outro desprezo, àquele outro significante em relação ao qual se misturam ódio e amor. A esposa que a todo momento lamenta que seu marido tenha se prendido a um ser tão desprezível quanto ela e anuncia melancolicamente seu desvalor, na verdade estaria manifestando o desprezo pelo próprio marido. O Eu diria a si mesmo “Este sujeito é um inútil, mas gosto tanto dele!” Essa paixão obrigaria em última instância que o desprezo voltado ao objeto de desejo, em uma espécie de proteção sado-masquista, se voltasse contra si, contra o próprio Eu. Segundo Freud:

Cuando el amor al objeto, amor que ha de ser conservado no obstante el abandono del objeto, llega a refugiarse en la identificación narcisista, recae el ódio sobre este objeto institutivo, caluniniándolo, humillándolo, haciéndolo sufrir y encontrando em este sufrimiento una satisfacción sádica.⁴

A melancolia seria uma forma de defesa contra o princípio da realidade: evitaria que o sujeito desejante se afastasse de seu objeto do desejo ao fazer com que o primeiro não admitisse a fragilidade do segundo. No entanto, a consciência da fraqueza do objeto se faz presente

³ Freud, Sigmund. *La aflicción y la melancolia*. In. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1948. (p. 1087-1095)

⁴ IDEM, p. 1092.

através da transferência do desprezo que se dirigiria ao objeto contra si mesmo. Por outro lado os estados melancólicos são despertados quando o sujeito se identifica com o objeto desejado, o que facilita que as falhas do objeto sejam projetadas sobre si.

A trajetória do bandido é melancólica porque só consegue cumprir seu desejo do mundo —o consumo, as roupas, o poder, as mulheres, o reconhecimento— de forma auto-destrutiva. Mas é exatamente este mundo— sua organização, suas ordens e estamentos, suas leis e mecanismos de poder— que oprimiu em um momento anterior o bandido: esse deseja participar da violência que o gerou, entregar-se e sucumbir. De novo, através do bandido tentamos hiperbolicamente tocar em um universo que não é especificamente da banditagem. O sujeito subalterno que sofre a exclusão e que sente na pele —negra— a baixaza e corrupção da realidade e que simultaneamente se sente obrigado a desejar esta mesma realidade. Tudo é meu inimigo, mas como deixar de desejar tudo, e a vida me ofende, mas como deixar de desejar o que as telas e os discos dizem que é a vidona? Como não desejar o que todos desejam?

QUANDO nos referimos a melancolia não queremos propor uma leitura sociológica, até porque no mundo “real” ao vigor cruel do bandido corresponde um outro vigor, o da generosidade, do empreendedorismo, da música que é infinitamente mais representativo da pobreza brasileira do que o banditismo, sempre uma exceção.

De resto, as obras da *literatura da defesa* não pretendem primordialmente uma verdade sociológica. Incluem-se na grande tradição irônica, de crítica e de polêmica, que é talvez a face mais bem marcada da narrativa brasileira. A referência à melancolia é uma forma de introduzir um paradoxo eminentemente ético-político e não a leitura de um fenômeno sociológico. Perguntar-se “o que desejar?” é o mesmo que se perguntar os limites do homem, e, retornando ao tema deste ensaio, os limites meus, do outro, do mundo e do inferno.

Em um nível a melancolia nos remete a uma prática destrutiva e auto-destrutiva que é causada por mecanismos de exclusão. Em outro nível, ilumina e intensifica a profunda ruptura que é o aniquilamento, um sujeito que tem sua identidade como campo de resistência—de defesa, diríamos— contra a opressão e a violência, pendendo entre sucumbir ou superar a ambas.

Interiorizar o mal externo é o gesto típico do bandido e é o que o torna personagem modelo. Em uma ciranda louca o mal contra si é retomado contra o outro, mas simultaneamente esta agressão é contra si: o mundo sempre cobra com juros os golpes que recebe. Este causar e ser objeto de violência aponta para um limite, um *non plus ultra*: antes daqui o homem, depois daqui o inferno. O caminho que une os dois pontos é aquele em que o humano é perdido.

TALVEZ possamos chamar a este processo em que há o acirramento da violência, a esta produção contínua de predadores e de vítimas, de *ciclo de aniquilamento*. Quase como uma ideologia, a violência se reproduz dentro do homem, cria suas teias e correias, até que termina por engolir o sujeito que se entrega a ela.

Para que a máquina violenta se inicie, no entanto, é necessário um primeiro gesto. O sujeito faz uma opção —nem sempre clara, mas sempre definitiva— pela violência. No momento em que a escolha é realizada, descende-se ao ciclo de aniquilamento. Um dos exemplos mais pungentes do processo é o conto *Boi*⁵, de Marçal Aquino. Boi é o apelido de um mendigo, um homem sofrido que *estava sempre inchado — de cachaça e das bordoadas da vida.*(*Boi*, p. 183) Pressente que está frágil demais para agüentar mais um inverno ao relento e tenta encontrar abrigo. Próximo ao ponto de Boi existe um viaduto com alguns barracos. Já tentara morar ali, mas fora impedido. Sua única esperança é comprar uma vaga no barraco de Eraldo, o melhor da região, quase uma dádiva para um mendigo: bem localizado, com restaurantes e bons pontos para esmolar, bem construído, sólido. Primeiro, Boi se oferece para vigiar o barraco, o que não interessa a Eraldo. Em seguida, propõe dividir o barraco em troca do objeto mais valioso que possui: um revólver que encontrou na rua. Eraldo recusa de novo, está feliz sozinho.

Até aqui temos uma história de cansaço e sofrimento, profundamente humana na medida em que Boi tenta negociar uma saída para sua situação. Equaciona os recursos que

⁵ Aquino, Marçal. *Boi*. In. *Famílias terrivelmente felizes*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. (p. 183-194)

possui para buscar uma saída. Vale notar que a situação toda põe em cena todo um universo ético: a razão, o sofrimento, a busca de hospitalidade.

A partir daqui entramos na violência, um universo não menos ético, entretanto. Boi decide contratar dois capangas para expulsar Eraldo de seu barraco.

“Você vai embora daqui na boa ou na porrada?”, Boi perguntou.

Eraldo avaliou o tamanho dos porretes que os homens seguravam e coçou a cabeça. E aparentava calma ao dirigir-se aos dois:

“Cono é que ele ta pagando vocês?”

Um deles, um mulato forte, adiantou-se e olhou para Boi:

“Ele ficou de dar um revólver para gente.”

Eraldo sorriu:

“Eu tenho uma proposta melhor.”

...

“Olha aqui, eu cubro a oferta dele.”

Boi viu o maço de notas mudar de mãos—e se lembrou que a região também era muito boa para esmolar. Eraldo o olhava, sério.

“O dinheiro é de voicês. Agora quero que vocês levem o Boi pra bem longe daqui e batam nele sem dó. Estou pagando pela surra. Que é pra ele aprender.” (Boi, p. 186-7)

Sua escolha marca uma divisão nítida entre duas maneiras de conceber a relação com o outro, cobre duas matrizes políticas, duas formas de obter o desejável, duas formas de vida. A primeira, o uso da razão e negociação, a segunda, o uso da força. A primeira forma humaniza Boi: é um apelo à Lei, ao Justo, a esta 3ª pessoa ética que media nossos gestos. A segunda forma, ao contrário, o desumaniza: o apelo à força elide a 3ª pessoa, torna-a um fantasma silencioso. Obviamente, poderíamos conceber mil outras formas de Boi conseguir resolver seu problema. Embora vida e morte estejam no horizonte de sua opção pela violência —o que nos alerta para o fato de que esta é sempre uma opção radical— é seu desejo por conforto que o empurra para o uso da força. A resposta de Eraldo está no mesmo nível da de Boi: opta pela crueldade para com o outro, disfarçando-a de moralidade. Estamos postos na fronteira entre o humano e o infernal. Quando ultrapassada, começa o ciclo de aniquilamento. Violência gera violência que gera violência que gera violência que... até a morte.

A história continua, e Boi é levado para um terreno baldio onde será espancado. Desesperado, pede por si:

“Não me machuquem, pelo amor de Deus”, Boi disse, e sua voz soou irregular, modulada pelo medo. “Podem ficar com o revólver.”

Num movimento rápido, Boi pegou o revólver e, segurando-o com as duas mãos, apontou na direção da dupla. Nenhum deles pareceu intimidado.

Boi tremia. Nunca tinha apontado uma arma para ninguém. Nunca tinha atirado na vida. Quando falou, sua voz estava mais firme—estava só um pouco fãnhosa por causa da gripe.

“Se precisar, vou atirar.”

Boi puxou o gatilho. Esperava uma explosão, mas tudo que a arma produziu foi um clique seco. Os homens tinham parado de rir. O mulato partiu para cima dele.

“Vou te mostrar o que acontece com quem aponta um revólver pra mim”

Boi apertou outra vez o gatilho. Novo clique seco. Sua terceira tentativa resultou num ruído estranho, bem diferente do que ele imaginava que seria o som de um disparo. Ele só percebeu que havia atirado porque o mulato caiu para trás, largando o porrete e colocando as duas mãos na coxa. (Boi, p. 187-9)

De novo, a tentativa de negociação e a violência, sendo que agora não por opção: o ingresso no ciclo de violência desumaniza também na medida em que limita a liberdade do sujeito. Alba Zaluar se refere a este ciclo como “Condomínio do Diabo”: uma vez que o sujeito opta por se tornar predador, não tem mais opção a não ser continuar a sê-lo até que se torne presa.

O caso de Boi é esclarecedor porque em nenhum momento se identifica plenamente com sua opção. Em seu desespero a cada etapa violenta podemos ver o rosto de um sujeito que descende. Seu próximo passo é exigir o barraco de Eraldo, agora de arma em punho. Os dois se atacam, e Eraldo rola por uma encosta até que pára ao bater a cabeça em uma pedra. Boi acredita ter cometido sua primeira morte, e tenta descansar, talvez retornar ao reino dos homens após descer ao inferno.

Bois sentia-se muito satisfeito por estar ali. Mais que satisfeito, realizado. E deixou para pensar no dia seguinte o que faria com o cadáver. (Boi, p. 192)

Mas a história continua. Boi descansa pouco tempo, é acordado por homens em macacões. Eles lhe informam que o viaduto sofrerá uma reforma e que todos os barracos serão despejados.

O trânsito do local já tinha sido bloqueado às seis horas da manhã daquele dia, o viaduto estava silencioso. Por isso os homens de macacão ouviram o tiro.

Quando entraram no barraco, demoraram a entender o que viram. E por alguns instantes pensaram que o cadáver ao lado do fogareiro era do homem que conversara com eles. Só depois é que encontraram Boi caído no outro cômodo. (Boi, p. 193)

Eraldo, que no final havia sobrevivido, ficará preso a uma cadeira de rodas pelo resto da vida.

Ele não consegue falar, seqüela na pancada na cabeça. Só baba e repete uma única palavra. O tempo inteiro.

No começo, seus companheiros de asilo riam. Depois acharam que ele estava tentando informar seu apelido. Então passaram a chamá-lo de Boi. (Boi, p. 194)

É NECESSÁRIO pensar o mal, é necessário pensar o bem. Se o primeiro é o infernal com suas perdas, o outro é alguma coisa mais complicada, pois envolve resistência ao mal, mas também a manifestação de uma ausência. Não é difícil pedir que as pessoas abdicuem da violência, ao menos que recusem uma opção definitiva pela violência, afinal a crueldade exige um vigor excepcional, mesmo em nosso tempo e por mais esvaziada que esteja a vida. Mais difícil é propor o fim das causas da violência, do maquinário de pequenos e grandes

violentamentos que possibilitam a opção por causar o sofrimento do outro. E ainda mais difícil não ser corrompido em algum nível pela corrupção que constitui nossa realidade.

Talvez o bem esteja no que Levinas propõe, naquela responsabilidade pelo outro, no reconhecimento de que se alguém sofre eu também sofro. Desconfiamos que esta seja uma exigência excessiva e, em certa medida, inumana: todas as nossas práticas sociais, nossos desejos e felicidade passam, no nosso agora específico, pela busca de proteção, de distinção e de controle, não podemos contar que nossa felicidade surja magnanimamente do bem-estar do outro e não do nosso próprio. Mas há um bem acessível, um primeiro passo, e isso é a recusa ao inferno, recusar novas rupturas, encontrar entre a corrupção antiga, entendendo-a, lembrando-a, o que não seja corrupção. Eis o que entendemos por uma *ética do aniquilamento*: a consciência de que, se não podemos nos comprometer em acabar com o sofrimento do outro, podemos ao menos nos recusar a esquecê-lo, a obliterá-lo, a torná-lo in-significante. Acreditamos que seja isso que Ítalo Calvino quis dizer quando escreveu:

—O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer: A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: tentar reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.⁶

⁶ Calvino, Ítalo. *As Cidades Invisíveis*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.