



# Ética e violência: o problema da vulnerabilidade psíquica

Ethics and violence: the problem of the psychic vulnerability

Gilberto Safra  
Christian Dunker  
Léia Prizskulnik  
Miriam Debieux  
Eva Maria Migliavacca  
Universidade de São Paulo  
Brasil

## Resumo

Este trabalho apresenta uma modalidade de abordagem do fenômeno da violência pela via do horizonte propiciado na dimensão da ética. O propósito deste artigo consiste em examinar as relações entre ética e violência no que diz respeito a suas possíveis conseqüências psíquicas. A partir do modo como violência é definida pela Organização Mundial de Saúde (OMS) destaca sua articulação com vários temas como força, poder, política, terror e burocracia. Será apontada e discutida a dimensão ética a partir de uma situação paradigmática para a reflexão posterior sobre a situação de violência e vulnerabilidade. Apresentamos uma posição quanto às relações entre ética e violência: estas não deveriam ser pensadas apenas a partir da concepção imediata da vítima mas deve-se ressaltar uma espécie de transmissão intergeracional e intercultural da vulnerabilidade. Isso é compatível com a repetição que se verifica em numerosas formas de violência em vários contextos culturais.

**Palavras-chave:** violência; ética; transmissão intergeracional; cultura.

## Abstract

This work presents a modality of approach the phenomenon of the violence by means of the horizon propitiated by the dimension of the ethics. The aim of this paper consists in examining the relations between ethics and violence and their possible psychic consequences. Using the definition of violence given by the World Health Organization (WHS) we point out the articulations between violence and other themes as force, power, politics, terror and bureaucracy. The ethical dimension will be focused and discussed from a paradigmatic situation for ulterior reflection on the situation of violence and the vulnerability. A position on the connections between ethics and violence is presented: these should not be considered merely from the victims point-of-view; intergeracional and intercultural transmission of the vulnerability have to be taken in account. That notion is compatible with the repetition verified in numerous forms of violence in diverse cultural contexts.

**Keywords:** violence; ethics; intergeracional transmission; culture.

## 1. Introdução

A prática clínica dos psicólogos e dos psicanalistas tem mostrado a importância da violência no mundo atual e constata que esse fenômeno afeta o ser humano de diferentes modos: em sua subjetividade e comportamento, em sua qualidade de vida, nas relações familiares e sociais, na educação, na vida política etc. Do ponto de vista filosófico e político, abala a concepção do que se define como humano e aponta para o "desumano" no outro e em cada um.

A questão da violência tem sido objeto de pesquisa em diferentes áreas do conhecimento humano, sendo inclusive enfocado pela Organização Mundial de Saúde (1), que declarou em 1996 que a violência é um problema de saúde pública fundamental e crescente em todo o mundo.



A Organização Mundial de Saúde define a violência como o uso intencional da força ou do poder físico, implementada ou apresentada como ameaça contra si mesmo, outra pessoa, um grupo/ comunidade, que cause ou tenha muita probabilidade de causar lesões, morte, danos psicológicos, transtornos do desenvolvimento e/ou privações. A definição usada pela Organização Mundial de Saúde ressalta a intenção da realização do ato independente das conseqüências que se produzem. São excluídos da definição os incidentes não intencionais, como são as maiores partes dos acidentes de tráfego e das queimaduras.

A inclusão da palavra "poder" ao lado da expressão "uso intencional da força física" amplia, segundo a visão da OMS, a natureza de um ato de violência assim como a compreensão convencional da violência, para abranger os atos que resultam de uma relação de poder, incluindo as ameaças e as intimidações. Dizer "uso do poder" também serve para incluir o descuido ou atos por omissão, ao lado dos atos de violência pela ação, mais evidentes. Portanto, se deve entender que "o uso intencional da força e do poder físico" incluem o descuido e todos os tipos de maltrato físico, sexual e psíquico, assim como o suicídio e outros atos de auto-agressão. Esta definição cobre uma gama ampla de conseqüências, entre elas os danos psíquicos, as privações e as deficiências de desenvolvimento.

Isto reflete o reconhecimento cada vez maior, por parte dos pesquisadores e dos profissionais, da necessidade de considerar atos de violência, não só aqueles que geram lesões ou a morte, mas atos ou situações que apesar de tudo impõem uma carga substancial de restrições e/ou exigências aos indivíduos, famílias, comunidades e sistemas de assistência sanitária em todo o mundo. Numerosas formas de violência contra mulheres, crianças e idosos, por exemplo, podem dar lugar a problemas físicos, psíquicos e sociais que não necessariamente desembocam em lesão, invalidez ou morte. Estas conseqüências, imediatas ou latentes, podem durar muitos anos depois do maltrato inicial. Portanto, definir os resultados atendendo exclusivamente a lesão ou morte limita a compreensão do efeito global da violência nas pessoas e na sociedade em geral.

A Assembléia ressaltou as graves conseqüências da violência, a curto e longo prazo, para as pessoas, as famílias, as comunidades e para os países. A cada ano, mais de 1.6 milhões de pessoas perdem suas vidas pela violência. A violência é a causa principal da morte de pessoas de 15 a 44 anos de idade ao redor do mundo, ocasionando a morte de 14% de homens e 7% de mulheres. Para cada pessoa que morre em conseqüência da violência, milhares de pessoas foram atingidas pela violência e por essa razão sofrem de problemas físicos, sexuais e mentais.

Em virtude deste contexto, a Organização Mundial de Saúde enfatizou a importância de se intensificarem as pesquisas sobre o assunto, com o objetivo de se desenvolverem políticas públicas para a prevenção desse problema (2). Considerou-se importante a realização de pesquisas e intervenções em várias áreas, que revelam a abrangência do tema, tais como:

1. A violência, um problema mundial de saúde pública.
2. A violência juvenil.
3. O maltrato e descuido de menores pelos pais e por outras pessoas encarregadas do cuidado da criança e do jovem.
4. A violência no casal.
5. O maltrato de idosos.
6. A violência sexual
7. A violência auto infligida.
8. A violência coletiva.

A OMS constatou, por meio de pesquisas realizadas, que os setores da saúde ao redor do mundo, têm respondido à questão da violência, principalmente por meio de terapêuticas, evidenciando-se a necessidade do desenvolvimento de pesquisas e de intervenções voltadas para a prevenção. Nessa direção a resolução WHA49.25 da Organização Mundial de Saúde, adotada no encontro realizado em Genebra em 1996 apontou que, uma vez que a violência é o principal problema de saúde no mundo, é necessário considerar na abordagem do tema as seguintes prioridades:



- 1- caracterizar os diferentes tipos de violência, definir a sua magnitude e acessar as suas causas e conseqüências usando nas análises uma perspectiva de gênero.
- 2- acessar as medidas e programas de prevenção da violência e mitigar seus efeitos, com atenção em particular para as iniciativas baseadas em comunidades.
- 3- promover atividades para rastrear esse problema a nível nacional e internacional.

A OMS adota a metodologia habitual, ou seja, partir da identificação do problema e de suas causas, para formular e avaliar os modos pelos quais se possa lidar com a questão problemática. Pretende subsidiar com as pesquisas uma ampla aplicação das medidas que foram reconhecidas como efetivas na abordagem do problema.

Não há um fator único que explique porque uma pessoa ou outra se comporta de maneira violenta; as diferentes pesquisas mostram que há, relacionados à questão, fatores biológicos, sócios culturais, psicológicos, culturais, econômicos e políticos. A partir de nossas práticas como psicanalistas reconhecemos que a questão da violência necessita ser abordada por meio do questionamento e da problematização da questão da ética na constituição da subjetividade.

O problema da violência e dos meios de evitá-la, diminuí-la e controlá-la nos remete à história das idéias éticas através dos tempos e dos lugares. Como salienta Chauí (1996, p. 336),

diferentes formações sociais e culturais instituíram conjuntos de valores éticos como padrões de conduta, de relações intersubjetivas e interpessoais, de comportamentos sociais que pudessem garantir a integridade física e psíquica de seus membros e a conservação do grupo social.

Apesar de as várias culturas e as várias sociedades não definirem a violência da mesma maneira, certos aspectos são percebidos da mesma maneira e formam um fundo comum contra o qual os valores éticos são erguidos. Assim, a violência acaba sendo percebida

como exercício da força física e da coação psíquica para obrigar alguém a fazer alguma coisa contrária a si, contrária aos seus interesses e desejos, contrária ao seu corpo e à sua consciência, causando-lhe danos profundos e irreparáveis, como a morte, a loucura, a auto-agressão ou a agressão aos outro (Idem, p.336).

A violência, quando exercida, viola a integridade física, a integridade psíquica e a dignidade humana de alguém.

Em relação a esta última, toda vez que alguém é tratado como objeto e não como sujeito, pode-se falar de violência, já que

a humanidade dos humanos reside no fato de serem racionais, dotados de vontade livre, de capacidade para a comunicação e para a vida em sociedade, de capacidade para interagir com a Natureza e com o tempo", ou seja, "nossa cultura e sociedade nos definem como sujeitos do conhecimento e da ação, localizando a violência em tudo aquilo que reduz um sujeito à condição de objeto" (Idem, p.337).

Os valores éticos existem para exprimir e garantir a nossa condição de sujeitos, sendo que ética e violência são opostas. "A ética é normativa exatamente por isso, suas normas visando impor limites e controles ao risco permanente da violência" (Idem, p.337).

Isso fica mais claro ao se especificar, recorrendo a Chauí (1999), que violência significa:

- (a) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar);
- (b) todo ato de força contra a espontaneidade, à vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar);
- (c) todo ato de violação da natureza de alguém ou de alguma coisa valorizada positivamente por uma sociedade (é violar);
- (d) todo ato de transgressão contra o que alguém ou uma sociedade define como justo e como um direito. Assim, "a violência se opõe à ética porque trata seres racionais e



sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos e inertes ou passivos” (Idem, p.337).

Hannah Arendt (1906-1975), uma das figuras intelectuais mais significativas e complexas da cultura do século XX, escreveu um texto especificamente sobre a violência (*On violence*, 1969/1994). O diálogo com esse texto permite apontar as suas principais contribuições no que diz respeito à compreensão do conceito de violência.

O contexto histórico-político no qual o estudo de Arendt se insere é o das revoltas estudantis de 1968, dos confrontos raciais nos Estados Unidos, do auge da guerra fria e a disputa hegemônica entre potências, a partir da qual a implementação técnico-bélica e a violência estão juntas. Arendt (1969/1994, p. 31) se propõe a “levantar a questão da violência no âmbito da política”. Ela salienta que, nas discussões do fenômeno do poder, “percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da Esquerda à Direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação de poder” (idem), entendido como o domínio do homem pelo homem. Ela lembra as tradições do pensamento político e as diversas definições para as formas de governo como o domínio do homem pelo homem.

de um ou da maioria na monarquia e oligarquia, dos melhores ou da maioria na aristocracia e democracia. Hoje poderíamos acrescentar à última e talvez mais formidável forma de tal dominação, a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificamos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio de Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há ninguém a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito (Idem, p.33).

Entretanto, para ela o poder resulta da capacidade humana para agir em conjunto, o que, por sua vez, requer o consenso de muitos quanto a um curso comum de ação. Por isso, considera que poder e violência são termos opostos. Assim, “uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implemento” (Idem, p.35). A afirmação absoluta de um significa a ausência do outro. A violência destrói o poder, não o cria. “A forma extrema de poder é o *Todos contra Um*, a forma extrema da violência é o *Um contra Todos*. E esta última nunca é possível sem instrumentos” (Idem).

Lafer (1994, p. 8), prefaciando o texto traduzido para o português, assinala que ela fundamenta esta sua afirmação caracterizando a violência como instrumental e diferenciando-a do poder (a capacidade de agir em conjunto); do vigor (que é algo no singular, como no caso do vigor físico de um indivíduo); da força (a energia liberada por movimentos físicos ou sociais); e da autoridade (o reconhecimento inquestionado que não requer nem coerção nem persuasão, e que não é destruído pela violência, mas pelo desprezo).

Para Arendt (1969/1994, p. 36),

o poder nunca é propriedade de um indivíduo, pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. O vigor é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na



relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. (...) [A força] que freqüentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada [...] às 'forças da natureza' ou à 'força das circunstâncias' (*la force des choses*). [A autoridade] pode ser investida em pessoas [e] sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam [e] nem a coerção nem a persuasão são necessárias [...] conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo; para ela o maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada. A violência multiplica o vigor individual, quando se vale dos instrumentos que a tecnologia fornece cada vez mais e melhor. Por isso a forma extrema de violência é o um contra todos.

Arendt sublinha que "jamais existiu governo exclusivamente baseado nos meios da violência [e] mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes." Ela continua e afirma "que homens sozinhos, sem outros para apoiá-los, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso." (Idem, p.40)

Ela também assinala que "o poder não precisa de justificação, sendo inerente à própria existência das comunidades políticas [e] o que ele realmente precisa é de legitimidade".(Idem, p. 41) Em contrapartida, "a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima [e] sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro" (idem). Entretanto, sublinha que "ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato." (idem)

Ela também diferencia "violência e terror. O terror não é o mesmo que a violência; ele é, antes, a forma de governo que advém quando a violência, tendo destruído todo o poder, ao invés de abdicar, permanece com controle total" (Idem, p.43).

Arendt afirma que "a violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la". (Idem, p.57) Mas, uma vez que, "quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as conseqüências eventuais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos de curto prazo" (Idem, p. 58). Para ela, a violência "não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso, mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública" (Idem).

Ela alerta para o perigo da violência ao sublinhar que:

o perigo da violência, mesmo se ela se move conscientemente dentro de uma estrutura não-extremista de objetivos de curto prazo, sempre será o de que os meios se sobrepõem ao fim. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado será não apenas a derrota, mas a introdução da prática da violência na totalidade do corpo político. A ação é irreversível, e um retorno ao *status quo* em caso de derrota é sempre improvável. A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento (Idem, p. 58).

Arendt tece considerações sobre a burocratização da vida pública e a violência. Para ela "quanto maior é a burocratização da vida pública, maior será a atração pela violência" (Idem, p.59). Isto porque "em uma burocracia plenamente desenvolvida não há ninguém a quem se possa inquirir, a quem se possam apresentar queixas, sobre quem exercer as



pressões do poder” (Idem). Na burocracia, como forma de governo, “todas as pessoas estão privadas da liberdade política, do poder de agir, pois o domínio de Ninguém não é um não-domínio, e onde todos são igualmente impotentes temos uma tirania sem tirano” (Idem). Ela ainda afirma que “quanto maior torna-se um país em termos populacionais, de objetos e de posses, tanto maior será a necessidade de administração e, com ela, o poder anônimo dos administradores. Para ela nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital” (Idem, p. 60).

Lafer (1994) alerta que a violência destrutiva do poder está, no entanto, muito presente na vida do século XX [e, podemos dizer, na vida do século XXI]. O que a explica? Retomando o texto arendtiano, encontramos:

Para Arendt, a violência e sua glorificação explicam-se pela severa frustração da faculdade de agir no mundo contemporâneo, que tem suas raízes na burocratização da vida pública, na vulnerabilidade dos grandes sistemas e na monopolização do poder, que seca as autênticas fontes criativas. O decréscimo do poder pela carência da capacidade de agir em conjunto é um convite à violência. Arendt observa que aqueles que perdem esta capacidade, sentindo-a escapar de suas mãos - sejam governantes, sejam governados -, dificilmente resistem à tentação de substituir o poder que está desaparecendo pela violência.

Em seu livro *A condição humana*, Arendt (2003), desenvolve a idéia de que a forma de existência predominante no contemporâneo praticamente reduziu todas as atividades que realizamos, em especial a capacidade de produzir obras e realizar ações, ao denominador comum de um labor voltado a assegurar as coisas necessárias à vida do nosso corpo biológico, produzi-las e consumi-las. Esta vida que o labor visa manter se refere ao processo biológico do corpo humano, enfatizando a *zoe*. A autora toma a distinção grega entre *zoe* (a vida comum a todos os seres vivos, “vida nua”, natural) e *bios* (a vida humana propriamente dita, lugar da dimensão política da existência entre os homens). Giorgio Agambem (2002), partindo da mesma distinção, relança o termo *vida nua* como representativo do modo com que regime contemporâneo exerce poder e violência sobre a vida, o biopoder, que, travestido de defesa da vida, a reduz à sua modalidade biológica. Funda-se um poder soberano que substitui o laço social, marcado pela esfera da *bios*, para governar considerando exclusivamente a dimensão da *vida nua*.

Hannah Arendt (1969, 1994) considera que o exercício da violência não é essencial ao exercício do poder. Para ela, a violência seria o último recurso do poder a ser usado contra os indivíduos que se recusam à subjugação imposta pela maioria, ficando clara sua crítica da glorificação e da apologia da violência.

Consideramos importante destacar as diferenças apontadas pelos autores entre *violência, poder e política*. Quando associados os termos violência e poder, o uso da força e opressão é potencializado em detrimento da política. Política se opõe à violência quando pensada no sentido da sustentação dos conflitos através da palavra e do estabelecimento de alianças e acordos. Nesta direção aponta a posição ético-política do pensamento freudiano (Freud, 1937/1995), quando afirma que há três profissões impossíveis: educar, analisar e governar. Governa-se, mas não integralmente, deixando espaço para o sujeito, a potência do seu desejo que faz valer o saber criativo para além da obediência das regras, esperança da superação das opressões e do totalitarismo, dos pensamentos únicos das universalidades, dos modelos tão insistentes em nos constranger, apesar da aparente liberalidade. Sustentar a dimensão subjetiva concomitante à necessidade de governar supõe um estilo em que não há pacificação e igualitarismo forçado, mas tensão permanente, mal estar que caracteriza a civilização.

## 2. Ética e vulnerabilidade

O termo *ethos* remete a dois sentidos que se relacionam a duas grafias diferentes na língua grega, *práxis*, costume, referindo-se ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos atos; e *ethos* que designa a morada do homem. O homem habita a terra acolhendo-se no recesso seguro do *ethos*. (Safra, 2004)

O *ethos* como costume é o princípio e norma dos atos que irão formar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Filosoficamente compreende-se que há uma circularidade entre os



três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*) e hábito (*ethos-hexis*), de um modo em que há uma relação do costume (*ethos*) com a lei (*nómos*). A passagem do costume à lei assinala a emergência definitiva da forma que será considerada pela comunidade como universal e como faceta fundamental do *ethos*, que norteará a ação (*práxis*) humana. O *ethos* torna-se lei (*nómos*), considerada como a morada da liberdade que irá reger a ação humana.

Podemos desdobrar desta raiz originária da noção de ética em três caminhos pelos quais ela se degrada ou corrompe. Ou seja, pensar as relações entre ética e violência convida à exploração dos limites pelos quais o campo da ética se dissolve para um determinado sujeito. Supomos que isso pode se dar:

1) Pela introdução de uma violência que ultrapassa o regime da ética como subsídio da lei e dos costumes (*ethos*). É a violência extrínseca à lei, aquela que não se pode, portanto, regular senão pela própria violência do Estado a quem se deposita e supõe o uso legítimo da violência, pelo menos desde a formação jurídica dos Estados modernos no Ocidente.

2) Pela introdução de uma violência que rompe a relação entre o sujeito e seu ato, que desarticula a relação entre meios e fins e que impede que o sujeito, na sua relação com o outro, coloque, propriamente, a reflexão ética como fundamento de sua ação. Trata-se aqui da ética considerada como *práxis*.

3) Pela introdução de uma violência que rompe com o consenso social de uma época ou de uma comunidade. Aqui não se trata da lei, no sentido jurídico, mas do conjunto de crenças partilhado segundo uma moral que lhe é própria. É a ética como *ethos-héxis*, que pressupõe o uso simbólico da violência dentro dos parâmetros de uma cultura.

Estas três formas de aparição da violência, no campo da ética, nos levam a deduzir modos distintos de vulnerabilidade subjetiva.

Eventualmente poder-se-iam inferir efeitos psíquicos diferenciais para cada uma destas situações que por sua vez não se mostram sempre de forma separada e distinta. O propósito deste artigo é examinar esta tríplice incidência das relações entre ética e violência no que diz respeito a algumas de suas possíveis conseqüências psíquicas. Para tanto discutiremos uma situação extraída de um contexto social bastante distinto do contexto brasileiro, o que nos permitirá introduzir um distanciamento necessário para a reflexão sobre a situação de violência e vulnerabilidade.

### 3. Violência e vulnerabilidade: o caso Asha

O caso Asha foi escolhido como exemplar para debater as várias facetas da violência pois vemos aqui uma forma de violência que sintetiza as três acepções da noção de vulnerabilidade: a separação com relação à cidadania, que confere ao sujeito uma inscrição junto à lei social; a perda forçada de sua vinculação com a comunidade de origem e a dissociação entre o ato e a reflexão ética do sujeito. Podemos dizer que esta seria uma situação modelo para pensar a violência, a situação do exílio forçado. Nela o sujeito deve habitar uma terra que não lhe é morada, agir segundo uma *práxis* na qual não se reconhece e expor-se a um hábito que lhe contraria a história. Além disto aborda a dominação cruzada entre homens e mulheres que parece reproduzir a dominação pretendida entre duas nações.

Logo após a independência da Índia (1947) inicia-se uma violenta convulsão social entre hindus e muçulmanos. A saída do poder britânico se faz sem qualquer transmissão organizada do poder. Isso dá ensejo ao retorno das demandas de minorias oprimidas (Sikhs, hindus, muçulmanos, etc.). A evasão de um poder central induz um sentimento coletivo de anomia ao mesmo tempo em que incita a generalização da violência. É o que os antropólogos chamam de situação crítica, na qual tanto a vulnerabilidade objetiva quanto a percepção de vulnerabilidade aumentam de forma exponencial.

Neste cenário todos os grupos minoritários questionam seu lugar na nova ordem em instituição. Um dos efeitos disso é a *Partition*, criação do estado muçulmano do Paquistão e mais tarde o desmembramento de Bangladesh. Vê-se como a criação destes Estados segue o princípio da autonomia cultural-religiosa, que há tempos fazia parte da demanda por independência. A figura de Gandhi parece ser o grande catalisador da unidade das



demandas suprimidas e imagem representativa da instauração de uma nova ordem. Gandhi apregoava uma disciplina da não violência demonstrada com seu modo de vida. Extremamente peculiar para alguém com sua posição, Gandhi transmite uma imagem de grande vulnerabilidade.

Ocorre que após o *partition*, há uma grande migração cruzada entre os países que aumenta o caos social (Das, 1995). Neste ponto surge uma prática comum: o rapto de mulheres que eram então marcadas com palavras de ordem e *slogans* políticos de ambos os povos litigantes. Esta marcação era feita com ferro em brasa, em diversas partes do corpo, mas em especial nos órgãos genitais e nas regiões visíveis do corpo feminino, tais como a face e os braços. Criava-se com isso um dispositivo de segregação. As mulheres profanadas não podiam voltar para seus países de origem, pois seriam consideradas impuras, marcadas pelos sinais do inimigo. Inversamente ao permanecer em solo estrangeiro, elas encontrariam sérias dificuldades em se estabelecer neste novo país ao qual estão forçadas a viver.

A situação das mulheres exiladas pelo *partition* apóia-se em uma alegoria política em que dominação cruzada entre homens e mulheres parece reproduzir a dominação pretendida entre as duas nações. A situação crítica destas mulheres piora ainda mais quando na década de 50 Índia e Paquistão firmam um acordo para a "troca de mulheres". Curioso acordo que se gesta na demanda de pais, irmãos e familiares que querem suas mulheres de volta, sem que, ao mesmo tempo, tenham lugar e condições simbólicas para acolhê-las.

A restituição ou reparação desta violência segue a reivindicação por justiça. Seria, em tese, um ato que diminuiria a ilegalidade ética e jurídica em que tais mulheres viviam. Ocorre que "as mulheres" em questão não são perguntadas sobre o que desejam: voltar ou ficar. Passados quase vinte anos várias encontraram uma solução para este drama de exílio e extra-territorialização. Muitas regressam, forçadamente, para então sofrer, pela segunda vez, os malefícios da segregação. São recebidas de forma ambígua: por um lado representam o retorno de exiladas, por outro, portam a marca do ultraje e do ressentimento. Como mulheres "usadas" pelo inimigo representam a própria impotência de suas comunidades de origem em resgatá-las em tempo. Trazem consigo os traços de cultura e língua do próprio inimigo.

É no cenário da guerra civil de 1947 que sucede o desaparecimento de uma cunhada de Asha, a protagonista desta história. Neste momento ela é ainda uma menina de 12 anos. Este desaparecimento é cercado de silêncio, supõe-se seu destino, mas reconhecê-lo seria por demais desonroso. Assim, como se sucede em inúmeras famílias e grupos sociais dá-se um "acontecimento crítico", que é, por si mesmo, incapaz de gerar uma narrativa. Permanece no discurso desta família como não dito, como formação de sentido silenciosa.

Asha cresce, se casa e fica viúva. Na cultura hindu a função da viúva é a de permanecer como um monumento silencioso, memória do marido morto. Seus gestos são sempre alusões àquele que está ausente, seu sorriso jamais deixa de ser contido. Ela é acolhida e mantida pela família de seu ex-marido, mas não tem como sair deste lugar, não pode retornar à sua própria família. Aqui se coloca uma primeira simetria com a situação das mulheres exiladas, ela passa a fazer parte de uma família que não é, em certo sentido, a sua, ela não pode retornar à sua família de origem, o que de fato se verificaria em alguns casos.

É também pela presença desta simetria que se pode entender porque uma das irmãs do viúvo decide entregar a Asha uma criança. Este filho seria uma espécie de realização artificial do filho que ela não teve com seu irmão. Desta maneira, como mãe de um filho desta nova família ela seria realmente "integrada". Lembremos aqui que sua cunhada fora raptada antes de dar à luz ao filho que agora passa a ser considerado como filho de seu irmão. O filho recebido neste momento ocupa então um lugar simétrico ao filho da cunhada desaparecida. Este filho é, desde cedo é educado por Asha, sem deixar de nutrir, ao mesmo tempo, sentimentos filiais por sua mãe natural.

Ainda neste momento começa a se desenvolver um interesse de um dos irmãos do ex-marido por Asha. Ao contrário da cultura judaico cristã, na qual a prática do levirato





impele o irmão solteiro a casar-se com a viúva do irmão morto, na cultura indiana esta relação é interdita. Coloca-se aqui uma terceira simetria. Pela função de silêncio na qual Asha está revestida, esta relação que vai contra a ética do costume e da lei, seria tolerada pelo grupo familiar, se inscreveria na ética do hábito, mas não na ética da lei. Asha nutre simpatia por este homem e a história poderia se encerrar com esta configuração "postiga" de uma rede de laços sociais na qual Asha está inserida:

- mãe de um filho que não é seu
- mulher de um homem que não pode reconhecê-la
- filha de uma família onde possui uma função silenciosa

Até aqui se poderia ler a trajetória de Asha como uma espécie de repetição silenciosa de uma vulnerabilidade que tocou este grupo em sua história progressiva. Temos aqui uma questão relevante: as relações entre ética e violência não deveriam ser pensadas apenas a partir da concepção imediata de vítima, da lógica da reparação àquele que foi objeto de uma violência direta. O caso de Asha nos convida a pensar uma espécie de transmissão intergeracional e intercultural da vulnerabilidade. Isso é compatível com a repetição que se verifica em numerosas formas de violência (doméstica, intercultural, intergêneros e sobretudo a violência sexual).

É neste ponto que se sucede algo inesperado. Asha contrata um casamenteiro e decide casar-se com um rico e velho comerciante de outra região, ademais muçulmano. É um ato impensável, não prescrito nem admitido. Um ato pelo qual Asha morre simbolicamente para sua própria comunidade e, principalmente, um ato recebido como simbolicamente violento. Através dele ela deixa de perpetrar não apenas a memória do marido perdido, mas a sua própria e ainda situa-se em uma narrativa de muitos modos semelhante às das mulheres raptadas na ocasião do *partition*. Tudo se passa como se as simetrias simbólicas, que pudemos sugerir entre a situação de Asha e a situação das mulheres raptadas, encontrassem agora um novo modo de expressão. Com o passar do tempo o filho adotado, que Asha deixara para trás, começa a procurá-la e por seu intermédio se configura uma espécie de incipiente solução para o conflito.

Todavia há uma diferença fundamental: ela escolheu o exílio. Sem território, nem na sua família de origem, nem na sua família marital, Asha desloca-se para a posição destas mulheres sem posição, destas mulheres esquecidas, desaparecidas, tal como herdeira das mulheres extraviadas pelo *partition*.

O que nos chama a atenção na história desta mulher é que ela própria não foi objeto de um exílio, mas esteve próxima dele, experienciando o drama coletivo e particular das mulheres desaparecidas. Acompanhou a degradação das formas éticas em todos os seus modos de vulnerabilidade. Seu ato contraria a ética da *héxis* a partir da ética da *práxis*. É um ato que se situa na confluência entre a vulnerabilidade pessoal de Asha e a vulnerabilidade de sua comunidade, além de ser ele mesmo um ato recebido como de violência.

Uma forma de violência choca-se contra a outra, revertendo-se a posição passiva da primeira circunstância no gesto ativo da segunda. A vulnerabilidade de Asha se mostra na sua aparente ou possível identificação com a trajetória das mulheres indianas exiladas. No entanto Asha indica outro caminho que rompe com um dos efeitos destrutivos da violência, o feito da identificação com a vítima. Ela nem adere ao conformismo com seu destino, nem à exigência de reparação pedida a outro soberano. Ao modo dos ensinamentos de Gandhi, produziu, "escolheu" outra direção não prevista socialmente para seu destino, não violenta, mas a marca de uma posição ética na medida em que produz uma nova realidade que articula as dimensões políticas, sociais e libidinais para si e sua comunidade. Revigora a dimensão de *bios* – vida política, inconformada com mera adesão ao *zoe*, vida biológica, pré-determinada. Pode-se pensar em um ato ético-político que impõe uma barreira frente aos excessos da determinação simbólica da comunidade e inscreve historicamente seu desejo. Esta é uma das modalidades de contraponto da ética frente a algumas formas da violência imperpetrada contra o sujeito.



A disseminação da violência nos convoca a pesquisar as suas várias instâncias tendo por horizonte a dimensão ético-política que baliza a construção de eixos norteadores para a construção de políticas públicas.

### Referências

- Agambem, G. (2002). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. (H. Burigo, trad.). Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Arendt, H. (1994). *Sobre a violência*. (A. Duarte, trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará. (Original publicado em 1969)
- Arendt, H. (2003). *A condição humana* (R. Raposo, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1958)
- Chauí, M. (1996). *Convite à filosofia*. 7a ed. São Paulo: Ática.
- Chauí, M. (1999, 14 de março). Uma ideologia perversa. *Folha de São Paulo*, Caderno *Mais!*, p. 3.
- Das, V. (1995). Voice as birth of culture ethnos. *Journal of the national museum of ethnography*, 60, 3-4.
- Freud, S. (1995). *Análisis terminable e interminable* (Obras Completas) (L. Lopez-Ballesteros, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1937)
- Krug, E.G. (Org.). (2002). *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization.
- Lafer, C. (1994). Prefácio. Em H. Arendt *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Safra, G. (2004). *A poética na clínica contemporânea*. Aparecida: Idéias e Letras.

### Notas

- (1) The World Health Organization (2002).
- (2) Entre os objetivos mais específicos definidos para este programa pela Assembléia foram apontados: (a) descrever a magnitude e as repercussões da violência no mundo; (b) descrever os fatores de risco fundamentais da violência; (c) apresentar os tipos de intervenção e de respostas políticas que foram implementadas e suas respectivas eficácias; (d) fazer recomendações para a ação em escala local, nacional e internacional.

### Nota sobre autores

*Gilberto Safra* - Professor Titular Instituto de Psicologia, USP. Professor do Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica da USP.

Contato: [iamsafra@sobornost.com.br](mailto:iamsafra@sobornost.com.br).

*Christian Ingo Lenz Dunker* - Professor Associado, Departamento de Psicologia Clínica Doutor, Instituto de Psicologia, USP.

Contato: [chrisdunker@uol.com.br](mailto:chrisdunker@uol.com.br)

*Eva Maria Migliavacca* - Professora Titular, Departamento de Psicologia Clínica, Livre-Docente, Instituto de Psicologia, USP.

Contato: [emiglia@usp.br](mailto:emiglia@usp.br)



*Léia Prizskulnik* - Professora Doutora, Departamento de Psicologia Clínica Doutora, Instituto de Psicologia, USP

Contato: [leiapris@ajato.com.br](mailto:leiapris@ajato.com.br)

*Miriam Debieux Rosa* - Professora Doutora dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo; Professora Titular da Faculdade de Psicologia da PUC-SP.

Contato: [debieux@mt2net.com.br](mailto:debieux@mt2net.com.br)

**Data de recebimento: 16/12/2006**

**Data de aceite: 30/12/2007**