
LEONARD TENNENHOUSE
Universidade de Brown

A resistência do cativo

189

Este artigo ocupa-se do uso persistente que o Estado moderno faz da violência contra os seus próprios cidadãos. Não obstante a tendência dos governos esclarecidos para repudiar essa violência de Estado, tem-se mantido uma linha de pensamento que advoga o uso da violência para eliminar a diferença em nome da tolerância. Mediante uma análise da genealogia da violência do poder estatal, de Grotius a Milton e Defoe, e ainda Kant, o artigo pergunta-se se a

nossa evidente propensão para a violência tem raízes nos primórdios da modernidade, ou se haverá algo na cultura moderna que a predispõe para a violência. Com base no estudo de episódios recorrentes em que o governo dos Estados Unidos ostensivamente intervem violentamente contra determinados grupos de cidadãos americanos, que rotula de «terroristas», defendo neste artigo que o aniquilamento desses grupos é uma versão moderna da guerra santa.

ATENTE-SE no seguinte quadro, de resto nada incomum nos nossos dias: os membros de uma família de militantes da causa da sobrevivência da espécie, de uma comuna urbana ou de uma qualquer comunidade religiosa fazem algo que torna possível que um funcionário do governo dos Estados Unidos os rotule como ameaça para os demais Americanos. Talvez a família viva em Ruby Ridge, no Idaho, e o pai venda espingardas de canos serrados a funcionários federais actuando sob disfarce; a comuna pode ser, por exemplo, de Filadélfia, onde atordoa os ouvidos dos vizinhos com música e da qual se diz que vende substâncias ilegais; a comunidade religiosa pode ser constituída por fundamentalistas cristãos que se dedicam a armazenar armas numa quinta perto de Waco, no Texas, preparando-se assim para uma espécie de Armagedon. Por uma questão de preocupação com as crianças que vivem nestas comunidades automarginalizadas, bem como com a segurança dos vizinhos ou dos simples transeuntes, somos todos de opinião que o grupo deve ser colocado sob vigilância. No entanto, apesar de o governo estar convencido de que estes grupos constituem uma

ameaça efectiva para a comunidade dos Americanos no seu todo, o sentir dos membros de cada grupo é que não estão propriamente a ser vigiados, mas sim a ser atacados. Digamos que matam então um agente da polícia federal, que ameaçam um membro da polícia local ou que disparam sobre agentes das brigadas de controlo do Álcool, Tabaco e Armas de Fogo. Um acto de tal natureza provoca de imediato uma resposta com recurso ao uso da força: O FBI abre fogo sobre a casa da quinta de Randy Weaver, matando-lhe a mulher, que trazia um filho ao colo, e ainda o filho de catorze anos; um helicóptero da polícia larga um saco de explosivos no conjunto de edifícios onde se encontra alojado o grupo MOVE, ocasionando um incêndio que devorou uma área equivalente a seis quarteirões; agentes federais atacam o complexo ocupado pelos Branch Davidians, desencadeando um surto de suicídios em série. Não se pode dizer que os casos citados, caracterizados pelo conflito entre aquilo que poderemos provisoriamente designar como autoridade legítima e um determinado grupo dissidente, partilham entre si uma mesma origem. Todavia, a lógica cultural com que a nação percebe, interpreta e reage a estes acontecimentos resume-se a uma história extremamente simples, que apresenta como característica preponderante o facto de muito nos espantarmos sempre que medidas pacificadoras geram uma violência que, por seu turno, provoca formas extremas de violência da «nossa» parte.

Este espanto confere fundamento à fábula da inocência americana, ao demonstrar a nossa capacidade de a perdermos vezes sem conta. Como salientou Henry James — e nem sequer terá sido o primeiro a fazê-lo —, a inocência a que atribuímos a nossa característica estupefacção é nem mais nem menos do que a fé na ideologia do Iluminismo europeu, uma ideia que tem porventura a sua explanação mais completa nas teorias contratuais de governo associadas a Locke e a Rousseau. Sob a égide da lógica do contrato social, partimos do princípio de que os indivíduos são intrinsecamente racionais, o que significa que estes não só pensam e agirão em conformidade com o seu interesse próprio enquanto indivíduos, como também identificarão esses interesses com a manutenção da sua integridade física, com a autonomia das suas famílias, e com a segurança da sua propriedade. Por outro lado, quem quer que persiga esta lógica irá descobrir invariavelmente aquilo que a Europa do século XVIII já sabia muito bem: (1) que o mundo — incluindo uma

grande parte da Europa Ocidental — não se encontra, efectivamente, povoado por indivíduos racionais capazes de perceber o seu interesse pessoal em termos lockianos-rousseauianos; (2) que raramente as partes ou facções em confronto estão em pé de igualdade quando enveredam por processos de mediação; e (3) que qualquer acordo a que possam chegar é embaraçosamente ineficaz se não for acompanhado de medidas que permitam a sua aplicação efectiva. Assim, achámos que nem em Ruby Ridge, nem na baixa de Filadélfia, nem na quinta de Waco, o governo dos Estados Unidos possuía qualquer autoridade para exercer uma mediação em nome dos cidadãos americanos amantes da paz, uma vez que se tratou de casos em que a «outra» parte repudiou tal intervenção. Para eles, os funcionários do governo funcionaram, na realidade, como agentes do inimigo. Com efeito, os agentes em quem o governo delega a sua representação em situações deste tipo estão, geralmente, sujeitos a sofrer ataques, encontrando-se por isso preparados para responder a tais ataques com uma força superior. Assim, toda e qualquer pretensão a um discurso racional se desvanece, combatendo-se a violência com uma violência ainda maior.

Segundo o pensamento contratual, este desfecho da história constitui um erro, pois não é isso que decorre logicamente das premissas do Iluminismo. Acresce que até mesmo os críticos mais duros do pensamento iluminista passam em claro o facto de as tentativas para combater a violência pela via do discurso tenderem sempre a gerar mais violência. Althusser defende que, nos Estados modernos, o Aparelho Ideológico do Estado (por exemplo, o ensino) substitui o Aparelho do Estado Repressivo (por exemplo, as forças armadas). Seguindo os passos do mestre, Foucault sustenta que num dado momento do século XIX o monopólio da violência por parte do Estado deu lugar a um monopólio das tecnologias de vigilância e de posicionamento espacial, com uma correspondente deslocação no sentido de um domínio exercido através do discurso. Aquilo que o investimento moral contemporâneo num falhanço inevitável da mediação me sugere, porém, é que — não obstante o genuíno espanto perante um tal resultado — todo e qualquer aparelho meramente disciplinar está destinado a falhar, uma vez que só com esse falhanço se torna possível legitimar o exercício da violência contra grupos dissidentes por parte do Estado moderno.

Mas o que sucede aos nossos exemplos a partir do momento em que admitimos a possibilidade de o discurso sobre a violência incorporar já em si mesmo a sua impotência para afastar a violência? Somos forçosamente obrigados a considerar que a primeira parte da história — em que é instituída a mediação e/ou vigilância — conduz necessariamente à segunda — em que a violência é exercida em defesa de uma comunidade mais ampla de vítimas potenciais, e concretamente, o resto da América. Além disso, as duas metades da narrativa estão ligadas não só pelos ditames do enredo, mas também por quase três séculos de um conluio subtil entre, por um lado, o pensamento iluminista, com o seu imperativo de tornar obsoleta a violência de Estado, e por outro lado, uma concepção anterior do Estado enquanto entidade que aberta e confessadamente precisa de violência para conseguir manter a sua autoridade. No entanto, aquilo que muda à medida que nos aproximamos da época moderna talvez não seja nem o grau, nem a importância da violência, mas tão somente o modo como a violência tende a ser interpretada sempre que uma cultura moderna toma posição contra ela: a violência passa, então, a ser algo que as outras pessoas fazem, pessoas que são, ou naturalmente selvagens, ou culturalmente atrasadas. Algures nesse intervalo situado entre as manifestações complexas de violência sob vestes aristocráticas e a moderna redução da violência à essência da natureza selvagem reside, provavelmente, a razão pela qual o ressurgimento da violência em grande escala constitui um acontecimento recorrente na modernidade mais recente e que nos continua a espantar — como se não acreditássemos ser nós próprios já capazes de tal violência, pelo menos contra os nossos. Tudo indica que é a lógica do contrato social a ditar o seu fracasso. E isso porque o próprio contrato — alicerce de uma governação verdadeiramente ética — depende do uso da força, não obstante ser da governação pela força que a governação contratual se distingue eticamente.

Quando Foucault opõe o espectáculo do cadafalso aos procedimentos disciplinares da moderna instituição penal, o que em teoria faz é acenar à cultura da violência um adeus sedutoramente funesto, abandonando o mundo tecnicolor dos castigos corporais em favor do actual mundo do discurso, filmado em pardo estilo de documentário. Mas os pressupostos históricos que enformam a magnífica abertura de *Vigiar e Punir* (Foucault, 1979) têm tanto de enganador como de perspicaz e envolvente. A oposição que Foucault estabelece

entre governo pelo discurso e governo pela força é seguramente uma marca do discurso moderno (que o mesmo é dizer, iluminista). Com efeito, torna-se claro que esta oposição, subjacente à narrativa de modernidade extremamente progressista que Foucault se propunha denunciar, não é uma oposição entre governos do presente e do passado, mas antes uma oposição estritamente *moderna*. Pois o quê, se não esta oposição, que nos permite relegar certos comportamentos culturais para o domínio do primitivo e do obsoleto, lhes confere o poder de nos surpreender e nos dá a nós, em contrapartida, autoridade para os reprimir? Se a oposição entre discurso e violência sempre fez parte da arquitectura conceptual da cultura moderna desde o Iluminismo, não é, então, de admirar que a violência tenha florescido sob novas e tão estranhas formas mesmo debaixo do nosso olhar vigilante, porquanto o sentido daquilo que somos enquanto nação moderna depende disso mesmo. A história de como passámos a depender da violência começa nos primórdios da era moderna, quando a diferença entre, por um lado, o governo do Estado assente na força e, por outro, o governo orientado por princípios e assente na ética e no debate de ideias passou a estar no cerne das teorias ocidentais sobre o modo de governo.

193

Após anos de solidão na sua ilha, Robinson Crusoe descobre impressa na areia uma pegada, o que o faz correr para casa apavorado. Não encontra nenhum conforto ante a perspectiva de companhia humana, nem tranquilidade no facto de até ao momento Deus ter vindo sempre em sua ajuda. (Defoe dedica um número considerável de páginas e um grande esforço retórico a instilar na obra a violência que controlou o destino do herói até esta altura, detendo-se na descrição dos seus sonhos, do seu comportamento, enfim, de todos os aspectos da cultura por ele recriada numa ilha completamente aquiescente). A princípio, Crusoe encara aquela pegada isolada como um sinal de Satanás. Mas quase de imediato Defoe obriga a reconsiderar essa interpretação, pois Crusoe começa a especular sobre se se tratará da pegada de um selvagem, apostado, pela sua própria natureza, na sua destruição, seja devorando-lhe o corpo, seja destruindo-lhe o cercado, as colheitas e o rebanho, e condenando-o assim a «perecer simplesmente à míngua» (Defoe, 1975: 122). À medida que as semanas vão passando e que nada acontece que valide esta interpretação, Crusoe defronta-se com um

problema que tem de ser resolvido antes de poder pôr o pé fora do seu reduto: o problema da diferença. Sendo ele quem é — um homem devoto, prático, e de posses —, como pode Crusoe existir numa sociedade de homens que não partilham tais virtudes? A resposta dada por Defoe é clara: não pode. Debatendo-se com o facto incontornável que é a diferença e com a sua própria intolerância quanto a ele, Crusoe regressa ao local mesmo do dilema, convencido de que uma qualquer saída há-de surgir. Se a pegada já lá não estiver, poderá retomar a sua explicação sobrenatural; caso contrário, talvez venha a descobrir que afinal se trata de uma pegada sua. Mas como se confirme que a marca pertence a outra pessoa que não ele, Crusoe trata de refortificar a sua habitação. Defoe deixa então que a dúvida se instale de novo no espírito de Crusoe. Fá-lo esperar em vão pelo regresso do invasor durante os dois anos que se seguem, tempo esse mais do que suficiente para recomençar a interrogar-se sobre se o selvagem não teria sido fruto da sua imaginação. E precisamente quando o mundo parece livre de perigo, Defoe providencia o aparecimento de algumas partes anatómicas, restos tenebrosos de ritos canibais, restabelecendo com isso a única verdade com a qual o seu herói, significativamente, parece ser incapaz de lidar.

Não se trata, obviamente, de um problema de sobrevivência, uma vez que Crusoe se deu perfeitamente bem ao partilhar a ilha com os selvagens — enquanto não soube da sua presença. Porém, após deparar com os vestígios dos seus rituais, imediatamente começa a pensar «como é que poderia aniquilar alguns destes monstros». O seu primeiro impulso é fazê-los ir pelos ares com dois ou três quilos de pólvora. Mas, posteriormente, vem a preferir a eficácia de os apanhar numa emboscada, «na certeza de conseguir matar ou, pelo menos, ferir dois ou três com cada disparo; caindo depois sobre eles com as minhas três pistolas e com a minha espada, não duvidava de que, mesmo que fossem vinte, os mataria a todos» (Defoe, 1975: 132). Até este ponto, tal ferocidade revelou-se perfeitamente adequada — e mesmo necessária — à caracterização de Crusoe de acordo com aquilo a que se poderá chamar um indivíduo moderno. Mas ao salvar Sexta-Feira e ao levar a cabo a sua socialização, isso deixa de ser verdade. Quando há que criar uma comunidade, essa táctica pessoalíssima de Crusoe que consiste em isolar-se, fortificar-se e expulsar os outros, deixa de funcionar. Daí o poder interpretar-se a cena em que Sexta-Feira confere o mando a Cru-

soe como sendo a reconfiguração em termos iluministas, por parte de Defoe, da monarquia dos primórdios da modernidade. Em vez de formar uma tal comunidade por via da conquista ou do casamento, Crusoe fá-lo salvando o selvagem da sua própria cultura, se assim se lhe pode chamar dada a sua violência intrínseca. Ao ver um selvagem — Sexta-Feira — a fugir de pretensos captores, Crusoe toma uma decisão súbita que, juntamente com o resto do romance, irá operar uma inversão na história da cultura: «Era chegada a minha vez de arranjar um criado, e talvez um companheiro ou ajudante. Não há dúvida de que a Providência me chamara para salvar a vida desta pobre criatura» (Defoe, 1975: 158).

Esta deslocação da violência do Europeu para o selvagem e, assim, para um passado primitivo, é uma deslocação sobredeterminada, com o próprio Crusoe a abater, em auto-defesa, um dos canibais e a deixar a Sexta-Feira a tarefa de matar um outro. Em seguida, Defoe faz com que Sexta-Feira encene por duas vezes um ritual complexo — inteiramente de sua invenção — para exprimir a sua dívida para com Crusoe. É uma manifestação gestual em que o corpo selvagem «fala» enquanto o europeu civilizado interpreta: «Ele ajoelhou (...) beijou o chão, pôs a cabeça em terra e, agarrando-me num pé, colocou-o sobre a sua cabeça; o que parece ser sinal de que assim jurava ser meu escravo para sempre» (Defoe, 1975: 159). Ao reconhecer desta maneira que agora o seu corpo pertence a Crusoe — que assim passa a poder dispor dele como bem entender —, Sexta-Feira demonstra conhecer as regras da guerra relativas à tomada de prisioneiros, em vigor nos princípios da era moderna. Tendo-se rebelado contra os seus primeiros captores, envereda agora, com Crusoe, por um tipo de relação dono-escravo que é essencialmente igual à anterior. O que torna esta situação importante a ponto de ser encenada por duas vezes em apenas duas páginas, porém, é a circunstância de Sexta-Feira *se subordinar espontaneamente*, transformando assim a relação antitética entre escravo e dono na relação de tipo mais recíproco que é a que liga o vassalo ao senhor. Uma distinção talvez pequena em termos de linguagem moderna, mas uma mudança radical se nos colocarmos na perspectiva dos primórdios da modernidade, pois nestas condições Sexta-Feira deixa de ser propriedade para passar a ser uma das partes de um contrato, ainda que algo desequilibrado. Crusoe podia perfeitamente escravizá-lo ou maltratá-lo, mas tal procedimento, ainda que eventualmente coberto pela lei, seria em tudo contrário à

obrigação ética que se cria a partir do momento em que Sexta-Feira se submete voluntariamente à autoridade de Crusoe. A verdade, todavia, é que desde o momento em que pela primeira vez avista Sexta-Feira, não é como vassalo que Crusoe o imagina, mas como «um criado, e talvez um companheiro». A diferença entre «criado» e «companheiro», conforme sugere Crusoe, é uma diferença de grau e não de espécie. Numa leitura moderna do acto contratual, o estatuto individual tem de ser definido com toda esta minúcia antes da pessoa poder ser constituída como parte contratante¹. A lógica do contrato vai-se, assim, desenrolando à medida que Defoe a estende por sobre o abismo que separa a vassalagem voluntária prestada por Sexta-Feira do desejo — ainda privado — de Crusoe de ter não só um companheiro como também um criado, separando deste modo igualmente o sujeito dos primórdios da modernidade, do sujeito moderno.

Quando querem explicar esses momentos interessantíssimos da literatura dos princípios da modernidade em que o texto tem que levar subtilmente o material cultural disponível a ajustar-se a um sujeito manifestamente moderno, os estudos apontam normalmente, ou para as guerras e revoluções da Europa do século XVII, ou para a discussão em torno da «economia». Curiosamente, porém, não dispomos de qualquer resposta satisfatória para quais as razões que terão levado Defoe a dar-se a tanto trabalho para abandonar Crusoe numa ilha deserta, só para o atormentar com visitantes indesejados. A maioria dos estudos tende a interpretar a reacção sobredeterminada de Crusoe perante a pegada, bem como a submissão — igualmente sobredeterminada — de Sexta-Feira aos pés de Crusoe, à luz da doutrina teológica, ou seja, em termos de um realismo proto-psicológico². Mas para podermos compreender estes momentos que definem o carácter ético do herói com relação mais aos outros homens do que a Deus ou à natureza, será talvez preferível voltarmos para aquilo que foi não só um conjunto de normas elaboradas ao longo dos séculos para lidar com o problema da diferença, como também um paradigma internacional que sofreu mudanças subtis e irreversíveis no decurso do século

¹ Baseio-me, neste ponto, na crítica do modelo contratual feita por Louis Althusser (Althusser, 1982).

² Vejam-se, por exemplo, as excelentes leituras de Starr, 1965; Hunter, 1966; Spacks, 1976: 28-40; Damrosch, Jr., 1985: 187-212; e McKeon, 1987: 316-37.

XVII. Refiro-me às normas por que se regia o tratamento a dar aos homens em situações de guerra.

Entre os séculos XII e XIV, os juristas do direito canónico e as autoridades versadas no direito civil discutiram entre si as bases jurídicas da guerra. Por volta de meados do século XIV, «tinha-se chegado a um conjunto de normas capazes de orientar o julgamento das disputas decorrentes da guerra, independentemente da sede onde fossem julgadas ou da entidade que as julgasse» (Keen, 1965: 22). Como faz notar Peter Haggemacher, este corpo de leis encontrava-se mais ou menos unificado porque «regulava a actividade de uma classe de homens bem definida, ainda que bastante heterogénea, ou seja, a dos que seguiam a carreira das armas» (Haggemacher, 1990: 159). Do século XIV até ao século XVI, a polémica assumiu a forma de uma catalogação das várias causas e de exemplos de guerra, na esperança de definir com exactidão o que é que constituía uma guerra justa. Pode afirmar-se que o aparecimento do tratado de Hugo Grócio *De Jure Belli ac Pacis*, de 1625, assim como as subsequentes versões revistas desta obra publicadas durante a vida do autor, vieram inaugurar uma nova era nesta velha discussão, pois Grócio fez deslocar a ênfase daquilo que constituía uma guerra justa para aquilo que constituía uma causa justa para a guerra: «Nenhuma causa é justa para se fazer a guerra, à excepção de uma ofensa sofrida [*Causa iusta belli suscipiendi nulla esse alia potest, nisi injuria*]» (Grotius, 170-71; II.I.i.4). Depois de passar o primeiro livro do tratado a destrinçar esta questão da confusão reinante no pensamento jurídico canónico e civil, Grócio dedica o segundo livro ao conceito de ofensa — *injuria* —, definindo-lhe não só os aspectos ilegítimos e injustos, mas identificando também quem é que poderá ser alvo de tais ofensas e em que condições. Ao reequacionar desta maneira toda a discussão, Grócio transformou, então, uma questão que era do direito canónico numa questão puramente secular referente a direitos de propriedade.

As discussões académicas em torno de *De Jure Belli ac Pacis* colocam invariavelmente a ênfase no livro segundo, no qual Grócio desenvolve o seu conceito de «ofensa», e considerado durante muito tempo uma das principais fontes do discurso sobre direitos naturais surgido durante os séculos XVII e XVIII. Mas se o livro segundo consagrou a obra de Grócio como precursora das modernas teorias do direito internacional, o livro terceiro tem constituído uma fonte de perplexi-

dade. O que terá Grócio pretendido com ele? Porque é que se limitou a incitar à moderação no exercício da guerra, em vez de lhe agravar as interdições legais? Porque é que, afinal, se preocupou tanto com as consequências da guerra? Pode ser que se tenha simplesmente afastado do seu propósito inicial de identificar os aspectos jurídicos da guerra, como crêem alguns estudiosos, e se tenha deixado enredar no apelo a um tratamento mais humano dos prisioneiros pelo facto de a história o haver colocado «tão perto das violações e das pilhagens que caracterizaram a Guerra dos Trinta Anos» (Draper, 1990: 198)³. Mas, ao contrário do que propõe esta interpretação, o livro terceiro de *De Jure Belli ac Pacis* pode ser lido como sendo a extensão lógica do segundo. Pode dizer-se que é aqui que Grócio concretiza decisivamente o distanciamento que opera relativamente a todo o projecto de justificação da guerra e se volta para um novo projecto dedicado a uma questão com a qual o direito internacional ainda hoje se debate: quais os princípios que restringem a actuação dos captores no que respeita à forma de tratar uma nação cativa?

Embora não veja em Grócio um arquitecto pioneiro daquilo que hoje designamos por «sujeito de direitos», não consigo, sem a sua minuciosa atenção às regras que permitiam a determinados indivíduos manterem o estatuto de sujeito mesmo após terem sido feitos cativos, imaginar como poderia Locke ter chegado à conclusão de que o filho poderia ocupar uma posição comparável à do pai uma vez que houvesse desenvolvido as faculdades intelectuais necessárias ao entendimento da lei (Locke, 1988: 306-307; II.vi.58). Nem consigo, por outro lado, imaginar Defoe a sentir-se compelido a pôr Sexta-Feira a expressar a sua relação com Crusoe de uma maneira tão bizarra quanto exacta. Ao centrar-se nas restrições que condicionam a actuação daqueles que detêm o domínio sobre uma população cativa, Grócio associou a ética à propriedade, interrogando-se em que medida é que a propriedade de uma nação pertence ao vencedor. Será que ao conquistador é permitido dispor dela como bem lhe aprouver? Grócio aproveita todas as oportunidades para alertar contra a destruição desnecessária tanto das cidades como do campo, alerta esse que começa por parecer ditado por um

³ Draper interroga-se ainda sobre se a defesa que Grócio faz no sentido de uma atitude de tolerância será «uma admissão implícita de que as crueldades contemporâneas eram permitidas pela Lei das Nações?».

princípio utilitarista⁴. Dada a sua tese de que uma guerra justa é, fundamentalmente, um acto *defensivo*, temos que admitir a possibilidade de algo de maior alcance histórico estar efectivamente em jogo nos seus avisos insistentes e ostensivos no sentido de se evitar a violência desnecessária: se, em vez de objecto da «ofensa», uma nação cativa passa a agente da «ofensa», o ascendente ético desloca-se para o inimigo — o qual passa, então, de agressor a vítima da violência.

Pode, na verdade, afirmar-se que, ao redefinir a guerra justa em termos de direitos de propriedade, Grócio veio agitar águas da ética que estavam há muito estagnadas, tornando-as para sempre lamacentas. A relação entre vítima e agressor — uma relação que nunca foi clara nem simples do ponto de vista moral — tornava-se assim também mais complicada devido ao factor reversibilidade, concretamente quando a parte ofendida saía vencedora de uma guerra justa. A partir do momento em que uma parte ofendida triunfava sobre o seu anterior opressor, deixava de poder ocupar a posição eticamente segura que era a da vítima. Tinha então de ter cuidado para não ofender ou lesar a parte agora vencida, para não se tornar, por sua vez, ofensora; é isto, pelo menos, o que Grócio sugere. No sétimo capítulo do livro terceiro, por exemplo, ao estipular os direitos dos captores sobre os prisioneiros, Grócio recorda aos juristas e demais estudiosos do direito dos princípios do século XVII aquele lugar comum medieval segundo o qual, embora não houvesse restrições no respeitante ao tratamento dos povos pagãos, as nações cristãs que entre si faziam a guerra deveriam abster-se da prática de escravizar os prisioneiros. Cada um dos capítulos seguintes vai delimitando gradualmente a violência admissível no contexto de guerra, alargando a classe das pessoas a tratar com moderação. O capítulo oito pormenoriza os limites ao direito de governar nações conquistadas; o capítulo dez alerta para o risco de se fazer efectivamente tudo quanto a lei permite; e o capítulo onze defende que se deve poupar as vidas não só das mulheres, das crianças e das pessoas alheias ao conflito, como também as dos camponeses, dos

⁴ Ao aconselhar à moderação na destruição, por exemplo, Grócio chama a atenção para o facto de que, mesmo quando existe uma base jurídica para devastar a propriedade dos outros, «seria insensatez causar dano a outrem sem daí tirar qualquer proveito próprio. Aqueles, por conseguinte, que são sábios, são geralmente influenciados por considerações de utilidade». (Grócio, 1925: 745; III.XII.1.2).

mercadores, dos escolares, dos religiosos e dos prisioneiros de guerra. Grócio estriba esta tese em defesa da moderação no tratamento dos povos derrotados sobre a mesma base com que se pronunciou contra a devastação do campo e das povoações. A destruição desnecessária da vida e da propriedade é «normalmente cometida mais por razões de ódio do que por considerações de prudência», não dando, por isso, uma imagem positiva dos chefes responsáveis por tão danoso comportamento (Grócio, 1925: 746; III.XII.i.3).

A reversibilidade da justiça e da injustiça que se verifica quando a «justiça» depende da «ofensa» sofre um acréscimo de problematização nas situações em que pessoas e propriedade são postas em oposição, e é com frequência que Grócio encontra, precisamente, situações desse tipo entre os exemplos que recolhe tanto em textos bíblicos como nos clássicos. Por esse motivo, os capítulos sete a quinze, se não todo o livro terceiro, transformam-se numa defesa da imutabilidade do sujeito individualmente considerado, a qual se sobrepõe à mutabilidade radical do seu estatuto social e da sua identidade nacional num contexto de guerra. É que a introdução desta base identitária intrinsecamente moderna — a que podemos chamar «humanidade» — é seguramente aquilo que distingue o destino dos cativos do de todos os outros despojos de guerra.

O propósito do livro terceiro parece ser traçar uma linha divisória no ponto em que a cultura do autor se revela incapaz de fazer a distinção entre as pessoas e as coisas, podendo acompanhar-se então o modo como Grócio deriva da questão de como os cativos vêm perturbar essa linha para se debruçar sobre o problema mais difícil que é o da escravatura. Se há questão em que a tradição jurídica se havia revelado contraditória e imprecisa, era esta. Grócio começa por fazer deslocar a base da escravatura para o outro lado da linha de separação entre natureza e cultura: «Por natureza (...) a menos que por acção humana, ou em primitiva condição natural, nenhum ser humano é escravo» (Grócio, 1925: 690; III.VII.i.1)⁵. Logo adiante, admite que a escravização de cativos é e sempre foi perfeitamente legal, quer porque «se rendam», quer porque sejam «capturados no decurso de uma

⁵ Grócio já defendera esta ideia no livro segundo, ao relativizar o postulado de Aristóteles no sentido de que alguns homens nascem escravos (Grócio, 1925: II,XXII.xi). Mas suscita-a de novo no livro terceiro para a relacionar com a questão do cativo em contexto bélico, contexto esse que produz efeitos inteiramente novos em termos ideológicos.

guerra pública e formal». Mas embora alinhando com a tradição legal neste pormenor, o autor levanta de imediato a questão, bem mais difícil, de saber se será ou não legal os cativos fugirem aos seus captores. Neste ponto, e relativamente àquilo que pode ser considerado uma questão de menor importância, Grócio entra em confronto com o direito canônico, estabelecendo uma distinção entre *escravos* que fogem «depois de ser restabelecida a paz», e que por isso «devem ser devolvidos ao dono que os reclamar», e *cativos* que fugiram «para junto do seu povo enquanto a guerra ainda decorria, alcançando a liberdade por direito de postlimínio» (Grócio, 1925: 693; III.VII.vi.1).

Uma vez demonstrado um caso em que um escravo não constitui, por natureza, propriedade, dado que pode voltar a transpor a linha divisória que separa propriedade e pessoas, Grócio retoma a situação do cativo e aplica-lhe o mesmo princípio: mesmo na circunstância de haver «homens aprisionados numa guerra passada» e reclassificados como escravos, não resulta daí que se possa «acorrentar [esses] cativos também com uma consciência». É importante observar que Grócio não rejeita a possibilidade lógica de a nação vencedora, ao aprisionar os corpos, poder estar a aprisionar espíritos também. O que acontece é que Grócio não considera esses cativos como sendo mera propriedade. A que fundamentos poderia este jurista holandês do século XVI recorrer para fazer uma tal distinção? Não existindo, ao que tudo indica, qualquer precedente nem no direito romano, nem no direito canônico, Grócio volta-se de novo para o direito natural com vista a fundamentar o seu inovador conceito de humanidade. Os cativos de uma guerra justa não pertencem aos seus captores de uma maneira semelhante à que acontece com a propriedade, porque as formas de posse variam com a época e de cultura para cultura, muito especialmente no que diz respeito a cativos e a escravos. E inclusivamente retoma o famoso exemplo do Deuteronómio (23: 15) frequentemente citado pelos que desejam mostrar que o Velho Testamento não confere autorização para a posse absoluta de tais cativos⁶.

Porque dedica Grócio tanta atenção às questões da escravatura num tratado que se propõe limitar a autoridade

⁶ Assim é que entre os Judeus, que por força das suas instituições se distinguiram do que era prática comum entre os outros povos, se dava abrigo aos escravos (Grócio, 1925: 695; III.VIII.viii).

do vencedor de uma guerra justa? A primeira resposta a esta questão, e a mais óbvia, é que Grócio foi, efectivamente, aquilo que os historiadores consideram que terá sido — um homem empenhado na sistematização do direito vigente sobre a guerra. Como tal, foi preocupação sua explicitar a lógica dessa tradição, principalmente nos pontos em que parecia apresentar lacunas ou hesitações. A ambiguidade jurídica do cativo afigurava-se um alvo óbvio para a sistematização pretendida. O estado de cativo oferecia a possibilidade de um homem livre poder transformar-se em propriedade de outrem, isto é, de passar a ser um escravo. A escravatura, mesmo não sendo natural, era legal, constituindo mesmo prerrogativa do vencedor de qualquer guerra justa. Mas o que é que acontecia à natureza de um homem — à sua humanidade — a partir do momento em que cruzava essa linha e que era detido com vista à obtenção de um resgate ou escravizado? Para Grócio, um homem nessas condições não podia tornar-se um objecto. Em sua opinião, e tanto quanto é possível perceber, a própria possibilidade de tal acontecer dever-se-ia a uma inconsistência de raciocínio que remonta à Antiguidade. Claramente preocupado com a questão, dedicou um livro inteiro do seu tratado à resolução desta pequena falha existente nessa vasta doutrina. O resultado desta tentativa épica de pôr ordem na tradição jurídica respeitante à escravatura foi tornar essa mesma tradição problemática, embora de modo algum obsoleta⁷. Quando fez deslocar a condição de escravo para o terreno cultural da oposição natureza-cultura, Grócio abriu caminho a um outro conceito de natureza humana, definido em função do facto de não ter a ver com propriedade: uma nação podia possuir os corpos daqueles que tomava como cativos, mas não podia possuir as suas mentes (a «consciência»). Mesmo despojado de

⁷ Existe a tendência para considerar que a posição de Grócio é antitética da chamada escola da Realpolitik, que por sua vez remonta a Maquiavel e a Hobbes. Nela não devemos ver, contudo, a antecessora do idealismo vulgarmente identificado com Kant. Pessoalmente, prefiro entender Grócio de maneira muito semelhante àquela como Thomas S. Kuhn nos ensinou a compreender Copérnico em *The Copernican Revolution*, o que equivale a dizer que Copérnico não teve a mente dar origem a uma revolução científica quando se propôs fazer alguns pequenos acertos num paradigma já de si fraco e periclitante. Retrospectivamente, podemos, é claro, ver que, ao tentar pôr ordem nesse modelo, Copérnico descobriu que o paradigma estava todo ele assente numa contradição. O mesmo terá acontecido também com Grócio ao tentar reconciliar os conflitos existentes entre as grandes tradições jurídicas que chegaram até si. Ao fazê-lo, colocou o conceito de humanidade em oposição à legalidade da guerra travada sem restrições, à apreensão de escravos, e à devastação total de cidades, colheitas e povos inimigos.

todos os seus direitos e de propriedade, um cativo não deixava de manter o potencial para deter direitos e propriedade, assim se diferenciando, em essência, daquilo que é propriedade.

Com a sua revisão da natureza dos indivíduos submetidos a uma nação vitoriosa, Grócio acabou por inadvertidamente transformar a própria natureza de todos quantos se encontravam sujeitos a qualquer forma de autoridade do Estado. O sujeito que fica «sujeito» a uma outra nação torna-se, implicitamente, sujeito num duplo sentido, quer tente fugir do cativo, quer opte pela submissão, à semelhança do que faz Sexta-Feira. Quando redefiniu o escravo, Grócio transformou também o dono. Fazendo eco de uma anterior citação de Sêneca, Grócio afirma: «Embora contra um escravo tudo seja permitido, há coisas que a lei comum dos seres vivos proíbe que se faça contra um ser humano» (Grócio, 1925: 762; III.XIV.ii.3). Com esta citação dá início a uma série de exemplos, retirados tanto de fontes clássicas como cristãs, que lhe permitem integrar os escravos na categoria do humano, ao lado dos seus donos. Após citar um outro passo de Sêneca no mesmo sentido, faz a seguinte citação de Filémon: «Aquele, Senhor, que é nascido homem, apesar de hoje viver / Na escravidão, não deixa de ser, por isso, um ser humano». Servindo-se de exemplos e de citações como estes, passa de descrições de escravos com a condição de servos para relatos de escravos tratados como companheiros, concluindo com uma citação do sábio que terá aconselhado o proprietário de um escravo a «tratá-lo como irmão, porque ele é igual a ti» (*ibidem*). Este alardear concreto de erudição tem o efeito de ir ligando, gradual mas inextricavelmente, as naturezas do escravo e do dono, transformando a relação que os define de uma relação de diferença para uma relação de identificação. Naquilo que constitui uma das mais antigas explicitações da dialética dono-escravo, Grócio anula, assim, ambas as categorias, de maneira a formular essa que hoje consideramos ser o alicerce da humanidade.

Não constitui certamente coincidência o facto de, quando John Milton decidiu escrever um drama sobre um grande guerreiro feito cativo e submetido à escravidão, se ter confrontado com a necessidade de trabalhar dentro da mesma problemática e de tentar clarificar essa mesma área indefinida do *jus gentium* relativa à questão dos cativos. A exemplo

de Grócio, também Milton se abalançou à tarefa de explicar a conduta dos exércitos europeus vitoriosos durante ou imediatamente após a ocorrência de guerras particularmente devastadoras e brutais. E se Grócio o fizera da perspectiva do vencedor, explicando a razão pela qual o poder deste devia ser restringido e incitando-o à moderação no tratamento dos prisioneiros, Milton serviu-se da história de Sansão como meio de ponderar a mesma situação da perspectiva dos vencidos, tornando manifesta, dessa forma, a vantagem retórica eventualmente inerente a essa posição nas condições culturais contemporâneas. Como o autor de qualquer uma das inúmeras narrativas de cativo puritano lhe poderia ter dito, todo o indivíduo feito cativo por um povo pagão dispunha de uma oportunidade ímpar para demonstrar a sua fé em Deus. Tais histórias não só começaram a circular oralmente a partir da terceira década do século XVII, como também começaram a surgir em sermões impressos, em relatos históricos e, mais tarde, nas narrativas de cativo propriamente ditas. Além disso, de acordo com o direito internacional o cativo podia facilmente passar a parte ofendida, tornando-se nesse caso justificada qualquer violência da sua parte desde que permanesse cativo.

O relato contido em Juizes retrata Sansão como um simples herói guerreiro, alguém que perdeu e recuperou a sua identidade como campeão de Deus. Na sua obra *Samson Agonistes*, Milton altera este relato de maneira a converter o debilitado Sansão num novo tipo de herói. Enquanto cativo, Sansão detém uma superioridade moral relativamente aos seus captores — e aqui Milton põe em causa o tradicional alinhamento do poder com o direito, muito à semelhança do que Grócio fez ao questionar o estatuto do cativo tornado escravo. A fim de proceder a esta transformação «Restauradora» da história bíblica, Milton inventa quatro visitantes — Manué, Dalila, Harapha e o oficial filisteu —, cada um dos quais propõe a Sansão uma maneira de escapar ao cativo. Nos diálogos que travam com ele, cada um destes interlocutores assume uma posição diferente relativamente à questão do estatuto de Sansão enquanto cativo e à forma de o alterar. Contudo, só rejeitando todas estas alternativas históricas é que Sansão conseguirá manter sua superioridade moral e ainda esmagar os Filisteus.

O processo tem início quando o pai de Sansão, Manué, tenta resgatar o filho. Como Milton bem sabia do direito romano e da prática cavaleiresca medieval, um prisioneiro

passível de ser resgatado não era considerado propriedade, ao contrário do que acontecia com o escravo. O prisioneiro em causa — ou o seu povo — podiam conseguir que fosse libertado mediante o pagamento de uma percentagem do valor das suas terras ou de uma fracção dos seus rendimentos. Contudo, independentemente da forma que o resgate pudesse assumir, o mero facto de um cativo nessas condições poder readquirir a sua posição social através de um pagamento em dinheiro ou em bens significava que não era, por natureza, escravo. Para efectuar uma tal transacção, ele devia, ou ter possuído, ou estar para herdar qualquer tipo de propriedade; sem propriedade, faltar-lhe-ia estatuto jurídico para poder recusar-se a combater após ser libertado. Além disso, mesmo quando capturado numa guerra justa, este homem conservava alguma propriedade e, consequentemente, alguns direitos. E isso porque, como escreve Grócio a propósito do estatuto do prisioneiro passível de ser resgatado, «resulta daqui que não tem cabimento a aquisição total [da sua propriedade], o que, como dissemos noutro lugar, constitui a condição essencial para se ter a posse da pessoa» (Grócio, 1925: 843; III.XXI.xxviii). São estes os mesmos pressupostos em que Manué se baseia ao planejar a libertação do filho, mas Sansão não pode aceitar aquilo que para o pai faz todo o sentido, como provavelmente faria para todos os conhecedores das normas internacionais que regiam o estado de guerra⁸.

Ao recusar permitir que Manué o resgate, Sansão deixa claro que nem a perda da vista, nem da sua posição social, nem mesmo da liberdade e da pujança física lhe causam tanto remorso como o facto de ter caído em desgraça perante Deus. A causa do seu cativo não é, então, responsabilidade dos seus captores, devendo-se sim ao seu acto de trocar o Deus de Israel por uma mulher filisteia⁹. Embora os estudiosos tenham desde sempre especulado sobre as razões que levaram Milton a alterar a história bíblica por forma a fazer de Dalila esposa de Sansão, a razão mais óbvia deve, por certo, ter sido a mesma que moldou quase todas as histórias puritanas de cativo que cruzaram o Atlântico vindas da América britânica. A simples possibilidade de um casamento deste tipo paira obsessivamente por sobre

⁸ Sobre o Direito de Resgate, ver Keen, 1965: 165-85.

⁹ Mary Ann Radzinowicz reflecte sobre as várias razões que poderão ter levado Milton à opção de apresentar Dalila como esposa e não como a prostituta referida em Juízes (Radzinowicz, 1978: 36-50).

os relatos dos puritanos capturados pelos índios¹⁰. Para a comunidade inglesa, a verdadeira ameaça consistia em que, através do casamento, os cativos se viessem a integrar na cultura nativa, cortando efectivamente todos os laços que os ligavam à comunidade inglesa através da língua, da pertença à igreja reformada, e da identidade nacional. Em conformidade com isto, as narrativas de cativo patenteiam uma fé capaz de resistir às sedução mais subtis e às mais tortuosas solicitações da carne, vendo-se muitas vezes os cativos a sentir-se obrigados a declarar preferirem a morte à conversão. À imagem dos seus parceiros do Novo Mundo, o Sansão de Milton contrapõe ao plano do pai para o resgatar um outro que trará «a morte lesta, / O fim do meu sofrer, e o bálsamo (Milton, 1957: 41, v.650-51). Por outras palavras, Sansão considera que é no seu exílio espiritual relativamente à comunidade dos justos, e não na sua escravização, que reside a causa da sua morte social.

Dalila oferece a Sansão uma outra via para escapar à categoria de «escravo». Em vez de o resgatar, iria junto dos compatriotas dela reclamá-lo como algo que lhe pertencesse — como se fosse propriedade dela. Alegando que estaria apenas a trocar uma forma de cativo por outra, Sansão dá-lhe uma resposta que roça a ingratidão:

Como ousas assim insultar-me
 Pois se iria viver preso à tua uxória vontade
 Em completa servidão, e de novo atraído
 Quando levasse minhas palavras e actos aos Senhores
 Para que os distorcessem e em censura de mim desdenhassem?

(*ibidem*: 38, v.407-11)

A sua recusa em ocupar a posição de marido de Dalila tem diversas implicações. Em primeiro lugar, a cena evoca as circunstâncias em que Sansão sucumbiu às palavras doces dela. Como já explicou ao pai, Sansão não culpa ninguém senão a si mesmo pelo seu cativo:

Cedi, e abri-lhe todo o meu coração,
 Eu, que com um grão de resoluta hombridade
 sem custo me desembaraçaria dos seus ardis:
 Mas a sua torpe natureza feminil subjugou-me
 Qual escravo.

(*ibidem*: 57-58, v.944-48)

¹⁰ Esta questão é tratada com mais profundidade em Armstrong e Tennenhouse, 1992: 196-216.

A queda de Sansão não tem tão pouco a ver com a falta de vigor físico como com a força superior dos Filisteus. Pelo contrário, ele insiste em que renunciou ao estatuto de herói nacional a partir do momento em que optou por tornar-se um homem doméstico: «Eu não era um soldado, mas uma pessoa simples, criada / Com força bastante e a mando do Céu / Para libertar meu país (*ibidem*: 67, v.1211-13).

Situado mesmo em cima da linha de fractura que separa a cultura dos princípios da modernidade da cultura moderna, Milton sentiu, sem dúvida, a contradição existente entre as respectivas formas de governo — uma delas baseada na capacidade de manter e de montar estrategicamente todo um monopólio da violência, a outra baseada na formação do sujeito, ou seja, naquilo a que Foucault chama «disciplina». Mas o que terá levado Milton a transformar o seu guerreiro em escravo, com o consentimento do próprio herói? E mais ainda, porquê dar-lhe, de seguida, ensejo a que repita o mesmo erro fatal, recusando desta vez a oferta de libertação apenas para nos mostrar que ela de pouco ou nada adiantaria? Esta repetição parece pelo menos tão curiosa como aquela a que Defoe submete Sexta-Feira, pois quando Sansão rejeita a proposta de Dalila de reclamá-lo como seu marido, ele rejeita a servidão doméstica para reconquistar a sua masculinidade. Curioso é o dilema de um herói que tem que permanecer cativo para manter a masculinidade, mas é exactamente esse o dilema que Milton tão rebuscadamente engendrou para Sansão.

Com a entrada de Harapha, o gigante filisteu que veio desafiar o agora decrépito campeão israelita, Milton abandona a lógica do *jus gentium*, demonstrando, pelo contrário — e a exemplo de Grócio —, que é necessário reclassificar o cativo em termos de ser humano. Além disso, e tal como Defoe fará mais tarde com Sexta-Feira, Milton põe Sansão a afirmar a sua humanidade pela recusa de qualquer outra classificação, inclusivamente arriscando a cabeça ao desafiar o boçal filisteu a testar a sua força contra a dele num combate mortal. Caso aceitasse o desafio, Harapha reconheceria efectivamente Sansão como seu igual tanto do ponto de vista social como jurídico, ao mesmo tempo que os Filisteus fariam a Sansão a honra de implicitamente o considerar o campeão dos Israelitas. É, portanto, compreensível que Harapha se sinta obrigado a recusar o desafio, alegando que o deus israelita não permitiria que um cativo, e ainda por cima criminoso, se fizesse passar por seu campeão. Renitente em

matar Sansão de uma forma que lhe iria conferir um estatuto humano pleno, o gigante vira costas a este «Homem condenado, escravo cativo / Por lei destinado à pena capital. / Homem nenhum de armas se dignará lutar contigo» (*ibidem*: 68, v.1224-26).

Os três primeiros diálogos confirmam a incapacidade de Sansão de alterar o seu estatuto de escravo. Permitindo que Manué o resgatasse ou que Dalila o reclamasse para si, ele estaria a trocar um estado de cativo por outro; por outro lado, ao recusar-se a lutar com Sansão, Harapha nega-lhe a única via de saída para o seu dilema que a cultura dos primórdios da modernidade possibilitava a um campeão como ele. No entanto, com o aparecimento de um quarto interlocutor, Milton cria uma situação que permitirá a Sansão desembaraçar-se da categoria de escravo. Na narração bíblica desta cena crucial, os Filisteus limitam-se a «chamar Sansão para que saísse de dentro da prisão; e Sansão foi para eles objecto de divertimento (Juízes, 16: 25). Ao invés do que acontece no relato bíblico, porém, Milton não apresenta este chamamento de Sansão sob a perspectiva daqueles que o chamam. Em vez disso, desloca a iniciativa da acção para a figura de Sansão quando inventa um oficial filisteu que ordena a este que se junte a diversos «Ginastas, lutadores, cavaleiros, corredores / Malabaristas e bailarinos», para que em conjunto actuem em honra de Dagon, o deus dos Filisteus (*ibidem*: 71, v.1324-25). Enquanto o narrador bíblico apenas viu uma conclusão inevitável — a de que Sansão foi efectivamente para o templo —, Milton introduz uma alternativa: uma bifurcação do trilho narrativo que é simultaneamente uma saída que, deduz-se, Sansão já deverá ter conge-minado para si próprio.

Ao inserir um momento dramático no ponto em que Sansão se pode recusar a ir para o templo, Milton cria uma clivagem entre o eu-sujeito e o eu-objecto, a qual duplica o sujeito e opõe os dois num conflito potencial: «Será que me crêem tão abatido, tão diminuído / Nesta servidão corpórea, que meu espírito alguma vez / Poderá obedecer a tão absurdas ordens?» Milton insere os rudimentos daquilo que será um indivíduo moderno naquilo que é claramente um herói arcaico, e fá-lo, muito simplesmente, pondo Sansão a recusar o chamamento do oficial para que vá ao templo. Apesar de poder soar muito forçado em termos narrativos, este gesto acaba por sugerir que Sansão tem vindo a trabalhar para os seus captores levado por um desígnio seu e não porque eles

sejam donos do seu labor; o trabalho que tem realizado, segundo o próprio Sansão, não foi para «Adorar ídolos», «Mas antes para, com labuta / Honesta e recta, merecer a comida que me dão / Aqueles que me têm em seu poder» (*ibidem*: 72, v.1345-47; 73, v.1365-67). Esta súbita reconfiguração da sua situação, em termos de uma das partes de uma troca contratual, é consentânea tanto com a teoria da propriedade de Locke como com a tese de Grócio segundo a qual se deve considerar o cativo como sujeito uma vez que trabalha a troco de comida.

Uma vez dotado da capacidade e do ensejo de fazer as escolhas que caracterizam um sujeito moderno, Sansão pode optar por ir ao templo de Dagon. Como ele próprio afirma, «Ordens não são imposições. Se lhes obedeco / É por minha livre vontade; arriscando-me a desagradar / A Deus por temor do Homem». Ao deixar que Sansão vá para o templo sem grilhetas, em vez de para lá ser arrastado «como um animal selvagem», Milton está a dizer-nos que Sansão não tem o espírito dominado pelo corpo, mesmo neste seu estado mais objecto, e que nada fará de «escandaloso ou proibido pela nossa lei». Na verdade, na versão de Milton a queda dos Filisteus fica a dever-se à circunstância de estes erroneamente verem em Sansão um herói feito cativo em conformidade com as regras da guerra vigentes nos primórdios da modernidade — sendo de acrescentar que tal queda traduz igualmente, e por consequência, o carácter obsoleto das regras que regiam a apreensão de cativos. Os Filisteus mais não vêem em Sansão do que o espectáculo da autoridade deles. Não lhes passa pela cabeça que ele se tornou uma espécie de cavalo de Tróia: um sujeito (para o poder dos Filisteus) que contém um segundo sujeito (que é irredutivelmente outro). O oficial, ao tecer elogios a Sansão pelo seu comportamento submisso, faz ressaltar a dupla ironia da natureza duplicada de Sansão e a incapacidade dos Filisteus para a verem: «Por esta obediência conquistarás dos Senhores / O favor, e quiçá a liberdade» (*ibidem*: 74, v.1372-74; 38, v.403-409; 75, v.1411-12). Como é óbvio, o comportamento de Sansão, nem é novo, no sentido de uma mudança de atitude, nem é submisso. Apenas resulta de um conjunto de pressupostos culturais diferentes¹¹. Pode afirmar-se que, ao

¹¹ Poder-se-ia pensar aqui no relato da tortura de Damien, na abertura de *Vigiar e Punir* (Foucault, 1979: 3-6). O facto de o príncipe poder fazer com que uma tal violência se abata sobre o corpo do criminoso constitui um sinal do seu

resistir à dominação, Sansão destrói muito mais do que o poder dos Filisteus.

Até ao século XVII, o pensamento jurídico esteve limitado pelo pressuposto de que a única guerra justa era, implícita ou explicitamente, a guerra santa. Dado que os vencidos numa guerra desse tipo eram, presumivelmente, infiéis, as leis regulamentadoras da prática da guerra poucas ou nenhuma restrições colocavam à conduta dos vencedores. Grócio seleccionou de fontes clássicas e cristãs o corpo específico de opiniões que lhe permitiria a elaboração de um conjunto de postulados éticos dirigidos contra a brutalidade gratuita das condutas verificadas na guerra em geral. O princípio da ofensa obriga a parte ofendida a reconhecer a humanidade que partilha com aqueles que conquistou através de uma guerra justa: se as posições do vencedor e da vítima são reversíveis, também o são os imperativos éticos associados a cada uma das posições. Parece manifesto que Milton decidiu explorar a possibilidade de inverter a ética da guerra sagrada actualizando a história bíblica de Sansão, e daí o facto de o herói optar por ir ao templo. Com efeito, os quatro diálogos que transformam a história bíblica num drama da Restauração revelam um crescente sentimento de identidade da parte de Sansão, sentimento que surge como moderno aos olhos da maior parte dos leitores de hoje. Mas se Milton tivesse tido como único objectivo a demonstração da proposição de Locke segundo a qual o homem não poderá ter outro dono além de si próprio a partir do momento em que tenha atingido o autodomínio, o genocídio dos Filisteus não teria sido necessário.

Que pensar, então, do facto de Milton ter modificado a história do livro de Juízes no que parece um sentido de modernidade, para afinal fazer com que o autodomínio conseguido por Sansão culmine na forma de violência legitimada pela guerra santa — ou seja, na aniquilação do infiel¹²? O

poder. Como Foucault afirma de seguida, «O corpo torturado começa por ser inscrito no cerimonial jurídico que, à vista de todos, há-de produzir a verdade do crime» (*ibidem*: 35). Sansão, pelo contrário, mantém o controlo sobre o próprio corpo, e muito especialmente sobre as condições da sua destruição, furando desse modo aos Filisteus a autoridade de determinar o destino do seu corpo.

¹² Naquilo que constitui um importante desvio relativamente a muita da crítica que interpreta a conclusão da peça como uma afirmação da salvação de Sansão, Stanley Fish defendeu repetidamente a ideia de que nada no texto indica que Deus assumiu a protecção de Sansão; ver Fish, 1989 e Fish, 1969. Ver também Wittreich, 1986.

mensageiro descreve assim a carnificina provocada por Sansão:

aqueles dois maciços pilares
Com horrendo esforço empurrando
Ele abanou, que, derrubados por fim, atrás de si
Arrastaram o tecto com magno estrondo
Sobre as cabeças de quantos debaixo estavam,
Senhores, damas, capitães, conselheiros, sacerdotes,
De entre todos os melhores e os mais nobres (...)
E Sansão com estes misturado, inevitavelmente
Fez sobre si a mesma destruição abater-se.

(Milton, 1957: 83, v.169-58)

211

Ao representar o fim de Sansão com o seu acto suicida, Milton faz questão de nos dizer que este, apesar de cego e decrépito, matou «inimigos em número maior / Do que em toda a [sua] vida havia matado» (*ibidem*: 84, v.1667-68). Reconceptualizado como cativo, Sansão torna-se portador de uma humanidade que os seus captores, por falta da necessária bagagem cultural, são incapazes de reconhecer. Por muito que o novo Sansão se possa assemelhar ao anterior, o facto de ele fazer abater o templo sobre a cabeça dos Filisteus não pode ser entendido como um ressurgimento do guerreiro. Numa tentativa de produzir uma outra base identitária, livre de patrilinearidade de qualquer espécie, Milton reconfigura a brutalidade do guerreiro como uma forma de violência que não se pode considerar como tal quando comparada à violência superior — e por isso mesmo «violência má» — exercida pelos captores de Sansão. A esse tipo de «violência boa» gostamos, hoje em dia, de chamar «resistência».

Escrevendo cinquenta anos após a publicação de *Samson Agonistes*, Defoe não podia deixar que ambas as categorias de violência, a boa e a má, se interpenetrassem de forma tão imperceptível. Fez, então, um enorme esforço no sentido de convencer os leitores de que Sexta-Feira *optou* por trabalhar para Crusoe, tal como foi preciso um grande esforço de persuasão até Sexta-Feira ficar convencido de que Crusoe o queria para servo e companheiro, e não para escravo. Neste aspecto, a narrativa de Defoe está em absoluta consonância com a posição de Grócio segundo a qual os inimigos, uma vez feitos prisioneiros, deviam ser tratados como seres humanos de maneira a não serem ofendidos e a legitimar-se assim, por sua vez, qualquer resistência da sua parte. Da

mesma maneira, ao reflectir sobre a relação de Crusoe com os intrusos europeus vindos para a ilha, Defoe procura evitar o problema da reversibilidade (isto é, que a autoridade do vencedor se possa tornar injusta a partir do momento em que este deixe de se identificar com os seus cativos) imaginando de que modo será possível governar por meios não violentos uma comunidade composta por grupos potencialmente violentos. Em contraste com o que acontece com Sexta-Feira, estes intrusos não podem ser entendidos como sendo vazios de cultura, nem como sendo uma espécie de Crusoe subdesenvolvido. A jogada contratual pode funcionar com um bom-selvagem como Sexta-Feira, mas não é de molde a ajudar Crusoe a resolver o problema da diferença e a conviver com os outros europeus, que são muitos mais que ele.

Para livrar da violência a ilha de Crusoe — e a isso ele não pode fugir — Defoe começa por excluir a possibilidade de a autoridade paterna inspirar o dever filial. Acontece que estes europeus são um grupo de amotinados, portanto de homens predispostos a derrubar quem os queira governar. Crusoe precisa, por conseguinte, de os convencer que qualquer tipo de revolta contra a sua pessoa estará condenada a falhar, já que ele personifica uma força superior; qualquer modalidade de contrato social que venha a estabelecer com eles assentará, pois, na noção de poder característica dos primórdios da modernidade. Colocado em grande inferioridade numérica e sem meios tecnológicos para compensar esse desequilíbrio, Crusoe tem, mesmo assim, de manter o monopólio da violência. À falta de uma superioridade em armas ou em homens, porém, Crusoe (com a colaboração do capitão contra o qual a tripulação se amotinara) tem de recorrer à força do discurso. Aproximando-se furtivamente dos amotinados a coberto do escuro, Crusoe e o capitão convencem os marinheiros de que se encontram cercados. Assim materializado no meio da escuridão e a partir do nada, este discurso tem que fazer aparecer um corpo, um sinal de poder destinado a ser confundido com o próprio poder, e que seja a um tempo reprodução e deslocação violenta da instância de governação (dos primórdios da modernidade): «O capitão disse [a um dos amotinados que] depusesse as armas e confiasse na clemência do governador, referindo-se com isto à minha pessoa, pois todos me chamavam governador» (Defoe, 1975: 208). Sucede, todavia, que esta simples artimanha não chega para manter um poder governamental a que falta força material, pois o artifício inicial de Crusoe

desencadeia toda uma sequência de deslocações que ao mesmo tempo que gera poder vai situar esse poder noutro lugar.

A força do governador não tem origem na ilha nem nos seus homens, mas sim na Inglaterra. Apesar disso, o capitão informa esta ainda inconstante população de que «o governador era um *inglês*; que os podia enforcar a todos ali, se assim lhe aprouvesse: mas como tinha dado guarida a todos, era de supor que os iria mandar para *Inglaterra* a fim de lá serem julgados, como mandava a Justiça». Vários membros da tripulação amotinada são então seleccionados de entre a turba, fechados numa gruta e convencidos de que, «caso fossem enviados para *Inglaterra*, seriam todos postos a ferros e enforcados»¹³. Este discurso acaba por se revelar miraculosamente autocomprovativo, como Crusoe demonstra através de uma daquelas listas que viriam a ser associadas ao seu papel de indivíduo aquisitivo moderno:

A nossa força foi então assim ordenada com vista à expedição:
1. O capitão, o seu piloto e o passageiro. 2. A seguir, os dois prisioneiros do primeiro bando, aos quais, depois de ouvir o capitão descrever-lhes o carácter, dei a liberdade e confiei armas. 3. Os outros dois que havia mantido amarrados no meu abrigo até ao momento, mas que, por proposta do capitão, não havia libertado. 4. Por fim, estes cinco a quem libertei: de tal modo que ao todo eram doze, exceptuando os cinco que mantínhamos reféns na caverna.

(*Ibidem*: 210)

E deste modo, uma teia de ficções consegue multiplicar de dois para doze o número dos bons, reduzindo miraculosamente para metade o número dos opositores.

Enquanto personificação do poder inglês, parece necessário que Crusoe se abstenha de participar na escaramuça em que o barco é recuperado e a sua volúvel tripulação intimada. Por vezes, acha mesmo que é eficaz fazer-se passar por emissário do poder inglês que ele próprio representa: «O capitão (...) disse-lhes que eu era a pessoa que o governador havia incumbido de olhar por eles». Quando finalmente Crusoe se veste de governador inglês, Defoe torna claro que o poder é investido na função ou papel desempenhado e não no homem que o desempenha. Pelo menos assim se pode inferir da confissão de Crusoe segundo a qual «nada do

¹³ Defoe, 1975: 208, 209; ênfase do original.

gênero foi para mim neste mundo tão desagradável, esquisito e incômodo, como envergar essas vestes pela primeira vez» (*Ibidem*: 210, 213). Por que motivo faz Defoe um esforço tão grande para distinguir o homem da função, o corpo enquanto força física limitada, do corpo enquanto sinal de um imenso poderio colonial? Colocando-se na posição de mediador, Crusoe está em condições de gerar a primeira das partes do contrato social (o governador), e este papel, por sua vez, pode conferir-lhe o poder de desencadear o contrato social. Esta figura do governador é, por outras palavras, o *instrumento de aplicação* da lei criada por Crusoe. O facto de esta figura dar corpo, ao mesmo tempo, à força e ao discurso permite que estes se autorizem reciprocamente, sem o que uma se diluiria no outro, arriscando a que o mediador fosse erradamente tomado pelo oponente numa guerra santa — como sucedeu, efectivamente, nos casos de Ruby Ridge, Philadelphia e Waco.

Uma vez que a dupla corporização em questão não é nem mais nem menos do que uma duplicação de funções discursivas, não só não é possível exibir ambos os corpos simultaneamente, como é também necessário que o Estado não-violento exhiba, de tempos a tempos, uma grande capacidade de violência. De outro modo, como irão os potenciais amotinados acreditar que se acham à mercê do Estado? É assim que os imperativos contraditórios do Estado moderno controlam Crusoe, fazendo-o, de resto, com uma qualidade de força em tudo igual à do controlo que exercem sobre os demais. «Lá cheguei então envergando as minhas novas vestes, e de novo me trataram por governador; estando todos reunidos, e tendo o capitão comigo, mandei chamar os homens à minha presença» (*Ibidem*: 213). Uma vez desempenhado o papel, tem de desaparecer de vista, sob pena de revelar a disparidade entre signo e substância — entre o poder a que afirma dar corpo e as limitações de um corpo muito vulgarmente humano. Não obstante a maneira engenhosa como consegue evitar a violência ao povoar a sua ilha, Defoe acaba por se revelar incapaz de imaginar para ela uma forma de governação estável e duradoura, já que, a partir do momento em que o sinal indicativo da força coerciva da lei desaparece, o discurso descamba em acção. A menos que haja um mediador capaz de aplicar na prática as relações contratuais, o processo de mediação falhará e as duas partes atirar-se-ão uma à outra da forma mais violenta, dando assim razão à visão hobbesiana da natureza humana.

Se observarmos a evolução desta relação entre força e discurso pelo período moderno adentro, não deixa de ser instrutivo verificar o que acontece à sua junção. Como é que o conceito de humanidade se altera quando é adoptado por nações empenhadas na preservação dos direitos do sujeito individual? Escrevendo nos finais do século XVIII, Kant iria desdenhar da ideia de guerra justa prevalecente no período dos princípios da modernidade. E o que é mais surpreendente é que, ao fazê-lo, estava também a pôr em causa aquilo que ainda actualmente, e com alguma ternura, consideramos ser a ideia moderna de uma governação exercida apenas através da lei:

215

Quando reflectimos sobre a perversidade da natureza humana, que se mostra desvelada e liberta de restrições nas relações das nações umas com as outras, onde, ao contrário do que sucede com o estado civilizacional, não se acha refreada pelo poder coercivo da lei, bem nos podemos admirar por a palavra «direito» não ter sido ainda totalmente abolida da política da guerra, devido ao seu excesso de pretensiosismo, e por nenhum Estado ter tido ainda o arrojo de professar abertamente tal doutrina. Pois até agora, Grócio, Puffendorf, Wattel e outros tantos defensores inúteis e impotentes dos direitos das nações foram sempre constantemente citados para justificar a guerra; e isso apesar de o código que defendem, seja ele puramente filosófico ou diplomático, nunca ter tido força de lei, nem poder vir a tê-la, sendo que, até hoje, nunca os Estados estiveram sujeitos a qualquer poder coercivo.

(Kant., 1932: 31)

Kant opõe o princípio de um direito universal aos direitos do indivíduo e da nação. A qual dos lados desta dicotomia pertence o conceito de «humanidade» dos primórdios da modernidade? A ideia de «humanidade» apresenta-se com vestes claramente modernas, como «perversidade da natureza humana». E uma vez que nada senão esta perversidade constitui causa de guerra, não pode haver guerras justas — que o mesmo é dizer que a guerra é, por definição, má.

No cerne desta argumentação aduzida por Kant contra os seus antecessores dos primórdios da modernidade, está a insistência do filósofo na ideia de que a natureza funciona de acordo com o princípio da diferença, que tanto se aplica aos indivíduos ou grupos de indivíduos vivendo no interior de uma nação como às relações entre as próprias nações. Uma nação, para ser civilizada, tem de criar leis que obriguem esses indivíduos e grupos a tolerar as diferenças existentes

no seu seio. Se, por conseguinte, quiserem ter paz à escala internacional, as nações devem não só dispor dos mecanismos jurídicos necessários para manter as respectivas populações na ordem, mas também empregar mecanismos semelhantes a nível internacional. Têm de criar leis que proibam todas as formas de conflito violento; estas leis, porém, serão ineficazes sem um «poder coercivo». Daqui Kant infere que, se a guerra é necessariamente imaginada como sendo a violação do poder universal do que é «direito», então «o poder coercivo da lei», ao opor-se à guerra, actua, necessariamente, do lado do «direito». Assim sendo, esse poder coercivo é, por definição, bom. Kant parece, assim, ter resolvido o problema que tanto preocupou os autores dos primórdios da modernidade — o da reversibilidade entre vencedor e vítima, ou seja, como evitar que a violência justificada se torne ofensiva. Grócio procurou resolver este problema incitando os contendores a estabelecer uma base de identificação com os seus antigos inimigos, uma vez estes subjugados; Kant, pelo contrário, pede aos legisladores que se considerem parte de um amplo sistema diferencial de indivíduos, grupos e nações que por natureza são hostis às diferenças em princípio imeditivas de uma tal identificação. E assim, Kant enfrenta também o problema com que se defrontam os autores modernos, de que Defoe é o representante: o problema da diferença.

Para resolver o problema da reversibilidade ética (por via da qual o vencedor, ao travar uma guerra justa, se transforma em vitimador), Kant inverte o problema e a sua solução. Para ele, e ao invés do que sucedia com Grócio, o problema não está em que a humanidade foi dilacerada pela guerra e que tem, por isso, de se voltar a unir segundo o princípio da identificação (mediante o qual o escravo se torna companheiro do seu dono). Pelo contrário, Kant situa o problema da guerra numa humanidade atravessada por diferenças, ainda que em parte resultantes de todo um historial de guerras contínuas entre as nações. Dada esta reconceptualização do problema, só existe uma maneira de acabar com a violência: as nações têm de criar leis que obriguem os homens a tolerar, e inclusivamente a começar a respeitar, as suas diferenças. Por outras palavras, Kant não quer saber do princípio da identificação. Em sua vez propôs o seu conceito da «hospitalidade» involuntária, um conceito cuidadosamente delimitado e à luz do qual os membros de uma nação eram proibidos de fazer mal a quem quer que atravessasse as suas fronteiras; a nação anfitriã ficava, assim, obrigada a tolerar a presença

dos estrangeiros. Na proposta de Kant, dada a «perversidade da natureza humana» (isto é, da intolerância para com o que é diferente, preterida pela inclinação para o que é igual), os apelos éticos baseados na humanidade comum dos conquistadores e dos cativos estão condenados ao fracasso¹⁴. Isto introduz, porém, um dilema lógico: como criar e dar força a leis tendentes a aplicar na prática a hospitalidade, tornando assim a guerra obsoleta? É de deduzir que o modelo de Kant requer uma guerra que acabe com todas as guerras, uma guerra contra a guerra. Uma tal guerra seria, obviamente, a forma última de violência, e a única justificável.

Regressemos à fortaleza de Ruby Ridge, à comuna de Filadélfia, ou à quinta à saída de Waco, onde vamos aportar com a bagagem de vários séculos de uma longa e árdua reflexão em torno do uso ético da violência. Fossem os Weavers, os membros do grupo MOVE ou os Branch Davidians quem atraiu a atenção nacional e nos trouxe até aqui, o facto é que estes grupos são todos iguais num aspecto: colocaram-se fora da alçada da lei ao rejeitarem o princípio da diferença. Pode parecer que esta atitude vai contra o senso-comum; afinal, não são estes grupos que mais costumam brandir o Bill of Rights e insistir no seu próprio direito à diferença? Ao fazerem isto, diria Kant, estão de facto a violar a lei da hospitalidade que garante a tolerância para com a diferença; os seus actos — formar um enclave, fixar fronteiras rígidas, aniquilar sobranceiramente os intrusos — são praticados em antevisão do fim da diferença, sendo por isso *actos de guerra*. Isso porque o fim da diferença terá lugar no dia em que a ilha do igual situada dentro da nação da diferença se tornar, ela própria, uma nação. Se raciocinarmos em termos kantianos, vemos que os apelos tradicionais à nossa humanidade comum se não-de revelar sempre completamente impotentes para moderar o comportamento de ambas as partes de um conflito deste tipo, a menos (e até) que tais apelos passem a estar previstos na lei e que esta lei tenha ganho «poder coercivo».

Farta já de fazer de alvo do desprezo kantiano, a sombra de Grócio erguer-se-á talvez a apontar uma grande lacuna aberta num pensamento que — como porventura sucede com Kant — menospreza o problema da reversibilidade. Não

¹⁴ Ver o estudo de Pierre Saint-Amand sobre a noção kantiana de insociabilidade sociável (Saint-Amand, 1992: 162-68); o estudo do mesmo autor sobre a problemática da hospitalidade em Diderot (*Ibidem*: 195-96) tem também uma relação estreita com o pensamento que aqui expresso.

obstante poder ser verdade que, em face da ausência de leis capazes de garantir a sociabilidade, a humanidade regressará a práticas regidas pela lógica da identificação, não é menos verdade que alguns indivíduos, grupos ou até mesmo nações se aterão ao princípio da identificação apesar de todas as nossas tentativas no sentido de os forçar a tolerar as diferenças. A lógica de Grócio leva-nos a perguntar se, nesse caso, não se justificará uma certa violência. Nem o facto de existirem leis, nem a simples ameaça de violência, conseguem por si aplicar na prática a hospitalidade, que é a única forma de assegurar que as diferenças possam coexistir pacificamente. Embora talvez nunca tenhamos sequer sonhado que uma tal ocasião pudesse ter lugar, surge sempre, invariavelmente, uma situação em que nos vemos forçados a travar a guerra a bem da paz.

De acordo com a problemática histórica em que Grócio, Milton e Defoe trabalharam, o discurso revela-se uma arma muito pouco fiável contra a guerra — salvo se estiver na mão dos que já detêm o poder. O discurso tem que se estribar na força. Pode dizer-se que, quando o discurso descamba para acções violentas, toda a fantochada do «governador» cai, necessariamente, por terra. Seja o que for que se haja colocado retoricamente acima da contenda — a lei, o mediador, o dispositivo do contrato social, o princípio universal do «direito» (nestas circunstâncias, todos vão dar ao mesmo) —, baixa, num piscar de olhos, para o nível dos combatentes, acabando, de um modo geral, por mostrar estar ao lado da parte mais forte. Esta aliança entre a força e a lei gera invariavelmente a situação em que, segundo Milton, Defoe e também Grócio, a reversibilidade ética tem maior probabilidade de se instalar, fazendo deslocar a vantagem retórica para a posição da vítima.

A questão do porquê de todas as tentativas para dominar a violência através do discurso estarem condenadas ao insucesso, a resposta que retiro da literatura do início da modernidade é a seguinte: tal acontece porque a oposição entre discurso e violência tende a diluir-se, tornando possível ler cada um dos dois como se do outro se tratasse, dependendo da posição a partir da qual a leitura é feita. Mas para respondermos à questão do porquê de tanto nos surpreendermos com os surtos de violência, e particularmente com aqueles que nós próprios possamos ter desencadeado, devemos procurar uma teoria mais moderna, tal como o influente ensaio de Kant sobre «a paz perpétua». O princípio da diferença, tal

como este autor o enuncia, não é apenas tolerância e iluminação. Sem disso se dar conta, este princípio encerra um princípio de exclusão: não tolera aqueles que não são capazes de tolerar a diferença. Na verdade, era precisamente esse o tipo de pessoas que suscitavam preocupações a Grócio, por não terem quaisquer escrúpulos nem manifestarem qualquer reserva quanto ao uso que elas próprias faziam da violência. Sentiam-se com todo o direito e à-vontade para dizimar o inimigo — arrasando cidades, matando mulheres e crianças e destruindo as reservas de alimentos das populações civis. Enquanto Grócio tentava persuadir os guerreiros vitoriosos a reconhecer a humanidade que partilhavam com aqueles que subjugavam, Kant praticamente excluiu do seu modelo as pessoas que não se revelassem capazes de ver a necessidade da paz, por não corresponderem ao padrão de «civilização» que defendia.

Actualmente, os nossos funcionários e os responsáveis pelas políticas do Estado em geral, raciocinando em termos mais próximos dos de Kant, tropeçam precisamente naqueles confrontos culturais em que a outra parte manifesta um total desinteresse pela convivência em comum. Para essas pessoas (ou grupos), a tolerância da diferença está fora de questão; o que elas querem é não só uma morte honrosa para si próprias, mas a aniquilação dos seus inimigos. As culturas modernas vivem na ilusão de que já ultrapassaram essa atitude. Enquanto isso, porém, à medida que a nível interno crescem os fundamentalismos, por sua vez geradores de uma diversidade de nações no interior da própria nação, é cada vez mais patente a falibilidade de uma ética política que depende deste pressuposto de tolerância. Quando, cada vez mais, exemplos como a família Weaver, a comuna do MOVE e o grupo dos Branch Davidians vão parecendo mais a regra do que a excepção, assistimos a uma reincidência dos actos de exclusão característicos do modelo da diferença, um regresso que não deixa de ser perturbador para as pretensões de inclusão e de heterogeneidade que conferem autoridade aos governados baseados nesse modelo: não somos, simplesmente, capazes, em suma, de tolerar aqueles que não são capazes de tolerar a diferença.

Comecei por afirmar que o modelo da diferença está, de facto, condenado ao fracasso. E por mais paranóica que possa parecer, esta explicação para a nossa eterna surpresa em face da violência constitui, sem dúvida, uma dedução

possível e uma conclusão razoável para a genealogia aqui traçada. É absolutamente possível dizer-se, da relação entre a nossa oposição discursiva à violência e as formas de violência física que floresceram no nosso século, o mesmo que Judith Butler diz de Robert Mapplethorpe e de Jesse Helms, ou seja, que nenhum dos dois faz sentido sem o outro (Butler, 1990). Cada um deles convoca o outro, erigindo-o em ameaça à nossa identidade americana. Serve este exemplo unicamente para mostrar as limitações lógicas de qualquer modelo baseado na diferença: o modelo não é capaz de tolerar a intolerância nem o desejo de igualização, que conceptualiza em termos que remetem para a noção de guerra santa¹⁵. É claro que é nesses termos exactos que Mapplethorpe vê o ultra-conservador senador Helms, isto é, como a expressão da vontade de universalizar a heterossexualidade burguesa; ao opor-se ao princípio da igualização, o polémico fotógrafo autodefine-se como campeão da inclusão e da heterogeneidade. A maior parte de nós aceita esta fantasia vanguardista¹⁶. Ao fazê-lo, deixamos de fora a hipótese de esta sua forma de opor a diferença à igualização poder também funcionar ao contrário — isto é, se Helms não verá Mapplethorpe como o agente de um espírito boémio agressivo, versão recente da degeneração contagiosa que Max Nordau considerou lamentável já há um século atrás. Desta perspectiva, dir-se-ia que a arte de Mapplethorpe parece violar as nossas crenças pessoais e os nossos valores comunitários. Por seu turno, e por conseguinte, Mapplethorpe, ao opor-se a Helms, afirma-se também como representante de uma minoria que quer resistir à ameaça de uma igualização crescente.

Considerando que todo o indivíduo ou grupo cuja existência dependa de manter, se não mesmo de alargar, o regime de igualização se declarou já implicitamente inimigo mortal da diferença, somos obrigados, em nome dessa mesma diferença, a excluir ou até a esmagar esse indivíduo ou grupo; é esse o único aspecto distintivo da violência capaz de pôr fim à violência. As leituras que faço da reflexão tecida por Grócio a partir dos seus antecessores e do subsequente diálogo que

¹⁵ Ellen Rooney identifica esta mesma intolerância com o princípio de exclusão presente — embora de forma oculta — no pluralismo americano (Rooney, 1989).

¹⁶ Como escreve Vassilis Lambropoulos, «O pensamento humanista (...) continua empenhado na visão da cultura defendida pelo pensamento crítico, isto é, numa cultura como crítica, como prática emancipatória e, consequentemente, como contrapolítica» (Lambropoulos, 1995: 17).

Kant trava com Grócio, sugerem que ambos repetem este movimento tipicamente ocidental. Ambos legitimam a governação secular opondo-a às práticas associadas à guerra santa. Será então que a nossa propensão para a violência, perfeitamente comprovável como é, resulta de elementos dos primórdios da cultura moderna que ainda estão connosco e que, em teoria, poderão ser extirpados? — ou será que existe algo na própria cultura da modernidade que força a que nos oponhamos com toda esta violência àquilo que percebemos como igual? ■

Tradução de
Ângela Maria Moreira

Referências Bibliográficas

222

- Althusser, Louis 1982 «Rousseau: The Social Contract», in *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, tradução de Ben Brewster. London: Verso, 111-60.
- Armstrong, Nancy; 1992 *The Imaginary Puritan: Literature, Intellectual Labor and the*
Tennenhouse, Leonard *Origins of Personal Life*. Berkeley: University of California Press.
- Butler, Judith 1990 «The Force of Fantasy: Feminism, Mapplethorpe, and Discursive Excess», *Differences* 2, 105-25.
- Damrosch, Jr., 1985 *God's Plot and Man's Stories: Studies in the Fiction Imagination from Milton to Fielding*. Chicago: University of Chicago Press.
- Defoe, Daniel 1975 *Robinson Crusoe*, ed. Michael Shinagel. New York/London: Norton.
- Draper, G.I.A.D. 1990 «Grotius, Place in the Development of Legal Ideas about War», in Hedley Bull, Benedict Kingsbury e Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 177-208.
- [1719]
- Fish, Stanley 1969 «Question and Answer in *Samson Agonistes*», *Critical Quarterly* 11, 237-64.
- Fish, Stanley 1989 «Spectacle and Evidence in *Samson Agonistes*», *Critical Inquiry* 15, 556-86.
- Foucault, Michel 1979 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, tradução de Alan Sheridan. New York: Vintage Books.
- [1975]
- Grócio, Hugo 1925 *The Law of War and Peace*, tradução de Francis W. Kelsey. Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill.
- Haggenmacher, Peter 1990 «Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture», in Hedley Bull, Benedict Kingsbury e Adam Roberts (eds.), *Hugo Grotius and International Relations*. Oxford: Oxford University Press, 133-76.
- Hunter, Paul 1966 *The Reluctant Pilgrim: Defoe's Emblematic Method and Quest for Form in Robinson Crusoe*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Kant, Immanuel 1932 *Perpetual Peace*, ed. Nicholas Murray Buter. Los Angeles. Reedição da tradução inglesa de 1796.
- Keen, M. H. 1965 *The Laws of War in the Late Middle Ages*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Kuhn, Thomas S. 1957 *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press. Edição portuguesa: *A Revolução Copernicana: A Astronomia Planetária no Desenvolvimento do Pensamento Ocidental*. Tradução de Marília Costa Fontes, Lisboa: Edições 70, 1990.
- Lambropoulos, Vassilis 1995 «The Rule of Justice», *Thesis Eleven* 40, 1-24.
- Locke, John 1988 *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- [1690]

- | | | |
|------------------------|----------------|---|
| McKeon, Michael | 1987 | <i>The Origins of the English Novel, 1600-1740.</i> Baltimore: The Johns Hopkins University Press. |
| Milton, John | 1957
[1671] | <i>Samson Agonistes</i> , ed. F. T. Prince. Oxford: Oxford University Press. |
| Radzinowicz, Mary Ann | 1978 | <i>Toward Samson Agonistes: The Growth of Milton's Mind.</i> Princeton: Princeton University Press. |
| Rooney, Ellen | 1989 | <i>Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Literary Theory.</i> Ithaca: Cornell University Press. |
| Saint-Amand, Pierre | 1992 | <i>Les lois de l'hostilité: la politique à l'Age des Lumières.</i> Paris: Seuil. |
| Spacks, Patricia Meyer | 1976 | <i>Imagining a Self: Autobiography and Novel in Eighteenth-Century England.</i> Cambridge: Harvard University Press. |
| Starr, George | 1965 | <i>Defoe and Spiritual Autobiography.</i> Princeton: Princeton University Press. |
| Wittreich, Joseph | 1986 | <i>Interpreting Samson Agonistes.</i> Princeton: Princeton University Press. |