
Por uma educação para a não-violência¹

Jean-Marie Muller

Filósofo e escritor;

Membro fundador do Movimento por uma

Alternativa Não-Violenta (MAN);

Diretor de estudos do Institut de Recherche sur la

Résolution Non-Violente des Conflits (IRNC).

www.manco.free.fr

www.irnc.org

Estou particularmente feliz de poder me expressar diante de vocês. Permitam-me agradecer ao reitor, Eduardo Strorópoli, pela generosidade com a qual me acolheu por ocasião da chegada a esta universidade. Agradeço, da mesma forma, ao professor José Rubens L. Jardimino, pela gentileza das palavras de apresentação que acaba de proferir.

Antes de falar de cultura da não-violência, precisamos falar de cultura da violência. Além de todas as diferenças que os sociólogos possam estabelecer entre as sociedades brasileira e francesa, o fato é que ambas estão dominadas por uma cultura de violência estruturada que eu chamaria de “ideologia da violência necessária, legítima e respeitável”, e cada uma dessas três palavras é tão importante quanto as outras.

Gostaria, num primeiro momento, de fazer alguns esclarecimentos conceituais. Ao mesmo tempo que nossa cultura tem conferido um lugar central à violência, praticamente não deixa nenhum espaço para a não-violência, chegando a ignorar seu nome. A palavra “não-violência” é estranha à nossa cultura, tanto que está ausente de nossa língua. Não existe um termo para expressá-la. Todas as palavras que utilizamos têm

conotação ideológica de violência; por isso, a língua, expressão da cultura de uma sociedade, por analogia, manifesta esse fenômeno que predomina em nossa civilização – a cultura de violência. Daí a importância de realizar uma retrospectiva de nossa cultura, de nossa linguagem.

Assim, gostaria de propor a vocês algumas distinções que me parecem fundamentais. Distinguiria, então, o que é o conflito, agressividade, luta, força, coação, o que é, por fim, a violência. Isso nos permitirá determinar o verdadeiro significado da não-violência.

O conflito

No início, é o conflito. Meu primeiro encontro com o outro, com aquele que se aproxima de mim sem ter sido convidado, é, na maioria das vezes, um momento de oposição, de rivalidade. Tenho medo do outro, tenho medo de que ele venha tomar meu lugar, esse território que me atribuí como minha propriedade privada. É possível que o outro se aproxime de mim com as melhores intenções, mas não o conheço e sinto sua presença como uma ameaça.

O outro é aquele cujos direitos se estendem sobre os meus, cujos desejos se opõem aos meus, cujas ambições se insurgem contra as minhas, cujos projetos contrariam os meus e cuja liberdade ameaça minha própria liberdade.

Com muita freqüência, o conflito entre duas pessoas sobrevém quando elas desejam um mesmo objeto, ao mesmo tempo. O indivíduo inveja o outro, que usufrui a posse de um objeto que ele não possui. Assim, o sentimento de inveja que faz cobiçar o objeto possuído pelo outro é uma das forças mais potentes dos conflitos que opõem os indivíduos entre si. Isso já é evidente na conduta da criança, cobiçando o brinquedo que outra criança possui. Ela pode ter muitos outros brinquedos à sua disposição, mas eles não lhe interessam. O que ela deseja é o brinquedo que sente que é desejado pelo outro. Por essa razão, na rivalidade mimética, o principal desafio, o desafio real, não é tanto o objeto em si, mas o outro e minha relação com ele. O que desejo efetivamente não é tanto monopolizar o objeto, mas, sim, tomar o lugar do outro.

A agressividade

Para viver o conflito, devo usar minha agressividade. Ela é um poder da minha afirmação, uma força de combatividade que me permite enfrentar o outro sem me esquivar. O verbo agredir tem a mesma etimologia em português e francês: ele vem do latim *ad-gradī*, que significa “caminhar em direção a”, “avançar em direção a”. Tomemos a imagem clássica do senhor e do escravo. Enquanto o escravo está submisso ao seu senhor, não existe conflito. Nesse cenário é que prevalece a “ordem estabelecida” e reina “a paz social”. O conflito sobrevém somente a partir do momento em que o escravo demonstra

agressividade suficiente para ousar avançar em direção ao seu senhor, para enfrentá-lo e reivindicar seus direitos e sua liberdade.

O medo está em cada indivíduo e não se trata de reprimi-lo recusando admiti-lo. Trata-se, ao contrário, de tomar consciência dele, de se esforçar para assumi-lo, domá-lo e superá-lo, sabendo que esse esforço deverá ser reiniciado continuamente. Mas o medo não é vergonhoso, é simplesmente humano. O medo é a emoção que nos assinala um perigo potencial, desencadeia nosso instinto de sobrevivência e nos incita a nos proteger. O medo adverte-nos, indicando que cruzamos uma zona de perturbações: “atenção, perigo!” Ele nos convida a tomar medidas para enfrentar as ameaças que possam pesar sobre nós. Mas, se não sei me dominar, o medo pode me pegar. O medo pode produzir no homem, às vezes sem se dar conta, uma ansiedade, uma angústia e um sofrimento que o predis põem a fixar-se numa atitude de intolerância e hostilidade diante do outro. Um fator irracional que pode tornar-se predominante intervém, então, no desenvolvimento das relações entre os homens. O medo pode ser mau conselheiro, quando nos convida à submissão e nos incita à violência. Desde a infância, o filho do homem conhece múltiplos medos. A educação deve ensiná-lo a reconhecê-los, nomeá-los, expressá-los e superá-los. A presença do adulto a seu lado, assim como sua injunção, imprime, ao mesmo tempo, firmeza e ternura. Um “não tenha medo!” pode ajudar a tranquilizá-lo e a dar-lhe confiança, mas essa injunção não deve pretender anular o medo da criança. Ela deve significar para ele: “você tem o direito de ter medo, mas o medo não deve impedi-lo de ser corajoso e de se apoiar em outras energias que também existem em você”.

Dominar seu medo, acolher e dominar as emoções que ele desperta permitem expressar a agressividade por outros meios que não os da violência destrutiva. Desde então, a agressividade torna-se elemento fundamental de relacionamento que poderá ser de respeito mútuo e não mais de dominação-submissão.

Numa situação de injustiça, é preciso criar o conflito para estabelecer a justiça. Tomemos a situação dos negros norte-americanos, no início dos anos 1960. Os negros, em última análise, acomodavam-se na segregação racial do poder branco que pesava sobre eles. Eles estavam mais próximos da resignação do que da revolta. Não havia conflito. E Martin Luther King foi justamente acusado de tê-lo criado e, assim, perturbado a ordem pública. No entanto, não há dúvida de que, para reivindicar os direitos da comunidade negra, foi preciso criar o conflito. Martin Luther King despertou a agressividade dos negros para que eles ousassem “avançar em direção” aos brancos e reivindicassem a liberdade.

Não se trata, portanto, de reprimir a agressividade. Particularmente na educação dos filhos do homem, convém ensiná-los a expressar sua agressividade, a fim de que aceitem o conflito com os outros.

A luta

Dessa forma, o “não” da não-violência não recusa nem o conflito nem a agressividade. Mais que isso, a não-violência reabilita o conflito para desacreditar a violência. Também não se trata de rejeitar a luta. É verdade que a existência é uma luta pela vida. Só é possível fazer que os direitos daqueles que sofrem uma injustiça sejam reconhecidos por

meio dessa luta. Com muita frequência, os espiritualistas desaprovavam a luta para exaltar o amor. Aí também é preciso debitar à luta um momento necessário da construção da justiça.

A força

Toda luta é uma prova de força. De imediato, estabeleçamos e mantenhamos uma distinção clara e nítida entre força e violência. A filósofa Simone Weil dizia que a injustiça era um desequilíbrio de forças e que, por conseqüência, para restabelecer a justiça era preciso reequilibrá-las. Portanto, lutar é agir para exercer uma força que impõe um limite à força que introduz o desequilíbrio.

Falei também de constrangimento que dimensiona a educação das crianças. Elas têm necessidade de se confrontar com as imposições dos adultos, com as proibições impostas, com os limites postos; caso contrário, ficam sem pontos de referência sobre o caminho da vida e desorientadas. É preciso ensiná-las a dominar sua agressividade, pois elas têm necessidade de que pais e educadores “demonstrem autoridade”. E o que caracteriza a autoridade é que ela é exercida sem violência. A violência destrói a autoridade, mas é incapaz de criá-la.

A violência

Consideremos agora a violência propriamente dita. Permitam-me ser bem claro: parece-me essencial definir a violência de tal maneira que não possamos dizer que existem a boa e a má violência. Isso me parece um imperativo categórico, se quisermos respeitar o princípio da coerência. Se utilizarmos o mesmo conceito de violência para definir, ao mesmo tempo, o que, de um lado,

“seria uma força de vida” e, de outro, “uma força de morte”, não saberemos mais do que estamos falando ao fazer referência à violência, e isso confunde todos os nossos discursos. Um mesmo termo não pode significar uma coisa e seu contrário, sem instalar uma confusão.

Eu definiria a violência com uma expressão “toda violência é uma violação”. No que diz respeito à etimologia, vou-me ater ao termo em latim *violentia*, que significa exatamente uma força violenta que é um abuso da força. Na raiz da violência não existe a vida, mas a violação, a violação da vida, ou seja, a morte.

É uma banalidade dizer que o homem é um ser de relação. A vocação do ser humano é construir-se por meio da relação com o outro. Observamos a nós mesmos, por meio do olhar do outro. Essa relação de respeito recíproco que devemos construir com o outro deve estar livre de qualquer violência. A violência é aquilo que vem perverter radicalmente minha relação com o outro. Qualquer violência prejudica a natureza humana, sua dignidade. Afirmo desde já, e isso é essencial, que a violência prejudica não apenas a dignidade da humanidade daquele que a sofre, mas também, num primeiro momento, e mais gravemente, a daquele que a exerce. Simone Weil argumenta que o frio do aço é tão mortal no cabo quanto na ponta e toma como símbolo da violência uma espada. Permitam-me dizer – com o risco de surpreendê-los – que sinto muita compaixão pelos soldados norte-americanos que se encontram atualmente no Iraque. A maioria é jovem, da idade de vocês, e os considero as primeiras vítimas da violência daquele Estado. Sabemos, e várias pesquisas já foram feitas sobre essa questão, que muitos deles se encontram verdadeiramente traumatizados pela violência à qual submetem o povo

iraquiano e que, em razão disso, são afetados por uma profunda depressão. Já sabíamos que muitos dos veteranos da guerra do Vietnã se haviam suicidado – não lhes darei as cifras porque não pude verificá-las, mas as de que tomei conhecimento são assustadoras –, pois não puderam sobreviver ao traumatismo sofrido com a violência que exerceram. A retórica oficial do Estado queria torná-los heróis, mas eles se consideravam como criminosos. Decididamente, o homem não foi feito para matar seu próximo.

Parece-me igualmente essencial, quando nos referimos à violência, falar somente da violência do homem. Não falemos da “violência da natureza”. Devemos renegar o sofisma, que gostaria de afirmar: “a violência está no homem da mesma forma como está por toda parte na natureza”. Tal raciocínio tem somente o efeito de banalizar a violência e fazê-la irrefutável. Certamente, as catástrofes naturais, terremotos, tsunamis e ciclones, espalham a morte entre os humanos, mas são mortais, não assassinas. O assassinato é próprio do homem, porque somente ele é um ser racional, pensante consciente e responsável. A pedra que cai do rochedo pode matar, mas ela não sabe, não tem a intenção, não tem a vontade. A violência é própria do homem.

A idéia da não-violência

Quando o homem é violento, em qualquer lugar, ele não pode deixar de ter consciência de que o ato que comete atenta contra sua dignidade e contradiz as exigências de sua consciência moral, destruindo sua relação com outro homem. Deixando-se levar por atos de violência contra seu próximo, o homem toma consciência daquilo que o filósofo Eric Weil chama de “a idéia da não-vio-

lência” que habita o mais profundo do seu ser. O homem é violento, mas compreende que é violento porque traz em si a exigência de não-violência, que é a própria exigência da razão. Ante essa tomada de consciência, o homem se vê diante de duas possibilidades: ou renuncia à violência e opta pela não-violência, ou então insiste na violência e tenta justificá-la. O que caracteriza a cultura da violência é que ela oferece ao homem uma gama de razões para justificá-la e legitimá-la. O homem é um ser jurídico. Ele tem a necessidade irreprimível de se justificar, aos seus próprios olhos e aos olhos dos outros. Uma vez violento, construirá doutrinas mais ou menos racionais, que o farão acreditar e farão que os outros acreditem que, sendo violento, ele está no seu direito. E, a partir do momento que a violência se torna um direito do homem, ele não sente mais nenhuma contradição entre a profunda vocação de sua humanidade e a violação da humanidade do outro homem.

Podemos agora determinar o significado da não-violência. O “não” da não-violência se opõe a todos os processos de justificação e legitimação que fazem da violência um direito do homem. Optar pela não-violência é deslegitimar a violência, desconstruir suas ideologias a fim de manter a consciência de que a violência é radicalmente contrária à vocação espiritual do homem. Falou-se muitas vezes que a própria palavra não-violência era mal escolhida por ser um termo negativo. De minha parte, estou cada vez mais convencido de que essa palavra é decisiva por negatividade, precisamente porque ela, e somente ela, permite deslegitimar a violência. Notemos ainda que, no plano prático, o “não” da não-violência não é um “não” de negação, mas um termo de resistência.

A palavra não-violência nos foi apresentada por Gandhi. Nos anos 1920, ele traduziu para

o inglês o termo em sânscrito *a-bimsa* por não-violência. Esse termo, que é usual nos textos da literatura hinduísta, jainista e budista, é formado pelo prefixo negativo ‘a’ e pelo substantivo *bimsa*, que significa o desejo de lesar, de violentar um ser vivo. A *abimsa* é o reconhecimento, a apropriação, o domínio e a transmutação do desejo de violência que está no homem e que o leva a querer afastar, excluir, eliminar, assassinar outro homem.

Se nos detivermos na etimologia, uma tradução possível de *abimsa* seria ‘in-nocence’. As etimologias dessas duas palavras são, de fato, análogas: in-nocent vem do latim *in-nocens* e o verbo *nocere* (fazer mal, lesar) provém de *nex*, *necis*, que significa morte violenta, assassinato. Assim, a inocência, no rigor do termo, é a virtude daquele que não se torna culpado, diante do próximo, de nenhuma violência assassina. Não obstante, atualmente, a palavra inocência evoca muito mais a pureza suspeita daquele que não faz o mal, mais por ignorância e por incapacidade do que pela virtude. A atitude não-violenta não pode ser confundida com esse tipo de inocência. Contudo, essa distorção do sentido da palavra é significativa, seria como se o fato de não fazer o mal revelasse uma espécie de incapacidade. A opção pela não-violência reabilita a inocência como a virtude do homem forte e a sabedoria do homem justo.

Em todas as tradições espirituais, encontramos a “regra de ouro”. Esta se manifesta, ao mesmo tempo, de maneira negativa e positiva. Em sua forma negativa, ela se expressa nos seguintes termos: “não faça ao outro o que você não quer que o outro lhe faça.” E o que nós não queremos que o outro nos faça? Que ele nos faça violência. Poderíamos, portanto, dizer: “já que você não quer que o outro seja violento contra você, não seja violento contra ele.” Uma criança pode

compreender isso muito bem. E de maneira positiva, a regra de ouro enuncia-se assim: “faça ao outro o que você quer que o outro faça a você.” E o que nós queremos que o outro nos faça? Que ele nos faça o bem, que ele demonstre bondade para conosco. Somos todos mendicantes de bondade. Em última análise, a regra de ouro nos convida à não-violência.

Gandhi

Retomando Gandhi, todos nós conhecemos seu nome e até mesmo seu rosto, mas, na maior parte das vezes, ficamos por aí e não nos damos ao trabalho de olhar mais de perto para estudar seu pensamento e suas ações. É verdade que não é fácil estudar Gandhi, pois sua obra, em inglês, possui 90 volumes de cerca de 500 páginas cada um. De minha parte, trabalho sobre as obras completas, mas confesso que precisaria de pelo menos mais duas outras vidas para terminar minha leitura. A melhor definição da não-violência que encontrei até agora na obra de Gandhi é quando menciona que a não-violência perfeita é a ausência total de maldade contra tudo que vive. Em sua forma ativa, a não-violência se expressa pela bondade em relação a tudo que vive.

A primeira exigência da não-violência é, portanto, bem negativa. Requer que o homem renuncie a toda maldade em relação a outro homem. Formular essa exigência significa, portanto, reconhecer que existe na natureza do homem uma inclinação para mostrar maldade contra seu próximo. Gandhi convida-nos a ir além dessa tentação de maldade para querer dar provas de bondade, de passar da hostilidade para a hospitalidade (ambas as palavras possuem a mesma raiz).

É da natureza do homem ser, ao mesmo tempo, inclinado à violência e disposto à não-violência. É nessa dualidade que reside sua liberdade.

Gostaria de citar uma reflexão de Gandhi (1920?), que me parece importante. “Acredito verdadeiramente [...]”, afirmou :

[...] que onde só existe a escolha entre a covardia e a violência, eu aconselharia a violência. [...] É por isso que preconizo aos que acreditam na violência que aprendam o manejo das armas. Eu preferiria que a Índia recorresse às armas para defender sua honra a vê-la, por covardia, tornar-se ou permanecer a impotente testemunha de sua própria desonra. Mas acredito que a não-violência é infinitamente superior à violência, que o perdão é mais humano que o castigo. [...] A não-violência é a lei da espécie humana, assim como a violência é a lei da besta. [...] A dignidade do homem exige dele a obediência a uma lei superior – o poder do espírito. (GANDHI, 1920?).

Precisamente, a ideologia dominante em nossas sociedades pretenderia fazer-nos acreditar que não temos a escolha entre a violência e a covardia, de modo que, para não parecer covarde, tanto aos nossos próprios olhos quanto aos dos outros, aceitamos ser violentos. Para compreender bem Gandhi, entramos numa verdadeira revolução cultural. Não somos mais prisioneiros da escolha covardia/violência, estamos diante da escolha covardia/violência/não-violência. E cabe a cada um assumir suas responsabilidades. Não pretendo atacar a intenção daqueles que pensam que, para não serem covardes, devem ser violentos.

Posso criticar o modo que escolheram, a partir de critérios objetivos, mas, provavelmente, seria inútil querer acusá-los a partir de critérios subjetivos.

Reconciliar a ética e a política

Quando falamos em “não-violência”, isso implica introduzir e manter uma distinção cujo esquecimento causa muitos equívocos: a distinção entre “a exigência filosófica de não-violência” e a “estratégia de ação não-violenta”. Uma e outra se encontram sob registros diferentes, que convém distinguir, não para separá-los, mas para não confundi-los. Enquanto princípio filosófico, a não-violência é uma busca de sentido; como método de ação, é uma busca de eficácia. O grande mérito de Gandhi é ter reconciliado a filosofia como sabedoria e a política como ação, de ter reconciliado a exigência ética com o realismo político. Na ideologia que domina nossas sociedades, há uma separação, um divórcio, uma dicotomia entre o realismo político que nos obrigaria a ser violentos e o ideal moral que nos obrigaria a não ser violentos. O sociólogo alemão Max Weber estabeleceu uma distinção entre a “moral de convicção” e a “moral de responsabilidade”, e faz essa distinção falando exatamente da violência. A moral de responsabilidade exige obrigações pelas conseqüências de nossas ações, enquanto a moral de convicção exigiria somente sermos fiéis ao nosso ideal espiritual, sem nos preocupar com as conseqüências de nossas ações. O que Gandhi mostrou, eu diria até que ele demonstrou, é que a não-violência, entendida ao mesmo tempo como uma filosofia e como uma estratégia, permite reconciliar a moral de responsabilidade com a convicção.

Dizer que a não-violência possibilita estabelecer uma moral da responsabilidade é afirmar que ela quer ser uma filosofia política que inspira um projeto político. O próprio conceito do político se opõe frontalmente à violência. O político e a violência são antagônicos pela própria natureza. As relações políticas normais não são maculadas pela violência. A cidade política nasce quando os homens se reúnem para viver, falar, decidir e agir em conjunto. A base da democracia é o diálogo entre os homens sensatos, que decidiram renunciar à violência, que é sempre o fracasso do político. E tratar-se-á de converter os valores que incorporam o respeito aos direitos de todo homem e de todos os homens nas instituições. Não se trata de se limitar a proclamar valores abstratos, mas de convertê-los nas instituições que garantem a liberdade de todos.

A necessidade da lei

Essas instituições terão de administrar os inevitáveis conflitos que surgirão entre os cidadãos. Seria ilusório pensar que a vida política pudesse limitar-se ao diálogo de homens sensatos. Forçosamente, será preciso viver com homens insensatos, que decidirão romper o pacto político, o contrato social, e necessário administrar o conflito que daí decorrerá. Serão, portanto, imprescindíveis leis, e uma polícia e uma justiça que façam com que elas sejam respeitadas. A justiça deve ter por função a reeducação do delinqüente e não a repressão. Numa sociedade democrática, o que deve caracterizar a justiça é seu exercício sem violência. Com muita freqüência, porém, na história de nossas sociedades, a própria justiça emprega os meios da violência contra os maus que pretendia

punir. Os maus devem certamente ser enquadrados, mas o objetivo da sanção não deve ser punir (do latim *punire*, que significa vingar-se), mas sempre, e mais, ressocializá-los.

A polícia

Toda sociedade deve dotar-se de uma polícia, conferindo-lhe a missão de “manter a ordem” e “fazer a lei ser respeitada”. A palavra “polícia” tem a mesma etimologia da palavra “política” e relaciona-se com o governo da “cidade”. A intenção da ação policial, assim como a da ação política, é pacificar a vida social, ou seja, construir uma sociedade livre da influência da violência. A função da polícia é contribuir para garantir as liberdades dos cidadãos, para fazer que seus direitos sejam respeitados e assegurar sua segurança. Literalmente, os policiais devem ser os “agentes da paz”, quer dizer, devem “fazer a paz” entre os indivíduos e os grupos que vivem na mesma cidade. Para isso, a polícia precisa neutralizar os promotores da violência a fim de deixá-los sem condições de lesar. Portanto, o papel da polícia é promover “antiviolência”. Nesse contexto, é importante empregar os meios mais eficazes para atingir o objetivo almejado. E os meios mais apropriados para fazer a paz são os pacíficos. Reconhecemos aqui o princípio da eficácia da estratégia da ação não-violenta: os meios empregados devem estar em coerência, em harmonia com o fim. A polícia tem, portanto, como tarefa essencial prevenir e, se for o caso, resolver os conflitos recorrendo aos métodos não-violentos de interposição, mediação e conciliação. É tão necessário quanto possível que a formação dada nas escolas de polícia contenha uma iniciação a esses métodos.

É preciso também levantar o problema das prisões. Aí também nossa democracia não está esclarecida no que concerne às condições da aplicação das penas de privação da liberdade. Não nego que, evidentemente, exista uma necessidade de apenar certos delinquentes com tais penas, a fim de neutralizá-los e proteger a segurança dos cidadãos, mas sabemos todos que prisão é uma escola de reincidência para os pequenos delinquentes. Seria certamente razoável substituir as penas de menos de um ano, sobretudo quando se tratar de jovens, por penas alternativas não privativas da liberdade. Todo mundo ganharia com isso.

A mediação

Um dos métodos de regulação não-violenta dos conflitos que devem ser privilegiados é a mediação, que compreende a intervenção de um terceiro, de uma terceira pessoa que se interponha no entremédio dos protagonistas de um conflito, que se coloque no meio de dois adversários (do latim *adversus*: que está voltado contra, que se opõe), ou seja, de duas pessoas, duas comunidades ou dois povos que se enfrentam e que se voltam um contra o outro. A mediação visa fazer que os dois protagonistas passem da adversidade à conversação (do latim *conversari*: “virar-se para”), ou seja, levá-los a se voltar um para o outro para falar, compreender e, se possível, encontrar um compromisso que abra caminho para a reconciliação. O mediador esforça-se para ser um “terceiro pacificador”. Por meio de sua interposição, ele tenta romper a relação “binária”, aquela de dois adversários se enfrentando, surda e cegamente, para estabelecer uma relação “ternária” por meio da qual eles poderão comunicar-se pela intervenção de um intermediário. Na relação binária mantida

entre os adversários, dois discursos, dois raciocínios, duas lógicas se enfrentam sem que nenhuma comunicação possa permitir um reconhecimento e uma compreensão recíprocos. Trata-se de passar de uma lógica de competição binária para uma dinâmica de cooperação ternária.

O “terceiro” mediador esforça-se para criar um “espaço intermediário” que introduza um recuo entre os adversários, de sorte que cada um possa distanciar-se de si, diante do outro e do conflito que os aflige. A criação desse espaço separa os adversários – como separamos dois homens que se enfrentam – e essa separação pode permitir a comunicação. O espaço intermediário é de “recriação”, no qual ambos os adversários poderão descansar de seu conflito e recriar suas relações numa atitude apaziguada e construtiva. A mediação pretende, portanto, criar, na sociedade, um lugar onde os adversários possam aprender ou reaprender a se comunicar, a fim de alcançar um pacto que lhes permita viver juntos, se não dentro de uma verdadeira paz, ao menos, dentro de uma coexistência pacífica.

A estratégia da ação não-violenta

A não-violência deve ser também uma estratégia de ação contra a injustiça. A história das lutas não violentas mostrou que a não-violência era capaz de ter eficácia política. Mas aí também precisamos repensar o conceito de eficácia. Se a eficácia é o critério de valor de uma ação, qual é o critério da eficácia? Há séculos estamos habituados a pensar a eficácia como sendo, essencialmente, o efeito da violência. Após as rupturas sangrentas do século XX, o homem é incapaz de reconhecer a ineficácia da violência para resolver humanamen-

te os inevitáveis conflitos humanos que constituem a trama da história?

A não-violência coloca um princípio que é, ao mesmo tempo, filosófico e político, qual seja, o da coerência do fim e dos meios. Aí, também, todos repetimos que “o fim justifica os meios”, o que significaria dizer que uma causa justa justifica os meios injustos, mas o contrário é que é verdadeiro, pois os meios injustos tornam injusta uma causa justa. É por isso que Gandhi declarava a obrigação, ao mesmo tempo ética e política, de procurar meios que sejam coerentes com o fim pretendido, ou seja, que realizem, aqui e agora, a finalidade almejada. Ele também dizia que “o fim está para os meios assim como a árvore está para a semente.” (GANDHI, 1920?) Nós colhemos aquilo que semeamos. Vocês certamente conhecem a história do barbeiro que colocou um cartaz na frente de sua loja, no qual escreveu: “Amanhã, barba de graça”. Só que, toda manhã, ele esquecia de mudar o cartaz, de modo que, todos os dias, os clientes tinham de pagar a conta. O violento é aquele que escreve em seu cartaz: “Amanhã, prometo-lhes a paz, a justiça e a liberdade”, mas que jamais muda o cartaz. Assim, diariamente, temos promessas de amanhã felizes e, em todos os dias, temos os “hojes” tristes. A paz, a justiça e a liberdade são constantemente relegadas a amanhã cada vez mais hipotéticos. Albert Camus disse a seguinte frase, de grande sabedoria: “A verdadeira generosidade em relação ao amanhã consiste em dar tudo pelo presente.” Pretender justificar a violência pela justeza da causa é permitir que cada um justifique sua violência. Vocês nunca viram, em qualquer parte do mundo, um homem, uma comunidade ou um Estado que afirmassem que sua causa era injusta. Por definição, a causa justa é a nossa, e a causa injusta é a do nosso adversário.

Revolução não violenta no Leste

Gostaria de mencionar um acontecimento que todos ainda guardamos na memória. Em 9 de novembro de 1989, desmoronava o Muro de Berlim. Foi um momento extraordinário. Eu me lembro de que o Muro de Berlim não foi exterminado pelas armas de destruição em massa do Ocidente, mas que desmoronou sob a pressão da resistência civil não violenta das mulheres e dos homens das sociedades civis dos países do Leste Europeu. Vocês devem lembrar-se do laboratório polonês onde foi experimentada a resistência por meio da organização do sindicato *Solidarnosc*.

Relembremos o contexto da Guerra Fria. Era o tempo da corrida às armas nucleares entre os dois campos adversários. Cada qual se considerava o império do bem e pretendia defender-se contra o do mal com armas que lhe permitiriam destruir várias vezes a população oposta. Jamais compreendi a racionalidade estratégica que justificasse a necessidade de destruir várias vezes o inimigo. Na minha ingenuidade, pensava que uma vez só bastasse. Quando dizíamos que não era sensato assumir o risco de se destruir para se defender, e que a não-violência era a maior chance de as sociedades civis da Europa do Leste se libertarem do jugo totalitário que pesava sobre si mesmas, não éramos levados muito a sério. Diziam-nos: “Claro, a não-violência funcionou na Índia. Mas a tarefa era fácil para Gandhi, pois tinha como adversários os *gentlemen* britânicos cujo tradicional *fair play* fez que compreendessem rapidamente que tinham de reconhecer a independência da Índia, uma vez que a população a reivindicava polidamente, ou seja, não-violentamente...” Na realidade, o verdadeiro *gentleman* era Gandhi. Diziam-nos ainda: “Evidentemente, a não-violência funcionou nos

Estados Unidos. No entanto, a tarefa era fácil para Martin Luther King, visto que ele vivia na maior democracia do mundo!” Na realidade, o verdadeiro democrata era Martin Luther King. E terminavam dizendo-nos: “Vão, então, aos países do Leste e tentem pregar a não-violência [...]” E a conversa estava terminada. Queriam, assim, devolver-nos ao nosso idealismo e às nossas ilusões.

Fomos aos países do Leste, não para pregar a não-violência, e sim para expressar nossa solidariedade e estima às mulheres e aos homens que não nos aguardavam, para compreender que a resistência não violenta era, de fato, sua maior chance de reaver a liberdade. Quando encontrei Adam Michnik, um dos líderes mais influentes da resistência polonesa, que passara cerca de seis anos na prisão, ele me disse: “Há duas razões maiores pelas quais escolhemos a não-violência. Se tivéssemos recorrido aos meios grotescos da violência dos quais podíamos dispor, teríamos ido ao encontro dos meios mais poderosos da violência que nosso adversário possuía, e nossa resistência teria sido quebrada sem nenhuma dúvida.” Vocês conhecem esse bordão, erguido outrora por alguns revolucionários: “O poder está na ponta do fuzil.” Na realidade, como dizia Saul Alinski, americano atípico, que foi um notável organizador social, é politicamente insensato dizer que o poder está na ponta do fuzil, uma vez que os adversários é que possuem todos os fuzis; logo, trata-se de uma simples questão de bom senso. Alinski também dizia isso referindo-se aos negros que quiseram recorrer à violência porque pensavam que a não-violência de Martin Luther King era muito pacífica, não era suficientemente radical. O resultado veio logo, e os poucos fuzis que eles puderam utilizar foram rapidamente despedaçados pelos fuzis dos policiais brancos.

Michnik deu-me uma segunda razão pela qual a resistência polonesa escolheu a não-violência, argumentando: “Queremos construir uma sociedade democrática e sabemos, por experiência, que se utilizamos meios violentos, para construir uma sociedade democrática, inevitavelmente teremos uma sociedade totalitária.” De fato, o projeto comunista pretendia instaurar uma sociedade onde os homens pudessem viver finalmente livres de toda a alienação. E o resultado foi uma sociedade totalitária. É por isso que Michnik dizia: “Por querermos construir uma sociedade democrática, devemos utilizar os meios democráticos, ou seja, de meios não violentos.” Existe, portanto, uma total incompatibilidade de temperamento entre a democracia e a violência.

Deveríamos todos concordar em dizer que, se a não-violência é possível, ela é preferível; e se a não-violência é preferível, cabe-nos torná-la possível, pois, se não fizermos nada para torná-la possível, continuaremos a dizer que a não-violência é, sem dúvida alguma, um belo ideal, mas apenas um ideal impossível de realizar. E nossos filhos e netos repetirão, de maneira igualmente estúpida, que a não-violência é impossível. Cabe-nos, portanto, experimentar a não-violência, e nela investir com a mesma energia, com a mesma inteligência, a mesma engenhosidade com as quais até hoje investimos na violência. Nem tudo é possível, mas precisamos inventar o que é possível e nada além do possível, mas todo o possível.

Inventar uma linguagem universal

Um último ponto ainda, se vocês me permitirem. Creio que o grande desafio do século XXI consiste em saber se os homens serão capazes de imaginar uma linguagem universal

que reúna todas as culturas e todas as civilizações. Nos últimos séculos, os homens pensaram e buscaram o universal por meio da globalização de sua própria cultura. Convencidos de que possuíam “a verdade”, construíram uma ideologia que tornaram absoluta e outorgaram para si a missão de impô-la ao mundo inteiro. A particularidade da ideologia é se arrogar os privilégios da universalidade e pretender atingir o universal pelo poder, pela conquista e pela dominação, ou seja, se necessário, pela violência. Não chegou a hora de romper de uma vez, com tudo, com essa visão totalitária do universal que produziu tantas e tantas desgraças?

Recusar nossas semelhanças

Saberemos superar nossos particularismos culturais, nos quais estamos encerrados, para nos juntarmos aos homens de outras culturas e caminharmos todos juntos, fiéis às exigências da consciência racional universal? Mas esse encontro deve dar-se fora de qualquer complacência. Para apaziguar os conflitos que surgem entre as comunidades e os povos e estabelecer a base de uma existência pacífica, adquirimos o hábito de apelar para a tolerância em relação às outras culturas. Achamos que, se fizermos o esforço de conhecê-las e de compreendê-las melhor, descobriremos o que cada um traz em si de grandeza e nobreza. E afirmamos que, para viver em paz uns com os outros, devemos aceitar nossas diferenças. Isso é verdade, mas apenas de uma parte, pois, na realidade e em princípio, não são as nossas semelhanças que produzem nossas querelas, nossos conflitos e nossas batalhas? Não é por imitarmos nossos erros e defeitos que nos encontramos tão

freqüentemente em guerra uns contra os outros? Não é porque nossas civilizações estão igualmente impregnadas pela cultura da violência que nos encontramos continuamente prestes a nos ferir e a nos matar uns aos outros?

A ideologia da violência necessária, legítima e respeitável que domina as culturas tende a apagar as diferenças e a fazer surgir semelhanças assustadoras. Daí que a urgência de construir um futuro pacificado não está tanto em aceitar nossas diferenças, mas em “recusar nossas semelhanças”. Quando o espírito humano trabalha no bem, produz uma inesgotável riqueza de realizações, das mais variadas formas. Quando trabalha no mal, torna-se, desesperadamente, monótono e repetitivo. Também os homens que trazem em sua face os estigmas da violência acabam por assemelhar-se.

Cultivar a esperança

Preciso concluir. Os jornalistas sempre me perguntam se sou otimista ou pessimista. Creio que eles esperam que eu lhes faça uma grande declaração de otimismo, afirmando, em alto e bom tom, que “acredito na bondade do homem”, que “acredito na força da verdade”; em suma, que “acredito na vitória da não-violência”. Então, cito para eles uma reflexão do escritor francês Georges Bernanos. Ele dizia: “O otimista é um imbecil feliz e o pessimista é um imbecil infeliz”. Vocês hão de entender o porquê de me recusar a escolher entre duas formas de imbecilidade! Devo confessar, não sou otimista. Como poderia ser otimista, quando avalio toda a carga, com a qual a violência pesa sobre nosso presente e, provavelmente, influirá sobre nosso futuro? Essa revolução não-violenta

que acredito, como um voto pessoal, não constituirá um milagre, e será preciso demonstrar muita vontade para que ela possa acontecer. Mas não sou pessimista; do contrário, provavelmente, não teria aceitado o convite que me foi feito para vir ao Brasil e teria preferido ficar tranqüilamente em minha casa a contemplar as árvores do meu jardim. Não sou pessimista, pois não acredito na fatalidade da violência. A violência é toda construída pelas mãos dos homens que, por conseqüência, podem desconstruir a fatalidade da violência. Então, entre a ilusão do otimista e o desespero do pessimista, quero cultivar uma esperança: a de que será possível que os homens deixem de se matar uns aos outros e se reconciliem e que tenhamos possibilidade de construir juntos, fraternalmente, uma terra onde nossos filhos serão felizes por viver na dignidade. É uma esperança frágil, dolorosa, trágica, mas quero acreditar que, se conseguirmos viver juntos, ela nos dará a força para continuar nossa busca por justiça, liberdade e fraternidade.

Eu terminaria com uma citação do poeta Rainer Maria Rilke. Não teria a petulância de pretender que a não-violência nos traga todas as soluções para resolver, amanhã de manhã, todos os nossos problemas. Eu diria apenas que a não-violência coloca boas questões. E isso já é decisivo, pois nos eximirá de nos precipitarmos em direção às respostas erradas. Rilke, portanto, dizia: “Entrando juntos nas boas questões, acabaremos por entrar, juntos, nas boas respostas”.

Notas

- 1 Conferência de Jean-Marie Muller. Centro Universitário Nove de Julho. São Paulo, 10 de novembro de 2005.