

## RESUMO

Nos tempos modernos, o fenômeno da violência tem ganhado uma relevância tão importante quanto sua própria prática. Costuma-se nomear qualquer coisa que fuja aos parâmetros e normas sociais pelo termo violência e todo o conceito nela subentendido. Assim sendo, quase não conseguimos distinguir o fenômeno da violência de algumas práticas correlatas e, também, começamos a percebê-la como uma prática intrínseca a todas formas de relações sociais. A ocorrência deste fato está relacionada ao desconhecimento e aos poucos estudos específicos sobre a violência e, ainda, a utilização de concepções filosóficas abstratas, por vezes distantes da realidade social. Portanto, é nossa pretensão, no texto que se segue, dados os problemas relativos à apreensão do fenômeno, apresentar algumas interpretações sobre o conceito de violência e tematizá-la como um objeto sociológico relevante para compreender a interação social. Chamamos a atenção do leitor para o fato de que não nos arvoramos de haver descoberto teoria alguma acerca desse saber, conforme indicado na próxima seção do presente escrito.

**Palavras-Chaves:** *Violência; relações sociais; normas.*

## ABSTRACT

Nowdays the phenomenon of violence is being marked by an increasingly importance which is rivaling its own practice. It is a common practice to nominate anything that does not fit social parameters and norms as violence including all concepts related to it. Therefore we nearly cannot distinguish the phenomenon of violence from some correlated practices and we start to perceiving it as an intrinsic practice found in all

social relations. The occurrence of this fact is related to the ignorance and limited studies dealing specifically with violence besides the practice of using abstract philosophical conceptions some of them distant from social reality. Therefore it is our intent in the following text, considering the problems related to the apprehension of the phenomenon, to present some interpretations of the concept of violence and detach it as a sociological object important to the understanding of social interaction. We call the reader's attention to the fact that we do not claim to having discovered any theory concerning this knowledge according is indicated in the next section of this work.

**Key Word:** *Violence; social relations; norms.*

## INTRODUÇÃO

Crimes, torturas, genocídios, massacres, guerras, revoluções, violência no cotidiano, nada disso é estranho ao homem e à história. Acontecimentos recorrentes próprios das sociedades humanas, registrado variadamente nos diferentes tempos históricos pelas ciências do homem, mas também pela literatura, poesia e religião, têm sido marcados pela ambivalência, tanto no que respeita à definição conceptual, quanto em relação aos objetivos que realiza.

A pretensão desse trabalho não é produzir um saber totalmente novo sobre a violência, mas refletir o modo como esta foi e tem sido compreendida teoricamente. Impossível é fazer-se uma apreciação esmiuçada da temática em todas as correntes de pensamento, optamos, com efeito, por privilegiar alguns autores e certas conceituações. Nada mais estranho ao propósito deste ensaio do que esperar que alguém, ao lê-lo, possa perceber qualquer intenção de indicar haver encontrado alguma verdade teórica nova.

<sup>1</sup> Mestre em Sociologia pela UFC.

Procuramos mostrar o elo que uniu a violência à revolução e, conseqüentemente, a emancipação da razão. Para tanto servimo-nos da teoria hegeliana e da sua proposta teórico-metodológica. Além disso adentramos a discussão da violência como criação ou condição de possibilidade da liberdade. Como a noção de liberdade remete ao problema do poder, incursionamos pelo tema, procurando encontrar as nuances e limites do pensamento de Max Weber e de Hannah Arendt. Por fim, tecemos, talvez, prematuramente, considerações a respeito de uma possível sociologia da violência, ressaltando sua importância para a compreensão do fenômeno.

## **VIOLÊNCIA E RAZÃO**

A palavra violência remete-nos diretamente a uma concepção negativa da ação humana. Excluindo-se as reflexões que viram na violência, circunscrita a certas especificidades históricas, uma força criativa e criadora, todas as demais optaram por vê-la como um fenômeno marginal e instrumental, limitadora da interação social. O discurso sobre a violência assumiu, desde então, uma forma polarizada: bom/mau, ordem/desordem, razão/desrazão, moral/amoral etc. Essa postura valorativa, mesmo relativizada a partir da idéia de que seria "...um erro pensar que a violência pode ser concebida e apreendida independentemente de critérios e pontos de vista. Estes podem ser institucionais, jurídicos, sociais, às vezes pessoais – segundo a vulnerabilidade física ou a fragilidade psicológica dos indivíduos" (Michaud, 1989:12), tem de fato tornado nebulosa a apreensão do problema.

Não se trata de querer compreender a realidade social com os critérios da objetividade e neutralidade total (Weber, há um século mostrou-nos que isso é um equívoco), mas de analisá-la em seus múltiplos contextos, que expressam uma rede de significados, nem sempre passíveis de generalização.

Contrariamente à manifestação da violência na vida cotidiana e em sua relação com o poder, revela-se um desejo coletivo de base humanista, religiosa e filosófica, de excluir com a violência do mundo humano. O humanismo elevou o *status* do homem à categoria de ser universal e criativo e reconheceu na vida humana um valor único, não passível de sofrer coação ou restrição ao seu livre desenvolvimento. Próximo dessa idéia estão todas as concepções religiosas que, apesar de terem encontrado boas razões para empreender o uso da violência (Inquisição, Cruzadas), comportam-se discursivamente a favor dos valores de preservação e manutenção da vida. Para o filósofo, o que se coloca em contraposição à Filosofia, "o que

recusa o contentamento na e pela razão", o que impossibilita a efetivação da razão é "uma forma determinada de negatividade, é o desejo do que não é legítimo, do que não é razoável, numa palavra: a violência.... Destarte, graças aquilo que se opõe à filosofia, o filósofo descobre o segredo da filosofia: o filósofo quer que a violência desapareça do mundo" (Perine, 1987: 128).

A pretensão da Filosofia, de fazer desaparecer do mundo a violência, funda-se em uma concepção do homem feito razão absoluta, capaz de constituir uma sociabilidade mediada, exclusivamente, pelo discurso racional. Essa questão é o cerne da filosofia hegeliana, que acreditava no pleno domínio da razão como pressuposto da realização da liberdade humana. Todavia, o aparecimento da razão como possibilitadora da ação é fruto da revolução, ou seja, da violência. Marcuse, ao interpretar Hegel, em seu livro *Razão e Revolução*, menciona que "o próprio Hegel relaciona o seu conceito de razão à Revolução Francesa, e o faz com grande ênfase." A Revolução havia exigido "que nada fosse reconhecido como válido em uma constituição que não estivesse de acordo com o direito da razão" (Marcuse, 1988 :19). A Revolução havia, no seu entendimento, proclamado o poder da razão sobre a realidade, admitindo, portanto, que o pensamento deve governar a realidade.

O pensamento dos homens indicaria os verdadeiros caminhos que deveriam ser trilhados, isto é, o bom( certo, verdadeiro) "deve realizar-se na organização real da sua vida social e individual." O poder da razão triunfaria sobre o despotismo, destruindo os opressores da humanidade e pondo fim à irracionalidade social. Uma vez libertada pela violência das contradições de um mundo miserável e imprevisível, imersa em violências múltiplas, a razão, como força histórica objetiva, faria do mundo "um lugar de progresso e felicidade" (Marcuse, 1988 :20). A idéia da violência revolucionária como instauradora do começo, da novidade e momento de constituição da liberdade transformou-se, após Hegel, em credo das teorias e movimentos de esquerda.

A filosofia de Nietzsche, mas também a história, demonstraram – e continuam a fazê-lo – a frustração e o fracasso das teorias que pretenderam ou pretendem negar e expulsar das relações sociais a ação diretiva da violência. Razão e violência são possibilidades humanas radicais, ou seja, a opção por uma implica a recusa da outra de fato, todavia, não a refuta como possibilidade. Como vimos, a violência é realizada "por primeiro no terreno onde nasce também, mas depois, a razão." Ademais, o homem não é razão, mas razoável, ou seja, tem a razão como horizonte de

possibilidade. E mais, “ele não é somente razão, mas também, irredutivelmente, animalidade, paixão.” De fato, seguindo esse *continuum* reflexivo, a escolha da razão surge para abrigar o homem da violência, “mas nada, menos ainda a escolha da razão pode negar que a outra possibilidade é a violência, possibilidade sempre pronta a se tornar realidade pela escolha livre do homem e dos homens” (Perine, 1997: 174).

Se a Filosofia pensa no domínio da razão absoluta e na moral absoluta, só o faz como projeto utópico e especulativo e não na qualidade de ciência. É somente nesta condição que pode dispor e propor um discurso normativo da realidade. A Sociologia e todas as ciências sociais, por terem a pretensão de elaborar uma teoria que tenha validade científica, procuram, através do método e conceito, a compreensão da realidade como esta se faz e não como deveria ou gostaríamos que fosse.

## **VIOLÊNCIA: AÇÃO CRIADORA**

Em quase todas as mitologias, a ação violenta representa um momento fundador e original. A representação do Gênesis, da criação do mundo e das criaturas, entre as quais o homem, parte de uma narrativa que descreve sucessivos crimes e revela a constituição de um ser marcado e designado pela violência. A viagem que Dadoun (1998:16) empreende à origem, ao crime primordial – Caim matou Abel – e inaugural, manifestação de uma violência bruta e pura, uma vez que lhe falta uma razão legítima, sublinha o “fato de que a maldição que atinge, que violenta a humanidade na sua carne, na sua atividade essencial, no âmago de seu ser, é o produto de uma dupla violência: transgressão do homem da proibição que selava a árvore do conhecimento, que por sua vez responde à violência causada no homem por essa mesma proibição.” Fruto do arbítrio de Deus e recomendado a usar de sua arbitrariedade para dominar e submeter a natureza à sua vontade, abre-se espaço para que se veja “nestas ordens insistentes, uma espécie de incitação à violência, uma violência pelo menos potencial” que o homem não se furtará a utilizá-la em ações práticas. A análise dele culmina no *homo violens*, definido intrinsecamente e estruturado pela violência, caráter essencial de sua existência.

O homem nascido do *Leitmotiv* da violência torna-se um portador difuso e incontrolável do seu poder. Dominado por ela e artífice de uma crueldade e monstrosidade presentes no mito lendário de Ateu e Tieste<sup>2</sup>, inverte o homem a ordem do mundo e das coisas, o que resultará em seu abandono por Deus. Abandonado ao próprio curso, antevê-se a proliferação dos “males que a eles se incorporam, arriscando-se à sua própria destruição e a de tudo o que ele encerra” (Platão, 1979: 219). Só o retorno aos desígnios da Providência pode organizar e restaurar a ordem perdida.

Conclui-se desses dois momentos que a violência essencial é transformadora, ou seja, suprime e cria contextos que organizam as relações entre os homens. Exemplos históricos não faltam para confirmar a crença, na maioria das vezes inconsciente, neste princípio. A Revolução Francesa, protótipo de todas as outras revoluções modernas, deixou como legado uma concepção positiva da violência, porque instituiu uma república de base jurídico-legal.

É nessa perspectiva que Walter Benjamin vê na violência uma força “fundadora” e “criadora” do Direito, sendo o conflito entre as forças sociais que provoca o aparecimento das normas e leis. A necessidade de conservação produz uma “violência-meio” (punitiva), cujo objetivo caminha no sentido do respeito às regras.

Hegel, ao visualizar na Revolução (que não se faz sem violência) a força, que põe a razão como fundamento absoluto de toda a ordem social, delineia, embora talvez sem o querer, um pensamento que crê na mudança da sociedade segundo os armistícios da violência. Ato insólito que instaura o incomum e imprime as transformações, a violência constituir-se-á numa força libertadora, capaz de trazer de volta os indivíduos à humanidade, portanto, libertando-os dos sistemas de dominação.

O principal herdeiro dessa noção é também o maior crítico de sua obra. Marx, ao empreender o seu estudo sobre o modo de produção capitalista e a sociedade burguesa, constata uma contradição insolúvel em seu interior, que se reflete no antagonismo de classe. A propriedade privada, concentrada na classe burguesa, priva e limita a liberdade da classe operária. O sistema de dominação burguês era, ao mesmo tempo, opressor e alienante. Se o capitalismo traz em si o germe de sua própria destruição é porque a conscien-

<sup>2</sup> Reza a lenda que Ateu e Tieste eram irmãos. Ateu um dia convida Tieste para comer em sua casa. Tieste, acompanhado de seu filho, vai ao encontro. Ao chegar à casa de Ateu, o filho de Tieste afasta-se para os jardins e Ateu o captura e mata. Servida a ceia, Tieste pergunta por seu filho. Ateu olha-o e anuncia que ele acabou de comê-lo. Único a presenciar o crime, o sol, envergonhado diante de tamanha crueldade, decide inverter o seu curso. Daquele momento em diante, nasceria onde antes era o poente e se poria onde antes era o nascente. A partir disso, o homem perde a proteção de Deus e torna-se o regente de sua própria história, nunca mais concretizada sem violência.

tização do proletariado está objetivada como necessidade histórica, que conduz irremediavelmente à revolução. A transformação dos valores se dá pela violência, “parteira da história”. Arendt, ao comentar Marx, situa a violência como algo que precede mas não causa o “surgimento de uma nova sociedade.” E o poder da classe dominante “não consistia e nem se assentava” sobre seu domínio. Ora, esta contestação não contradiz a idéia da violência como criação. Quando muito nos chama atenção para o fato de que ela tem uma delimitação temporal. Note-se, que, em seu livro, *Da Revolução*, Arendt associa o fenômeno da revolução moderna à violência e à novidade.

Ao expandir-se, no e para o mundo, a teoria da revolução em Marx, realizada com violência, influenciará no plano do conhecimento diversas correntes de pensamento, assim como todos os movimentos revolucionários de esquerda. É verdade que essa relação era conhecida antes de Marx e até mesmo de Hegel, todavia, será com ele que se delineará um projeto claro de contradição das condições sócio-materiais.

*Reflexões sobre a violência*, definido por Jacques Julliard como um livro de reputação bastante má e uma posteridade incendiária, faz uma apologia da violência, mas não de qualquer violência, senão da adjetivada de proletária. Sorel (1992:39) via na greve geral uma revolução popular e anti-autoritária, contrária à razão de Estado e à força da autoridade. A violência proletária desorienta as instituições burguesas e seus representantes, pois “muda o aspecto de todos os conflitos no curso dos quais é observada, pois ela nega a força organizada pela burguesia e pretende suprimir o Estado que forma seu núcleo central.” Desejava ele fazer do socialismo “exposto em palavras” um movimento de “revolução absoluta” e “ação imediata”, mítica, porque expressão de imagens “de batalhas que asseguram o triunfo de sua causa” (Sorel, 1992:41). Em único movimento, a violência destrói o poder burguês e permite que o proletariado se realize, se identifique e se afirme em sua especificidade. A violência proletária é pura e purificadora, pois não se confunde com a repressão e coação; “para o proletariado oprimido, é criadora de ação” (Michaud, 1989:105). A violência é criativa porque é libertária. Aqui se dá o enlace do marxismo soreliano com o vitalismo bergsoniano, conquanto nos lembre Arendt (1994: 58) de que “a prática da violência, como toda ação muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento.”

O prefácio de Sartre em *Os Condenados da Terra*, de Fanon, traduz uma crítica, violenta linguisticamente, ao imperialismo colonial, pretensamente humanizador e civilizador, portador de uma

“missão” universal que aniquila os valores dos indivíduos colonizados, gravando-lhes na testa, “com ferro em brasa”, os princípios da cultura helênica. Lançar “a burguesia ao mar”, através da violência, “incontrolável, fúria louca”, implica suprimir, ao mesmo tempo, um opressor e um oprimido: “resta um homem morto e um homem livre.” Verdade é que, com a morte, todos perdem, não obstante, percam coisas diferentes, pois, enquanto o homem livre perde o prazer da vida, o colonizado perde a dor que representa a vida. Cabe à violência recriar o homem, ou seja, resgatá-lo à sua condição de liberdade. “O colono só tem um recurso: a força, quando esta ainda lhe sobra; o indígena só tem uma alternativa: a servidão ou a soberania” (Sartre, 1979:7). Equívoco ou não, é a dialética que rompe a hipocrisia da dominação liberal e abre às portas da emancipação. Essa é a proposta de Sartre: “levar a dialética até o fim.”

A violência colonial destruidora, pois que brutaliza, subjuga e desumaniza o colonizado, rebaixando-o “ao nível de macaco superior para justificar que o colono os trate como bestas de carga”, provoca nos “malditos” uma violência “sanguinária”, cólera não confessada, figura do “inconsciente coletivo dos colonizados.” Impedidos de liberar as pulsões e desejos de “sangue” contra os homens civilizados, voltam-se os “selvagens”, alimentados pela política colonial, para os seus semelhantes, numa tentativa desesperada de acelerar a tarefa.

O comentário de Sartre a Fanon recupera, segundo ele, uma verdade há muito esquecida: “nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las” (Sartre, 1979:14). A inventividade da violência repousa na libertação das “trevas coloniais”; recompor o homem consigo mesmo – este é todo o seu empreendimento e toda a sua humanidade. O homem bestializado “filho da violência” colonial, retira “dela a cada instante a sua humanidade”, transforma aquele que o oprime, na medida em que se transforma a partir dela.

Sartre(1979:17) glorifica a violência a qual Fanon rende elogios, uma vez causa do homem libertado, e chama-nos a compreender a necessidade da violência: “se a violência tivesse começado esta noite, se nunca a exploração nem a opressão tivessem existido na face da terra, talvez a não-violência alardeada pudesse apaziguar a contenda. Mas se o próprio regime e até vossos não violentos pensamentos estão condicionados por uma opressão milenar, vossa passividade só serve para vos colocar do lado dos opressores.”

Importa reter dessas apreciações teóricas, que vêm na violência um fenômeno pleno de sentido, já que outorga o aparecimento de um homem novo, pa-

drão para uma nova organização social, que a ação violenta só tem poder de criação quando projeta a liberdade, seja a dos indivíduos, grupos ou nações inteiras. Digno de nota é o fato de alguns autores, não poucos, relacionarem a violência, pensada dentro de contextos marcadamente delimitados (Hegel: a Alemanha de indústria incipiente; Marx: o capitalismo industrial na Inglaterra; Sorel: o sindicalismo anárquico de começo de século; Sartre e Fanon: os movimentos de descolonização na África) com a sua banalização no cotidiano dos centros urbanos. Que a violência grassa numa multiplicidade de situações e atende a lógicas particularizadas, disso não se pode escapar. Força onipresente está em todo lugar, seja em aspecto simbólico ou corpóreo.

Testemunha Girard a respeito das sociedades primitivas o duplo aspecto da violência no sagrado. O sagrado é violência, pois que é interdição, e de outro modo, sua realização expressa-se com e na violência. Tem ela uma função. Difusa e interminável no seu livre curso, ameaça constantemente à dissolução da comunidade, “tem aqui uma função real” – substituir a cólera disseminada nos membros da comunidade por um meio preventivo: o sacrifício. A violência que o sagrado institui e tem por objetivo a prevenção da “vingança”, pois, quando desencadeada, produz um espetáculo “contagioso”. Diferente e única, “trata-se sempre de conceber e executar uma violência que não represente, para as violências anteriores, senão o que, numa cadeia, um elo adicional representa para os elos que o precedem e o sucedem; sonha-se com uma violência radicalmente outra, realmente decisiva e terminal, que liquide de uma vez por todas com a violência” (Girard, 1998:41).

Os métodos que permitem aos homens abrandar a sua violência não são estranhos a ela. Se a violência do sagrado identifica-se ao religioso, não é porque existe um fundamento teológico em seu interior, mas sim pela “obscuridade” e “transcendência” que a reveste e envolve: “esta obscuridade não é senão a transcendência efetiva da violência, santa, legal, ante à imanência da violência culpada e ilegal” (Girard, 1998:37).

A obra de Girard posiciona a violência na base sobre a qual se ergue o sistema social. É ela princípio do rito constitutivo da cultura. Mas a violência não é requisitada apenas para fundar comunidade pois, trabalha também para a manutenção e reprodução desta. Além desta idéia, da violência como fundação e criação, ato inaugural do social e força de superação dele, devemos reter outra, amplamente relacionada às abordagens teóricas anteriores. A violência é instrumental, ou seja, não é fim de si mesma, mas meio para

realização de algo. A violência contida no sagrado é o instrumento que combate a “violência essencial”, na medida em que “qualquer situação crítica recebe uma resposta por meio do sacrifício” (Girard, 1998:31). Assim também é a violência que desacorrenta os homens para instaurá-los em tradições novas.

## **PODER E VIOLÊNCIA: A FALIBILIDADE DO DISCURSO**

Resta-nos agora ressaltar o problema do poder. A violência é o poder que cimenta e garante a comunidade primitiva e, por outro lado, aquilo mesmo que a ameaça. É ela que aprisiona e permite a dilaceração do homem e cultura, seja no sistema alienante das relações de trabalho ou nas pilhagens dos colonizadores, mas é com ela que se dá a superação dos antagonismos e do próprio poder. É instrumento do poder e contra o poder. Figuras próximas, poder e violência caminham sempre na mesma direção.

Toda vez que recorremos à História, ficamos aturdidos por uma multiplicidade de atos de violência, manifestação de um poder político, mas não somente deste, porque, pode ser de um outro tipo: social, religioso, econômico, cultural ou outro, que expressa uma proximidade e familiaridade, “laços tão estreitos, tão ligados à sua estrutura, que somos levados a pensar que o único problema do poder é a violência, e que a única verdadeira finalidade da violência é o poder seja de que forma for” (Dandoun, 1998:66).

Para analisar a relação entre poder e violência, seria preciso atravessar toda a história e todo o pensamento político ocidental, de Platão a Arendt, obra desmesurada e que extrapolaria o nosso objetivo imediato. Tomaremos o pensamento de Weber e Arendt como pólos opostos para o entendimento do problema, a fim de marcar algumas digressões exemplares ou originais.

Para Weber (1993:55), o Estado contemporâneo, representante de uma comunidade localizada nos limites de um determinado território, reivindica o monopólio do uso legítimo da violência. Acredita que é “com efeito, próprio de nossa época o não reconhecer, em relação a qualquer outro grupo de indivíduos, o direito de fazer uso da violência, a não ser nos casos em que o Estado o tolere: o Estado se transforma, portanto, na única fonte do direito à violência.”

Sociologicamente, na concepção de Weber, o Estado se define pela peculiaridade do uso da coação física e por seu controle. Há em seu pensamento uma orquestração do poder político com os meios de violência, que garantiria a existência das estruturas sociais, impedindo sua deterioração e o conseqüente surgimento da “anarquia”.

Para ele, os homens agem politicamente segundo critérios racionais que definem quais meios devem ser utilizados para se atingir um fim a que se pretende. Aron (1997), ao comentá-lo, indica que a ação baseada na razão se inspira em duas atitudes: a primeira é instrumental e busca produzir resultados adequados aos nossos objetivos. A segunda é moral e indica que os homens podem agir e falar sem considerar os outros e sem analisar as conseqüências dos atos.

Habermas (1993:100), ao analisar o conceito de poder em Weber, mostra que os indivíduos agem orientados para a realização de seus interesses, ou seja, o êxito da ação deve estar relacionado à satisfação do objetivo enunciado pela vontade. Denomina ele este modelo de ação como teleológico: “um sujeito individual (ou um grupo que pode ser considerado como indivíduos) se propõe um objetivo e escolhe os meios apropriados para realizá-lo. O sucesso da ação consiste em provocar no mundo um estado de coisas que corresponda ao objetivo proposto. Na medida em que tal sucesso depende do comportamento de outro sujeito, deve o ator ter à sua disposição meios que induzam no outro o comportamento desejado. É essa capacidade de disposição sobre meios que permitem influenciar à vontade de outrem que Max Weber chama de poder.”

O poder consistiria, portanto, em uma ação racional, cuja orientação seria de caráter pessoal, funcionando como um potencial para atingir-se um fim. Weber acreditava que a violência era um instrumento por excelência do poder, principalmente do poder político. Entendia por política o conjunto de esforços feitos pelos indivíduos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre estados, seja no interior de único Estado; e o Estado consiste em uma relação de dominação do homem sobre o homem, erguida sob o instrumento da violência legítima. Por isso, política e violência trilham o mesmo caminho e compartilham a mesma finalidade, pois a política é o canal que liga o indivíduo ao Estado e o Estado é, primordialmente, o controlador e o detentor, tanto da ação política como da violência.

Weber está preocupado com o fundamento do poder, justamente a relação mando-obediência, mas não pergunta pela violência. E por que não faz isso? Certamente porque a via como uma instituição ou *medium* social, que dava sustentabilidade às relações de poder. O fato do Estado Moderno ter o controle e a disposição legítima da violência, engendrou uma mudança na organização social, configurada por Norbert Elias como um processo civilizatório.

Arendt (1994), ao contrário, criticará toda a tradição do pensamento político que estabeleceu a conec-

ção entre violência e poder. Defende o argumento de que as definições clássicas são derivações da noção de poder absoluto, desenvolvida pelos autores, Jean Bodin, na França do século XVI, e Thomas Hobbes, na Inglaterra do século XVII, estando relacionadas tanto ao surgimento do Estado-Nação na Europa quanto às formas de governo definidas no mundo grego. Sua posição é radicalmente outra. Seu propósito é distinguir e ir à origem do fenômeno do poder e da violência. Observemos como define ela o poder e a violência:

*O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que conserva-se unido (Arendt, 1994: 36).*

*A violência, (...) distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo (Arendt, 1994: 37).*

Fica claro, na análise dela, que o poder se forma a partir da reunião dos homens para agir em conjunto, objetivando criar um assentimento comum, baseado no discurso e entendimento recíprocos. Não há no modelo arendtiano de ação a instrumentalização das consciências alheias a fins particulares. O poder só existe como mobilização coletiva e visa a uma ação comum, produzido que é nas relações intersubjetivas dos membros de uma comunidade. A persuasão e o consenso são os mecanismos pelos quais ele ganha apoio e não obediência. Diferentemente de Weber, Hannah Arendt (1994: 34) não identifica o conceito de poder a mando e obediência, mas sim a uma aceitação livre, assentada no consentimento de todos e no discurso racional. Assim “é o apoio do povo que confere poder às instituições, e este apoio não é mais do que a continuação do consentimento que trouxe as leis à existência (...). Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustentá-las.

O poder é um ato não impositivo e repousa, segundo Habermas (1993: 103), em um agir comunicativo. As percepções comuns têm origem nos participantes, desde que situadas em uma linguagem

ilocutória, isto é, que visa “ao estabelecimento não coercitivo de relações intersubjetivas”, e não numa linguagem perlocutória, isto é, visando “instigar outros sujeitos para um comportamento desejado (...)”

O poder somente se realiza quando praticado e tem sua legitimidade garantida por um espaço público “não deformado”. O poder é um reflexo de um apoio e está diretamente ligado a um número de indivíduos e não a meios de violência de que dispõe. Nesse ínterim, nunca carece de justificativa, ao contrário da violência, que por não ser fim de si mesma, necessita sempre de justificação: “a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima” (Arendt, 1994: 41). Ela está em contraposição ao poder, é a negação de sua realização na sociedade. Provoca ela o isolamento entre os homens e leva à “desagregação da esfera pública enquanto espaço de aparição da pluralidade de homens e opiniões, e isto se dá na exata medida em que a violência usurpa e ocupa o lugar do poder” (Duarte, 1994: 89). A desintegração do poder ensina a prática da violência, uma vez que o rompimento do consenso cria uma situação-limite comandada pelos instrumentos de violência. Entretanto, nestes termos, os governos que procuram se manter auxiliados pelos meios de violência tornam-se impotentes e suas ações são inúteis.

Nenhum governo ou sistema de poder pode se sustentar apenas com a prática da violência, pois esta tende a torná-lo débil, uma vez que só a legitimidade conquistada no “estar juntos inicial” garante a sua continuidade. O poder configura-se na capacidade que as pessoas têm para agir em consonância enquanto, a violência trabalha para romper com a unidade e destruir o poder, daí ser conveniente aceitarmos que “do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca emergirá daí é o poder” (Arendt, 1994: 42).

Para Hannah Arendt, o poder é o lugar privilegiado da fala e do discurso, da argumentação livre e racional, do homem que age responsabilmente diante de outrem. A negação disso é a violência: possibilidade humana que não se reduz ao discurso, permanecendo para sempre fora do discurso, ameaça constante a ele, já que seu “princípio não pode ser eliminado pelo discurso” (Perine, 1987: 131). Contudo, Arendt nos lembra de “que estas distinções, embora de forma alguma arbitrarias, dificilmente correspondem a compartimentos estanques no mundo real, do qual, entretanto, são extraídas” (Arendt, 1994: 38).

O pensamento arendtiano é, sem dúvida alguma, marcado pela originalidade, dado o viés que toma a problemática do poder e da violência em suas reflexões. Desse modo, acreditamos ser importante destacar alguns pontos relevantes e, ao mesmo tempo, limitados, os quais consideramos fundamentais para a melhor compreensão do fenômeno nas sociedades modernas. Primeiro, a sua concepção de poder demonstra ser um *constructo*, nos moldes de Weber do tipo ideal. Quer dizer, é um exagero do real; em estado puro não é possível encontrá-lo, conquanto seja impossível estar ausente de qualquer comunidade política. Mesmo tendo-o extraído das formas de governo das cidades-estado atenienses, denominada isonomia ou da *civitas*, em Roma, não constitui sua descrição, apenas fornecendo elementos para pensar o conceito. Nesse sentido, há em sua análise um conteúdo ético-moral muito forte, que se dilui em sua obra sobre os caracteres da normatividade. Isto é mais bem percebido quando ela utiliza os vocábulos “banalização do mal” e “mal radical”.

Dizemos que, em segundo lugar, existe uma limitação quanto ao conceito de poder, pois este exclui e não pode explicar a competição e o conflito entre os indivíduos e/ou grupos, cuja finalidade é exercê-lo. Destaca Habermas (1993: 110-1) que Hannah Arendt, com isto, “tem que pagar o preço de: a) excluir da esfera política todos os elementos estratégicos, definindo-os como violência; b) de isolar a política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida do sistema administrativo; c) de não poder compreender as manifestações de violência estrutural.”

Em terceiro lugar, revela-se muito significativo a desmistificação do fenômeno da violência como algo irracional. Justamente porque tentam racionalizá-la é que se torna irracional. A violência às vezes – “mas não sempre” – acompanha o homem e extirpá-la “não seria mais do que desumanizar ou castrar o homem” (Arendt, 1994: 48). Apesar de algumas vezes a violência ser a única forma de “reequilibrar as balanças da justiça”, não é um fenômeno natural ou ocorrência de um processo vital<sup>3</sup>. Procura-se aqui fazer uma crítica às concepções do organicismo e das teorias da Psicologia Social dos finais do século XIX. Afirmar que a violência é um instrumento, recurso eficaz ao qual o homem recorre para alcançar um fim, é aceitá-la como fenômeno racional. Não é ela, na visão de Arendt (1994: 60), nem bestial nem racional, mas um fato pertencente “ao âmbito político dos negócios humanos (...)”

<sup>3</sup> Hannah Arendt (1994: 55) colocar-se-á de forma crítica ao biologismo e psicologismo das explicações anteriores sobre a violência. Diz ela: “Na minha opinião, nada poderia ser teoricamente mais perigoso que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio da qual poder e violência são interpretados em termos biológicos. Tal como estes termos são entendidos hoje, a vida e a suposta criatividade da vida, são o seu denominador comum, de modo que a violência é justificada nas bases da criatividade.”

Por último, há um reducionismo na interpretação do conceito de violência à sua prática na esfera política. Da mesma forma que Marx e todos os marxistas explicaram a violência como expressão da luta de classes, ou seja, do poder político, similarmente, acontece o mesmo na teoria política arendtiana. Malgrado as críticas e exaltadas as contribuições, o pensamento político em muito vem colaborando no entendimento da violência. No entanto, a generalidade de suas afirmações, de conteúdo não raras vezes demasiado abstrato, carente de dados empíricos, tem sido a base do conhecimento sociológico sobre a violência, o que vem impedindo ou dificultando a emergência do que poderia se chamar uma sociologia da violência.

### **POR UMA SOCIOLOGIA DA VIOLÊNCIA**

Em fins do século XIX, a sociedade francesa ficou perplexa com uma afirmação de um de seus mais brilhantes pensadores: Émile Durkheim. Propunha ele que o crime era um fenômeno normal e tinha uma utilidade para a sociedade. Foi o bastante para que se levantasse, por parte da coletividade, a idéia de que Durkheim era a favor da criminalidade. A postura dele causou enorme espanto, porque baseada num procedimento inovador, ou seja, no método sociológico. A percepção nova de Durkheim, em sua análise do crime, estava de acordo com a sua atitude metodológica descrita em *As Regras do Método Sociológico*. Na ânsia de explicar o social como regularidade e exterioridade, procurava abandonar a moralidade, que impedia a visualização das relações entre o crime e a norma ou o direito.

A forma de olhar o social praticada por Durkheim, embora marcadamente contestada pelos seus concidadãos e mesmo por seus presentes e futuros companheiros de labor, foi muito mais sagazmente apropriada posteriormente pela Antropologia do que pela Sociologia. Pensamos realmente que houve um esquecimento ou uma marginalização dos estudos sobre a violência nas Ciências Sociais<sup>4</sup>. Os trabalhos de pesquisa reduziram-se a abordagens no âmbito da Filosofia Política, demasiado gerais e não poucas vezes exageradamente ideológicos.

O debate sobre a violência tem aumentado em largas proporções, o que não quer dizer que esteja diretamente relacionado a um aumento na sua prática, mas evidencia uma forte preocupação para compreendê-la dentro dos contextos nos quais é ensejada. Não se trata

de marcar limites estanques dentro das áreas das Ciências Humanas. A interdisciplinaridade, longe de dificultar, favorece a pesquisa científica e ao entendimento do que Bourdieu denomina razões práticas. Ademais, existem métodos e técnicas próprias das disciplinas, que permitem, dependendo da escolha, observar de forma diferenciada a realidade social. Nesse sentido, aceitar uma “antropologização da sociologia” é, até onde alcança nossa compreensão do significado contido na proposição, negar a contribuição que a teoria sociológica é capaz de dar para a apreensão do fenômeno da violência.

Sem dúvida é inegável que a Filosofia Política e a Antropologia têm contribuído e certamente permanecerão auxiliando o pensamento sociológico na construção e definição de conceitos, entre os quais o de violência. Todavia, aproximar-se das outras Ciências Humanas e das formas como estas apreendem as relações sociais é tão importante quanto necessário é afastar-se dos mesmos, a fim de produzir-se os procedimentos próprios do *métier de sociologue*. Como salienta Bourdieu (1989:23), “a Sociologia é uma ciência relativamente avançada, muito mais que habitualmente se julga, mesmo entre os sociólogos. Um bom sinal do lugar que um sociólogo ocupa na sua disciplina seria sem dúvida o da idéia – maior ou menor – que ele tem daquilo que precisaria de dominar para estar realmente à altura do saber adquirido da sua disciplina, já que a propensão para uma apreensão modesta das suas capacidades científicas só pode crescer à medida que cresce o conhecimento do que mais recentemente foi adquirido em matéria de métodos, de técnicas, de conceitos ou de teorias. Mas ela está ainda pouco codificada e pouco formalizada.”

Portanto, a tarefa de quem se aventura à prática do conhecimento sociológico é, também, expandir o nível da reflexão em que se encontra a própria Sociologia. Somente por esse canal viabiliza-se a apreensão objetiva das representações construídas pelos indivíduos em sociedade. Ressalte-se que as relações sociais são sempre históricas, e, sendo assim, contingentes quanto ao sentido atribuído pelos indivíduos em tempos históricos diferentes. Nessa perspectiva, uma sociologia da violência busca compreendê-la em seus teores históricos, identificando as razões, os valores e as visões sob as quais ela se manifesta em períodos espaço-temporais diferenciados. Foi exatamente isso que fez Durkheim ao estudar o crime, mas também o suicídio: identificar no seu contexto histórico a sua realização e as relações que sua prática propiciava com as instituições. Não cabe à Sociologia especu-

<sup>4</sup> Dadoun(1998:81) acredita que a ação violenta é um fato de “estrutura, que designa o homem como sendo fundamentalmente, primordialmente, um ser de violência, *homo violens*”.



lar sobre a existência ou não de uma natureza humana violenta<sup>5</sup>, mas perguntar como e em que situações os indivíduos praticam a violência. Sabe-se que a definição do conteúdo da violência mantém relação com os códigos, valores, crenças, normas, práticas e instituições das culturas específicas.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. [Tradução André Duarte] **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Da Revolução**. Brasília: Ática/UnB, 1988.
- ARON, Raymond. [Tradução Sérgio Bath]. **As Etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BENJAMIM, Walter. Documentos de Cultura Documentos de Barbárie (Escritos Escolhidos). [Seleção e Apresentação Willi Bolle; Tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa... et al]. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo.
- BORDIEU, Pierre. [Tradução Fernando Tomaz (Português de Portugal)] **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- DADOUN, Roger. [Tradução Ana Gomes Soares] **A Violência: Ensaio acerca do "Homo Violens"**. Lisboa: Europa-América, 1998.
- DIÓGENES, Glória. **Cartografias da Cultura e da Violência: Gangues, Galeras e o Movimento Hip Hop**. São Paulo; Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1998.
- DUARTE, André. Poder e Violência no Pensamento Político de Hannah Arendt in: Arendt, Hannah.
- Sobre a Violência** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- FANON, Frantz. [José Laurênio de Melo] **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- GIRARD, René. [Tradução Martha Conceição Gambini] **A violência e o sagrado**. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. **Sociologia/ Organizadores Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet; [Seleção e Tradução Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet]**. São Paulo: Ática, 1993.
- HEGEL. [Tradução Orlando Vitorino] **Princípios da Filosofia do Direito**. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.
- MARCUSE, Herbert. [Tradução Marília Barroso] **Raizão e Revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MICHAUD, Yves. [Tradução L. Garcia] **A Violência**. São Paulo: Ática, 1989.
- PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência**. São Paulo: Loyola, 1987.
- PLATÃO. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: Fanon, Frantz. [Tradução José Laurênio de Melo] **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- SOREL, Georges. [Tradução Paulo Neves] **Reflexões Sobre a Violência**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- WEBER, Max. [Tradução Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota] **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 1993.

<sup>5</sup> A análise de Diógenes (1998) é bastante representativa para o entendimento do imaginário nas Ciências Sociais acerca do conceito de violência.