

Terrorismo, suicídio e utopia: um olhar sobre o debate actual

João de Pina Cabral

Instituto de Ciências Sociais (UL)

ESTE ENSAIO É UMA REFLEXÃO SOBRE O TEMA DO TERRORISMO SUICIDA e as suas implicações que nos rodeiam. O texto é concebido como uma tentativa de alargar o debate, argumentando que estamos perante uma manifestação de um dos mais prementes dilemas morais, políticos e filosóficos da nossa contemporaneidade. Em especial, o devir da leitura acabou por me levar a visitar a questão da disposição utópica inscrita nas formas modernistas de pensar o social e que tenho anteriormente debatido à luz do pensamento ensaístico brasileiro.¹

Em 11 de Setembro de 2001, quando ocorreu em Manhattan o acto de bombismo suicida mais espectacular da história, o professor Talal Asad (TA) estava presente na cidade, pois lecciona há várias décadas na Escola de Pós-graduação da City University de Nova Iorque. Na medida em que é um dos mais conhecidos especialistas sobre a antropologia das sociedades islâmicas, não é de surpreender que sentisse necessidade de reflectir sobre o evento. Nascido na Arábia Saudita, filho de um pai de origem judaica que se converteu ao Islão, TA estudou antropologia em Edimburgo e, mais tarde, foi discípulo em Oxford do velho mestre Evans-Pritchard. Nos anos 70, fez parte do *brain-drain* que levou a nata de toda uma geração da antropologia britânica para os EUA – figuras como Victor Turner, Robin Fox, Stanley Tambiah, David Maybury-Lewis, etc. Nessa época, TA tornou-se famoso como o crítico por excelência da

1 Cf. João de Pina Cabral, 2007, “A pessoa e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista”, *Novos Estudos CEBRAP*, 78, pp. 95-111; João de Pina Cabral, 2008, “O demónio e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista II”, *Revista de Antropologia*, no prelo.

relação entre antropologia e colonialismo (Talal Asad, org., *Anthropology & the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973).

Em Maio de 2006 TA foi convidado a apresentar três aulas públicas (as prestigiadas *Wellek Lectures* na Universidade da Califórnia, Irvine) que viriam a constituir a base do livro *On Suicide Bombing: The Wellek Lectures* (Columbia University Press, Nova Iorque, 2007). Até devido ao tom oral que os ensaios retêm, eles prestam-se de forma muito pungente a um debate sobre as questões que o bombismo suicida levanta. No presente texto, pretendo reflectir sobre a questão a partir de uma perspectiva social e política (uma *subject position*) que difere radicalmente da de TA. Para isso recorro ainda à leitura de três outras obras: o excelente estudo monográfico que Kate Donahue faz do julgamento de Zacarias Moussaoui, um terrorista de origem franco-marroquina ligado à rede da Al Qaeda que foi preso um mês antes dos eventos de Setembro 2001 (*Slave of Allah: Zacarias Moussaoui vs. the USA*, Londres, Pluto Press, 2007); a obra que Emiko Ohnuki-Tierney escreve sobre os pilotos *kamikaze* que, durante a Segunda Grande Guerra, tiveram origem na elite intelectual japonesa (*Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese Student Soldiers*, Chicago, University of Chicago Press, 2006); e o estudo que o famoso romancista japonês Haruki Murakami publicou sobre o ataque terrorista no metropolitano de Tóquio em 1996 (*Underground: The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche*, Nova Iorque, First Vintage International, 2001).

Sumariadas as coisas (pp. 2-4), o argumento central de TA é que as distintas motivações por trás dos diferentes actos bélicos (tanto o “terrorismo” como a “conduta militar empreendida em nome do estado”) são irrelevantes. O que necessita de ser explicado não é o terrorismo, sustenta o autor, já que este seria tão válido quanto a “violência institucionalizada” (e.g. p. 21). Pelo contrário, para TA, o que requer explicação é o horror que o terrorismo causa nos *liberals*. Esse horror, por um lado, é de natureza puramente simbólica e, por outro, não se aplica aos bombistas palestinianos, por ser dependente de uma leitura judaico-cristã do suicídio como “sacrifício”.

À partida estas afirmações são estranhas, já que (a) não são só os *liberals*, nem só os “ocidentais”, que ficam horrorizados com os actos de carnificina terrorista, (b) todo o horror envolverá sempre um elemento de natureza simbólica e (c) a influência global do passado cristão ultrapassou há muito as fronteiras do mundo euro-americano (e, de qualquer forma, muitos dos palestinianos são cristãos).

A definição operatória de “terrorista” que o autor nos propõe é “alguém que cria um sentimento de medo e insegurança entre uma população civil para fins políticos” (p. 26). Proposta também peculiar: o terrorista só causa medo e insegurança porque inflige sofrimentos horríveis a civis inocentes. Acontece que, para TA, a questão não se levanta. Politicamente falando, não há inocentes em Israel. Mas, se assim é, como será noutros locais: em Londres, Madrid ou

Kwala-Lumpur? Isto é, quando é que alguém poderá ser considerado “inocente”?

Há duas opções. Na primeira, a palavra “inocente” não tem nunca qualquer aplicação útil, já que somos todos culpados do pecado original de termos aceite os contextos sociais em que fomos criados como seres humanos. Ora, como não existem lugares onde “violência” não esteja historicamente imanente (pelo menos nos contornos metafísicos que TA dá à palavra), ninguém nunca pode ser “inocente”. Na segunda opção, pelo contrário, as pessoas que estão pacífica, cordata e docilmente a realizar a sua vida quotidiana no respeito pelos parâmetros sociais que os constituem como cidadãos, são “civis inocentes”. Neste último caso, então, o terrorista não é nunca só o que causa medo e insegurança; é sempre sobretudo o que causa medo e insegurança através da matança de civis desprotegidos – através do homicídio de inocentes.

Só que, para TA, “todos os cidadãos estão presos ao espaço de violência que é habitado pelo seu governo representativo” (p. 29). Assim, um militante ou um militar no activo estão tão envolvidos quanto as crianças de colo, as mães que as criam ou os velhos inválidos. Será, porém, que essa constatação nos ajuda a aceitar melhor a decisão de trucidar milhares de espanhóis que, numa madrugada de um dia de semana, iam pacificamente para o emprego? Mais uma vez aqui nos confrontamos com a falácia do tudo-ou-nada, tão nossa conhecida dos vanguardismos nas ciências sociais. Em última instância, ninguém pode libertar-se por completo da rede de implicações implícitas na sua constituição como agente social – por isso, ninguém é nunca *totalmente* inocente. Mas existem, sim, pessoas que, não tendo participado directamente de algum acto particular de violência, estão *relativamente* inocentes em relação a ele.

É claro que esses civis espanhóis assassinados tinham sido todos obrigados a aceitar até certo ponto a “violência” implícita na história do “estado” espanhol (e, já agora, não só do “estado”² mas de todas as outras pertenças colectivas de que faziam parte). Eles tinham pago para a paz que até ali usufruíam com a parcial aceitação da violência histórica do “estado” espanhol. Mas será que isso significa que validaram toda e qualquer violência passada, presente ou futura realizada em nome do “estado” a que pertencem?

Chegados a este ponto, a questão das “motivações” ou “intenções” deixa de ser irrelevante, como acha TA. Não existem contextos sociais sem história nem há história sem “violência.” Os espanhóis que participaram activamente do processo de democratização espanhola sabem quais foram os termos da aceitação da história de violência do passado espanhol, tendo sido obrigados a confrontá-la directamente de forma diferenciada, extensiva e negociada. E o mesmo se poderá dizer de gerações inteiras de alemães, de chineses, de russos, de brasileiros e de portugueses. Em suma, a imanência da violência não retira a

2 TA escreve com letra minúscula. E, já agora, porquê maiúscula?

responsabilidade moral de quem a pratica, nem em nome do estado nem contra esse mesmo estado – nem para promotores de actos terroristas, nem para líderes de exércitos institucionalizados. TA insiste que não está a “sustentar que as atrocidades terroristas podem ser às vezes moralmente justificadas” (p. 4). É realmente bom que nos explique isso logo à partida, porque é difícil ler o resto do livro sem pensar que é precisamente isso que ele está a fazer.

Conforme a análise avança vamos tornando-nos conscientes de como ela depende de uma utilização problemática do conceito de “estado”/“estado-moderno”/“estado-nação” – as três expressões parecem ser sinónimas para TA, prolongando-se em cadeia para uma série de conceitos que ficam obstinadamente subteorizados, tais como “estado progressivo moderno” ou “estado liberal democrático” (e.g. p. 3). Este uso abstracto, unitarizante e essencializante do conceito de “estado”³ é o que permite lançar o binarismo de perspectivas entre *liberal/radical* que estrutura toda a obra. Acontece que, para quem esteja fora dos EUA, o dualismo moralizante que caracteriza esta oposição – que é, de facto, central à cultura intelectual americana contemporânea – não faz qualquer sentido. Ninguém pode ser obrigado a escolher o melhor de dois crimes. O uso abusivo dos conceitos de “estado” e “violência” revela-se, assim, demagógico.

Na primeira parte do livro, TA tenta fundamentar a sua opinião de que a distinção entre “terrorismo” e “guerra” é espúria. Para o autor, “a ideia de um espaço histórico em que a violência circula” (p. 15) demonstra que os motivos que levam as pessoas a agir hoje não são o que conta, mas sim a dinâmica histórica da “violência”. Na sua mão, a categoria “violência” adquire virtudes metafísicas – como é tão característico da vulgata neo-foucaultiana contemporânea. Convém, pois, lembrar que, no fim dos seus dias, o próprio Foucault se tinha apercebido de como essa metafísica da “violência” corria o risco de reproduzir aquilo mesmo que ela identificava.⁴

De facto, apesar do tom reverencial adoptado por Antonius Robben no seu recente debate com Nancy Scheper-Hughes, esta é igualmente a questão que os divide quando discutem o sentido do conceito de “violência”. Insurgindo-se com as virtudes metafísicas do “contínuo de violência” propalado por Philippe Bourgois e Scheper-Hughes, Robben assinala que “a violência não é um fenómeno contido com uma lógica própria. O contínuo da violência não se reproduz a si mesmo, pois é socialmente embutido e estruturado a múltiplos níveis.” O que isto significa é que “as estruturas são reproduzidas e alteradas em práticas sociais por sujeitos actuantes [...]”. A relação entre estrutura

3 Vale a pena lembrarmos-nos que a geração de Tomás Morus foi a primeira para quem o conceito de “estado” adquiriu o sentido que hoje tem. De facto, antes do século XVI, a evidência da existência dessa unidade social (“o estado”) não tinha a força que passou a ter a partir da Época Moderna. Hoje, mais uma vez, não sou o primeiro a notá-lo, a unitariedade ontológica do conceito volta a causar problemas.

4 Cf. Michel Foucault, 2003 [1997], “*Society Must be Defended*”: *Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. Nova Iorque, Picador, p. 46.

e violência é sempre mediada pela agência.”⁵ Na sua crítica ao conceito de “violência estrutural”, o antropólogo holandês apresenta na verdade mais uma variante da insatisfação europeia com o idealismo implícito na tradição “alternativa” americana.

O que causaria, portanto, o bombismo suicida palestino para TA seria “a sujeição brutal à ocupação israelita” e não as “intenções livres” do bombista individual (p. 45). Afirmações como esta essencializam “violência”, permitindo ao autor não ter de explicar como é que as pessoas se tornam bombistas suicidas, como é que as coisas são organizadas, como é que existem políticos e especialistas militares que mobilizam esforços consideráveis no sentido de “produzir” bombistas suicidas, como é que toda uma coorte de jovens foi levada a cometer este tipo de atrocidade. Neste aspecto, mais uma vez, o enfoque palestino que o autor dá à questão desvia do problema central: o terrorismo jihadístico hoje é um desafio global que ultrapassa em muito os campos de guerra da aliança israelo-americana.

O autor sustenta que, “na distinção entre terroristas e exércitos em guerra, não é a crueldade que conta, e muito menos ainda o perigo que estes constituem para formas de vida organizadas, mas o seu estatuto civilizacional” (pp. 37-38). Frases como esta repetem-se, por meio das quais TA pretende validar um ponto de vista *radical* através de recurso ao etnocentrismo dos seus opositores *liberals* (os que constroem ideias xenofóbicas sobre “choque de civilizações”). Mas, como vimos, ambas as perspectivas são igualmente insatisfatórias. Para recusar o terrorismo como opção política não é necessário concordar com a lógica racista segundo a qual o que causa o terrorismo é que “eles” são selvagens, menos civilizados ou historicamente reactivos à modernidade.

Este binarismo desvia-nos do que seria a opção correcta para as ciências sociais: *viz* fazer um esforço por analisar o universo de coisas que se escondem dentro da expressão “bombista suicida”. Há que estudar as diferenças entre os vários tipos de terrorismo suicidário. Para isso, é necessário ultrapassar o enfoque encantatório no conflito israelo-palestino. De facto, não é só a opinião do bombista que conta (nessa medida, mas só nessa medida, TA tem alguma razão); conta também toda a organização de guerra que leva à situação em que cada acto bombista é cometido. Pareceria de todo relevante propor, por um lado, uma tipologia do bombismo suicida que não estereotificasse a figura (demonizando-a *à la liberal* ou endeuzando-a *à la radical*) e, por outro lado, uma caracterização dos agentes políticos envolvidos que promovem, apoiam e organizam o acto suicida.

Na segunda parte do livro, TA argumenta contra uma interpretação religiosa segundo o modelo do “sacrifício” cristão. Para ele, a *jihad* islâmica é um gesto

5 Antonius C. G. M. Robben, 2008, “Response to Nancy Scheper-Hughes”, *Social Anthropology*, 16 (1), pp. 84 e 88.

tão secular quanto religioso: “o bombismo suicida pertence essencialmente à tradição moderna ocidental do conflito armado para a defesa de uma comunidade política livre: para salvar a nação (ou para fundar o seu estado) no confronto com um inimigo perigoso, pode ser necessário agir sem estar preso aos constrangimentos morais ordinários” (p. 63). Assim, conclui ele, “o que é único no bombismo suicida [...] reside, não na sua essência, mas nas circunstâncias contingentes” (p. 64). É curioso que, não estando pronto a aceitar como moralmente relevantes as motivações dos suicidas, TA está pronto a aceitar as motivações dos políticos que promovem, dirigem e pagam por esses projectos colectivos – quer dizer, as pessoas que dominam essas tais “nações” ou “estados-nação” em nome das quais a tal “violência” circula. Note-se ainda na frase acima citada a convergência entre “estado” e “nação”. Emerge, pois, uma interpretação colectivista do terrorismo (de facto, etnicista), cujas implicações se tornam evidentes em afirmações como: “os bombistas suicidas nunca são velhos, o que sugere que a agilidade e a confiança física são mais importantes para as suas performances do que motivos apropriados” (p. 84).

Então, afinal, a questão não parece ser que os motivos não contem, mas quais os motivos que contam; melhor ainda, os motivos de quem? Está claro que, se essa é a coorte etária a que pertencem os bombistas suicidas, é porque eles são os mais dispensáveis para os políticos que detêm o poder. Em princípio, quem tem razões mais fortes para lutar contra o inimigo não são os jovens imolados mas sim as pessoas que dirigem e subsidiam os projectos bélicos que recorrem a estratégias suicidas (Hezbollah, al-Qaeda, Hamas, etc.). No entanto, tal como nas carnificinas da Primeira Guerra Mundial, quem morre é quem tem menos investido na vitória: os jovens.

A terceira parte da obra de TA é uma tentativa de analisar a categoria “horror.” Aí, o argumento é que a razão pela qual os “ocidentais” ficam horrorizados com bombismo suicida é por se tratar de uma instância de destruição de identidade (p. 90). Na verdade, qualquer suicídio é isso mesmo e qualquer suicídio causa horror, em particular numa cultura fortemente individualista como a cultura anglo-americana contemporânea, para a qual a possibilidade de um gesto de auto-destruição pessoal em nome de um interesse colectivo chega até a ser difícil de conceber.

Conclui TA: “O suicídio é um pecado porque é um acto sobressaliente de liberdade” (p. 67). Só que, mais uma vez, o argumento é capcioso. A questão é abordada como se o horror que sentimos perante o bombardeamento da estação de Atocha tivesse a ver com a morte do bombista. Ora, a reacção que os espanhóis tiveram (e cujos efeitos políticos se fizeram sentir imediatamente) mostra bem que o horror não foi sobretudo causado pela morte dos bombistas, mas sim pela proximidade da morte e do sofrimento – pela vulnerabilidade que, de repente, os atingiu a todos. Para TA, as pessoas que pensam desta forma são essencialmente hipócritas. Para demonstrar isso, ele compara a descrição

dos eventos traumatizantes resultantes de uma explosão suicida num restaurante israelita com a descrição autobiográfica das acções violentas cometidas por um soldado americano no Vietname. Mais uma vez, o leitor fica perplexo. O contraste só pode fazer sentido para quem concorde com o que se passou na Guerra do Vietname – guerra que a larga maioria de nós acha ter sido especialmente vergonhosa de um ponto de vista humanitário. A comparação perde, pois, qualquer efeito argumentativo. Voltamos a observar o profundo artificialismo da oposição retórica entre *liberals* e *radicals* e a forma como ela se situa dentro de uma visão do mundo americanocêntrica que, assim, é reproduzida para efeitos de exportação global. O sonho utópico de uns é espelhado no sonho utópico dos outros.

Será que TA tem razão quando afirma que “não há diferença moral entre o horror infligido por exércitos estatais [...] e o horror infligido por insurgentes” (p. 94)? Essa pergunta leva-nos imediatamente à questão mais complexa, que ele evita endereçar: haverá ou não um qualquer momento em que infligir horror se torne necessário para salvar um bem maior? Aí é que começam os nossos problemas, já que ninguém sabe muito bem (nem poderá nunca saber ao certo, creio eu) como é que se fazem essas contas. Se não há uma resposta absoluta, correcta e precisa que virá resolver tudo, então, como gerir as ambiguidades? Na distopia deixa também de haver co-responsabilidade ética? Ora este livro deixa-nos à porta desse debate, mas com a porta fechada.

Nas frases finais, TA põe-nos perante uma escolha: ou (a) consideramos que “a vida de qualquer ser humano tem o mesmo valor” ou (b) pensamos que “o massacre de humanos civilizados é mais perturbante que o de não-civilizados” (pp. 95-96). Será que é possível alguém enganar-se quanto à resposta certa a dar a esta pergunta? De facto, levados pela ganância cega, Dick Cheney e os seus apaniguados chegaram a ensaiar respostas do segundo género – “desculpas de mau pagador”. Mas será isso razão suficiente para que um dos mais conhecidos antropólogos da actualidade gaste o nosso tempo com mentiras idiotas? O que há que decidir não é entre essas duas opções, não; mas sim se o valor de muitas vidas e muito sofrimento humano é superior ou inferior a outros interesses e a quais. Para essa questão confusa e complexa, TA não parece ter qualquer resposta útil. Essa, porém, é a pergunta que, face à violência do terrorismo dos nossos dias, volta a pôr-se mais uma vez à humanidade.

Esta, afinal, é a questão que endereçam outros livros que se esforçam por esclarecer o tema. Por exemplo, a antropóloga Kate Donahue escreve uma curta e despretensiosa monografia sobre o julgamento do bombista francês, filho de marroquinos, que foi apanhado pelas autoridades americanas em Agosto de 2001 por problemas de passaporte, não tendo conseguido fazer parte da carnificina do 11 de Setembro (*Slave of Allah: Zacarias Moussaoui vs. the USA*. Londres, Pluto Press, 2007). Ao seguir o percurso vital deste homem, desde o seu princípio de vida como um jovem francês à sua crescente radicalização islâmica

conduzida pelas repetidas experiências de alterização e discriminação a que vai sendo sujeito, a antropóloga permite-nos ir compreendendo os eventos aparentemente estranhos que se desenrolam durante o seu julgamento. Apanhado nas teias da justiça americana por razões triviais, após o 11 de Setembro, Zacarias Moussaoui torna-se a face pública visível do inimigo. A patente ineficiência do aparelho policial americano alerta-nos para o facto de como a polícia tantas vezes funciona mais como um instrumento de vitimização do que de protecção da população civil.

Como Zacarias afirma e o governo americano confirma, a finalidade deste julgamento era desde o início enforcá-lo. Na velha tradição antropológica do estudo de caso (cuja história, curiosamente, a própria autora parece ignorar), o livro segue o percurso desse julgamento e vai-nos fornecendo o material de que necessitamos para compreender melhor as acções e motivações de quem nele participa. Zacarias age de uma forma que, em termos judiciais, poderia parecer não só irracional como ofensiva. A autora, contudo, vai-nos revelando a racionalidade-outra que se esconde por detrás da sua ironia desesperada: sabendo que o vão matar de qualquer forma, Zacarias não vê que a finalidade do julgamento seja a que os juízes declaram (fazer justiça) e, pelo contrário, vê o tribunal como a derradeira ocasião que ainda lhe sobra para passar ao público global a mensagem em nome da qual ofereceu a sua vida – a sua utopia.

Infinitamente mais informativo que as generalidades radicalizantes de TA, o livro de Kate Donahue permite-nos compreender como funciona a teia de identificações e diferenciações pessoais que levam uma pessoa a cometer um acto desta natureza. Mas os motivos pessoais dos bombistas suicidas não são sempre igualmente fortes, nem são sempre os mesmos, nem os melhores. Por vezes são ambíguos, podendo até chegar a ser incompatíveis com o próprio gesto suicida. Não basta, portanto, falar em generalidades que nos dominam e controlam e das quais somos joguetes – o tal “contínuo da violência” de Scheper-Hughes. Há que tomar em conta a forma particular e sempre complexa como os homicidas-suicidas foram levados a cometer o gesto. Aí concordamos, mas só até certo ponto, com TA. A *intenção* com que alguém comete um acto é sempre só parte do que pode explicar esse acto. Não há acção humana sem intenção, mas toda a acção humana é subdeterminada, como insiste o filósofo Donald Davidson. A intenção com que um acto é cometido não poderá nunca explicar completamente nem porque ele foi cometido nem o que dele resultou.

Não parece possível encontrar um melhor exemplo disso do que o fascinante estudo sobre os diários pessoais dos pilotos kamikaze na Guerra do Pacífico, que Emiko Ohnuki-Tierney escreve (*Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese Student Soldiers*, Chicago, University of Chicago Press, 2006). Aí, a professora de História da Universidade de Chicago mostra que muitos dos pilotos estavam longe de se rever no acto que cometiam movidos por fortes sentimentos de obrigação pessoal.

Através de uma leitura atenta dos diários deixados por alguns destes pilotos, a autora vai-nos revelando a crescente perplexidade e a crescente inevitabilidade da posição em que os pilotos se vão encontrando. Estamos a falar de jovens de classe média alta, altamente escolarizados e perfeitamente fluentes em mais do que uma língua ocidental. Entre eles, encontramos leitores ávidos de todos os grandes filósofos da história e de todas as grandes obras da literatura mundial. Muitos deles eram até declarada e convictamente comunistas, pacifistas ou antimilitaristas – o que os leva a deplorar o movimento bélico no qual se encontram imersos. A manipulação a que são sujeitos por parte de quem os rodeia (alguma intencional, outra inocente), a crescente excepcionalidade da situação em que se encontra o país e as pessoas com as quais se identificam de forma tão emocional, o sentido de obrigação e de inevitabilidade pessoal que têm perante uma população ameaçada levam-nos a cometer actos que não são já cometidos estritamente por eles próprios.

Nesse momento derradeiro, dentro do *cockpit* do seu avião, o piloto *kamikaze* está só. Contudo, o gesto que comete escapa largamente à capacidade que tem de iniciativa pessoal. O que nos leva a ver uma afirmação deste tipo como vagamente contraditória (perguntando, por exemplo: “mas, afinal, foi ele ou não foi ele que atirou esse avião contra uma vedeta americana?”) é a falácia do individualismo – que esconde a forma como a agência é socialmente construída e a própria pessoa é um produto da sua condição.

O movimento intelectual contrário, porém, tal como o comete TA, é igualmente inaceitável. Quando TA nega relevância à intenção do agente do terrorismo suicida, atribuindo a responsabilidade dos seus actos terroristas a agentes colectivos impessoais (“estados” ou “estados-nações”), ele está igualmente a preservar a unitariedade do indivíduo face ao colectivo – desta vez desresponsabilizando-o. Está, da mesma forma, a fugir ao real desafio com que se confronta a boa teoria antropológica: explicar a complexidade da agência social sem abdicar do papel da racionalidade. Como é tão patentemente demonstrado pelas perplexidades em que se encontravam os eruditos pilotos *kamikaze* que nos deixaram os diários dos seus últimos dias, acção e intenção conjugam-se de forma complexa.

Na acção humana, intenção conjuga-se com indeterminância, subdeterminação e imprevisibilidade. Indeterminância, porque os significados que partilhamos nunca são integralmente determináveis; subdeterminação, porque a intenção de uma acção nunca a poderá integralmente explicar; imprevisibilidade, porque nenhum de nós pode saber todas as implicações futuras de um gesto que cometeu intencionalmente por uma qualquer razão particular.

Sem dúvida, porém, de todas estas obras, a que mais profundo vai no exame e no estudo empírico das questões levantadas pelo terrorismo não é escrita por um historiador ou antropólogo, mas pelo romancista universalmente

conhecido Haruki Murakami. Em *Underground: The Tokyo Gas Attack and the Japanese Psyche*, o escritor examina as causas que levaram os discípulos da seita Aum a cometer o ataque mortífero à população da capital japonesa usando um tipo de gás (sarim) que os nazis tinham inventado como parte do seu esforço de guerra.

Na capa do livro diz-se que se trata de “uma peça poderosa de literatura jornalística”. Não sei como alguém, tendo lido o livro, pode descrevê-lo em seguida nesses termos. Trata-se, na verdade, de uma peça exemplar de literatura sociológica. O autor entrevista cerca de sessenta vítimas do gás sarim que foi espalhado por esta seita em várias linhas do metropolitano de Tóquio às 7h30m do dia 20 de Março de 1996. Murakami realiza assim o exercício que nenhum dos outros estudos chegou a fazer – virar a violência ao contrário, retirando-a da mente de quem a executa e integrando-a na vida de quem a sofre. Desta forma, o autor revela quão perigoso é o posicionamento mental que permite que projectos de terrorismo mais ou menos suicida cheguem a ser apresentados por alguns autores (entre estes TA) como exercícios racionais, instrumentos possíveis de conflito político.

De seguida, Murakami entrevista membros da seita Aum; deixando-nos, ao ouvir as suas palavras, ainda mais perplexos perante a profundidade da capacidade humana para fugir à complexidade da realidade; a capacidade que os seres humanos têm para confundir desejo com realidade.

Tendo-se escondido propositadamente durante todo o longo e fascinante percurso de mais de 300 páginas por trás das palavras do seus entrevistados – vítimas e membros da seita homicida – o autor oferece-nos por fim sete páginas de análise. Na minha opinião, estamos aqui perante um dos mais brilhantes textos sócio-antropológicos sobre a nossa condição contemporânea. Na essência, Murakami confronta-se com algo que o deixa perplexo: “num dado momento das suas vidas, [os membros da seita] abandonaram o mundo e entregaram-se à procura de uma utopia espiritual no Aum Shinrikyo, algo de que eles não se arrependem e de que não se culpam” (pp. 359-360). “Mesmo que, no fim, se tenha tornado algo de monstruoso, a memória doce e radiante da paz que originalmente encontraram fica dentro deles e nada pode facilmente substituí-la” (p. 360).

O autor confronta esta experiência com eventos de outra natureza que, no passado, o tinham profundamente fascinado, dando azo a uma das obras mais lúcidas da ficção contemporânea japonesa (*The Wind-Up Bird Chronicle*): o projecto colonial japonês na Manchúria durante a II Guerra Mundial. Pergunta-se o leitor, que é que une estes dois projectos aparentemente tão diversos (o colonialismo asiático japonês e a seita Aum)? A sua resposta é que ambos são utópicos: “o que falta [a ambos] é um sentido propriamente tridimensional da história ou, mais concretamente, uma identidade entre linguagem e acção” (p. 361).

Perante exemplos como estes, somos obrigados a constatar “o triste facto de que a linguagem e a lógica, cortadas da realidade, têm muito mais poder que a linguagem e a lógica na realidade – com toda essa matéria estranha que pesa como uma pedra sobre qualquer acção que tomemos” (p. 363). Muitos dos antropólogos e historiadores que têm recentemente endereçado a questão colonial teriam a ganhar em dedicar alguma atenção à forma como Murakami aproxima os dois tipos de movimento. Se ambos remetem para problemáticas comuns particularmente japonesas, também é verdade que a aproximação entre ambos poderá iluminar outras terras e outras histórias nacionais.

Todos queremos respostas e todos desejamos poder controlar o mundo – por isso, o som do clarinete da utopia continua a despertar-nos. Mas há que lutar contra a noção de que, se mudarmos algo de particular, vamos conseguir controlar o futuro em geral. Esse é o sonho da utopia que TA não está pronto a abandonar e que, assim, o aproxima tanto da lógica dos seus adversários retóricos que tanto despreza – os tais *liberals* da laia de G. W. Bush e quejandos. Mas também é o sonho dos que acham que “o mundo é robusto” e que resistirá a todas as experimentações. Recentemente, num texto sobre a história do eugenismo, Hermínio Martins alertou-nos para os perigos de acreditar que podemos controlar o resultado das nossas acções.⁶

A própria palavra “utopia” deveria já conter em si mesma um alerta contra os males que transporta. Quando Erasmo propôs a Tomás Morus que adoptasse esse nome para título do seu livro, eles estavam a fazer um trocadilho ironizante: a terra perfeita (*eu-topos*) é uma terra nenhuma (*ou-topos*). Tomás Morus escreve o livro sempre num tom irónico. A sua morte de mártir é a declaração mais clara possível da sua recusa última do sonho que terá tido um dia em Antuérpia.

Depois do que sofremos durante o século XX à pala das várias manifestações do utopismo modernista, não estaremos nós hoje em condições para compreender que a acção humana – sendo sempre marcada pela intenção e a racionalidade – será também sempre subdeterminada e imprevisível? Como podemos nós hoje continuar a reproduzir a lógica binarizante dos que pensam como TA e julgam poder controlar o devir da história?

Termino com as palavras que Murakami ensaia como resposta a esse médico de carreira exemplar, membro da classe média alta japonesa que, imerso no seu sonho utópico, aceitou espalhar veneno no metropolitano da cidade onde tinha nascido e sempre vivido.

“A realidade é criada na confusão e na contradição, se excluirmos esses elementos não estaremos já a falar da realidade. Podemos pensar que – ao

6 Hermínio Martins, “Eugenismos de ontem e de hoje”, 2008, em Luísa Schmidt e João de Pina Cabral (orgs.), *Ciência e Cidadania: uma Homenagem a Bento de Jesus Caraça*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

seguirmos uma linguagem e uma lógica que aparentam ser consistentes – seremos capazes de excluir esse aspecto da realidade, mas não: ele estará sempre escondido à nossa espera, pronto a tirar a sua vingança” (p. 362).

Em conclusão, o terrorismo suicida é mais uma manifestação da utopia modernista que tanto mal tem feito à humanidade. Há que ter a coragem de fazer o que Murakami faz: dar voz aos que sofreram os seus efeitos, situar quem está preso na engrenagem da utopia, abrir os nossos ouvidos à história humana realmente vivida. Em última instância, saber resistir às panaceias universais que tanto justificam o terrorismo como os actos de autoprotecção abusiva a que temos assistido.

No início de tudo isto, Platão, o inventor original da ideia, dizia que “o que é incompleto nunca pode ser uma medida para nada” (*República*, livro 3). Mas hoje temos a obrigação de saber que estava fundamentalmente errado – todas as medidas serão sempre incompletas e, se o esquecermos, cairemos sempre na armadilha homicida da utopia.

Março de 2008