



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE DIREITO**

JUNIOR CAMILO DE SOUSA

**A SOMBRA INVISÍVEL DO LEVIATÃ: ESTADO, VIOLÊNCIA E O MITO DO
PROGRESSO — DO VELHO OESTE MCCARTHIANO AO PODER PARALELO
DAS MILÍCIAS NO ATUAL CENÁRIO URBANO BRASILEIRO**

CAMPINA GRANDE – PB

2018

JUNIOR CAMILO DE SOUSA

**A SOMBRA INVISÍVEL DO LEVIATÃ: ESTADO, VIOLÊNCIA E O MITO DO
PROGRESSO — DO VELHO OESTE MCCARTHIANO AO PODER PARALELO
DAS MILÍCIAS NO ATUAL CENÁRIO URBANO BRASILEIRO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Programa de Graduação em Direito da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de bacharel em Direito.

Área de concentração: Ciências Jurídicas.

Orientador: Prof. Dr. Hugo César Araújo de Gusmão.

CAMPINA GRANDE – PB

2018

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

S725s Sousa, Junior Camilo de.

A sombra ausente do Leviatã [manuscrito] : Estado, violência e o mito do progresso — do Velho Oeste mccarthiano ao poder paralelo das milícias no atual cenário urbano brasileiro / Junior Camilo de Sousa. - 2018.

64 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Jurídicas, 2018.

"Orientação : Prof. Dr. Hugo César Araújo de Gusmão, Coordenação do Curso de Direito - CCJ."

1. Direito e literatura. 2. Violência urbana. 3. Medo e liberdade. 4. Progresso moral.

21. ed. CDD 320.1

JUNIOR CAMILO DE SOUSA

A SOMBRA INVISÍVEL DO LEVIATÃ: ESTADO, VIOLÊNCIA E O MITO DO
PROGRESSO — DO VELHO OESTE MCCARTHIANO AO PODER PARALELO DAS
MILÍCIAS NO ATUAL CENÁRIO URBANO BRASILEIRO

Monografia apresentada ao Programa de
Graduação em Direito da Universidade
Estadual da Paraíba, como requisito parcial à
obtenção do título de bacharel em Direito.

Área de concentração: Ciências Jurídicas.

Aprovado em: 18/04/2018.

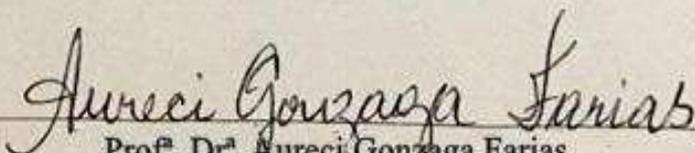
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Hugo César Araújo de Gusmão (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Rodrigo Costa Ferreira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dr. Aureci Gonzaga Farias
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

Aos meus pais, João e Ilca, pelo estímulo constante e pela confiança, bem como pelo carinho e pelo apoio, sempre, dedico esta monografia.

AGRADECIMENTOS

Aos infelizmente poucos — mas inestimáveis — professores que souberam, ao longo de minha vida, inspirar em mim o apreço pelos livros, que atiçaram minha curiosidade epistêmica, minha vontade de saber mais, de compreender melhor. Dentre estes, agradeço, lamentavelmente muito tarde, a meu antigo professor de História no colégio, Fernando Borges (*in memoriam*), por todas as horas de atenção em seu tempo livre, sempre disposto a conversar comigo e outros poucos amigos interessados em discussões sobre história, filosofia, ciência, política e literatura. Obrigado, meu amigo! Muito obrigado, mestre!

Ao Prof. Hugo César, meu orientador, por ter sido sempre um professor inspirador nesse sentido nas cadeiras que ministra no Curso de Direito. Obrigado por — antes mesmo da minha proposta de trabalho — já ter sido encorajador desse tipo de abordagem interdisciplinar entre direito e literatura em sala de aula; uma proposta, infelizmente, nem sempre bem acolhida pelos alunos, nestes tempos que favorecem o aprendizado “tecniciante” do direito, pouco inclinado ao debate de seus pressupostos teóricos, sem o fomento de uma postura crítica ante a seu dogmatismo. Obrigado, inclusive, por me incentivar a tocar adiante o projeto desta monografia, quando era ainda só uma ideia incipiente em minha cabeça. Agradeço ainda, é claro, pela ajuda imprescindível no recorte temático e pela crítica pertinente ao que, em minha proposta inicial, tornava excessiva a empreitada.

A toda a minha família — meus parentes nas minhas Minas Gerais de origem e também noutras partes do Brasil e no exterior —, bem como aos familiares de minha esposa, que me acolheram entre eles como se fosse eu mesmo também sangue de seu sangue. Agradeço a todos não só pelo apoio e pela confiança, mas em especial por toda a paciência que sempre tiveram comigo.

Agradeço, finalmente, aos meus amigos, especialmente aqueles que, ao meu lado, entre discussões futebolísticas e um “causo” qualquer, também sorveram muitas cervejas e vinhos, discutindo questões sobre política, ética, filosofia, literatura, música e cinema, em horas e horas de agradáveis conversas. Ai do mundo, se todos os loucos de repente padecessem da insípida sanidade dos pragmáticos!

A todos, digo sinceramente: obrigado!

RESUMO

No presente trabalho monográfico, buscamos desenvolver uma reflexão sobre a natureza dos direitos e o papel do Estado em sua efetivação, bem como uma reavaliação de pontos de vista já há muito estabelecidos acerca de questões como liberdade e segurança, razão e progresso ético-moral. Todos esses pontos fundaram-se num referencial teórico não restrito previamente selecionado, mas que tem como fonte principal a obra do filósofo político John N. Gray, cujo pensamento nos foi de grande importância na execução de nossa análise. Esta, aliás, teve como objeto o romance *Meridiano de sangue*, do escritor estadunidense Cormac McCarthy, obra que permite a exploração de todos os pontos recortados, bem como abre espaço para uma discussão a respeito de um fenômeno brasileiro na atualidade: o controle de áreas urbanas periféricas pelo poder paralelo das milícias. A presente monografia constitui, portanto, um trabalho que busca promover a interface entre duas áreas disciplinares distintas, a saber, o direito e a literatura. Uma linha de estudos que há muito vem contribuindo para aprofundar reflexões pertinentes sobre temas que afetam — quando não afligem — a sociedade.

Palavras-Chave: Direito e literatura. Violência urbana. Medo e liberdade. Milícias. Progresso moral.

ABSTRACT

In this monograph, we seek to carry out a reflection on the nature of rights and on the State's role in making them effective, as well as a reassessment of long-established viewpoints with respect to matters such as freedom and safety, reason and ethical-moral progress. All of these subjects were based on a previously selected, not strict theoretical framework, the main source of which is the work of political philosopher John N. Gray, whose thought was of great importance to us in our analysis. The latter's object, on its turn, was the novel *Blood meridian*, by American writer Cormac McCarthy, a literary work which allows our exploring these themes and also gives room for our discussing a social phenomenon in today's Brazil: the control of urban areas in the outskirts of some cities today by the parallel power of the so-called *milícias*. This is, therefore, a work which aims at promoting the interface between two different academic fields, namely law and literature. A line of studies which has long been contributing to advance pertinent reflections on issues which affect — if not afflict — society.

Keywords: Law and literature. Urban violence. Fear and freedom. *Milícias*. Moral progress.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	METODOLOGIA	09
3	DIREITO E LITERATURA: POR QUÊ?	10
3.1	O TEXTO E A REALIDADE	10
3.2	O TEXTO LITERÁRIO E O DIREITO	12
3.3	ENTRE A LITERATURA E O DIREITO: O DESERTO SANGRENTO DE CORMAC MCCARTHY E A VIOLÊNCIA MILICIANA NAS PERIFERIAS URBANAS NO BRASIL	14
4	O RUBOR CRESPOSCULAR DAS PERIFERIAS URBANAS DO BRASIL DE HOJE	15
4.1	O PROBLEMA DAS MILÍCIAS NAS PERIFERIAS BRASILEIRAS	15
5	O LEVIATÃ AUSENTE E A ILUSÃO DO PROGRESSO	19
5.1	O HOMEM HOBBSIANO NA VISÃO DE JOHN N. GRAY	21
5.2	O HOMEM E O MEDO	24
5.3	A ILUSÃO DO PROGRESSO MORAL DA HUMANIDADE	25
5.4	O MEDO E A VIOLÊNCIA	29
6	MERIDIANO DE SANGUE E A VIOLÊNCIA HUMANA	31
6.1	O AUTOR	31
6.2	A OBRA BRUTAL DE CORMAC MCCARTHY	31
6.3	O ROMANCE	34
6.4	OS “MILICIANOS” DE OUTRORA NUM DESERTO VERMELHO-SANGUE..	35
7	DISCUSSÃO	45
7.1	OS DIREITOS E O ESTADO	45
7.2	O MEDO E A SEGURANÇA	45
7.3	O MITO DO PROGRESSO	49
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	59
	REFERÊNCIAS	60

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho se insere no âmbito de uma tendência, acentuada contemporaneamente, de promoção de estudos de caráter interdisciplinar. No caso, trata-se de uma reflexão sobre temas caros à filosofia jurídica, à teoria do direito e à teoria do Estado, desenvolvida com base num marco teórico que inclui autores cuja visão, em alguns momentos, diverge-se notavelmente. Tal reflexão retira seus temas, todavia, não das obras que compõem o marco teórico, mas, sim, tem-nas derivadas da leitura de uma obra ficcional, um romance contemporâneo, cuja narrativa inspira as indagações suscitadas.

De forma explícita, fundamentando-nos na obra de autores como Norberto Bobbio, John N. Gray e Peter Singer, discutiremos temas como: a (in)eficácia ou a (não) vigência do direito fora do ordenamento jurídico — aqui, entendendo-se por “fora”, mais precisamente, não literalmente algum lugar onde não haja um reconhecimento oficial da existência de um ordenamento jurídico, mas, sim, os espaços rurais ou urbanos negligenciados pelo Estado, onde este não se faz perceber como poder presente e atuante —; refletiremos também sobre a relação entre *medo* e *violência*, e como essa relação afeta a própria percepção e valoração dos direitos num espaço social, e discorreremos, ainda, sobre a ideia de mito do progresso, como uma crença que norteia muito do pensamento contemporâneo, através da qual se crê que os avanços no campo científico-tecnológico também implicariam um progresso ético-moral da humanidade, guiada pela luz da razão, estrela-guia dos que se veem inspirados pelos ideais iluministas. A discussão de cada um desses temas parte, como afirmado, de uma leitura do romance *Meridiano de sangue*, do escritor estadunidense Cormac McCarthy, que, por sua vez, nos servirá de ilustração narrativa dessa temática, com a qual pretendemos, ademais, traçar uma comparação com uma situação real do Brasil de hoje, qual seja: a realidade de comunidades periféricas urbanas que se encontram sobre o controle de milicianos, os quais ali impõem a vigência de um verdadeiro poder paralelo.

Trata-se, pois, de um estudo de natureza teórico-reflexiva que se justifica tanto pelo caráter enriquecedor das abordagens interdisciplinares em campos acadêmicos em que soem predominar estudos de enfoque prático, delimitado à seara de determinada subárea temática — situação corriqueira, nomeadamente, em cursos de Direito —, como também por trazer uma análise particularmente inédita nesse sentido, esta que ora propomos, com o presente recorte temático, marco teórico e *corpus* de análise.

2 METODOLOGIA

Nesta monografia, realizaremos, como já explicitado, uma pesquisa teórica, essencialmente bibliográfica. Partindo desta, chegaremos ulteriormente à análise da obra escolhida como objeto de estudo, seguindo rumo a uma discussão mais ampla que abarca os temas aqui delimitados, fazendo o percurso que liga, num esforço pertinente, como o julgamos, uma área do saber à outra, na relação interdisciplinar em tela.

Acerca do tipo de pesquisa por nós adotado, bem como de sua adequação à empreitada proposta, vale ressaltar a definição dada por Márcio Luiz Corrêa Vilaça, ao afirmar que, de forma genérica,

são consideradas pesquisas teóricas aquelas que têm por finalidade conhecer ou aprofundar conhecimentos e discussões [perspectiva esta a de Aidil J. P. Barros e Neide Aparecida de Souza Lehfeld na obra *Fundamentos da metodologia científica*]. Em síntese, é possível afirmar que a pesquisa teórica não requer coleta de dados e pesquisa de campo. Ela busca, em geral, compreender ou proporcionar um espaço para discussão de um tema ou uma questão intrigante da realidade [visão esta a de Takeshy Tachizawa e Gildásio Mendes em *Como fazer monografia na prática*]. No campo das Letras, é a forma predominante de pesquisa em Literaturas. [...] A forma básica de pesquisa teórica é a bibliográfica. [...] Os objetivos mais comuns são compreender e discutir a revisão da literatura sobre o tema de pesquisa (VILAÇA, 2010, 63-64).

Isto posto, passemos, enfim, ao *corpus* teórico-científico que nos fornecerá os dados e questões a serem aqui desenvolvidos.

3 DIREITO E LITERATURA: POR QUÊ?

3.1 O TEXTO E A REALIDADE

Não há novidade alguma em dizer que a literatura de ficção reflete, de alguma forma, o mundo em que é concebida. Na verdade, essa é uma compreensão antiga. Remonta à própria ideia seminal de *mimesis* ou mimese — “imitação”, no sentido de representação artística da realidade perceptível pelos sentidos —, tal como definida por Platão (1965), nos livros III e X da *República*, onde, todavia, o filósofo rebaixa esse caráter da arte a uma imitação de segunda categoria, terminando, com isso, por rechaçar a poesia épica. No caso dessa visão de Platão, convém ressaltar, no entanto, a condenação da mimese se deve ao fato de que, de acordo com o pensamento platônico, tudo o que existe no mundo sensível já é uma projeção, um reflexo, do que primeiro se encontrava no mundo das Ideias. Toda arte mimética seria, portanto, cópia de uma cópia, com todas as falhas e limitações que disso resultaria. Tal perspectiva, como é amplamente sabido, seria reavaliada criticamente mais tarde pelo mais famoso discípulo de Platão, Aristóteles, nas páginas de sua famosa *Poética*. Nesta, Aristóteles reabilitaria a mimese, vendo nela um processo de imitação criador e, por isso mesmo, um traço a ser valorizado, o qual, aliás, seria marca distintiva entre a obra de um historiador e a de um poeta (escritor):

[O] poeta conta, em sua obra, não o que aconteceu e sim as coisas quais poderiam vir a acontecer, e que sejam possíveis tanto na perspectiva de verossimilhança como da necessidade. O historiador e o poeta não se distinguem por escrever em verso ou prosa; caso as obras de Heródoto fossem postas em metros, não deixariam de ser história; a diferença é que um relata os acontecimentos que de fato sucederam, enquanto o outro fala das coisas que poderiam suceder. E é por esse motivo que a poesia épica contém mais filosofia e circunspeção do que a história; a primeira trata das coisas universais, enquanto a segunda cuida do particular (ARISTÓTELES, 2000, p. 47).

No curso da história, as posteriores considerações acerca da mimese, partindo dessa visão aristotélica de rejeição ao mundo platônico das ideias e de valorização da representação do mundo sensível pela arte, acabariam por redundar na ambição máxima do realismo moderno, em especial na literatura. Afinal, é com a literatura realista, concebida em sintonia com correntes filosóficas que deram sustentação ao pensamento moderno — a saber, o racionalismo, o empirismo e o positivismo —, bem como com sua fé no progresso e na razão, em face dos notáveis avanços científicos, tecnológicos e industriais dos séculos XVIII e XIX, que se alcança o momento de mais elevada projeção e mais profunda influência da noção de que a linguagem literária seria capaz de representar objetiva e fielmente a realidade externa como *speculum mundi*, isto é, como “espelho do mundo”.

Tal conceito geralmente nos remete a Stendhal e seu clássico romance *O vermelho e o negro*, de 1830, obra que, embora concebida ainda no período do romantismo — visto que, tradicionalmente, o realismo só tem início com a publicação de *Madame Bovary*, de Gustave Flaubert, em 1857 —, já apresenta, assim como o fazem os romances de Honoré de Balzac, “[o]s primeiros indícios da estética realista” (ZENI, 2012, p. 217). De forma mais precisa, a noção alude às interpretações do capítulo XIII do livro primeiro da obra de Stendhal, no qual se atribui a César Vichard de Saint-Réal a seguinte epígrafe: “Um romance é um espelho que se leva ao longo de um caminho”. Na obra, essas palavras são retomadas e desenvolvidas pelo narrador, que assim as reinterpreta:

Um romance é um espelho que se leva por uma grande estrada. Ora ele reflete a vossos olhos o azul do céu, ora a imundície do lodaçal da estrada. E o homem que transporta o espelho nas costas será por vós acusado de ser imoral! Seu espelho mostra a imundície, e acusais o espelho! Acusai antes o grande caminho onde está o lodaçal, e mais ainda o inspetor de estradas que deixar a água empoçar-se e o lodaçal formar-se (STENDHAL, 2013, p. 297).

Há aí, como podemos ver, a nítida compreensão de que um romance, um texto ficcional por natureza, tudo o que ele reflete, principalmente tudo de *ruim* que reflete, não é senão mimese, imitação, do que existe no mundo onde a obra é concebida. As imperfeições que a narrativa expõe aos olhos do leitor não são outras senão as que ele já vê ou ao menos poderia ver no mundo real à sua volta, produzindo o romance somente um retrato verossímil dessa realidade conhecida.

Com o advento do século XX, no entanto, essa ambição mimética foi tantas vezes colocada em xeque pelas vanguardas literárias de então que, hoje, já no início do terceiro milênio, na era da já denominada literatura pós-moderna, surpreende que ela ainda resista. Por outro lado, é igualmente óbvio que a relação da obra com seu contexto de produção já não é mais a mesma. Hoje, já não mais se busca no espelho nenhuma representação totalizante da realidade; contudo, acredita-se ser possível avistar nela fragmentos dessa realidade refletida em partes:

[P]ode-se dizer que a literatura [já] não é [mais] espelho do mundo social, mas [é] parte constitutiva desse mundo. Ela expressa visões de mundo que são coletivas de determinados grupos sociais. Essas visões de mundo são informadas pela experiência histórica concreta desses grupos sociais que as formulam, mas são também elas mesmas construtoras dessa experiência. Elas compõem a prática social material desses indivíduos e dos grupos sociais aos quais eles pertencem ou com os quais se relacionam (FACINA, 2004, p. 25).

Esses reflexos fragmentados, aliás, podem ser percebidos mesmo quando a obra é concebida para se dissociar de seu contexto de produção, uma vez que, em tal esforço, ela termina apontando paradoxalmente para esse mesmo contexto que pretende negar. Isto seguramente se

dá pelo fato de que a mente criadora por trás da narrativa, como podemos concluir a partir das palavras de Adriana Facina, citadas acima, é sempre um espírito marcado pela cultura em que se vê inserido, pelo ponto da história no qual se encontra. Seu sistema de crenças, sua visão de mundo, desenvolve-se sempre em relação com seu tempo e em face do conjunto de valores a que o autor é exposto. Disso não há como escapar.

3.2 O TEXTO LITERÁRIO E O DIREITO

O direito, por sua vez, já esteve mais próximo da literatura noutros tempos. Desde os primeiros textos da antiguidade, como, por exemplo, nos livros bíblicos veterotestamentários — tidos por sagrados, mas nem por isso menos tipicamente literários em sua composição —, mesclam-se a narrativa mítica ou pretensamente histórica, o lirismo poético e as normas, não raro tidas por divinamente instituídas, reguladoras do comportamento social dos membros do grupo em cujo interior essas obras tiveram origem. Na verdade, até tempos bem mais recentes, a mera identificação de traços literários valorados na obra predominantemente jurídica e oratória de Rui Barbosa, para citar um nome notório, ainda evidencia a aproximação das fronteiras entre esses dois campos a respeito dos quais Jacob Grimm (1785-1863) — um dos dois Irmãos Grimm, os mundialmente famosos compiladores de fábulas imortais, que também estudou direito antes de se tornar um importante linguista e gramático — escreveu em 1816, em *Von der Poesie im Recht* [Da poesia no direito]: “o direito e a poesia se levantaram juntos de um mesmo leito” (apud STRECK, TRINDADE, 2013, p. 3).

No entanto, há que se ressaltar que, enquanto influenciado especialmente pelo positivismo, o direito passou a alimentar a ambição de tornar-se uma ciência mais “objetiva”, menos propensa a relativismos morais e interpretativos, um distanciamento conspícuo se parece ter imposto entre as ciências jurídicas e os estudos literários. É um distanciamento que, até hoje, gera certo estranhamento diante de qualquer proposta interdisciplinar que vise retomar o diálogo entre um campo e o outro. No Brasil, todavia, isto é particularmente bem mais notável do que na América do Norte ou na Europa, onde tendências e movimentos como o *Law and Literature* (“Direito e Literatura”) vêm mostrando a relevância dessa interdisciplinaridade desde o início do século XX.

Felizmente, compreendida hoje a inabilidade daquela já ultrapassada empreitada científica em relação ao direito, essas abordagens interdisciplinares já começam, enfim, a se verificar também por aqui. Já vêm sendo buscados novos diálogos entre esses dois campos do saber e da cultura humanos. Apesar do espaço ainda relativamente tímido encontrado para tais

estudos na academia brasileira, não há mais como negar que se tem restabelecido uma conexão entre o direito e a literatura.

Nesses estudos, seguindo as tendências estrangeiras, ora o enfoque é dado na questão do direito *na* literatura — ou seja, na forma como questões jurídicas são representadas em textos literários (Cf. WEISBERG, 1992) —, ora se desenvolve a compreensão do próprio direito *como* literatura — a noção de que os textos jurídicos se assemelham a outros gêneros da literatura, de maneira que o acesso ou o conhecimento de seu sentido não raro depende de uma hermenêutica que espelhe os estudos interpretativos da crítica literária propriamente dita (Cf. DWORKIN, 1982; WHITE, 1985). Na verdade, é um campo interdisciplinar tão frutífero e diversificado, que, nele, conforme bem lembra Caio Henrique Lopes Ramiro, há ainda outras possibilidades de investigação:

Do ponto de vista teórico há diferentes formas de leitura da relação entre direito e literatura: pode-se caracterizar o direito *na* ou *como* literatura, a literatura *no* direito, o direito *da* literatura, tendo em vista que os léxicos direito e literatura podem não dizer muito a respeito da proposta de uma leitura do jurídico através do literário.

A relação entre direito e literatura [, porém, em regra,] normalmente realiza-se em três dimensões: o direito *da* literatura, perspectiva que analisa a questão da liberdade de expressão, a história jurídica da censura e políticas de subsídios editoriais, por exemplo; em um segundo momento, tem-se o direito *como* literatura, oportunidade em que a investigação gira em torno da análise retórica e, principalmente, pode-se comparar os métodos de interpretação entre os textos literários e jurídicos; por último, o direito *na* literatura, em que se buscam as questões mais fundamentais sobre o direito, a justiça e o poder — por exemplo, nos textos literários e não nos manuais jurídicos ou diários oficiais [aqui, o autor faz referência a um artigo de François Ost concernente à questão] (RAMIRO, 2012, p. 300, grifos do autor, acréscimos e edições em colchetes nossos).

O professor Ian Ward, por sua vez, autor de livros e artigos sobre o tema, ressalta que essas variadas e relevantes possibilidades de abordagem da literatura e do direito se devem ao fato de o texto narrativo ter a habilidade “de revelar as tensões entre diferentes discursos — de forma mais imediata, entre o jurídico e o não jurídico —, de modo a criar algo como uma ponte entre ambos, [perspectiva esta que] com certeza vem ganhando apoio” (WARD, 1995, p. 7, tradução nossa).¹

Isto posto, no que concerne à apreciação do direito *na* literatura, abordagem a ser adotada no presente artigo, convém acrescentar, por fim, que esta não se limita a constatar a mera descrição, na narrativa ficcional, de ambientes ou circunstâncias em que se verifique a presença de direitos ainda inexistentes no mundo exterior ao livro ou, pelo contrário, a inexistência de direitos conhecidos e reconhecidos como tais no contexto do leitor. Trata-se, na verdade,

¹ No original: “The ability of a narrative text to reveal the tensions between alternative discourses, most immediately between the legal and the non-legal, and thus to create something of a bridge between the two, has certainly drawn support”.

de algo bem mais significativo e complexo, tal como destaca Míriam Coutinho de Faria Alves (2013, p. 104, grifos da autora):

A relação direito e literatura se evidencia na medida da construção ou desconstrução do simbólico, que incide em possibilidades de releituras acerca de um imaginário de direitos presentes no texto literário. [...]

Indo muito além de encontrar dimensões de direitos ocasionadas em aspectos descritivos (o direito ou a falta dele na narrativa de histórias e personagens), o direito *na literatura*, enquanto perspectiva teórica, aponta para a construção de um imaginário de direitos nos textos literários, intensificando a compreensão da sociedade e de seus discursos de poder.

3.3 ENTRE A LITERATURA E O DIREITO: O DESERTO SANGRENTO DE CORMAC MCCARTHY E A VIOLÊNCIA MILICIANA NAS PERIFERIAS URBANAS NO BRASIL

Todas essas considerações nos trazem, enfim, à obra escolhida para posterior análise no presente trabalho (vide capítulo 5) e à discussão que, dela, se segue (capítulo 6). Afinal, mesclando acontecimentos reais e ficcionais ambientados na região fronteiriça entre o México e o estado norte-americano do Texas, ainda na primeira metade do século XIX, *Meridiano de sangue* promove precisamente esse tipo de construção e desconstrução do simbólico em torno do direito e do Estado, e da relação dos indivíduos no que concerne a ambos. A forma como o faz e os elementos de que se vale inspiram, por sua vez, uma reflexão sobre uma realidade bem diferente: as favelas e as periferias pobres dos centros urbanos brasileiros que se encontram sob o controle das milícias, já no século XXI.

O ponto sobre o qual visamos tecer aqui algumas reflexões é o quanto essa atual realidade social brasileira se mostra semelhante àquela retratada nas páginas da obra ficcional escolhida. Pondo em evidência essa semelhança, buscamos promover uma reflexão que parte de questões levantadas a partir do referencial teórico que aqui utilizaremos para, mais à frente, adentrarmos o texto literário propriamente dito, a fim de discutirmos particularidades que integram a temática: natureza dos direitos, função do Estado, liberdade como direito fundamental, progresso ético-moral.

4 O RUBOR CRESPOSCULAR DAS PERIFÉRIAS URBANAS DO BRASIL DE HOJE

4.1 O PROBLEMA DAS MILÍCIAS NAS PERIFÉRIAS BRASILEIRAS

Será foco do presente trabalho, como já anunciamos, uma reflexão sobre a noção mesma de direito e a evolução dos direitos na sociedade; reflexão esta que perpassa os temas da (in)eficiência do Estado, da eficácia das leis, da ideia de progresso moral, redundando, enfim, na questão da violência que emerge e se torna lugar-comum nos, digamos, “pontos cegos” da atuação do Estado, no que comparamos o deserto da obra macarthiana às periferias dominadas por milícias no Brasil de hoje, sobretudo a capital do estado do Rio de Janeiro.

A respeito destas, cumpre ressaltar que, no Brasil, a ação dessas chamadas *milícias* ganhou notoriedade, em especial, nestas primeiras décadas do século XXI. Trata-se de um fenômeno mais comumente associado à cidade do Rio de Janeiro, como dito, embora já se venha disseminando também por outros centros urbanos naquele estado e em outros, país afora. De fato, o termo, como é hoje utilizado,² começou a se difundir em meados da primeira década do novo século,

para descrever grupos de agentes armados do Estado (policiais, bombeiros, agentes penitenciários etc.) que controlavam comunidades e favelas, oferecendo “proteção” em troca de taxas a serem pagas pelos comerciantes e os residentes. Estes grupos passaram também a lucrar com o controle monopolístico sobre diversas atividades econômicas exercidas nestes territórios, como a venda de gás, o transporte alternativo e o serviço clandestino de TV a cabo.

[Convém ressaltar que] [e]m um primeiro momento [no que se refere à cidade do Rio], diversos atores participantes do debate público mostraram tolerância e, inclusive, apoio a estes grupos, considerando-os como uma reação dos moradores destas regiões contra a criminalidade ou, quando menos, como um “mal menor” em comparação com o narcotráfico. O prefeito da cidade na época definiu estes grupos como “autodefesas comunitárias” e outras autoridades públicas se manifestaram em termos parecidos. Do outro lado, diversos setores criticaram a extorsão praticada contra as comunidades e equipararam estes grupos ao crime organizado (CANO; DUARTE, 2012, p. 13).

Esses grupos surgem em comunidades onde, historicamente, eram comuns negligência e atendimento precário por parte do Estado. Nesse sentido, tais espaços se nos parecem uma concretização daquele que, como mais tarde veremos, o deserto do romance mcarthiano metaforicamente representa. Em ambos os casos, vemo-nos diante de espaços onde sói imperar a

² “A utilização do termo *milícia* para descrever a proliferação de grupos armados que estão ocupando as favelas do Rio de Janeiro é pouco precisa. De origem latina, o termo designava, na Roma antiga, tropas militares auxiliares não regulares ou organizações cívicas de defesa pública que podiam ser convocadas pelo Estado em situações de emergência. [...] Na sua origem histórica, portanto, o termo milícia se reveste de um relativo grau de legitimidade, na medida em que a finalidade perseguida é pública ou vinculada a regras definidas pelo Estado.” (SANTOS, 2007, p. 1, grifo do autor).

violência e onde, em nome de lidar com o problema dessa violência que irrompe localmente, algum grupo se vale de atos de idêntica natureza para, uma vez eliminado ou afastado o problema original, passar a agir como melhor lhe convém, impondo suas próprias regras onde aquelas que integram o ordenamento jurídico estabelecido parecem já não mais se aplicar. Até porque, talvez, jamais tenham sido efetivamente aplicadas ali. É desnecessário dizer que, no caso brasileiro, esses *desertos do direito* são, com frequência, espaços urbanos periféricos. Nestes, mostrando-se negligente o Estado, a mediação de conflitos acaba sendo

sempre violenta: conflitos familiares terminam usualmente sendo julgados por tribunais de exceção com punições duras; roubos dentro da comunidade são punidos com morte ou incapacitação física do perpetrante etc. Democracia e direitos civis [nesses espaços] são [portanto] apenas conceitos distantes em tais localidades (FERREIRA, 2011, p. 93, colchetes nossos).

Os direitos, portanto, perdem seu sentido em lugares assim, ou pelo menos a dimensão pela qual se materializam, o que obviamente afeta e modifica a sociedade que eles deveriam regular. Isso ocorre pelo fato de que, se há poucas dúvidas de que “somente se pode falar em direito onde há um complexo de normas formando um ordenamento” (BOBBIO, 2001, p. 37), tampouco se pode falar em direito onde esse mesmo ordenamento pareça invisível, mostrando ter pouca ou nenhuma eficácia. O Estado, nas favelas e noutras zonas periféricas que grupos criminosos acabam por dominar, sempre fracassou, nesse sentido. De modo que, aproveitando a metáfora hobbesiana, poderíamos dizer que, seja no cenário do romance de que por fim trataremos, seja nos espaços urbanos brasileiros com os quais o compararemos, o Leviatã jamais conseguiu projetar, com eficácia *erga omnes*, sua sombra ameaçadora.

Essa autoridade supostamente dissuasora de comportamentos delitivos, e essencial na promoção do progresso social — bem como de um alegado progresso moral —, não se verifica efetivamente em nenhuma parte da sociedade. Porém, menos ainda se pode avistá-la nesses lugares para os quais o Estado sempre deu as costas. Ali, dadas as circunstâncias, não admira o surgimento de grupos que terminem por se impor como autoridades alternativas, prometendo fazer o que o Poder Público nunca conseguiu — ou mesmo quis — fazer.

Assim, no Brasil, onde se a princípio são os traficantes — via de regra, associados ao crime nos discursos oficiais e no imaginário popular — que surgem ocupando essa posição, impondo seu domínio sobre os moradores locais, posteriormente, quem aparece para “resolver o problema” acabam sendo esses grupos formados já não mais pelos “bandidos” reconhecidos como tais. Agora, o abuso, a violência e a subserviência imposta pelo medo vêm de outras figuras. Indivíduos que, como já salientamos, mantêm estreitas ligações com o próprio Estado — sendo policiais ou ex-policiais, bombeiros, agentes penitenciários etc. O bandido, agora, é

o pior tipo de bandido: aquele que o discurso oficial tem dificuldade de rotular como tal, dada a relação entre esses criminosos e o próprio Poder Público.

A questão, no entanto, é que, já no espírito democrático pós-ditadura e sob a égide da Constituição de 1988, a atuação de grupos como as milícias simplesmente não pode contar com a anuência e a aprovação das autoridades — sobretudo, quando eles agem como grupos de extermínio. Daí, a mais frequente opção pela omissão do Estado. Omissos não só em atuar positivamente nessas comunidades, como também em punir devidamente esses indivíduos por sua atividade não menos criminosa do que a dos próprios traficantes que vieram combater. Tal postura omissa do Poder Público, por sua vez, não faz senão favorecer as milícias.

Por dificilmente serem enfrentados e condenados, os milicianos se aproveitam do medo da população e da aversão generalizados em relação aos narcotraficantes, e também da ampla percepção de uma segurança pública cada vez mais precária, para se firmarem nessas comunidades das quais assumem o controle. E, ali, mesmo quando não são vistos como *a solução*, não raro, como já foi dito, são considerados um *mal necessário* e *menor*, dado o contexto em que se vive em tais espaços. De modo que, em pouco tempo, os milicianos passam a ser identificados “como promotores da proteção ansiada pela população e ignorada pelos governos” (SOUSA, 2001, p. 50).

Ainda sobre as milícias, poderíamos finalmente acrescentar que os discursos midiáticos e políticos costumam diariamente acentuar o problema dos traficantes nas favelas e periferias, ao mesmo tempo que omitem ou mencionam com bem menos frequência o problema das milícias. Isso facilita o trabalho destas últimas em se legitimarem perante a população e mesmo aos olhos de representantes do Poder Público. Para muitos, esses grupos, ao se livrarem de traficantes em zonas que ocupam — um fato que, aliás, nem sempre ocorre, já que milicianos também costumam fechar acordos com traficantes, permitindo sua atividade no local em troca de uma parte dos lucros —, especialmente ao se livrarem desses criminosos, exterminando muitos deles no processo, fazem o “trabalho sujo” que o Estado, dadas as regras democráticas e de direitos humanos que o submetem, não poderia fazer. Um anseio e percepção populares, a propósito, que são um tanto reveladores de uma crise ético-moral coletiva, agravada pelo sentimento de medo disseminado que essa violenta realidade social não faz senão piorar.

O problema de um poder paralelo na sociedade, por sua vez, já é há muito conhecido, e aqui merece ser também discutido. Ele representa, afinal, a fragmentação e a fragilização do ente estatal tal como há muito configurado, precisamente desde o início da Idade Moderna, em ruptura com o modelo de sociedade pluralista medieval, na forma de um poder absoluto — de cujo modelo ainda muito se preserva.

Um poder paralelo é, afinal, o desconhecimento patente desse que deveria ser o único detentor legítimo do monopólio da violência necessária à manutenção da ordem social, essa

forma de Estado em que não se reconhece mais outro ordenamento jurídico que não seja o estatal, e outra fonte jurídica do ordenamento estatal que não seja a lei. [Afinal, são essas condições que permitem entender por que] [...] é possível dizer que o poder estatal é um poder absoluto: é absoluto porque se tornou definitivamente o único poder capaz de produzir o direito, isto é, de produzir normas vinculatórias para os membros da sociedade sobre a qual impera, e, portanto, não conhecendo outros direitos senão o seu próprio, nem podendo conhecer *limites jurídicos* para o próprio poder (BOBBIO, 2000, p. 19, grifos do autor, colchetes nossos).

Assim, um poder como o das milícias nas áreas por elas ocupadas é, claramente, nada menos que uma fratura exposta do Leviatã nacional. É um fenômeno que põe em evidência sua fraqueza e seu fracasso em se garantir como autoridade nesses espaços. Logo, tampouco surpreende que a aparente “solução” alternativa do problema do tráfico e da criminalidade locais logo se converta, ela mesma, num problema para o próprio Estado — este que, de início, fez vista grossa para o surgimento e para as ações das milícias, devemos sempre lembrar.

É tendo em conta esse contexto histórico-social que chamam nossa atenção os conspícuos paralelos entre essa realidade brasileira e o retrato do Velho Oeste estadunidense, como vislumbrado na ficção de Cormac McCarthy. Paralelos que inspiram uma reflexão pertinente sobre todos os temas recortados, que a comparação proposta traz à tona.

Antes de nos voltarmos detidamente para a obra, no entanto, cumpre precisar algumas questões teóricas que nortearão nossa análise, o que faremos a seguir.

5 O LEVIATÃ AUSENTE E A ILUSÃO DO PROGRESSO

Para podermos falar de *Meridiano de sangue*, convém antes ressaltar a interpretação bastante comum segundo a qual a narrativa ilustraria uma versão moderna do homem reinserido no estado de natureza hobbesiano. Por essa visão, o deserto ali concebido seria um espaço onde não haveria nenhum contrato social, nenhuma sombra de Estado, onde tudo o que se vê parece ser uma recriação desse hipotético cenário progresso da história, que, nas páginas de *Leviatã*, é descrito como tendo sido palco de “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2008, p. 109). Essa interpretação do romance de McCarthy, é necessário reconhecê-lo, é induzida até mesmo por palavras da própria obra de Hobbes, quando este escreve:

[O]s povos selvagens de muitos lugares da *América*, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal que antes referi (ibid., p. 110, grifo do autor).

Embora os “nossos dias” de Hobbes fossem outros, cronologicamente bem anteriores aos do Velho Oeste estadunidense no século XIX, este não estava muito distante da imagem que impressionava o filósofo inglês. A América do Norte, durante o processo de ocupação do oeste do continente pelos cidadãos da nova nação independente da Costa Leste, foi cenário de verdadeiras carnificinas, num avanço que dizimou a maior parte das tribos indígenas locais, para não citar os conflitos contra os mexicanos, através dos quais vastos territórios pertencentes a estes passaram a integrar o novo país.

Apenas esse detalhe já basta para evidenciar que a violência e a barbárie nesse espaço onde a presença do ente estatal concebido na teoria hobbesiana não se fazia efetiva jamais foi obra apenas dos “selvagens” locais. Na verdade, os homens brancos e outros descendentes de colonizadores europeus foram muito além dos índios na violência que praticaram — um fato que *Meridiano de sangue*, a propósito, não faz nenhum esforço para tentar ocultar.

Na perspectiva do romance, o conflito, a guerra, é uma marca da natureza que precede a humanidade e nesta também se imprime — em toda ela, não importa a etnia. Na verdade, o ser humano não é senão a pior das feras marcadas por essa sina sangrenta. É o que diz o Juiz Holden, personagem da obra, a certa altura, ao afirmar:

Não faz diferença o que o homem pensa da guerra [...]. A guerra perdura. É a mesma coisa que perguntar o que o homem pensa da pedra. A guerra sempre vai existir. Antes do homem aparecer, a guerra estava a sua espera. A ocupação suprema à espera do praticante supremo. Assim foi e assim será. Assim e de mais nenhum outro jeito (MCCARTHY, 2009, p. 260).

Tudo isso reforça a tese de que o romance de McCarthy parece mesmo determinado a recriar aquele estado de natureza descrito no *Leviatã*, ou quase isso. É o que a narrativa parece fazer em cores vívidas — embora, paradoxalmente, mórbidas. Por outro lado, também a esse respeito, cumpre destacar o que observa o filósofo político britânico John N. Gray acerca de ambas as obras: a de Hobbes e a de McCarthy.

Para Gray, é necessário que repensemos tanto a visão hoje tão popularizada do *Homo homini lupus* hobbesiano³, quanto essa leitura que corriqueiramente se tem feito de *Meridiano de sangue*. Em ambos os casos, diz o filósofo, interpretações um tanto equivocadas. Discorrendo sobre o tema na revista eletrônica da BBC, num texto disponível na internet sob o título “A time when violence is normal” [Um tempo em que a violência é normal], escrito para a coluna “A point of view” [Um ponto de vista], John Gray começa reavaliando a ideia de que a natureza humana, na forma como foi vislumbrada por Hobbes, seja primordialmente violenta. Uma violência instintiva e gratuita que parece estar nos genes de todos os homens. Pela leitura que faz da obra de Hobbes, o mais acertado, acredita Gray, seria dizer que o instinto que primariamente impulsiona o animal humano, a outra face do indiscutível instinto básico de sobrevivência, é o *temor*.

[Hobbes é] [u]m pensador audacioso mas um homem tímido: “Eu nasci irmão gêmeo do medo”,⁴ ele confessou. Acreditava que os seres humanos são levados a atacar e a roubar uns aos outros principalmente por causa do medo da incerteza. Não é o amor pela dominação que torna as pessoas violentas, mas uma irresistível necessidade de segurança (GRAY, 2012, s.p., tradução nossa).⁵

³ Referência à expressão “O homem é lobo do homem”, máxima originada na peça *Asinaria* (traduzida em português lusitano como “A comédia dos burros”), de 194 a.C., escrita pelo dramaturgo romano Tito Mácio Plauto, na qual, no final da quarta cena do segundo ato, um mercador diz ao personagem Leônidas: “Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit” [tradução nossa: “O homem é um lobo para o homem, não um homem, quando não conhece seu caráter”]. Séculos mais tarde, na epístola dedicatória de sua obra *De cive* [*Do cidadão*], em sua versão latina, Hobbes escreveria: “Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus, et Homo homini Lupus” [Tradução nossa: “Com razão, é em verdade que se afirma: o homem, para o homem, é um Deus, bem como o homem é o lobo do homem”] — Cf. HOBBS, Thomas; WARRENDER, Howard (Ed.). **De cive**: the latin version. (The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v. 2.) Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, 1983, p. 73.

⁴ Referência aos versos 23 a 26 da autobiografia lírica que Hobbes escreveu em latim, já quase ao fim da vida, nos quais se lê: “Fama ferebat enim diffusa per oppida nostra, / Extremum genti classe venire diem. / Atque metum tantum concepit tunc mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul” [Nossa tradução: Por nossas cidades dispersas correu o rumor, / De que chegavam numa frota os últimos dias de nossa gente, / E tanto pavor sentiu minha mãe à época, / Que deu à luz gêmeos, eu e o medo]. O nascimento de Thomas Hobbes ocorreu prematuramente, em 5 de abril de 1588, após a mãe receber a notícia de que a Invencível Armada espanhola ameaçava desembarcar na costa inglesa e invadir o país.

⁵ No original: “A bold thinker but a timid man: ‘I was born a twin to fear,’ he confessed. Hobbes believed that humans are driven to attack and prey on one another mainly by fear of uncertainty. It’s not a love of domination that makes people violent, but an overpowering need for safety”. Obs.: Como se trata de texto publicado em *site* na internet, não há paginação.

Com efeito, encontramos já nas primeiras páginas de *De cive* [Do cidadão] a afirmação de que “o primeiro fundamento do direito natural é este, que o homem aja para proteger sua vida e seu corpo tanto quando possa” (HOBBS, 1949, p. 27, tradução nossa).⁶ Na urgência de proteger a própria vida, obviamente, também reside o medo de perdê-la; daí, esse extremo valor que é geralmente atribuído ao sentimento de segurança.

Convém destacar ainda, em todo caso, que, ao expor essa leitura da obra hobbesiana, não é que Gray esteja negando que, conforme a visão daquele clássico filósofo — visão que é também a sua —, as pessoas possam ser igualmente movidas por outros impulsos. Elas de fato o são, ele admite. “Hobbes também menciona [por exemplo] o desejo de adquirir coisas e o amor pela glória — mas [o medo] é fundamental em seu relato de como as pessoas escapam da violência”, diz o filósofo em sua coluna, acrescentando: “Movidos por um misto de razão e temor, acreditava Hobbes, os seres humanos firmariam um contrato entre si a fim de criar um soberano — um governante absoluto que impediria qualquer deslize para a anarquia” (GRAY, 2012, s.p., tradução nossa).⁷

5.1 O HOMEM HOBBSIANO NA VISÃO DE JOHN N. GRAY

A leitura que John Gray faz do clássico de Hobbes, na verdade, é consistente com sua conhecida posição de crítico daquilo que vê como um verdadeiro culto à razão que o Ocidente pós-Era das Luzes teria instituído na cultura de suas sociedades. Em mais de uma obra sua,⁸ várias das quais já publicadas no Brasil, o filósofo argumenta que é apenas mais um delírio a crença do humanismo pós-Iluminismo de que nossa espécie estaria destinada a um progresso ético e moral, deixando-se guiar pela luz da razão. Isso não passa de um ato de “fé”, afirma Gray. A fé de uma religião secular, que é, curiosamente, filha da tradição cristã ocidental — do humanismo cristão, para ser mais preciso —, filha, portanto, da mesmíssima tradição que o

⁶ No original: “... the first foundation of natural right is this, that every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members”.

⁷ No original: “Hobbes also mentions the desire for gain and the love of glory—but it is fundamental in his account of how they escape from violence.

Moved by a combination of reason and fear, Hobbes believed, human beings will contract with each other to create a sovereign—an absolute ruler who will prevent any slide into anarchy”.

⁸ Eis alguns títulos em que o autor discorre sobre o tema: *Straw dogs: thoughts on humans and other animals*. [Cachorros de palha: pensamentos sobre os seres humanos e outros animais]. Londres: Granta Books, 2002. *Heresies: against progress and other illusions*. [Heresias: contra o progresso e outras ilusões.] Londres: Granta Books, 2004. *Black mass: apocalyptic religion and the death of utopia*. [Missa negra: religião apocalíptica e a morte da utopia.] Londres: Penguin Books, 2008.

racionalismo humanista secular pretende ter hoje matado e sepultado, ou estar ao menos destinado a fazê-lo num futuro iminente. Com o humanismo cristão, o homem é colocado no *centro* da criação; uma posição privilegiada na qual, destronado Deus, continua sendo mantido pelo racionalismo deicida dos tempos modernos. O homem mantém-se senhor do mundo e arquiteto de seu próprio destino.

Cumprido ressaltar, todavia, que a crítica do filósofo a essa visão de mundo não se alinha com aquela feita pelos pós-modernistas, a qual ele igualmente rejeita como sendo, ao lado do racionalismo antropocêntrico pós-Iluminismo à qual essa outra corrente relativista tenta se contrapor, apenas mais uma versão do solipsismo humano:

Os pós-modernistas nos dizem que não existe nada como uma natureza, somente o mundo flutuante de nossas próprias construções. Qualquer conversa sobre natureza humana é desprezada como sendo dogmática e reacionária. Deixemos de lado esses falsos absolutos, dizem os pós-modernistas, e aceitemos que o mundo é aquilo que dele fazemos.

Os pós-modernistas ostentam seu relativismo como um tipo superior de humildade — a modesta aceitação de que não podemos afirmar deter a verdade. Na realidade, a negação pós-moderna da verdade é o pior tipo de arrogância. Ao negar que o mundo natural exista independentemente de nossas crenças a respeito dele, os pós-modernistas estão implicitamente rejeitando quaisquer limites para as ambições humanas. Ao tornarem as crenças humanas o árbitro final da realidade, estão efetivamente afirmando que nada existe a não ser que apareça na consciência humana.

A ideia de que não existe verdade alguma pode estar em voga, mas ela não é nenhuma novidade. Dois mil e quinhentos anos atrás, Protágoras, o primeiro dos sofistas gregos, já declarava: “O homem é a medida de todas as coisas”. Ele se referia ao homem como indivíduo, não como espécie; mas a implicação é a mesma. Os humanos decidem o que é e o que não é real. O pós-modernismo é só a última modinha do antropocentrismo (GRAY, 2003, p. 54-55, tradução nossa).⁹

Esclarecido esse ponto, portanto, voltemos ao que destacávamos a respeito da crítica de John Gray à versão racionalista-cientificista desse antropocentrismo pós-Iluminismo. Para ele, essa fé na excepcionalidade humana e no progresso moral advindo do uso dessa razão que lhe é distintiva perpassa muito do pensamento ocidental contemporâneo — ainda que não seja tão popular nos centros acadêmicos de humanidades, onde a versão pós-modernista tem mais espaço. Como argumenta o filósofo, no entanto, nem mesmo as várias críticas relativísticas ou

⁹ No original: “Postmodernists tell us there is no such thing as nature, only the floating world of our own constructions. All talk of human nature is spurned as dogmatic and reactionary. Let us put these phoney absolutes aside, say the postmodernists, and accept that the world is what we make of it.

Postmodernists parade their relativism as a superior kind of humility — the modest acceptance that we cannot claim to have the truth. In fact, the postmodern denial of truth is the worst kind of arrogance. In denying that the natural world exists independently of our beliefs about it, postmodernists are implicitly rejecting any limit on human ambitions. By making human beliefs the final arbiter of reality, they are effectively claiming that nothing exists unless it appears in human consciousness.

The idea that there is no such thing as truth may be fashionable, but it is hardly new. Two and half thousand years ago, Protagoras, the first of the Greek sophists, declared, ‘Man is the measure of all things.’ He meant human individuals, not the species; but the implication is the same. Humans decide what is real and what is not. Postmodernism is just the latest fad in anthropocentrism.”

desconstrucionistas deste outro grupo não parecem ter tido um efeito notável no sentido de fazer diminuir aquela outra fé, de modo que podemos, sem dificuldade, vê-la sendo professada hoje, de forma muito entusiasmada e entusiasmante, por exemplo, nos escritos do filósofo australiano Peter Singer¹⁰ ou nos do cientista cognitivo e famoso divulgador científico Steven Pinker¹¹ — o qual, aliás, admite ter sido influenciado por Singer —, para citarmos só dois nomes muito conhecidos.

Para John Gray, porém, assim como uma crença religiosa qualquer poderia nos parecer um implausível e ingênuo, de um ponto de vista racionalista, essa fé depositada no progresso moral também seria fruto de um otimismo similarmente infundado, contaminando mentes nada menos que decididas a ignorar, de modo voluntário, fatos que, ao olhos de Gray, lhe parecem indiscutíveis: neste caso, o fato de que a natureza humana — raiz de nossa insuperável contradição, frutos que somos de um processo de evolução não inteligente, como é a que se deu pela seleção natural — sempre se fará um entrave no caminho desse desejado progresso. Disso, aliás, afirma Gray, a própria história nos serviria de prova incontestável, já que nela vislumbramos, inclusive nos tempos mais recentes, apenas ciclos alternados de civilidade e barbárie.

Para ele, nada disso surpreende, quando compreendemos que não há nada de tão especial em nós, humanos, que nos coloque tão acima das demais criaturas na natureza. E nisso se inclui, até mesmo, nossa superestimada individualidade — este *ego* que, com o Romantismo, tornou-se “o centro do universo”.¹²

¹⁰ Cf. SINGER, Peter. **The expanding circle**: ethics, evolution and moral progress. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2011. (Sem tradução publicada no Brasil.)

¹¹ Cf. PINKER, Steven. **Enlightenment now**: the case for reason, science, humanism, and progress. Nova York: Viking/Penguin Random House, 2018. (Sem tradução publicada no Brasil.)

¹² Embora tanto o termo “individualismo” quanto o termo “romantismo” possam ter várias acepções diferentes, “não precisamos conseguir uma rigorosa definição de Romantismo para poder concordar com Lilian Furst quando, a respeito de uma dessas características, afirma: ‘Foi uma verdadeira inovação dos Românticos transformar o individualismo em toda uma *Weltanschauung* [visão de mundo], sistematizá-lo — até onde seu irracionalismo permitisse qualquer ordenamento lógico de ideias numa filosofia coerente’. Pode-se muito bem asseverar que o Romantismo representa a primeira convergência de atitudes individualistas num movimento social, literário e filosófico que dá ênfase ao indivíduo, sozinho, como nada menos que o centro do universo — pelo menos o universo tal qual visto da perspectiva humana” (SHANAHAN, 1992, p. 90, grifo do autor, tradução nossa, colchetes nossos).

No original: “we need not come up with a rigorous definition of Romanticism to be able to agree with Lilian Furst when she says of one of these characteristics, ‘It was a real innovation of the Romantics to turn individualism into a whole *Weltanschauung*, to systematize it — in so far as their irrationalism permitted any logical ordering of ideas into a cohesive philosophy.’ It can be fairly argued that Romanticism represents the first convergence of individualistic attitudes into a social, literary, and philosophical movement that places an emphasis on the solitary individual as nothing less than the center of the universe — at least the universe as seen from the human perspective.”

Pensamos que nos dissociamos de outros humanos e mais ainda de outros animais pelo fato de que somos indivíduos distintos. Porém essa individualidade é uma ilusão. [...]

Pensadores iluministas sempre exaltaram o arbítrio, pondo-o acima da vida sem propósito da humanidade como um todo. Outros animais podem viver sem saber por quê, mas os humanos conseguem imprimir um propósito em suas vidas. Eles podem se elevar acima deste mundo contingente e reinar sobre ele.

Sempre houve iluministas que não compartilham dessa visão. David Hume via os humanos como uma espécie altamente inventiva, mas, afora isso, muito parecida com os outros animais. Através do poder da invenção os humanos podiam até aliviar sua sina, mas não podiam superá-la. *A história jamais foi uma narrativa sobre o progresso, mas uma sucessão de ciclos nos quais a civilização alternava-se com a barbárie*. Hume não esperava mais do que isso. Talvez por esse motivo tenha tido tão pouca influência (GRAY, 2003, p. 41; 136, tradução e grifos nossos).¹³

De fato, os seres humanos são animais que, na busca por imprimir sentido à própria existência, podem, inclusive, não somente apelar para a violência a fim de atender um de seus impulsos básicos, como também atribuir um significado a todo e qualquer ato violento que pratiquem. Essa violência poderia ser justificada, desse modo, sob o argumento da garantia de autoproteção, apenas um gesto legítimo para garantir alguma segurança. A verdade, contudo, sustenta Gray, é que, quando paramos para observar mais de perto e mais detidamente esse quadro, o que podemos divisar por trás da maioria desses atos é, principalmente, o assombroso espectro do medo.

5.2 O HOMEM E O MEDO

Estudioso da obra de Thomas Hobbes, o professor Richard Tuck, reconhece no autor de *Leviatã* essa mesma crença iluminista na ideia de progresso moral decorrente do uso da razão, da qual fala John Gray — na verdade, uma crença comum entre os autores que orbitam a Era das Luzes. Novamente em conformidade com a perspectiva de Gray, Tuck também faz questão de ressaltar que, tão importante quanto reconhecer o papel da razão na teoria contratualista de Hobbes, é admitir que o *medo* constitui um elemento essencial em seu pensamento:

Hobbes acha que a correta compreensão e aplicação de sua filosofia poderia transformar a vida humana. Desde o começo de seu projeto, proclama os benefícios que estava oferecendo à humanidade: já em *Elements of Law* descreve suas conclusões como “de natureza tal, que, por falta delas, governo e paz nada mais foram até este

¹³ No original: “We think we are separated from other humans and even more from other animals by the fact that we are distinct individuals. But that individuality is an illusion. [...]

Enlightenment thinkers have lauded will over the purposeless life of common humanity. Other animals may live without knowing why, but humans can impress a purpose on their lives. They can raise themselves up from the contingent world and rule over it.

There have always been Enlightenment thinkers who do not share this vision. David Hume saw humans as a highly inventive species, but otherwise very like other animals. Through the power of invention they could ease their lot, but they could not overcome it. History was not a tale of progress, but a succession of cycles in which civilisation alternated with barbarism. Hume expected no more than this. Perhaps for that reason, he has had little influence”.

dia senão medo recíproco” — um bom lembrete para o fato de que (ao contrário do que muitos pensam) Hobbes deseja *libertar* o povo do medo (TUCK, 2008, p. XXX, *itálicos e parênteses do autor, sublinhado nosso*).

Hobbes via no contrato social e na criação do Estado, com seu monopólio absoluto da violência em nome da ordem, um estágio elevado no progresso moral humano, no qual se poderia deixar para trás a dura sobrevivência selvagem sob o império do terror. Como único ente doravante legitimado a usar a violência contra o indivíduo, o Estado também centralizaria esse terror, inculcando, sozinho, um medo racionalmente necessário. Um mal menor justamente por ser instrumental para, em última instância, livrar todos os homens do medo recíproco que teria permeado a coexistência no estado de natureza.

A origem do Estado, portanto, dependeria da conjunção desses dois traços inerentes à humanidade: a razão de que é especialmente dotada e o temor do qual é eterna prisioneira. É sob o peso de ambos que os indivíduos teriam um dia aceitado se submeter a um poder centralizado, em troca de obterem mais *segurança*.

A questão é que, na visão de John Gray, tal como esboçada em suas obras, não há nem nunca houve garantia alguma de que a instituição do Estado de fato nos guiará para um mundo melhor, mais seguro. Nada seria capaz de nos dar essa certeza de que um dia ainda viveremos num paraíso terrestre erguido à sombra do Leviatã. Este pode, no máximo, oferecer-nos modelos de sociedade onde a violência seja mais ou menos precariamente controlada, nunca erradicada. Isso ocorreria justamente pela falta de evidência de que haja qualquer progresso moral entre os humanos, ao contrário do que tantos creem, diz Gray. A razão não pode salvar o homem de si mesmo, de sua natureza inescapável.

E, isto posto, dada a relevância do tema para nossa reflexão ainda por vir, talvez seja importante fazermos aqui um parêntese para melhor elucidarmos essa crítica de John N. Gray à visão de outros autores, como Peter Singer, acerca do progresso moral.

5.3 A ILUSÃO DO PROGRESSO MORAL DA HUMANIDADE

Em sua obra *The expanding circle* [O círculo em expansão], publicado originalmente em 1981, o filósofo australiano Peter Singer defende a ideia de que a evolução fez evoluir nos humanos a capacidade de altruísmo e que esta, por sua vez, terminou por desenvolver-se de modo a tornar-se uma visão ética racionalmente construída que se configura como um círculo expansivo de preocupação moral. Assim, sustenta, das antigas morais tribais, em que as regras concernentes ao agir em relação ao “próximo” diziam respeito só aos membros de um mesmo

e pequeno grupo social, não se aplicando às pessoas de fora deste grupo, foi se estendendo a compreensão de que não apenas a família, o clã ou a tribo tinha determinados direitos, mas também os membros de uma mesma cidade, posteriormente o povo de um mesmo reino ou nação, então, poderíamos ainda dizer, os indivíduos de povos distintos mas fenotipicamente identificados com uma mesma etnia (ou com certas etnias em detrimento de outras), e, finalmente, os membros de toda a espécie — o que se dá com o advento e o subsequente desenvolvimento da noção de direitos humanos. E, na visão de Singer, a expansão não deve parar por aí. Como argumenta, a marcha desse progresso racionalmente nos levará a uma proteção universal também dos direitos das demais espécies animais. O círculo moral tende a sempre expandir-se um pouco mais. Dentro dele, sempre caberá mais um.

Gray discorda dessa visão. Contra-argumenta que o fato de o conhecimento e a tecnologia poderem progredir não implica a existência de um progresso ético-moral equiparável e consequente daquele. De fato, afirma que acreditar nisso não passa de uma ilusão, pois a própria história humana, em cada um desses momentos de suposta expansão da consciência moral, não faz senão registrar uma longa série de rupturas entre o discurso moral vigente e a ação autointeressada dos indivíduos e grupos, em não raros momentos de extrema violência e destruição:

Na ciência o progresso é um fato, na ética e na política é uma superstição. [...] Pensadores pós-modernos podem questionar o progresso científico, mas ele é sem dúvida alguma real. A ilusão está na crença de que este possa causar qualquer mudança fundamental na condição humana. Os ganhos já conseguidos na ética e na política não são cumulativos. O que já se ganhou também pode ser perdido, e com o tempo seguramente o será. [...] O erro não está em achar que a vida humana possa melhorar. Na verdade, o erro é imaginar que as melhorias em algum momento se possam acumular. Diferentemente da ciência, a ética e a política não são atividades em que aquilo que é aprendido em uma geração possa ser passado adiante a um número indefinido de futuras gerações. Tal como as artes, ética e política são habilidades práticas que se podem perder facilmente (GRAY, 2004, p. 3, tradução nossa).¹⁴

Para o filósofo, uma vez que a história humana sobre a Terra é uma história de criação, desenvolvimento e ruína (não raro violenta) de sociedades e culturas inteiras, ela não pode jamais ser vista como uma narrativa sobre progresso. Seria, isso sim, como já foi dito, um relato interminável de cíclicas conquistas e perdas. Logo, acreditar na expansão linear de um círculo

¹⁴ No original: “In science progress is a fact, in ethics and politics it is a superstition. [...] Post-modern thinkers may question scientific progress, but it is undoubtedly real. The illusion is in the belief that it can effect any fundamental alteration in the human condition. The gains that have been achieved in ethics and politics are not cumulative. What has been gained can also be lost, and over time surely will be. [...] The error is not in thinking that human life can improve. Rather, it is imagining that improvement can ever be cumulative. Unlike science, ethics and politics are not activities in which what is learnt in one generation can be passed on to an indefinite number of future generations. Like the arts, they are practical skills and they are easily lost”.

moral ao longo da história, diz o filósofo britânico, é ter de negar a existência dessa mesma história.

O único fato que se pode ter por certo é que os homens tendem a ter medo do sofrimento e, sobretudo, da morte. E, em virtude desse medo, assim como os homens já estiveram e estão dispostos a abrir mão de alguma liberdade para submeterem-se à tutela do Estado, também estarão sempre prontos para agir de outras maneiras que igualmente tornarão valores como esse, a *liberdade*, em noções sempre vulneráveis — o que, aliás, sempre se pôde ver, em relação à liberdade, como lembra John Gray, que chega a afirmar: “Para pensar nos seres humanos como amantes da liberdade, é preciso estar disposto a enxergar quase toda a história humana como um equívoco” (GRAY, 2013a, p. 58, tradução nossa).¹⁵

E diz ainda:

Hoje, só a ciência sustenta o mito do progresso. Se as pessoas se agarram à esperança do progresso, é menos por uma crença genuína do que por medo do que pode acontecer se desistirem. Os projetos políticos do século XX fracassaram, ou conseguiram muito menos do que prometiam. Ao mesmo tempo, o progresso na ciência é uma experiência diária, confirmada sempre que compramos um novo aparelho eletrônico, ou quando tomamos algum novo medicamento. A ciência nos dá um senso de progresso que a vida ética e política não pode nos dar (GRAY, 2003, p. 19, tradução nossa).¹⁶

No campo político-jurídico, por sua vez, a crença nesse progresso moral também tem levado muitos a apostarem na possibilidade de universalização de noções caras ao Ocidente, como, por exemplo, as ideias de democracia e de direitos humanos. Novamente, na visão de Gray, apenas mais uma utopia e, como tal, mais uma desastrosa ilusão.

Ao contrário do que pensam pós-modernistas que acreditam que todos os valores humanos são construções culturais e rejeitam a ideia de natureza humana, há alguns valores que refletem necessidades humanas universais. Porém essas necessidades são muitas e discordantes, e valores universais podem ganhar corpo de diferentes formas. Se muitos tipos de governos já foram aceitos como legítimos, não é porque a humanidade ainda precisa aceitar a veneração local à democracia atlântica. É porque não há uma única forma correta de se resolverem conflitos entre valores universais. A prevenção de grandes males pode envolver dilemas racionalmente irresolúveis, como quando pessoas sensatas divergem sobre o bombardeamento aéreo de populações civis na luta para defender a civilização contra o nazismo. Filósofos racionalistas indagarão o significado de civilização, como se na ausência de uma definição esta não pudesse ser defendida, ao passo que humanistas liberais dirão que os direitos humanos já oferecem as restrições necessárias. O problema, no entanto, não é que não concordemos quanto a questões morais ou que não consigamos fazer valerem os

¹⁵ No original: “To think of humans as freedom-loving, you must be ready to view nearly all of human history as a mistake”.

¹⁶ No original: “Today, only science supports the myth of progress. If people cling to the hope of progress, it is not so much from genuine belief as from fear of what may come if they give it up. The political projects of the twentieth century have failed, or achieved much less than they promised. At the same time, progress in science is a daily experience, confirmed whenever we buy a new electronic gadget, or take a new drug. Science gives us a sense of progress that ethical and political life cannot”.

direitos humanos — é que há dilemas morais, alguns dos quais ocorrem com bastante regularidade, para os quais não há nenhuma solução.¹⁷

Gray argumenta que, na verdade, a crença na possibilidade de universalização de valores remonta à Antiguidade, mais precisamente ao surgimento do monoteísmo, uma visão que viria nortear o mundo posteriormente tão marcado pela expansão das religiões abraâmicas, a saber: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Antes do monoteísmo, a pluralidade de crenças e culturas era um fato normalmente aceito. Cada povo tinha seus deuses e seus respectivos códigos morais. Não se via ainda essa noção de que toda a humanidade pudesse — e menos ainda de que ela *devesse* — ser um dia convertida a um único credo. Essa foi, portanto, uma mudança de visão de mundo introduzida tão somente pelo desenvolvimento histórico do monoteísmo.

O humanismo secular moderno, por sua vez, embora visando romper com a “irracionalidade” das religiões, na verdade fundou-se no mesmíssimo credo, diz Gray. Tomou por viável, por exemplo, a mesma ideia de que é possível converter todos os povos e todas as pessoas a uma mesma visão moral, a um código de ética universal — só que, agora, a palavra sagrada em que este se baseia, a “boa nova”, já não provém dos textos religiosos, mas sim dos argumentos mais lógicos e racionalmente sólidos e do conhecimento científico já acumulado ou ainda a sê-lo.

John Gray acredita que o equívoco maior nessa visão é não aceitar que a razão pode não ter todo esse poder transformador. Ela pode não ser capaz de moldar todas as mentes, criando tamanho consenso global. O equívoco é não admitir que, nessa aparente missão apostólica dos humanistas seculares, a natureza humana sempre provocará ruídos ante a celebrada racionalidade libertadora e conscientizadora das pessoas.

Isso, aliás, tem muito a ver com aquilo que costuma levar as pessoas a agirem da forma que o filósofo Michael Huemer, ao discorrer sobre o comportamento político individual, classifica como uma atitude “irracionalmente racional” — isto é, epistemicamente irracional,

¹⁷ No original: “Contrary to the thinking of post-modernists who believe all human values are cultural constructions and reject the idea of human nature, there are some values that reflect universal human needs. But these needs are many and discordant, and universal values can be embodied in different ways. If many types of government have been accepted as legitimate, it is not because humanity has yet to accept the local pieties of Atlantic democracy. It is because there is no one right way of settling conflicts among universal values. The prevention of great evils may involve rationally unresolvable dilemmas, as when reasonable people differ on the aerial bombing of civilian populations in the struggle to defend civilization against Nazism. Rationalist philosophers will ask the meaning of civilization, as if in the absence of a definition it could not be defended, while liberal humanists will say that the necessary restraints are provided by human rights. But the problem is not that we do not agree on moral issues, or fail to enforce human rights — it is that there are moral dilemmas, some of which occur fairly regularly, for which there is no solution”.

ainda que instrumentalmente racional.¹⁸ A realidade é que, agindo desta ou de outras maneiras semelhantes, as pessoas estarão sempre prontas para colocarem de lado a razoabilidade, na hora de atenderem a seus próprios interesses. Serão sempre capazes de cometer atos que representam indiscutível retrocesso ético, em muitas situações nas quais isso lhes seja vantajoso de algum modo.

A visão cética de John N. Gray quanto ao progresso moral da humanidade, concordemos com ela em todo ou em parte, ou dela discordemos frontalmente, parece indiscutivelmente encontrar eco na obra de Cormac McCarthy. Afinal, não somente os pistoleiros de Glanton, munidos de armas mais sofisticadas e eficientes que os índios que enfrentam, não demonstram ser, em virtude disso, menos “selvagens” em suas ações, como também temos na própria figura emblemática do Juiz Holden a encarnação mesma da ideia de que alguém de impressionante saber, inclusive científico, nem por isso seria necessariamente menos propenso a atos de extrema violência aparentemente bestial.

5.4 O MEDO E A VIOLÊNCIA

Novamente em relação ao medo, aquele ponto imprescindível na teoria hobbesiana para a submissão dos homens a uma autoridade que lhes ofereça alguma segurança onde não há nenhuma, cumpre, por fim, destacar que todos esses vieses cognitivos que levam as pessoas a agirem de forma irracionalmente racional e moralmente autointeressada configuram a base para toda justificativa do injustificável. No romance de Cormac McCarthy, é exatamente o que ocorre no caso da contratação do bando de Glanton.

¹⁸ Num artigo intitulado “Why people are irrational about politics” [Por que as pessoas são irracionais com relação à política], Huemer (2015) argumenta que todos temos vieses cognitivos que nos permitem agir de maneira *epistemicamente irracional* — ou seja, indo contra o conhecimento pautado em algo demonstrado por métodos tidos por rigorosos e confiáveis, e a favor de algo que não temos motivos para aceitar como verdadeiro pelos mesmos critérios —, ao mesmo tempo que podemos ser *instrumentalmente racionais* — isto é, podemos agir de uma maneira tal que de fato se preste a atender um desejo nosso. Em suma, essa “irracionalidade racional” se deve ao fato de que o desenvolvimento de crenças mais solidamente fundadas tem um custo que não raro é percebido como maior que os benefícios que poderiam advir disso. Acreditamos em certas coisas porque queremos acreditar nelas, independentemente do quanto haja de verdade nessas proposições ou do quanto elas possam estar evidencialmente corroboradas. Segundo Huemer, a maioria das pessoas tenderia a aceitar crenças mais racionais apenas se estas lhes trouxessem maiores benefícios. Já que, no campo da política, as crenças mais plausíveis costumam ter pouco a oferecer nesse sentido, não importa em que estrato social ou grupo identitário se esteja e quais sejam seus interesses particulares, a maioria das pessoas estará sempre propensa a adotar uma postura irracionalmente racional na esfera político-ideológica. Em seu artigo, Huemer oferece uma lista de formas de agir visando evitar esse tipo de viés. Mas o primeiro problema que John Gray apontaria nessa lista — uma receita que, de certa forma, condiz com a crença num progresso moral via razão — é justamente o elevado custo pessoal para que a maioria dos indivíduos a subscreva. As pessoas, em sua maior parte, seguramente prefeririam continuar ignorando-a, pois os interesses particulares teriam mais voz e vez nessa avaliação e escolha.

Buscando lidar, definitivamente, com a ameaça constante dos “selvagens”, as autoridades e os cidadãos locais estão dispostos a ignorar quaisquer implicações éticas de apelarem para os “serviços” de um grupo de assassinos. Não por acaso, a mesma mentalidade é vista em toda defesa da atuação das milícias nas periferias brasileiras em nossos dias. Neste caso, apenas com o foco no problema dos narcotraficantes, dos quais a população também se quer ver livre — e se o puder sê-lo também de uma vez por todas, fica claro que tanto melhor seria.

Enfim, ante a afirmação da ideia de que não há progresso moral que nos salve e de que aquilo que move o ser humano é primariamente o medo, sendo a violência, em boa medida, praticada em decorrência deste, como interpretar o estado das coisas no mundo, tal como encontrado no romance mccarthiano? E o que nos diz essa interpretação, no que concerne ao domínio das milícias no cenário urbano brasileiro?

Ressaltados todos esses pontos, falemos enfim da obra e de alguns ângulos para uma sua leitura.

6 MERIDIANO DE SANGUE E A VIOLÊNCIA HUMANA

6.1 O AUTOR

Cormac McCarthy — cujo nome original era Charles McCarthy, como seu pai — nasceu em 1933 em Providence, no estado de Rhode Island, Estados Unidos; passou, porém, a maior parte da infância e toda a juventude em Knoxville, no Tennessee. McCarthy estudou em colégio católico até concluir a *high school* (ensino secundário) e por duas vezes — entre 1951 e 1952, e 1957 e 1959 — foi aluno da Universidade do Tennessee, sem jamais conseguir concluir a graduação em artes liberais.

Obstinado a ser escritor (e só), perseguiu sua meta vivendo precariamente boa parte do tempo com dinheiro de bolsas de criação literária que conseguia de algumas fundações. Após ter conseguido publicar dois contos seus numa revista literária da Universidade do Tennessee — a saber, “Wake for Susan” [Velando Susan], publicado em 1959, e “A drowning incident” [O incidente de um afogamento], de 1960 —, esses textos tiveram uma repercussão positiva, o que favoreceu a publicação do primeiro romance de McCarthy, em 1965: *The orchard keeper* [“O protetor do pomar”, sem tradução no Brasil]. A obra ganhou, no ano seguinte, o Prêmio Fundação William Faulkner na categoria “Notable first novel” [Notável romance de estreia]. Desde então, McCarthy já escreveu dez romances — tendo sido uma nova obra, sob o título (talvez provisório) de *The passenger* [O passageiro] já anunciada para publicação em breve. Também publicou três contos, um ensaio e alguns roteiros e peças teatrais.

Vencedor de importantes prêmios literários, tais como os prestigiosos National Book Award [Prêmio Nacional do Livro], na categoria “Ficção”, e o National Book Critics Circle Award [Prêmio do Círculo Nacional de Críticos Literários], ambos por *All the pretty horses* [No Brasil: *Todos os belos cavalos*], de 1992, ou como o Prêmio Pulitzer de “Ficção” por *The road* [No Brasil: *A estrada*], de 2006, dentre outros prêmios e reconhecimentos, Cormac McCarthy é hoje um dos nomes mais celebrados da literatura de seu país. Tem uma obra romanesca variada, com alguns temas recorrentes nela. Dentre estes, um que logo se destaca é o tema da violência.

6.2 A OBRA BRUTAL DE CORMAC MCCARTHY

A violência é um fenômeno comum aos animais em geral, do qual a espécie humana não conseguiu escapar, como já ressaltamos. O que importa destacar agora, porém, é o fato de

que, por ser instintiva, natural, não comumente associada aos ditames da razão humana, isso não significa dizer — frisemos bem — que a violência deva ser vista como de todo “irracional”. Afinal, tal conclusão simplista e nem um pouco rara sói ignorar, por exemplo, aquele aspecto lembrado pelo filósofo e historiador francês René Girard (1990, p. 13), ao escrever:

Afirma-se frequentemente que a violência é “irracional”. No entanto, não lhe faltam razões: ela consegue inclusive encontrar algumas muito boas quando quer irromper. Mas por melhores que sejam, essas razões nunca devem ser levadas a sério. A própria violência vai deixá-las de lado, assim que o objeto inicialmente visado sair de seu alcance e continuar a provocá-la. A violência não saciada procura e sempre acaba por encontrar uma vítima alternativa. A criatura que excitava sua fúria é repentinamente substituída por outra, que não possui característica alguma que atraia sobre si a ira do violento, a não ser o fato de ser vulnerável e de estar passando a seu alcance.

Michael Huemer, como já ressaltamos anteriormente, esclarece-nos alguns dos vieses que nos permite agir dessa maneira. O fato é que, mesmo que a violência seja expressão da natureza animal do homem, a razão e o conhecimento sempre podem ser — e geralmente são — usados de forma a conferir a ela alguma sustentação, a dar-lhe um sentido justificador. Até porque

[n]ão há nenhuma contradição entre ter a mais ampla erudição acadêmica e dispor-se ao extermínio de sociedades inteiras. A racionalidade e o saber podem ser [pelo contrário] instrumentais, servindo a propósitos destrutivos. Várias [...] forças de extermínio [...] nasceram no interior de sociedades caracterizadas por vigor intelectual firme (GINZBURG, 2013, p. 10, colchetes nossos).

Em outras palavras, a celebrada racionalidade dos seres humanos parece ser, simplesmente, incapaz de suplantar e eliminar a violência da experiência humana.

Cormac McCarthy parece ter estado sempre ciente desse ponto. Ao menos, é o que sua obra romanesca insinua, uma vez que essa brutalidade animalesca do ser humano perpassa toda a sua produção, povoada por psicopatas assassinos, necrófilos, estupradores e praticantes de incesto ou canibalismo. A violência é ali descrita em suas formas mais variadas, ainda que quase sempre chocantes ou mesmo repulsivas. McCarthy faz isso como se o tema fosse um fio ligando cada uma de suas tramas, as quais, de outro modo, pareceriam demasiado díspares entre si.

É assim que esse mesmo tema da violência alcança *Meridiano de sangue* [título original: *Blood meridian*], obra que é, provavelmente, o ápice de sua estetização formal pelas mãos do autor. Um romance em que atos da maior crueza e brutalidade são narrados numa prosa lírica, notadamente lapidada com um esmero barroco, compondo quase uma ode poética à barbárie, ao mesmo tempo que produz o efeito oposto de se configurar como ilustração da ideia de que nem mesmo as mais finas e sofisticadas criações da mente humana são capazes de limpar do mundo todo o sangue nele derramado também por obra dos homens.

Ler *Meridiano de sangue* produz um deleite vertiginoso e nauseante. Uma forte compulsão nos arrasta texto afora, algo para além do fascínio ou do horror. [...] A morte sangrenta é nosso destino monotonamente previsível; todavia, a opulência barroca do texto é acompanhada de uma satisfação pavorosamente cúmplice.

Cormac McCarthy, o poeta solitário dessa exultação, é nosso maior escritor vivo: nômade errante, lúcido cartógrafo de um inescapável delírio. Em toda a literatura estadunidense, só *Moby-Dick* é comparável a *Meridiano de sangue* (SHAVIRO, 2009, p. 10, tradução nossa).¹⁹

Não admira, portanto, que o crítico literário estadunidense Harold Bloom coloque o romance entre as grandes obras canonizáveis da literatura contemporânea, talvez até mesmo a maior delas:

Meridiano de sangue [...] me parece um verdadeiro romance apocalíptico, ainda mais relevante em 2010 [data que se aproximava quando desta versão do presente texto] do que foi vinte e cinco anos atrás. A fama merecida de *Moby-Dick* e de *Enquanto agonizo* torna-se ainda maior com *Meridiano de sangue*, já que Cormac McCarthy é o digno discípulo tanto de Melville quanto de Faulkner. Arrisco-me a dizer que nenhum outro romancista estadunidense vivo, nem mesmo Pynchon, presenteou-nos com um livro tão poderoso e memorável como *Meridiano de sangue*, por mais que eu aprecie *Submundo*, de Don DeLillo; *Zuckerman acorrentado*, *O teatro de Sabbath* e *Pastoral americana*, de Philip Roth, e *O arco-íris da gravidade* e *Mason & Dixon*, de Pynchon. Nem sequer o próprio McCarthy, em sua Trilogia da Fronteira, que começa com o esplêndido *Todos os belos cavalos*, foi capaz de algo equiparável a *Meridiano de sangue*, obra máxima do *western*, jamais a ser superada (BLOOM, 2009, p. 1, tradução nossa, colchetes nossos).²⁰

Nessa obra já tida como um clássico, portanto, embora a violência nela representada parta de indivíduos dos mais diversos grupos étnicos e de distintos estratos sociais — nisso já desconstruindo a narrativa comum associada ao gênero, em que os tipos surgem construídos de forma maniqueísta —, interessa-nos, no presente trabalho, particularmente os exemplos de abuso de força e poder que se fazem recorrentes na narrativa, bem como as relações sociais que as buscam justificar. Optamos, desse modo, por um foco nos atos praticados pelo bando de assassinos mercenários que cruza as páginas do romance mccarthiano, isto é, a infame gangue de Glanton.

¹⁹ No original: “Reading *Blood Meridian* produces a vertiginous, nauseous exhilaration. A strong compulsion draws us through this text, something beyond either fascination or horror. [...] Bloody death is our monotonously predictable destiny; yet its baroque opulence is attended with a frighteningly complicitous joy.

Cormac McCarthy, the solitary poet of this exultation, is our greatest living author: nomadic wanderer, lucid cartographer of an inescapable delirium. In the entire range of American literature, only *Moby-Dick* bears comparison to *Blood Meridian*”.

²⁰ No original: “*Blood Meridian* [...] seems to me the authentic American apocalyptic novel, more relevant even in 2010 than it was twenty-five years ago. The fulfilled renown of *Moby-Dick* and of *As I Lay Dying* is augmented by *Blood Meridian*, since Cormac McCarthy is the worthy disciple both of Melville and of Faulkner. I venture that no other living American novelist, not even Pynchon, has given us a book as strong and memorable as *Blood Meridian*, much as I appreciate Don DeLillo’s *Underworld*; Philip Roth’s *Zuckerman Bound*, *Sabbath’s Theater*, and *American Pastoral*; and Pynchon’s *Gravity’s Rainbow* and *Mason & Dixon*. McCarthy himself, in his Border Trilogy, commencing with the superb *All the Pretty Horses*, has not matched *Blood Meridian*, but it is the ultimate Western, not to be surpassed”.

O bando liderado por John Joel Glanton — personagem real, de fato ex-Texas Ranger e veterano da Guerra Estados Unidos-México (1846-1848) —, tal como vemos no romance, realmente fez acordos com governadores mexicanos para que — como no caso das milícias brasileiras — realizassem o trabalho sujo de se livrar de índios vistos como um “problema” naquela região (a saber, os índios apaches, comanches, dentre outros). Pelo contrato firmado, os assassinos deveriam ser pagos de acordo com o número de escalpos de homens, mulheres e crianças indígenas que trouxessem às autoridades como prova da execução do serviço.

A situação é histórica. O romance apenas a representa diegeticamente — isto é, em sua dimensão ficcional —, conforme a proposta estética do autor. No caso, chama nossa atenção o fato de que a convivência entre as autoridades constituídas e um bando agindo à margem da lei, sem apreço algum pelos direitos fundamentais dos ditos “inimigos” da sociedade, possa ter sido ainda mais explícita do que no exemplo brasileiro, de meras omissão e inércia iniciais do Estado perante a atuação das milícias. As atitudes são como são, porém, somente porque se ajustam ao *Zeitgeist* vigente, ao espírito próprio de seu tempo, o qual costuma ser mais vigoroso nos discursos que o sustentam do que nas práticas que permitem constatá-lo. Até porque a mudança nas normas da sociedade, a evolução do direito dentro dela, nada disso implica, como diria John Gray, uma genuína e irreversível evolução moral das pessoas que a integram. E a atitude desses cidadãos, tanto nos tempos da gangue de Glanton quanto nos dias de hoje, diante da ação das milícias, é bastante reveladora nesse sentido.

Ademais, cumpre ressaltar que, se o bando retratado no romance é contratado por autoridades mexicanas constituídas em meados do século XIX, as milícias brasileiras contemporâneas apresentam, como também já foi ressaltado, seus próprios vínculos com o Poder Público local — sendo ex-agentes do Estado ou agentes ainda na ativa. Da mesma forma, o *modus operandi* do bando de exterminadores de índios naquelas paragens desérticas também tem muito em comum com o agir das milícias de hoje.

6.3 O ROMANCE

Publicado em 1985, *Meridiano de sangue, ou O rubor crepuscular no Oeste* [no original: *Blood meridian, or the evening redness in the West*] é, como já destacado, um clássico contemporâneo da literatura estadunidense.

Na narrativa, acompanhamos a jornada de um jovem identificado apenas como “the kid” (que o tradutor brasileiro optou por não traduzir como “o garoto”, mantendo a forma “o

kid”²¹), o qual, enquanto foragido de casa, vagueia pelo Sul dos Estados Unidos, até acabar se juntando à gangue do já mencionado John Joel Glanton. Em diferentes momentos na jornada pessoal do kid ao longo da obra, seu caminho se cruza inescapavelmente com o de uma figura sinistra e aparentemente sobrenatural, o Juiz Holden, o qual acaba também se juntando ao bando de Glanton. Este é um personagem de forte simbolismo no romance, parecendo, por toda a narrativa, encarnar as forças caóticas da natureza que se interpõem no caminho de todos aqueles que tentam se autodeterminar — dentre os quais inclui-se o próprio kid.

A esse respeito, vale destacar que, na verdade, embora a trama, a linguagem e a elaboração narrativa de *Meridiano de sangue* tragam um sem-número de elementos que mereceriam uma apreciação detida — e, com efeito, tem-na recebido em sua ampla fortuna crítica, tamanha a riqueza estética da obra —, dada a abordagem interdisciplinar que propomos para o presente trabalho, interessa-nos avaliar, especificamente, tal como já o explicitamos, um outro aspecto do romance de McCarthy. Focando-nos na atuação da gangue de Glanton e em seus paralelos com a atuação miliciana no Brasil contemporâneo, faremos uma leitura que, a nosso ver, traz uma contribuição relevante para (re)avaliar criticamente os temas e questões delimitados, que, sem dúvida alguma, interessam no campo dos estudos jurídicos e filosóficos.

6.4 OS “MILICIANOS” DE OUTRORA NUM DESERTO VERMELHO-SANGUE

Há um momento em *Meridiano de sangue* no qual a gangue de Glanton chega à pequena cidade mexicana de Janos. Ali, o batedor do grupo, Webster, auxiliado por dois índios delawares que serviam ao bando, esperava na praça. Os três mantêm como que capturada uma velha — decerto índia, embora isso nunca fique claro, podendo ser uma mexicana idosa —, a qual é descrita como “uma mulher encarquilhada da cor da argila branca”, bem como “[u]ma

²¹ Há, suspeitamos, nos porquês dessa opção a consideração da simbologia dos personagens na obra mccarthiana e sua relação com os termos que os identifica. *Kid*, nesse contexto, além da óbvia relação com os jovens pistoleiros dos romances e filmes de faroeste, é mais sugestivo do que qualquer tradução em português poderia indicar. Afinal, pode significar “criança”, “rapaz”, “filho” — na primeira destas três acepções, associável à ideia de que “a criança é o pai do homem”, na interpretação comum do famoso verso de Wordsworth aludido na abertura de *Meridiano de sangue*, isto é, de que todo mundo já mostra na infância o adulto que virá a ser, e, na terceira delas, à noção de “filho do Homem”, ou seja, o filho de Deus, sugerindo que “o kid” poderia ser visto, de algum modo, como uma releitura iconoclasta do próprio Cristo na narrativa. Além disso, numa outra acepção da palavra inglesa, *kid* refere-se a um cabrito ou bode jovem — animais sacrificiais associados à passagem de *Levítico* 16:7-10, segundo a qual Arão deveria tomar dois bodes e sacrificar um em honra de Deus, sendo o outro enviado vivo ao deserto, entregue, segundo algumas traduções bíblicas, a Azazel, figura ora interpretada como sendo um anjo encarregado de levantar as faltas humanas e as enumerar perante o Tribunal Divino no julgamento anual da humanidade, ora vista, especialmente na tradição rabínica medieval, como um demônio que habita o deserto (aqui, uma ideia da qual o juiz Holden talvez seja uma alusão). Em suma, levando em consideração toda a carga simbólica mística, mítica e literária de *Meridiano de sangue*, parece-nos de fato uma decisão acertada preservar a polissemia de *kid* mesmo no texto em português.

coruja velha e seca, quase sem roupas, as tetas como berinjelas enrugadas pendendo sob o xale que a cobria” (MCCARTHY, 2009, p. 105). A narrativa informa que a cidade parecia quase despovoada, embora houvesse “uma pequena guarnição estacionada ali [...] [da qual, de qualquer modo] nenhum soldado apareceu” (ibid., loc. cit.). Ou seja, nem os poucos moradores nem aqueles que representariam uma autoridade constituída na cidade interferem no que está acontecendo. Webster explica então a Glanton a situação:

Ela [a mulher] estava em um acampamento de charqueio uns dez quilômetros rio acima, disse Webster. Não consegue andar.

Quantos tem lá?

Uns quinze ou vinte, a gente acha. Não tinham gado nem nada. Não sei o que ela estava fazendo lá (ibid., loc. cit.).

Pela explicação, fica claro que a velha (índia?), praticamente entrevada, não representa nenhuma ameaça a ninguém, embora sua suposta “selvageria” seja então risivelmente justificada mediante um alerta de Webster a seu líder, no que Glanton resolve se aproximar dela: “Cuidado aí, capitão”, diz ele. “Ela morde” (ibid., loc. cit.). Então segue a narrativa:

Ela erguera os olhos na altura de seus joelhos [os de Glanton]. Glanton empurrou o cavalo para trás e puxou uma das pesadas pistolas do coldre na sela e engatilhou.

Cuidado aí vocês.

Vários homens deram um passo para trás.

A mulher ergueu o rosto. Nem coragem nem prostração nos olhos velhos. Ele apontou com a mão esquerda e ela seguiu sua mão com o olhar e ele pôs a pistola em sua cabeça e disparou.

A detonação encheu toda a pracinha desolada. Alguns cavalos se alarmaram e bateram os cascos. Um buraco do tamanho de um punho estourou do outro lado da cabeça da mulher em um grande vômito de matéria vermelha e ela desabou e ficou irremediavelmente estatelada no próprio sangue. Glanton já travara a arma em meio-gatilho e se livrara da escorva gasta com o polegar e se preparava para recarregar o tambor. McGill, disse.

Um mexicano, único de sua raça entre aquela companhia, avançou.

Pega o recibo pra nós.

Ele puxou uma faca de esfolar do cinto e se encaminhou na direção da velha e agarrou a cabeleira e com uma torção de pulso passou a lâmina da faca em torno do crânio e arrancou o escalpo.

Glanton olhou para os homens. Estavam parados e uns olhavam para a mulher, outros já cuidavam de suas montarias ou de seus petrechos. Só os recrutas olhavam para Glanton. Ele alojou o projétil esférico na boca da arma e então ergueu os olhos e esquadrinhou a praça. O malabarista e sua família [um casal de prestidigitadores que vinha acompanhando a gangue mais os filhos desse casal] estavam perfilados como testemunhas e além deles nas longas fachadas de barro os rostos que haviam espreitado das portas e janelas sem cortinas desapareceram como marionetes em um balcão ante o vagaroso movimento de seus olhos. Ele [...] girou a pesada pistola na mão e a devolveu ao coldre junto à espádua do cavalo e tomou o troféu gotejante da mão de McGill e o virou sob o sol do modo como um homem examinaria a pele de um animal e então o estendeu de volta e apanhou as rédeas do chão e conduziu seu cavalo através da praça na direção da água no vau (ibid., p. 105-106).

Muitos elementos chamam a atenção nessa cena, que está longe de ser a de maior e mais crua brutalidade encontrada em todo o romance. A razão de a destacarmos, no entanto, é porque aí podemos identificar, com clareza, todos os seguintes detalhes que nos interessam

em nossa análise: agentes supostamente fazendo “justiça” com as próprias mãos contra um “inimigo” cuja descrição oficial não exatamente corresponde à realidade; a omissão dos representantes do Poder Público diante do fato; a passividade e o medo da população forçada a testemunhar o poder e a brutalidade desses agentes, e a explicitação dos interesses econômicos, colocados acima de qualquer ética e moral, o que aqui se revela pela identificação de um escalpo humano como mero “recibo” que garanta um futuro pagamento.

Os já mencionados contratos pelos quais se firma, aliás, essa relação econômica — de caráter também político-social —, são feitos em mais de um momento no romance: primeiro, com o governador do estado mexicano de Chihuahua²² e, mais tarde, com o governador do estado de Sonora.²³ Vendo nesses acordos excelentes oportunidades para lucrarem, Glanton e seus homens partem para escalar todo homem, mulher, velho e criança indígenas de tribos vistas como “problemáticas” na região. A questão é que, legitimados a assim agir, em pouco tempo começam a fazer ainda mais que isso: cientes de que qualquer escalpo com cabelos lisos e negros poderiam passar como de “selvagens” abatidos, passam a matar e escalar também outros índios pacíficos que não davam tantos problemas aos mexicanos, assim como quaisquer outros indivíduos, mestiços ou não, cujo tipo de cabelo se encaixasse no padrão.

Não é difícil imaginar, porém, que esse fosse um desdobramento nada improvável de sua empreitada, desde que haviam partido como anjos da morte por aqueles desertos sem lei e sem ordem, justamente em face do que se haviam tornado — eles próprios, um tipo de poder paralelo, num espaço negligenciado por outro poder que os pudesse subjugar:

Vagaram pela fronteira por semanas à procura de algum sinal dos apaches. Prontos para o combate naquela planície moviam-se em uma constante elisão, *agentes autorizados do presente* dividindo o mundo que encontravam e deixando o que havia sido e o que nunca mais seria igualmente extintos no solo atrás de si. Cavaleiros espectrais, pálidos de pó, anônimos nas ameias do calor. Mais do que tudo pareciam inteiramente ao acaso, primeiros, provisórios, carentes de ordem. Como seres incitados a sair da rocha absoluta e condenados em sua completa obscuridade e em nenhum grau diferentes de seus meros vultos a vagar vorazes e amaldiçoados e mudos como górgonas cambaleantes pelas vastidões brutais de Gondwana em um tempo anterior à nomenclatura e em que o um era o todo (MCCARTHY, 2009, p. 183-184, grifos nossos).

No trecho acima, um detalhe de pronto chama a atenção: a forma como as palavras, o discurso, podem transformar o animal humano em signo, como elas o podem converter em

²² Capítulo VI: “O nome dele é Glanton, disse Toadvine. Fez um contrato com Trias. Vão pagar a ele cem dólares a cabeça por escalpos e mil pela cabeça de Gómez” (MCCARTHY, 2009, p. 88). Obs.: Gómez → menção ao antigo chefe de um bando de índios da tribo apache mescalero que vivia dos dois lados do Rio Grande, divisa dos EUA e do México.

²³ Capítulo XV: “No dia cinco de dezembro tomaram o rumo norte sob a escuridão fria que precedia o raiar do dia levando consigo um contrato assinado pelo governador do estado de Sonora para o fornecimento de escalpos apaches” (ibid., p. 215).

coisa outra que o distinga de seus pares, pondo-o acima ou abaixo destes. Com efeito, a linguagem é capaz de ressignificar os atos e de redefinir aqueles que os praticam. Na narrativa, as palavras do narrador onisciente heterodiegético — ou seja, exterior à dimensão ficcional, não personagem da história — podem ser lidas, desse modo, como um discurso indireto livre, uma intromissão na impessoalidade narrativa por parte de falas e pensamentos de todos os que agora contavam relatos a respeito desses assassinos sanguinários, esses agentes da morte de repente convertidos em cavaleiros apocalípticos, criaturas incumbidas, nos insondáveis planos divinos, de alguma missão salvífica e profética, ainda que destruidora.

Atribuir sentido ao que, em si mesmo, é destituído de um é, afinal, um traço comum a todos os humanos — o que só contribui para aprofundar nossas divergências, como diria John Gray. Essa ressignificação das coisas visa pragmaticamente, via de regra, uma alteração da percepção moral de seu referente. Normalmente, na mente dos “cidadãos de bem” apoiadores de uma política de segurança caracterizada por atos tão brutais e covardes quanto os dos “inimigos da sociedade” dos quais querem se proteger, produz-se uma dissonância cognitiva em razão da consciência desse paradoxo. Essa dissonância precisa ser reduzida, o que fazem tentando justificar tais atos moralmente. Nesse processo, a ressignificação discursiva de agressores e vítimas é simplesmente imprescindível.

Nietzsche, a propósito, já o havia percebido há muito tempo. O filósofo bem observou que, quando alguém aponta para o horror de algum feito, esquece que vítima e agressor não veem da mesma forma o ato em si nem o sofrimento que dele resulta. Uma percepção distinta, que a construção de diferentes discursos sobre a própria vivência ajuda a aprofundar, especialmente no que se refere à desumanização da vítima, à insignificância de seu valor, a seu distanciamento em relação àquele que causa a dor.

Quando um homem rico toma um bem ao pobre [...], produz-se um engano no pobre; ele acha que o outro deve ser um infame, para tomar-lhe o pouco que tem. Mas o outro não percebe tão profundamente o valor de um determinado bem, pois está acostumado a ter muitos; por isso não é capaz de se pôr no lugar do pobre, e de modo algum lhe faz tanta injustiça como ele crê. Cada um tem do outro uma ideia falsa. [...] [O] sentimento hereditário de ser alguém superior, com pretensões superiores, torna a pessoa fria e deixa a consciência tranquila: nada percebemos de injusto, quando a diferença entre nós e outro ser é muito grande, e matamos um mosquito, por exemplo, sem qualquer remorso. De maneira que não há sinal de maldade em Xerxes (que mesmo os gregos descrevem como extraordinariamente nobre), quando ele toma a um pai seu filho e o faz esquartejar, porque havia manifestado desconfiança medrosa e agourenta quanto à expedição militar: nesse caso o indivíduo é eliminado como um inseto irritante, ele se encontra baixo demais para que lhe seja permitido provocar, num conquistador do mundo, sentimentos que o aflijam por muito tempo. Sim, nenhum homem cruel é cruel como acredita o homem maltratado; [pois] a ideia da dor não é a mesma coisa que o sofrimento dela. O mesmo se dá com o juiz injusto, ou com o jornalista que engana a opinião pública mediante pequenas desonestidades. Em todos esses casos, causa e efeito estão envoltos em grupos de ideias e sentimentos muito distintos; enquanto inadvertidamente se pressupõe

que o perpetrador e o sofredor pensam e sentem do mesmo modo, e conforme esse pressuposto se mede a culpa de um pela dor do outro (NIETZSCHE, 2005, p. 81, parênteses do autor, colchetes nossos).

A crueldade pode ser definida como a indiferença ou a pouca importância em relação ao sofrimento alheio do qual se é causador. Como fica bem claro nesta passagem de *Humano, demasiado humano*, porém, a crueldade é parte de nossa natureza, é marca inerente aos membros da espécie humana, de forma que não se a pode ver apenas nos atos de poderosos, como Xerxes I, o antigo rei persa, mas também nos praticados por figuras que em nosso moderno cotidiano estão bem mais próximas de nós. Pessoas com algum poder de interferir de algum modo na vida de outrem, como é o caso de um juiz ou de um jornalista. Para Nietzsche, parece óbvio que, por exemplo, um jornalista que calunia alguém não tem a mesma percepção do sofrimento que causa que tem a vítima de tal calúnia. Para autores como John Gray, fatos como esse — essa possibilidade de as pessoas divergirem quanto à percepção de uma mesma coisa, aliada à sua capacidade de atribuírem diferentes (e convenientes) sentidos a seus atos — fazem apenas sabotar ainda mais a esperança humanista de um consenso universal quanto a questões de ética, moral e direito.

Esses aspectos da natureza e da experiência humanas aparecem em várias passagens do romance de McCarthy, em que a definição de certos grupos como “selvagens” serve muito bem ao propósito de criar o distanciamento necessário para que as vidas destes sejam vistas como a do inseto que se esmaga sem remorso algum. Foi o mesmo, na história relativamente recente, com os discursos sobre negros “sem alma” ou africanos como descendentes malditos de Cam,²⁴ que serviram para justificar a escravidão de negros e a segregação racial em relação a eles. E assim é, nos dias atuais, quando frases como “Bandido bom é bandido morto” igualmente se prestam a estabelecer uma distinção entre os “cidadãos de bem” e a “bandidagem”. Uma distinção que justifique punições severas contra os identificados como integrantes do segundo grupo, nisso incluindo-se as penas impostas pela “justiça das ruas”, pela qual até mesmo a pena de morte seria moralmente justificável — um juízo que tende a ser seletivo entre os “bandidos”, aliás, já que a execução defendida costuma ser a de narcotraficantes de favelas ou assaltantes de rua, não daqueles criminosos classificáveis como de “colarinho branco”.

Em *Meridiano de sangue*, a desumanização do “selvagem” que deve ser eliminado da face da Terra pelo bando de Glanton, essa ressignificação moral da violência e da crueldade, claramente contribui para que a vida social possa seguir adiante, com os cidadãos em paz com

²⁴ Referência à controversa interpretação do *Gênesis* (9: 22-27) segundo a qual, quando Noé amaldiçoou a descendência de Canaã, um dos filhos de seu filho Cam — por causa de uma falta cometida por este —, amaldiçoou todo o povo africano — de pele negra —, que, conforme teses diversas e nada plausíveis, descenderia de Canaã.

suas consciências. A própria terceirização do trabalho sujo favorece o sentimento comum de se estar, feito Pilatos, de mãos lavadas diante de tanto sangue derramado. Mas a “selvageria”, em todo caso, como esses “cidadãos de bem” preferem não o perceber, está ali em todo ato de violência, não importando quem o cometa, não importando em razão de quê. Algo que o romance faz questão de deixar claro, como, por exemplo, no longo trecho que narra a ação do bando de Glanton ao massacrar um grupo de apaches gileños:

O grupo estava agachado em um bosque de salgueiros a oitocentos metros das fogueiras do inimigo. [...] Os cavaleiros recém-chegados desmontaram e prenderam seus cavalos e sentaram no chão e ouviram o que Glanton tinha a dizer.

Temos uma hora, talvez mais. Quando a gente entrar, é cada um por si. Não deixem nem um desses cães sair com vida se puderem.

Quantos tem lá, John?

[...]

Tem o suficiente, disse o juiz.

Não gastem pólvora e bala em nada que não atire de volta. Se a gente não matar cada negroide aqui a gente merece ser açoitado e mandado pro lugar de onde veio. [...]

Glanton arremeteu diretamente contra a primeira choça e atropelou os ocupantes sob os cascos do cavalo. Formas humanas saíram atabalhoadas das entradas baixas. [...] Um guerreiro se interpôs em seu caminho e brandiu uma lança e Glanton o abateu com um tiro. Mais três correram e ele matou os dois primeiros com tiros tão consecutivos que tombaram juntos e o terceiro pareceu se desfazer em pedaços conforme corria, atingido por meia dúzia de balas.

Nesse primeiro minuto a carnificina se tornara generalizada. Mulheres gritavam e as crianças nuas e um velho avançou cambaleante agitando umas pantalonas brancas. Os cavaleiros moviam-se entre eles e os massacravam com porretes ou facas. [...]

Quando Glanton e seus oficiais voltaram à carga contra a aldeia as pessoas fugiam sob os cascos dos cavalos e os cavalos empinavam e pisoteavam e alguns dos homens apeados corriam entre as cabanas com tochas e arrastavam as vítimas para fora, lambuzadas e pingando sangue, golpeando os moribundos e decapitando os que se ajoelhavam pedindo clemência. Havia no acampamento uma certa quantidade de escravos mexicanos e estes saíram correndo gritando em espanhol e tiveram a cabeça esmagada ou foram abatidos com tiros e um dos delawares [índios do bando de Glanton] emergiu da fumaça segurando um bebê nu em cada mão e se agachou junto a um círculo de pedras com restos de comida e os balançou pelos calcanhares um de cada vez e esmagou suas cabeças contra as pedras de modo que os miolos espirraram pela fontanela em um vômito sanguinolento e humanos pegando fogo corriam dando guinchos como berserkers e os cavaleiros os abatiam com seus facões e uma jovem correu e abraçou as patas dianteiras ensanguentadas do cavalo de batalha de Glanton.

[...] Os mortos jaziam na água rasa como vítimas de algum desastre marítimo e estavam espalhados pelo refluxo salgado em um caos de sangue e entranhas. Alguns cavaleiros rebocavam corpos para fora das águas ensanguentadas do lago e a espuma que rolava suavemente na praia era rósea pálida ao raiar da luz. Moviam-se entre os mortos ceifando as longas melenas negras com suas facas e abandonando as vítimas de crânio ulcerado e tão estranhas em suas sanguíneas coifas amnióticas. [...] Os homens vadeavam as águas vermelhas talhando os mortos a esmo e alguns copulavam com os corpos ensanguentados de jovens mortas ou agonizantes na praia. Um dos delawares passou com uma coleção de cabeças como um estranho vendedor a caminho do mercado, o cabelo enrolado em torno de seu pulso e as cabeças pendentes girando juntas (MCCARTHY, 2009, p. 164-167).

Como podemos ver, não há nada nesse excerto — uma descrição que, na obra, ocupa três páginas inteiras — que torne menos “selvagens” os atos praticados pelos supostos agentes

da civilização contra a barbárie dos autóctones locais. A despeito disso, na percepção popular, uma coisa é vista como sendo diferente da outra. Tanto é assim que, ao retornarem à cidade de Chihuahua, capital do estado homônimo, eis como são recebidos:

No dia vinte e um de julho do ano de mil oitocentos e quarenta e nove entraram na cidade de Chihuahua para serem saudados como heróis, conduzindo os cavalos multicoloridos diante de si através da poeira das ruas em um pandemônio de dentes e de olhos esbranquiçados. Meninos pequenos corriam entre os cascos e os vitoriosos em seus trapos ensanguentados sorriam sob a imundície e o pó e o sangue encrostado conforme carregavam em estacas as cabeças dessecadas do inimigo em meio àquela fantasia de música e flores (MCCARTHY, 2009, p. 175).

A situação, levadas em conta as diferenças óbvias de atos e contexto, é espelhada pela forma como muitos receberam a tomada de comunidades urbanas pelas milícias, expulsando dali os traficantes que até então controlavam o lugar, ou matando-os. Isso fica explícito na fala de alguns moradores de comunidades controladas por milicianos no Rio de Janeiro, entrevistados para a pesquisa coordenada por Ignacio Cano e Thais Duarte.

Um morador da comunidade do Tanque, por exemplo, comenta que, quando os milicianos matam alguém — ou “somem” com alguém — daquelas vizinhanças, logo dizem se tratar de algum tipo de criminoso ou degenerado de algum modo, aos olhos dos mais conservadores — um “maconheiro” ou “drogado”. Tal discurso se prestaria a justificar o silêncio cúmplice das pessoas diante dessa ação, que, na verdade, teria sua aprovação:

Quando tem algum [...] comentário de alguém que sumiu, a própria sociedade acusa de maconheiro, de drogado ou sei lá o que seja, ou de bandido [...] [se] for envolvido com o tráfico [...]. Então, quando isso acontece muitas das pessoas da comunidade às vezes não falam isso abertamente, mas apoia completamente esse tipo de ação dos milicianos. (Entrevistado 23, Tanque) (CANO; DUARTE, 2012, p. 83).

É, de fato, comum que se busque justificar, ao menos de início, a ação violenta e ilegal dos milicianos, reiterando a falsa narrativa de que eles “só” matam delinquentes:

Já vi gente morta, passando na rua já vi gente morta, mas assim, na minha frente nunca ninguém morreu, nunca conheci ninguém. Conheci pessoas que morreram, pessoas que já apanharam, que foram expulsas de lá, traficando, fazendo coisa errada, roubando, *só isso*. (Entrevistado 7, Inhoaíba) (Ibid., p. 84, grifo nosso).

Mais cedo ou mais tarde, porém, muitas dessas pessoas começam a se dar conta de que a “solução” — alternativa ao Poder Público — encontrada para lidar com o problema da insegurança local acaba se tornando, ela própria, um problema idêntico ou ainda pior.

Em *Meridiano de sangue*, não é diferente. A gangue de Glanton, depois da calorosa recepção ao voltar do massacre aos gileños, não demora a mostrar ao povo de Chihuahua o que realmente é. Os exterminadores de índios começam a arrumar algumas brigas na cidade, a promoverem quebra-quebras, farream com prostitutas e praticarem alguns furtos, bem como passam a exigir mercadorias no comércio local em troca de notas promissórias que não têm

nenhum valor — e os comerciantes se veem intimidados a ceder-lhes o que querem, situação que lhes acarreta enormes prejuízos. Os homens de Glanton ainda picam com carvão as paredes caiadas das casas e se recusam, enfim, a obedecer às ordens de quem quer que seja.

Essas e outras cenas como essas se repetiram noite após noite. Os moradores recorreram ao governador mas este era muito parecido com o aprendiz de feiticeiro que de fato conseguiu levar o diabrete a cumprir sua vontade mas depois não encontrou meios de fazê-lo parar (MCCARTHY, 2009, p. 182).

Diante da situação, não demora uma voz anônima, em discurso direto imiscuído ao indireto da narração em terceira pessoa, dizer em castelhano: “Mejor los indios” [“Melhor os índios”] (ibid., p. 182-183). E a história se repete tão logo o bando finalmente deixa a cidade de Chihuahua e entra no vilarejo de Coyame:

O vilarejo de Coyame estivera por anos sujeitado a contribuir anualmente para Gómez e seu bando. Quando Glanton e seus homens entraram foram recebidos como santos. Mulheres corriam ao lado dos cavalos para tocar suas botas e impingiam-lhes regalos de todo tipo até todos eles verem-se estorvados por melões e tortas e galinhas amarradas amontoados no arção de suas selas. Quando partiram três dias depois [no entanto] as ruas estavam desertas, nem sequer um cão a segui-los pelos portões (ibid., p. 183, colchetes nossos).

É curioso como, em tantos aspectos, a relação da gangue de Glanton com a sociedade naquele tempo e lugar tem como que seu reflexo projetado na relação que atualmente vemos no Brasil, com respeito às milícias. No caso destas, igualmente, como já frisamos, há um discurso inicial legitimador de sua atuação, assim como uma posterior — e gradativa — percepção do verdadeiro problema que representam. Neste caso, há até eventuais comparações com o problema anteriormente enfrentado, avaliações que não raro são feitas em desfavor das milícias. (“Mejor los narcos”, é como se dissessem.)

[O] delegado Marcus Neves [...] acredita que oito anos atrás [tendo como referência de presente o ano de 2011] as milícias tinham um objetivo “legítimo” de expulsar os traficantes das comunidades de baixa renda [no Rio de Janeiro], mas com tempo esse ideal foi se corrompendo em favor de uma exploração de diversas atividades econômicas (CANO; DUARTE, 2012, p. 16-17, colchetes nossos).

As citadas “atividades econômicas” exploradas pelas milícias são, no caso, ilegais — envolvendo, inclusive, a comercialização de drogas por eles mesmos ou por meio de traficantes que eles permitem que continuem atuando na comunidade sob seu controle. Não bastasse a busca de obter lucro por meios ilícitos — meios que, na prática dos “bandidos”, são sempre publicamente condenados pelos mesmos milicianos —, há também outras condutas criminosas praticadas por estes, conforme um grande número de denúncias feitas contra esses grupos, destacadas na obra supracitada e colhidas entre 2006 e 2011. Sobre isso, destaca-se:

Um quinto das denúncias corresponde a extorsão, com mais de 8.000 casos, o que, junto com as mais de 2.000 ameaças, confirma a natureza da dominação coativa exercida pelas milícias sobre a população. Esta coação é exercida através do poder armado, como revelam as inúmeras ocorrências relativas a posse ilegal de armas de

fogo. Por outro lado, não é possível deixar de destacar as mais de 2.600 denúncias de homicídio, 6% do total, exatamente a mesma proporção da registrada na pesquisa anterior. Assim, a violência letal é consubstancial à forma de dominação aplicada pelas milícias.

Como as proporções de cada denúncia são bastante semelhantes às obtidas em 2008, parece existir uma continuidade no *modus operandi* criminal destes grupos (CANO; DUARTE, 2012, p. 36, grifos dos autores).

Esse estudo, que contou, como já ressaltado, com entrevistas feitas com, dentre outros, moradores de comunidades contraladas por milícias, revela ainda que, mesmo assim, continua havendo aqueles que, em seus discursos, seguem afirmando a tese de que sua comunidade estaria em bem pior situação, não fossem os milicianos. Entre depoimentos do tipo, destacamos:

Você vai lá querer fazer um Boletim de Ocorrência, como a gente já fez que assaltaram aqui, não resolve nada. Agora se chamar a milícia, resolve na hora, não vão parar até pegar o ladrão. A polícia veio aqui fez o Boletim de Ocorrência e não resolveu nada, nem investigou, nem... tipo assim, não vamos fazer nada. Eu fiquei assim, indignada, porque a gente teve a primeira intenção assim, vamos ligar pra polícia. (Entrevistada 28, Praia do Carbo/SePETiba) (Ibid., p. 58).

Um grande número de pessoas, por outro lado, já tem uma percepção opostas sobre como estão realmente as coisas nessas comunidades:

Durante três anos e meio ele (o miliciano) exterminou 200 pessoas. Os que ficaram, ele acabou, foi ceifão geral. Os outros foram embora, ou tomaram casa, uma baderna, uma bagunça, por isso que a comunidade não gostou. Eles ficaram pior que os traficantes. Eles mataram mais que os traficantes. Aí a comunidade viu aquilo e ficou em pânico. Porque mesmo assim a comunidade não estava acostumado [sic] com aquilo, porque o TCP [Terceiro Comando] não fazia aquilo. Eles vieram dando uma de bom moço: “não, nós vamos acabar com o tráfico, porque a gente vai fazer isso e aquilo”. Ele prometeu muita coisa pra comunidade, no começo a pessoa aceitou, mas depois viu os trabalhos que eles faziam. Aí muitos não aceitaram porque morreu parente meu, parente de outro colega. Tudo garoto novo. Eles mataram de 18, 17, 19 até 20 anos. Os garotos, a maioria foi exterminado [sic]. (Entrevistado 16, Ramos) (Ibid., p. 60, parênteses dos autores, colchetes nossos).

Nas violentas e históricas ações da gangue de Glanton, ficcionalizadas por McCarthy em *Meridiano de sangue*, a omissão do Estado em grande parte, e, em alguns momentos, até mesmo certa cumplicidade deste em relação aos crimes do bando, conferiram a seus integrantes uma aparente autoridade para fazerem o que faziam. Essa relação próxima e complicadora dos criminosos com o Poder Público configura também um aspecto agravante das milícias brasileiras, como ressalta um juiz entrevistado na pesquisa supramencionada:

O perfil do miliciano eu acho pior do que o perfil do traficante, porque eles são muitas das vezes agentes do Estado, que acham que têm um poder ilimitado e que são intocáveis e que nada nunca vai acontecer com eles. Então eles são extremamente desafiadores. Eu acho que... não é que exista moral no crime, nem ética, nem nada. Mas eu acho que, até pela forma que eles conseguem manipular todo o sistema da polícia e tudo mais, eu acho mais grave do que o tráfico. (Juiz) (Ibid., p. 100).

Em *Meridiano de sangue*, as autoridades se veem, por fim, obrigadas a tomarem uma providência contra o “problema maior” que ajudaram a criar:

Entraram na cidade [de Chihuahua] exaustos e imundos e tresandando ao sangue dos cidadãos para cuja proteção haviam sido contratados. Os escalpos dos aldeões trucidados foram pendurados nas janelas da casa do governador e os guerrilheiros receberam sua paga dos cofres quase exauridos e a Sociedad foi dissolvida e o contrato de recompensa rescindido. Uma semana após deixarem a cidade haveria cartazes anunciando uma soma de oito mil pesos pela cabeça de Glanton (MCCARTHY, 2009, p. 196).

A gangue de Glanton será, no fim, extinta com a morte de seu líder, assassinado pelo líder de um bando de índios quechan — na época, mais popularmente conhecidos como yumas. A esse respeito, como registra a história — a qual a ficção de McCarthy acompanha de perto —, no começo de 1850, Glanton e seu bando atacaram uma balsa pertencente a índios quechans (ou yumas), na região do Rio Colorado entre o Arizona e a Califórnia denominada “Yuma Crossing” [Cruzamento Yuma], à época um importante ponto de travessia, para os que iam à Califórnia ou vinham de lá, durante o período da chamada “Corrida do ouro”. A gangue de Glanton, que havia decidido usar comercialmente a balsa dos quechans e, com isso, vinha roubando e matando passageiros estadunidenses, assim como outros índios, enquanto cruzavam o rio, foi um dia enfim pega de surpresa.

Liderados pelo índio conhecido como Caballo en Pelo [Cavalo em Pelo], um grupo de quechans atacou-os uma noite, depois de conseguir invadir a balsa. De acordo com a história, e também com a ficção, Glanton foi então violentamente morto pelos índios, juntamente com a maior parte de seu bando — no romance, apenas sobrevivem ao ataque o Juiz Holden, o kid e outros dois membros do grupo, a saber: Toadvine, e o “ex-padre” Tobin (ibid., p. 295). Quanto aos mortos, principalmente Glanton, acabaram sendo todos escapelados e, em seguida, queimados numa grande fogueira (ibid., p. 288).

O kid, figura central no romance e que, nele, parece encarnar aquele espírito que se pretende livre e se julga capaz de autodeterminar-se em face das condições que lhe são impostas pelo mundo à sua volta, vê-se, por fim, mesmo passado um bom tempo, incapaz de se esquivar de seu encontro com a morte violenta, a qual, sem qualquer motivo inteligível, se dá justamente pelas mãos do juiz — nesse sentido, aparentemente, personificação das caóticas forças naturais que se interpõem no caminho de todos os homens e que escapam do controle destes; forças que permanecem, perenes, enquanto a ambição humana se esvai com os últimos estertores da vida de cada um. E, também nesse sentido, é extremamente significativo, aliás, que só o juiz surja como surge no fim do romance: dançando nu “sob a luz e sob a sombra e [...] [como] um grande favorito. Ele nunca dorme, o juiz. Ele está dançando, dançando. Ele diz que nunca vai morrer” (ibid., p. 350, colchetes nossos). O juiz é a natureza como signo da queda inescusável do homem, sua eterna e mítica queda.

7 DISCUSSÃO

Esta leitura de *Meridiano de sangue*, de Cormac McCarthy, em que vimos na gangue de John Joel Glanton uma imagem posteriormente espelhada nas milícias brasileiras de nossos dias, ambas expressões de um poder paralelo ao poder do Estado onde este se faz ineficiente e omissivo, enseja a proposição de vários questionamentos, sobre alguns dos quais discorreremos agora.

7.1 OS DIREITOS E O ESTADO

Embora não pretendamos esgotar aqui, de maneira alguma, o clássico debate sobre a ontologia do fenômeno jurídico, tanto nosso referencial teórico quanto a obra literária que constitui o *corpus* de nossa análise apontam, ambos, para a percepção pragmática de que, fora do Estado, não há direito. Mais precisamente, a experiência enfatizada é a de que não parece haver direitos fora de um ordenamento jurídico que os reconheça, de um poder centralizado que garanta sua efetividade social.

De fato, ainda que não faltem teorias que busquem justificar a existência de direitos morais ou naturais que independeriam da existência do Estado e de um ordenamento jurídico, na prática, isto é, ao menos efetivamente, parece inane falar em direitos fora do alcance da sombra do Leviatã. Perante os naturais conflitos de interesses individuais, que são ubíquos, não importa o lugar, a eficácia dos direitos parece depender, se não em toda situação, ao menos na maioria dos casos, da decisão apoiada por um poder coercitivo que monopolize localmente o uso da força, fazendo valer o decido. A suposição de direitos existentes fora de um ordenamento, portanto, parece um exercício intelectual de pouca ou nenhuma utilidade para a prática jurídica cotidiana. Isso, aliás, lembra o que argumenta Norberto Bobbio (1992, p. 80-81), quando escreve:

Do ponto de vista de um ordenamento jurídico, os chamados direitos naturais ou morais não são propriamente direitos: são apenas exigências que buscam validade a fim de se tornarem eventualmente direitos num novo ordenamento normativo, caracterizado por um diferente modo de proteção dos mesmos. Também a passagem de um ordenamento para outro é uma passagem que ocorre num determinado contexto social, não sendo de nenhum modo predeterminada.

O jusnaturalista objetará que existem direitos naturais ou morais absolutos, direitos que — enquanto tais — são direitos também em relação a qualquer outro sistema normativo, histórico ou positivo. Mas uma afirmação desse tipo é contraditada pela variedade dos códigos naturais e morais propostos, bem como pelo próprio uso corrente da linguagem, que não permite chamar de “direitos” a maior parte das exigências ou pretensões validadas doutrinariamente, ou até mesmo apoiadas por uma forte e autorizada opinião pública, enquanto elas não forem acolhidas num ordenamento jurídico positivo.

E mais:

Uma coisa é um direito; outra, a promessa de um direito futuro. Uma coisa é um direito atual; outra, um direito potencial. Uma coisa é ter um direito que é, enquanto reconhecido e protegido; outra é ter um direito que deve ser, mas que, para ser, ou para que passe do dever ser ao ser, precisa transformar-se, de objeto de discussão de uma assembleia de especialistas, em objeto de decisão de um órgão legislativo dotado de poder de coerção (BOBBIO, 1992, p. 83).

Isto posto, cabe indagar então: se os direitos, efetivamente reconhecidos e respeitados como tais, dependem de um ordenamento que os positivem e do poder centralizado (o Estado) que garanta sua eficácia *erga omnes*, mediante coerção e punição, se preciso for, como ficam os direitos nos espaços onde a omissão e a ineficiência do Poder Público atestam sua ausência na prática, na experiência cotidiana?

Os desertos da fronteira mexicano-estadunidense no século XIX, conforme descritos em *Meridiano de sangue*, e os relatos e registros sobre a realidade das periferias urbanas brasileiras sob o domínio das milícias, nos dias de hoje, têm algo a nos dizer a esse respeito. Nesses espaços onde o Estado falha em garantir a ordem em conformidade com a lei, onde falha em fazer reconhecer sua autoridade e seu poder — enquanto descumpra seus deveres para com a sociedade segundo as próprias normas que impõe —, os direitos que em seu ordenamento jurídico são reconhecidos também acabam por tornar-se palavras vazias. Sob o rubor crepuscular do Oeste, os direitos viram vento e pó, enquanto regridem os homens àquele estado primitivo de coisas em que só a força individual impera. Igualmente, nas comunidades de onde o Estado se ausenta e que acabam entregues ao poder paralelo de milicianos, a ideia de direitos vai também se deteriorando ou se corrompendo.

Lugares nessa situação, portanto, na ficção e na realidade, representam espaços onde há um esvaziamento ou a corrupção da noção mesma de direito.

7.2 O MEDO E A SEGURANÇA

Não é preciso uma profunda argumentação em defesa da afirmação de que à *liberdade* é atribuída uma espécie de primazia em relação aos demais direitos humanos. Os teóricos que moldaram o pensamento liberal clássico foram praticamente unânimes nesse sentido, e ninguém menos que Immanuel Kant (2003, p. 83, grifos nossos) via na liberdade o único direito universal, o direito supremo, fundador de todos os demais: “A liberdade, na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este *direito único, originário*, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade”.

É ponto pacífico que há uma indissociável correlação entre princípios morais e direito nessa visão kantiana. Moral e direito estão umbilicalmente unidos nessa perspectiva. E não é menos conspícua aí a confiança no progresso moral sob o suposto império da *razão* — por meio da qual todos os indivíduos, agindo sob os ditames dessa capacidade superior, poderiam vir a reconhecer e respeitar o valor universal da ideia de que seria lícita toda conduta individual ou coletiva compatível com a liberdade alheia. O que temos aí não é senão uma perspectiva evolutiva do direito que, conforme dito acima, assume esse caráter fundador, de acordo com o qual “[a] liberdade compatível com a liberdade de todos os demais é [vista como] o único direito humano; poder-se-ia dizer também: o único critério de todos os direitos humanos” (HÖFFE, 2005, p. 242, colchetes nossos).

Como podemos ver, não só a tradicional ideia de direitos fundamentais, mas a própria concepção moderna de direitos humanos é creditada na conta desse suposto direito originário: a liberdade. Encontra-se há muito estabelecida, portanto, a noção de que esses direitos que se pretendem universais devem estar filosoficamente embasados nesses pressupostos teóricos da moral kantiana. E a liberdade, nesse sentido, goza da reputação de ser a singularidade inicial de todo o sistema de direito, a *conditio sine qua non* de todos os outros direitos.

Todavia, a história humana parece mais corroborar a visão de John N. Gray. Afinal, os humanos de fato são animais que, mais que apreço por uma noção romantizada de *liberdade*, demonstram ter um tal senso de proteção à própria vida que o temor de perdê-la faz-se um sentimento que sói se sobrepor a todos os princípios éticos que as pessoas possam ter subscrito. Não admira, portanto, que haja quem esteja disposto, inclusive, a defender a implantação de regimes ditatoriais, que por definição implicariam a perda de liberdades individuais, em virtude de um sentimento de maior segurança pessoal e de proteção de seus interesses num tal cenário — sem falar que os humanos, em todas as culturas mundo afora, parecem não ter se privado jamais de instituir formas de tirar a liberdade alheia, o que denuncia que esse direito é de fato um valor apenas de uma perspectiva pessoal, individualista; o que, por sua vez, está plenamente de acordo com a visão de uma natureza humana, tal como definida pelas ciências alinhadas com a teoria darwiniana. Por isso mesmo, não são raros os que achariam que é melhor uma ditadura em que a pessoa se sinta segura do que o gozo da liberdade individual num espaço onde os demais também sejam livres para matar, roubar, estuprar etc.

Além disso, tal como Nietzsche expôs a contradição na ideia de crueldade, explicando o que agora parece tão óbvio — o fato de que quem sofre e quem faz sofrer, na verdade, não têm a mesma percepção do sofrimento causado —, também nos parece contraditória a noção de que, em relação à liberdade, não ocorreria semelhante distorção perceptual. Com efeito, é

aparentemente pouco discutível, por exemplo, que a liberdade que um empresário julga ser necessária em suas relações trabalhistas com seus empregados, em que quaisquer regulamentações estatais lhe parecem uma violação de direitos que deveriam ser absolutos, por outro lado, é vista pelos mesmos empregados não como uma questão de liberdade, mas como uma situação de abuso, de opressão; não seria o louvável exercício um direito, mas sim uma violação de seus próprios direitos e uma perda de sua própria liberdade — na medida em que tais empregados se vejam, por exemplo, trabalhando por uma jornada que lhes pareça demasiado longa e extenuante, em troca de uma remuneração que achem pouca e injusta, só o fazendo porque se sentem coagidos pelo desemprego e pelos obstáculos que o próprio mercado cria, a fim de manter elevada e constante a oferta de mão de obra barata.

A liberdade, portanto, não é um conceito inequívoco, sobre o qual haja um consenso universal. E parece haver, de fato, na superestima ao direito à liberdade e na suposta primazia que os seres humanos dariam a este, o equívoco de não se notar que, justamente por não ser o que se supõe que ela seja, a liberdade, ou pelo menos uma boa parte dela, é facilmente negociável pelas pessoas, em face de situações de insegurança e temor pela própria vida. Os argumentos racionais concernentes às perdas que tal comportamento enseja, no fim, têm pouco ou nenhum efeito na mudança desse cenário recorrente.

Isso equivale a dizer que o conceito de *liberdade* é ilusório. E, assim sendo, nem este nem qualquer outro direito parece capaz de oferecer uma base absoluta sobre a qual se possa construir a ponte universal dos direitos humanos que todos um dia aceitariam como tais, como ressalta, aliás, Norberto Bobbio (1992, p. 17, colchetes nossos):

Kant havia racionalmente reduzido os direitos irresistíveis (que ele chamava de “inatos”) a apenas um: a liberdade. Mas o que é a liberdade? Essa ilusão já não é possível hoje; [pelo fato de que, atualmente, já somos capazes de ter em conta que] toda busca do fundamento absoluto é, por sua vez, infundada.

A leitura de *Meridiano de sangue* expõe muito bem esse ponto. E deixa claro como as pessoas estão dispostas, inclusive, a negociarem e abrirem mão de algum grau de liberdade na presença de certos grupos que se apropriam de suas coisas, causam danos e transtornos à sua volta, impõem-se como uma ameaça constante em suas ruas, desde que eles lhes protejam de um mal visto como ainda pior e mais indesejável. O mesmo, como mostramos, dá-se na experiência brasileira em áreas dominadas por milícias: a mesma reação, a mesma mentalidade dos moradores locais, ao menos no começo, comprovando que, num espaço onde o Estado demonstra ineficácia em fazer valerem direitos e deveres, não só a própria noção de direitos se desintegra, mas os princípios morais também se corrompem, ao ponto de o que já foi visto como direito absoluto e irresistível logo se tornar moeda de troca.

7.3 O MITO DO PROGRESSO

Chegamos, assim, por fim, a um último questionamento suscitado pela leitura de nosso marco teórico: o que a obra de McCarthy e a experiência brasileira com as milícias nos podem dizer sobre a evolução do direito e a transformação ético-moral da sociedade?

A esse respeito, cumpre ressaltarmos que a crítica de John N. Gray, cética quanto à possibilidade de uma genuína evolução nesse sentido, talvez pareça demasiado drástica, talvez até equivocada num ou noutro ponto. Porém, seu posicionamento quanto ao tema dificilmente está de todo errado ou mesmo muito equivocado. Afinal, mesmo Norberto Bobbio, apesar de um dia ter escrito que “os direitos naturais [...] tornam-se um dos principais indicadores do progresso histórico” (BOBBIO, 1992, p. 2), poucos anos depois acabou expressando uma visão bem menos otimista com relação ao mesmo tópico.

Tudo indica, de fato, que o filósofo italiano, pelo menos nos últimos anos de sua vida, tinha uma percepção muito semelhante à de seu colega britânico em relação à frequentemente ignorada distância entre o progresso científico-tecnológico e o (in)observável progresso moral da humanidade:

Norberto Bobbio era tudo menos um otimista. Ele gostava de definir-se, aliás, “um depressivo crônico, alguém que descarrega a sua agressividade contra si mesmo” [...]. Numa palestra proferida por ocasião do Prêmio Giovanni Agnelli, com o qual foi contemplado em 1995, ele lembrava as diferenças entre o progresso científico e o progresso moral: a distância “entre a nossa sabedoria de investigadores do cosmo e o nosso analfabetismo moral” [...]. Bobbio encerrou o seu discurso afirmando que mesmo a “grande invenção da nossa civilização”, representada pelo “‘novo *ethos* mundial’ dos direitos humanos”, é “mais prometida que cumprida” [...]. Os direitos proclamados nas declarações internacionais são sistematicamente desrespeitados, em todos os países. As imagens de “cadáveres amontoados e abandonados, populações inteiras expulsas das suas moradias, maltrapilhas e esfomeadas, crianças esqueléticas, os olhos saltados, que nunca sorriram, e não conseguem sorrir antes da morte precoce” lembram-nos que “o nosso senso moral avança, se é que avança, muito mais devagar que o poder econômico, o poder político, o poder tecnológico. Todas as nossas proclamações dos direitos pertencem ao mundo do ideal, ao mundo do que deveria ser, do que seria bom que fosse” [...] (BACCELLI, 2013, p. 105, grifo do autor, sublinhado nosso).

Não que isso signifique que seja impossível conseguir demonstrar que a história de fato foi testemunha de algum nível de progresso moral. A bem da verdade, em seu volumoso *The better angels of our nature* [no Brasil: *Os anjos bons da nossa natureza*], Steven Pinker faz um enorme e interessante esforço justamente nesse sentido, descrevendo como um processo civilizatório teria ocorrido, em especial, em virtude de três fatores: a influência coercitiva do Estado; a expansão do círculo da empatia, em conformidade com a visão de Peter Singer, e “a escada rolante da razão” que o Iluminismo nos teria legado. Estas são, defende o autor, as ferramentas que teriam permitido — e ainda permitiriam — à humanidade evoluir também

eticamente, num genuíno progresso moral, “um progresso que é hesitante e incompleto, mas indubitável em todo caso” (PINKER, 2011, p. 696, tradução nossa).²⁵

O problema é que nem todo o esforço de Pinker consegue afastar a impressão de que esse exaltado progresso parece ficar bem aquém daquilo que o avanço científico-tecnológico contemporâneo sinalizava. Com efeito, não é fácil acreditar que estamos no rumo de construir um mundo melhor e mais justo, quando esse próprio progresso científico-tecnológico, fruto inquestionável do exercício da razão e da cumulação de conhecimento, tem sido responsável por intensificar a níveis inéditos a violência perpetrada mundo afora, por exemplo, com a fabricação de armas e veículos de guerra com um poder de destruição muito maior que o de todos os instrumentos mortais já concebidos e usados pelo homem, ou muito mais seguros para aquele que os opera enquanto tira vidas alheias, tal como é o caso dos *drones* militares. Ainda assim, o mito do progresso está tão presente em nosso dia a dia, está tão profundamente inculcado em nossa cultura, que já mal nos damos conta de seus constantes apelos, os quais nos influenciam mesmo sem que o percebamos, de modo a induzir sua assimilação quase sempre acrítica.

É o que ocorre, por exemplo, quando apoiadores da ampla liberação do porte de arma repetem o aparentemente razoável slogan “Armas não matam, pessoas matam”, diante do qual tendemos a ignorar, não o avaliando devidamente, o que está implícito neste discurso, isto é: a crença estabelecida de que só pessoas mal-intencionadas ou fora de seu juízo perfeito usariam uma arma de fogo num ato de violência não justificado, o qual, por sua vez, bem poderia ser evitado por outras pessoas armadas — estas, sim, agindo de maneira racional e justificável. O discurso, porém, omite dados que pouco corroboram essa visão, como os que vêm sendo encontrados em vários estudos acerca do tema, alguns dos quais, inclusive, já confirmados por meio de uma interessante meta-análise dessas pesquisas (Cf. ANGLEMYER; HORVATH; RUTHERFORD, 2014). No caso, não se divulga que as estatísticas demonstram haver, sim, por exemplo, uma considerável correlação entre a existência de armas de fogo legais numa residência e um maior risco de suicídio ou homicídio em que a vítima seja moradora da casa. Segundo a citada meta-análise, por um lado, a impulsividade de pessoas geralmente razoáveis, ante variadas situações vivenciadas em casa, e, por outro, a facilidade de acesso a uma arma nesses momentos emergem como claros fatores explicativos desse tipo de fatalidade não raro de caráter acidental.

²⁵ No original: “progress that is halting and incomplete, but unmistakable nonetheless”.

Enfim, o pequeno e tímido progresso moral que nossos olhos testemunham, portanto, enquanto contemplamos estatísticas sobre o comportamento coletivo, vai sendo diariamente desconstruído pelos exemplos contrários de comportamento individual ou de alguns grupos dentro da sociedade. De modo que, na realidade, nada impede que um de nossos “iluministas” da ética contemporânea, em algum momento, acabe agindo de maneira contrária ao próprio discurso e à própria crença pregada aos quatro ventos. Com isso, pode inclusive defender algo um tanto controverso, eticamente falando, só porque, de repente, essa posição se mostra mais bem alinhada com seus interesses ou visão de mundo particulares.

Um exemplo disso encontramos em Sam Harris, conhecido neurocientista e filósofo estadunidense, militante do neoteísmo contemporâneo, que prega acidamente o abandono da fé religiosa em favor do pensamento científico, uma posição também defendida por nomes não menos notórios, tais como o biólogo britânico Richard Dawkins, o filósofo estadunidense Daniel Dennett e o falecido jornalista Christopher Hitchens.²⁶ Harris é autor de uma obra cuja polêmica já começa pelo subtítulo: *A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos*. Essa é precisamente a grande indagação: como? Em resposta, neste seu livro, Sam Harris propõe simplesmente que

a ciência pode, em princípio, ajudar-nos a entender o que *deveríamos* fazer e *deveríamos* querer — e, portanto, o que *outras pessoas* deveriam fazer e querer para viver a melhor vida possível. Minha alegação é que existem respostas certas e erradas para questões morais, assim como existem respostas certas e erradas para questões de física, e que tais respostas poderão um dia estar ao alcance das ciências da mente (HARRIS, 2013, p. 34, grifos do autor).

Com isso estabelecido, o autor tentará então, num de seus esforços, demonstrar como é possível definir cientificamente o sofrimento real, o que, por sua vez, argumenta, permitiria definir o não ético como aquilo que causaria esse sofrimento demonstrável. O fato é que, na tese neoutilitarista defendida por Harris, ética é algo que tem a ver com “bem-estar” — uma antiga associação, na verdade, que remonta a Platão —, assim como, no velho utilitarismo, a palavra-chave era “prazer”. Contudo, para Harris, “bem-estar” é um termo que se refere a um fato passível de avaliação objetiva, tal como “saúde” também é. Daí, sua conclusão de que

[u]ma vez que entendamos que a preocupação com o bem-estar (definido nos termos mais amplos possíveis) é a única base inteligível para a moralidade e os valores, veremos que *deve* haver uma ciência da moralidade, quer nós tenhamos sucesso em desenvolvê-la, quer não: isso porque o bem-estar de criaturas conscientes depende de como o universo está estruturado. Já que é possível entender as mudanças no universo físico e na maneira como o experimentamos, a ciência deveria, cada vez mais, nos permitir responder a certas questões de cunho moral. Por exemplo, seria

²⁶ Cf. DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; DENNETT, Daniel. **Quebrando o encanto**: a religião como fenômeno natural. Tradução Helena Londres. São Paulo: Globo, 2006; HITCHENS, Christopher. **Deus não é grande**: como a religião envenena tudo. Tradução Alexandre Martins. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

melhor gastar nosso próximo bilhão de dólares erradicando o racismo ou a malária? (HARRIS, 2013, p. 34, grifo do autor.)

Enfim, a obra de Harris talvez seja a mais exemplificativa já publicada dessa genuína fé de que é pelo caminho único da razão e sustentando-nos no conhecimento científico cumulado e a cumular-se que promoveremos esse louvável progresso moral de que nossa espécie não só dependeria como seria capaz. Curioso é observar, porém, que é também esse mesmo autor que, noutra obra crítica à mentalidade e ao comportamento religiosos, em especial com relação às três grandes religiões monoteístas mundiais — isto é, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo (este, o pior dos três, na opinião de Harris) —, resolve dar um passo atrás na promoção desse mesmo discurso, rompendo com essa visão progressista no campo moral, quando decide defender práticas muito criticadas, de um ponto de vista ético. Criticadas, em especial, de um ponto de vista ético *liberal* — o que importa na medida em que Harris admite subscrever essa linha de pensamento político-filosófico, entendida como corrente oposta ao conservadorismo, ao reacionarismo e a quaisquer visões pró-totalitarismo, quer à direita, quer à esquerda, no espectro político-ideológico. Essas controversas práticas que o autor tenta justificar em sua obra, entretanto, não por acaso, são adotadas por autoridades estadunidenses no tratamento de muçulmanos suspeitos de associação com terroristas.

Acreditando ter sido persuasivo em sua crítica às religiões e em seus argumentos utilitaristas no campo ético, escreve o autor de *The end of faith* [O fim da fé]:

Acredito que a maioria dos leitores que me acompanharam até aqui se encontrará praticamente na mesma posição [que eu] com relação à ética da tortura. Tendo em conta o que muitos de nós acreditamos a respeito das exigências de nossa guerra contra o terrorismo, a prática da tortura, em determinadas circunstâncias, parece ser não apenas permissível mas necessária (HARRIS, 2005, p. 199, tradução nossa).²⁷

John Gray veria nesse posicionamento contraditório de Harris apenas mais do mesmo. Nada que devesse surpreender. Afinal, a contradição é justamente o que ele espera desses racionalistas militantes. Num artigo publicado no jornal britânico *The guardian*, no qual critica a defesa do progresso moral por autores como Steven Pinker e Peter Singer, ele observa:

Dentre as causas do desenvolvimento do altruísmo, Pinker e Singer agregam particular importância ao surgimento do pensamento iluminista. Resenhando uma obra de Pinker, Singer escreve: “Durante o Iluminismo, na Europa dos séculos XVII e XVIII e em países sob a influência europeia, ocorreu uma importante mudança. As pessoas começaram a olhar com desconfiança para formas de violência que antes eram vistas com naturalidade: escravidão, tortura, despotismo, a prática de duelos e formas extremas de punição [...]. Pinker se refere a isso como ‘a revolução humanitária’”. Aqui [...] Pinker e Singer integram uma ortodoxia contemporânea. Enquanto

²⁷ No original: “I believe that most readers who have followed me this far will find themselves in substantially the same position with respect to the ethics of torture. Given what many of us believe about the exigencies of our war on terrorism, the practice of torture, in certain circumstances, would seem to be not only permissible but necessary.”

outras crenças vão se desintegrando, muitos tentam voltar-se para o que devotamente descrevem como “valores iluministas”. Mas esses valores não eram tão claramente benignos como hoje em dia normalmente se supõe. John Locke negava aos povos indígenas da América do Norte qualquer direito legal às “matas silvestres e às terras não cultivadas”; Voltaire promovia a teoria “pré-adamita” do desenvolvimento humano segundo a qual os judeus eram reminiscências de uma espécie mais primitiva e inferior de humanoides; Kant sustentava que os africanos tinham uma inclinação inata para a prática da escravidão; o utilitarista Jeremy Bentham desenvolveu o projeto de uma penitenciária ideal, o Panóptico, no qual os detentos seriam mantidos em confinamento solitário sob constante vigilância. Nenhum desses pontos de vista é discutido por Singer ou Pinker. E, de forma mais genérica, tampouco há menção à poderosa corrente não liberal no pensamento iluminista, expresso pelos Jacobinos e pelos Bolcheviques, que defendiam e praticaram a violência metódica como meio de melhorar a sociedade.

A exemplo de muitos outros atualmente, a resposta de Pinker quando confrontado com evidências assim é afirmar que um lado negro do Iluminismo simplesmente inexistia. Como é que uma filosofia da razão e da tolerância poderia ser implicada em assassinatos em massa? A causa só pode ser a sinistra influência de ideias contrárias ao Iluminismo. Discorrendo sobre o “hemocídio” [dilúvio de sangue] — a onda de assassinatos em massa ocorridos no século XX, nos quais se inclui o Holocausto —, escreve Pinker: “Havia o denominador comum de um utopismo anti-iluminista por trás das ideologias do nazismo e do comunismo”. Jamais saberíamos, lendo apenas Pinker, que o “racismo científico” nazista se baseava em teorias cujo pedigree intelectual remonta a pensadores iluministas como o notável psicólogo e eugenista vitoriano Francis Galton. Semelhantes ligações entre o pensamento iluminista e as barbáries do século XX são, para Pinker, meras aberrações, distorções de um ensinamento imaculado que é inocente de qualquer crime: as atrocidades que em seu nome foram cometidas decorrem de interpretações equivocadas do verdadeiro evangelho, ou da corrupção deste por influências alheias (GRAY, 2015, s.p., tradução nossa).²⁸

Devido a seus posicionamentos não pouco provocadores e polêmicos, John N. Gray é não raro visto como um filósofo pessimista ou niilista. Ele, todavia, prefere se ver como um

²⁸ No original: “Among the causes of the outbreak of altruism, Pinker and Singer attach particular importance to the ascendancy of Enlightenment thinking. Reviewing Pinker, Singer writes: ‘During the Enlightenment, in 17th- and 18th-century Europe and countries under European influence, an important change occurred. People began to look askance at forms of violence that had previously been taken for granted: slavery, torture, despotism, duelling and extreme forms of punishment [...]. Pinker refers to this as “the humanitarian revolution”.’ Here [...] Pinker and Singer belong in a contemporary orthodoxy. With other beliefs crumbling, many seek to return to what they piously describe as ‘Enlightenment values’. But these values were not as unambiguously benign as is nowadays commonly supposed. John Locke denied America’s indigenous peoples any legal claim to the country’s ‘wild woods and uncultivated wastes’; Voltaire promoted the ‘pre-Adamite’ theory of human development according to which Jews were remnants of an earlier and inferior humanoid species; Kant maintained that Africans were innately inclined to the practice of slavery; the utilitarian Jeremy Bentham developed the project of an ideal penitentiary, the Panopticon, where inmates would be kept in solitary confinement under constant surveillance. None of these views is discussed by Singer or Pinker. More generally, there is no mention of the powerful illiberal current in Enlightenment thinking, expressed in the Jacobins and the Bolsheviks, which advocated and practised methodical violence as a means of improving society.

Like many others today, Pinker’s response when confronted with such evidence is to define the dark side of the Enlightenment out of existence. How could a philosophy of reason and toleration be implicated in mass murder? The cause can only be the sinister influence of counter-Enlightenment ideas. Discussing the ‘Hemoclysm’ — the tide of 20th-century mass murder in which he includes the Holocaust — Pinker writes: ‘There was a common denominator of counter-Enlightenment utopianism behind the ideologies of nazism and communism.’ You would never know, from reading Pinker, that Nazi ‘scientific racism’ was based in theories whose intellectual pedigree goes back to Enlightenment thinkers such as the prominent Victorian psychologist and eugenicist Francis Galton. Such links between Enlightenment thinking and 20th-century barbarism are, for Pinker, merely aberrations, distortions of a pristine teaching that is innocent of any crime: the atrocities that have been carried out in its name come from misinterpreting the true gospel, or its corruption by alien influences”.

“realista” no campo do pensamento político, o que, por sua vez, decorre de sua autodefinição como um “pluralista objetivo”, já que procura desenvolver e reajustar (corrigindo pontuais problemas apontados por críticos — daí o que chama de sua “versão”) a tese do *pluralismo de valores* do também filósofo britânico Isaiah Berlin.

Para deixar ainda mais claro, diferentemente dos relativistas culturalistas, John Gray acredita na existência de valores humanos universais, intimamente ligados à nossa natureza animal. Porém, diferentemente das visões seculares e religiosas não relativistas, que acreditam ser possível harmonizar universalmente esses valores, ele os vê como contraditórios entre si e irremediavelmente inconciliáveis, principalmente numa escala global. Desse modo, soluções mais ou menos precárias para esse conflito de valores inerentes à espécie até podem ser (e costumam ser) encontradas num lugar e noutro — é nisso que consiste a função da política e do direito, a seu ver —, mas dificilmente serão uma resposta válida para todos, em toda e qualquer sociedade, o que é o maior problema com a tese da universalização dos direitos humanos, em sua opinião.

Gray tem sido, entretanto, um crítico veemente de práticas cruéis, como a escravidão e a tortura, por exemplo. Nesse posicionamento, o filósofo tem se esforçado muito para defender sua visão ética, evitando argumentar conforme uma perspectiva humanística, antropocêntrica, ao mesmo tempo que se esquivava do relativismo moral. Numa entrevista cedida ao site da revista de música e cultura *pop* britânica *The Quietus*, ele comenta:

Eu defendo uma versão do pluralismo objetivo na esfera da ética — a ideia de que, se por um lado não há um único tipo de vida que seja o melhor para todos os seres humanos, nem mesmo para um único ser humano, por outro há tipos de vida que são ruins para todo mundo. É por isso que a escravidão e a tortura são males universais.

Esta não é [porém] uma visão que se aplique só aos humanos. Fui persuadido com relação à objetividade da ética muitos anos atrás, ao observar as diferenças entre animais em bons e maus zoológicos. Os outros animais não se adaptam bem a zoológicos ruins, eles vivem mal nesses lugares. Com os humanos é a mesma coisa. A objetividade de uma vida boa está enraizada na fixidez de nossa natureza animal (GRAY, 2013b, s. p., tradução nossa).²⁹

E resumo, a visão de John Gray procura se alinhar, por um lado, com a da maioria dos defensores do progresso moral que crê no poder da razão e na confiabilidade das ciências — ao menos no que diz respeito a aceitar tanto a existência de uma natureza humana biologicamente desenhada pelos processos evolutivos darwinianos como o fato de que esta parece não

²⁹ No original: “I hold to a version of objective pluralism in ethics – the idea that while there is no single kind of life that’s best for all human beings, or even for a single human being, there are kinds of life that are bad for everyone. That’s why slavery and torture are universal evils.

This view doesn’t only apply to humans. I was persuaded of the objectivity of ethics many years ago by observing the differences between animals in good and bad zoos. Other animals don’t adapt well to bad zoos, they just live badly in them. Humans are the same. The objectivity of the good life is rooted in the fixity of our animal nature”.

ser tão maleável como acreditam os deterministas culturais —, mas, por outro lado, ele difere de autores como Singer e Pinker — especialmente por não acreditar que essa mesma natureza humana, justamente por ser o que é, possa conformar-se universalmente a uma única perspectiva moral, estabelecendo um consenso global. Na verdade, Gray entende que ser “realista” em política significa ter em conta que a política é justamente a arte de lidar com os problemas sociais que vão surgindo, buscando meios de bem se ajustar aos desafios que se impõem, sem a esperança de que as soluções bem-sucedidas que sejam encontradas nesse processo devam ser as mesmas que outros povos em outros lugares devam adotar. O que equivale a dizer que qualquer projeto universalista — como exportar a democracia a outros povos, globalizar o mercado etc. — só poderá redundar em novos problemas, não raro aprofundando ainda mais problemas antigos. De fato, ele realmente acredita que isso não só responderia pelo fracasso da expansão de ideologias totalitárias como o nazismo, o fascismo ou o comunismo, como também é o que condena ao fracasso inevitável a ambição direitista do livre mercado global.

Não é preciso dizer que essa perspectiva das coisas atrai críticas de todos os lados contra os posicionamentos do filósofo. Seu pessimismo — ou seu “realismo”, como quer — pode de fato exagerar nas tonalidades do quadro que pinta em face da realidade. Todavia, sua insistente cruzada contra a tal religião secular do humanismo iluminista chama a atenção ao menos para um ponto de sua crítica que não se pode colocar em questão: o fato de que o progresso científico-tecnológico não é mesmo necessariamente acompanhado pelo progresso moral da humanidade.

A sociedade hoje não oferece nenhuma sensação de que estamos mesmo caminhando gradativamente para a construção de mundo melhor, mais seguro, mais pacífico, mais tolerante, com menos injustiças socioeconômicas, menos sofrimento humano, tudo em virtude de uma suposta evolução moral da espécie, da expansão de nosso senso de empatia e altruísmo. Norberto Bobbio morreu, ainda no final do século passado, levando consigo essa mesma desanimadora impressão das coisas e da humanidade.

Em nosso trabalho, esta sem dúvida prolixa reflexão sobre as críticas de John N. Gray ao mito do progresso fez-se necessária, por fim, porque nos traz ao último aspecto que nossa leitura de *Meridiano de sangue* pretende ressaltar. Na obra de McCarthy, se há um espírito varrido daquelas planícies desérticas é o que anima de tal fé as pessoas que ali habitam. Não há nada na trajetória dos personagens do romance que sugira outra coisa senão que o processo civilizatório não apenas pode se dar paralelamente a atos de extrema brutalidade, não raro maior que a barbárie a que a civilização visa dar fim, como ele também pode se realizar através desses mesmos atos.

Vemos isso, por exemplo, no que um velho eremita diz ao kid, ainda poucas páginas romance adentro. Quando deixa claro que a distintiva razão e o conseqüente progresso humanos não eliminam do homem os desejos, os instintos, que povoam seu íntimo, seu “coração”. A luz da razão não livra o homem da sombra de sua própria natureza. E de nada adianta acreditar que o mundo possa vir a ser algum dia um lugar melhor, conforme se possa idealizá-lo:

[...] Deus fez este mundo, mas não o fez bom para todos, não é?

Não parece que pensava muito em mim.

Sei, disse o velho. Mas onde chega o homem com suas ideias. Que mundo já viu de que gostasse mais?

Posso imaginar muito lugar melhor e muita vida melhor.

Consegue fazer existir?

Não.

Não. Um mistério. Um homem sofre pra entender sua mente porque sua mente é tudo que ele tem pra entender a mente. Pode entender o coração, mas isso não quer fazer. E é o certo. Melhor nem olhar ali dentro. Não é o coração de uma criatura que pende pro caminho que Deus traçou pra ela. A baixeza é encontrada na menor das criaturas, mas quando Deus criou o homem o diabo estava bem ali do lado. Uma criatura capaz de fazer qualquer coisa. Fazer uma máquina. E uma máquina pra fazer uma máquina. E mal que pode se perpetuar sozinho por mil anos, sem ninguém pra cuidar dele. Acredita nisso?

Não sei.

Pode acreditar (MCCARTHY, 2009, p. 25).

O próprio Juiz Holden, na trama, por sua vez, é também uma figura curiosa nesse sentido. Embora seja o único homem ali que fala várias línguas, que exhibe profundo conhecimento das ciências naturais, bem como da filosofia e das humanidades, é também a própria encarnação do Mal na história. Seus modos, seus gestos de destoante civilidade, em comparação com o restante da gangue de Glanton, são várias vezes intercalados com atos de uma amorabilidade animalesca e uma selvageria sem par nem porquê. É a antítese da imagem idealizada do homem iluminista, cultuador da razão, uma figura moralmente superior, de atos normalmente sensatos.

O juiz sabe que a razão não é capaz de promover nenhum progresso moral. Por isso mesmo, não se furta a pregar a ideia de que, no mundo, a única coisa universal é o estado de natureza hobbesiano, é a guerra de todos contra todos, é o extermínio ou a subjugação dos fracos sob o império da força. Daí, sua ironia, durante uma conversa com Tobin, o ex-noviço membro da gangue, em relação à pretensão humana de descobrir racionalmente neste mundo uma lei moral que justifique seus atos, suas escolhas, uma lei moral que salve todos do juízo da própria consciência:

A força não torna justo, disse Irving. O homem que vence um combate não está justificado moralmente.

A lei moral é uma invenção da humanidade para destituir de seus direitos os fortes em favor dos fracos [diz o juiz]. A lei da história a subverte a cada avanço. Um ponto de vista moral jamais pode se provar justo ou injusto por nenhum teste último. Ao tombar morto em duelo um homem não é visto como tendo demonstrado

o erro de seus pontos de vista. Seu próprio envolvimento em tal prova fornece a evidência de um ponto de vista novo e mais amplo. A predisposição das partes envolvidas em se abster de maiores discussões pela trivialidade que de fato implicam e em apelar diretamente aos foros do absoluto histórico indica claramente a pequena importância das opiniões e a enorme importância das divergências que lhes são concernentes. Pois a discussão é de fato trivial, mas não o são as vontades isoladas por cujo intermédio tornam-se manifestas. A vaidade do homem pode muito bem se acercar do infinito em capacidade mas seu conhecimento permanece imperfeito e por mais que venha a valorizar seus juízos no fim de tudo ele deve submetê-los a uma instância superior. Aqui não cabe qualquer recurso excepcional. Aqui considerações de equidade e retidão e direito moral são tornadas nulas e inafiançáveis e aqui os pontos de vista dos litigantes são desprezados. Decisões de vida e morte, do que deve existir e do que não deve, transcendem toda a questão da justiça. A escolhas dessa magnitude toda escolha menor se subordina, moral, espiritual, natural.

O juiz percorreu a roda com o olhar à procura de oponentes. Mas e o padre o que diz? disse.

Tobin ergueu o rosto. O padre não diz nada.

O padre não diz nada, disse o juiz. Nihil dicit. Mas o padre já disse. Pois o padre pendurou os trajes de seu ofício e empunhou as ferramentas dessa vocação mais elevada a que todos os homens prestam deferência. Também o padre rejeitou servir a deus para ser ele próprio um deus.

Tobin sacudiu a cabeça. Você tem a língua blasfema, Holden. E pra falar a verdade nunca cheguei a padre mas fui só um noviço da ordem.

Mestre padre ou padre aprendiz tanto faz, disse o juiz. Os homens de deus e os homens de guerra guardam estranhas afinidades (MCCARTHY, 2009, p. 262-263, colchete nosso).

Ler *Meridiano de sangue* é, enfim, ver-se obrigado a reconhecer que o progresso histórico não pôde tirar a humanidade do reino da barbárie em que evoluiu. O *homem lobo do homem* estará sempre pronto para voltar à cena, porque sua violência advém do medo irremediável de sua própria vulnerabilidade e finitude. Por isso, não importa quanto tempo passe nem quantos artefatos novos o conhecimento acumulado ainda possa produzir para criar a ilusão de que a fera é outra criatura.

Se isso parece condizente com a conclusão de que o Leviatã se faz um mal necessário, para manter o lobo na coleira — ainda que sempre precariamente, e, quanto mais precariamente, tanto pior —, a ideia por trás do romance de McCarthy e do pensamento crítico de John Gray, entretanto, parece ser mais precisamente a de que, mesmo num paraíso terrestre, mesmo que a ordem mantida sob o Estado fosse eficiente o bastante para conduzir a essa sociedade ideal, à sua construção pelos homens, ainda assim haveria sangue derramado. Já no inferno, por outro lado, seguramente haverá mais, muito mais — isso que sempre já pudemos ver nas sociedades por nós concebidas, as quais mais parecem espelhar esse cenário dantesco.

Qual é então a solução, nesse caso? Ora, o romance não responde — assim como não o faz nenhuma boa obra literária, cuja função é suscitar questionamentos, e não pregar uma pretensa verdade. John Gray até sugere que talvez o melhor fosse aprendermos a adotar uma visão mais “realista” na política, menos inspirada por essa utopia do racionalismo humanista que visa universalizar direitos e práticas políticas, que visa congrega o mundo inteiro numa

grande nação democrática humanitária. Porém, sem sequer adentrar as críticas a esse “realismo” proposto por Gray, cumpre lembrar que, pelo seu próprio raciocínio, nem mesmo essa sua sugestão deve ser tomada como visão a se buscar impor como válida para todos, em todo lugar.

Com isso, voltamo-nos, finalmente, para o problema do Brasil e das comunidades controladas pelas milícias. Como lidar com esse problema? Talvez, diante de tudo o que aqui foi exposto, um passo imprescindível seja mesmo abandonar a esperança — se não tola, cínica — de que a marcha desenvolvimentista mundial promoverá, ela própria, a seu tempo, as transformações que imporão as mudanças desejadas nesses cenários urbanos. Isso dificilmente ocorrerá — ao menos, não há motivos para crer que acontecerá de um modo satisfatório. Quanto ao resto? As propostas podem — e seguramente vão — variar. Porém, uma questão que com certeza terá de ser enfrentada é como fazer para que o Estado recupere um território perdido em razão de sua ausência, negligência e omissão, sem que essa retomada implique a perpetração de atos ainda mais violentos e abusivos, fazendo persistir essa situação de esvaziamento da noção de direitos fundamentais na experiência cotidiana dos que vivem nessas áreas. Seria isso possível?

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, desenvolvemos uma reflexão sobre a natureza dos direitos e o papel do Estado em sua efetivação, pelo que concluímos, alinhados à visão de autores como Norberto Bobbio, que só faz sentido falar em direitos dentro de um ordenamento jurídico, já que, noutro cenário em que o Estado inexistia, nada garante a eficácia de nenhuma dessas pretensões. Isto é, num cenário como o Velho Oeste da obra mccarthiana, não há garantia alguma de que um indivíduo tenha seus pretensos direitos respeitados. De forma semelhante, nas comunidades brasileiras dominadas por milicianos, tampouco se pode dizer que as pessoas continuam gozando da tutela do Estado brasileiro em relação a seus direitos. Nessas comunidades ignoradas pelo Poder Público, os direitos dos moradores perdem o sentido e se corrompem.

Também discorremos sobre a aparente convivência das pessoas, ante a violência perpetrada por pistoleiros contra índios — e milicianos contra traficantes e outros “delinquentes” locais. Argumentamos que a percepção individual do certo e do errado, em todo caso, já é geralmente enviesada pela própria distinção dos sujeitos nesse contexto, sua posição em relação aos elementos e fatos, como essa percepção também se corrompe pelas próprias circunstâncias — tais como a aparente anomia de um espaço onde o Estado parece não atuar. Além disso, ressaltamos o papel do medo da morte na dinâmica pela qual muitos estão dispostos a abrir mão de alguma liberdade, aceitando o censurável serviço de proteção que algum grupo sem legitimidade para fazê-lo então lhes possa oferecer.

Por fim, ainda alicerçados na crítica de John N. Gray ao racionalismo humanista pós-Iluminismo, discutimos como *Meridiano de sangue* retrata um mundo onde, ao lado de um alegado processo civilizatório, vislumbramos a mais hedionda barbárie que desmitifica a ideia de que, guiada pelo farol da razão, a humanidade se encontraria numa marcha progressiva na construção de uma sociedade mais ética e na universalização de valores benignos irresistíveis. (Uma perspectiva que, talvez, até mesmo contribua para certa passividade perante o caos, para anestesiar o senso de indignação geral, como que se na esperança de que esse suposto curso moral progressivo da sociedade possa um dia, por si só, dar cabo desse lamentável estado de coisas.) O fato é que a desconstrução do mito mediante a leitura do romance mccarthiano e as considerações feitas com base no marco teórico delimitado nos leva a refletir sobre suas próprias implicações para o ordenamento jurídico brasileiro diante de seus próprios desafios, como o fenômeno de um poder paralelo ao do próprio Estado. Questão esta que, em nossa reflexão, deixamos aberta, como um convite à sua consideração mais detida e a um debate necessário sobre suas várias e variadas implicações possíveis.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os pensadores.)
- ALVES, Miriam Coutinho de Faria. Direito, gênero e literatura — a subjetividade feminina na perspectiva clariceana: os horizontes de G. H. e Macabéa. In: STRECK, Lenio Luiz; TRINDADE, André Karam (Orgs.). **Direito e literatura**: da realidade da ficção à ficção da realidade. São Paulo: Atlas, 2013, p. 104-112.
- ANGLEMYER, Andrew; HORVATH, Tara; RUTHERFORD, George. The accessibility of firearms and risk for suicide and homicide victimization among household members: a systematic review and meta-analysis. **Annals of internal medicine**, n. 160, [s.l.]: p. 101-110, 2014.
- BACCELLI, Luca. Norberto Bobbio: a era dos direitos sem fundamento. Tradução Andrea Ciacchi. Revisão Giuseppe Tosi. In: TOSI, Giuseppe (Org.). **Norberto Bobbio**: democracia, direitos humanos, guerra e paz, v. 2. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013, p. 105-138.
- BLOOM, Harold. Introduction. In: _____ (Ed.). **Cormac McCarthy**. (Bloom's modern critical views, new edition.) Nova York: Bloom's Literary Criticism/An imprint of Infobase Publishing, 2009, p. 1-8.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- _____. **Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant**. 2. ed. Tradução Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.
- _____. **Teoria da norma jurídica**. Tradução Fernando Pavan Baptista; Ariani Bueno Sudatti. Bauru: EDIPRO, 2001.
- CANO, Ignacio; DUARTE, Thais (Coord.) **No sapatinho**: a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011). Pesquisa Kryssia Ettl; Fernanda N. Cruz. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- DWORKIN, Ronald. Law as interpretation. **Texas law review**, v. 60, p. 527-550, 1982.
- FACINA, Adriana. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- FERREIRA, Sérgio G. Segurança pública no Rio de Janeiro: o caminho das pedras e dos espinhos. In: URANI, André; GIAMBIAGI, Fábio (Ed.). **Rio**: a hora da virada. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2011, p. 73-99.
- GINZBURG, Jaime. **Literatura, violência e melancolia**. Campinas, SP: Autores Associados, 2013.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1990.

GRAY, John. **Straw dogs**: thoughts on humans and other animals. Londres: Granta Books, 2003.

_____. **Heresies** against progress and other illusions. Londres: Granta Books, 2004.

_____. **The silence of animals**: on progress and other modern myths. Londres: Penguin, 2013a.

_____. Myth Congeniality: John Gray Interviewed, **The Quietus** [Online], Londres, 10 jun. 2013b. Disponível em: <<http://thequietus.com/articles/12496-john-gray-silence-of-animals-interview>>. Acesso em: 9 set. 2017.

_____. A time when violence is normal. A point of view. **BBC Magazine** [Online], Londres, 16 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/magazine-18829385?print=true>>. Acesso em: 9 set. 2017.

_____. Steven Pinker is wrong about violence and war. **The guardian** [Online], Londres, 13 mar. 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinker-wrong-violence-war-declining>>. Acesso em: 9 set. 2017.

HARRIS, Sam. **The end of faith**: religion, terror, and the future of reason. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 2005.

_____. **A paisagem moral**: como a ciência pode determinar os valores humanos. Tradução Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOBBS, Thomas. **De cive**: or the citizen. Nova York: Appleton-Century-Crofts, 1949.

_____. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. (Clássicos Cambridge de filosofia política.) Organização Richard Tuck. Tradução João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza Silva. Tradução do aparelho crítico Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm; Valério Rodhen. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUEMER, Michael. Why people are irrational about politics. In: ANOMALY, J.; BRENNAN, G.; MUNGER, M. C.; SAYRE-MCCORD, G. (Eds.) **Philosophy, Politics & Economics**. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 456–467.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

MCCARTHY, Cormac. **Meridiano de sangue**: ou o rubor crepuscular no Oeste. Tradução Cássio de Arantes Leite. Rio de Janeiro: Objetiva/Alfaguara, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres, v. I. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PLATÃO. **A república**. Tradução J. Guinsburg. Introd. e notas Robert Baccou. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. (Coleção Clássicos Garnier da Difusão Europeia do Livro.)

RAMIRO, Caio Henrique L. Direito, literatura e a construção do saber jurídico: Paulo Leminski e a crítica do formalismo jurídico. **Revista de informação legislativa**, Brasília, ano 49, n. 196, p. 297-309, out./dez. 2012.

SANTOS, Rogério Dultra dos. As “milícias” do Rio de Janeiro (ou A busca de legitimidade da “polícia mineira”). **Boletim CEDES**, Rio de Janeiro, fev. 2007, p. 1-7. Disponível em: < <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/07fevereiro/as%20milicias%20do%20rio%20de%20janeiro.pdf> >. Acesso em: 20 set. 2017.

SHANAHAN, Daniel. **Toward a genealogy of individualism**. Amherst, MA: The University of Massachusetts Press, 1992.

SHAVIRO, Steven. The very life of the darkness: a reading of Blood meridian. In: BLOOM, Harold (Ed.). **Cormac McCarthy**. (Bloom’s modern critical views, new edition.) Nova York: Bloom’s Literary Criticism/An imprint of Infobase Publishing, 2009, p. 9-22.

SINGER, Peter. **The expanding circle: ethics, evolution and moral progress**. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2011.

STRECK, Lenio; TRINDADE, André K. Introdução: o direito e suas ficções. In: _____ (Orgs.). **Direito e literatura: da realidade da ficção à ficção da realidade**. São Paulo: Atlas, 2013, p. 3-8.

SOUSA, Josinaldo Aleixo de. **Sociabilidades emergentes, implicações de dominação de matadores na periferia e traficantes nas favelas**. Dissertação de Doutorado em Sociologia e Antropologia, IFCS/UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

STENDHAL. **O vermelho e o negro**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2013.

TUCK, Richard. Introdução. In: HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. (Clássicos Cambridge de filosofia política.) Organização Richard Tuck. Tradução João Paulo Monteiro; Maria Beatriz Nizza Silva. Tradução do aparelho crítico Cláudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. IX-LIV.

VILAÇA, Márcio Luiz Corrêa. Pesquisa e ensino: considerações e reflexões. **E-escrita: revista do curso de letras da UNIABEU Nilópolis**, v. I, n. 2, p. 59-74, maio/ago. 2010.

WARD, Ian. **Law and literature: possibilities and perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WEISBERG, Richard H. **Poetics and other strategies of law and literature**. Nova York (EUA): Columbia University Press, 1992.

WHITE, James B. Reading law and reading literature: law as a language. In: _____. **Heracles’ bow: essays on the rhetoric and poetics of the law**. Madison (EUA): The University of Wisconsin Press, 1985, p. 77-106.

ZENI, Bruno. A prosa realista. In: ZENI, Bruno; FURLAN, Stélio. **Romantismo e realismo na literatura portuguesa**. 2. ed. Curitiba: IESDE, 2012, p. 217-234.