

A simbolização da violência social *

António Custódio Gonçalves

1. O objectivo deste trabalho é reflectir sobre alguns aspectos da problemática da violência e fundamentá-la não no fluxo dos fenómenos reagrupados hoje sob a noção variável de violência, mas nas próprias raízes do social, no momento em que este assume forma na organização das colectividades. Como qualquer elaboração do género, tratar da violência em geral apresenta o risco de se cair em lugares comuns já consagrados ou num irenismo estratosférico; ou, o que é mais grave ainda, de se tomar uma manifestação do processo pelo processo em si mesmo e de desconhecer o que nele pode haver de subjectividade individual e cultural na escolha do caso e na sua sobrevalorização.

Situar-me-ei na área da antropologia e da sociologia, tendo consciência, no entanto, de que esta mesma problemática é susceptível de ser abordada por outros domínios científicos. Trata-se duma delimitação meramente metodológica e não teórica; além disso, não se emite aqui nenhum juízo valorativo de natureza ética.

Como o título indica, abordarei a violência social, considerada como um fenómeno específico, qualitativamente distinto da violência individual, próprio da vida em grandes colectividades, muito diferente dos conflitos considerados pela etiologia, relevando da própria cultura, e não de qualquer herança biológica, considerada como atávica e, por isso, rebelde a qualquer tentativa de controlo e de domínio.

A complexidade da abordagem deste tema flui naturalmente de três ordens de questões: antes de mais, o contraste entre a percepção actual dum crescimento da violência e a angústia dos analistas quando procuram compreender esta crise para lhe fazer face; depois, convida a aproximar o que porventura estamos habituados a separar: por um lado, a ameaça que meios de destruição crescentes fazem pesar so-

* Lição proferida na abertura do ano lectivo 1985/86 da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

bre a sobrevivência da humanidade e, por outro, a insegurança difundida em todas as células do corpo social perante a violência múltipla - terrorismo, crueldade, vandalismo, guerra, tortura, tomada de reféns, agressões, crimes, brutalidade, mas também intimidação, ameaça, terror, etc; esta enumeração quer significar apenas que a violência não se identifica com a delinquência e que nem sempre é directamente física; assenta, por último, num postulado pessimista: estas desordens não são crises excepcionais que ensombram o percurso harmonioso da história humana, mas os sintomas duma desordem, duma violência *fundamental*, como constitutiva da sociedade e no sentido em que as violências que aparecem no devir histórico são recorrentes.

2. Assim, neste contexto epistemológico, qualquer análise necessariamente feita em termos de saber é inadequada perante as múltiplas relações de força, e explica porque não dispomos ainda em antropologia e em sociologia dum modelo de interpretação da guerra e da violência que possa orientar uma investigação sistemática. À parte indicações de Nietzsche e de Weber, as tentativas de ensaio nesta direcção parecem insuficientes, isto porque a violência fundamental ou é transferida para a natureza biológica (Leroi-Gourhan) ou para as modalidades de troca (C. Lévi-Strauss) ou para a desigualdade económica e a raridade dos recursos (Marx). O modelo mais amplo de compreensão de Edgar Morin e de Serge Moscovici estabelece que a violência dirigida contra a espécie é própria das sociedades humanas. Este modelo, no entanto, leva a considerar a violência como um facto de origem, próprio de todas as sociedades que emergem da animalidade. De facto, pôde estabelecer-se um quadro muito diferenciado da destrutividade das sociedades primitivas. Recorde-se que Fromm, em *Anatomia da destrutividade humana*, distingue a destrutividade da agressão animal que visa estabelecer imunidades territoriais, precedências hierárquicas sem, no entanto, pôr em causa o funcionamento das relações sociais ¹. Deste modo, a destrutividade, chamada por Fromm agressão maligna e oposta à agressividade benigna, exige uma explicação.

A problematização da violência é recente. Ela nasce duma percepção nova, à qual não corresponde necessariamente um crescimento real da criminalidade de sangue; estudos recentes mostraram a estabilidade do homicídio em Itália e em França, apesar do crescimen-

¹ Erich Fromm, *Anatomia da destrutividade humana*, Zahar ed., Rio de Janeiro, 1975, pp. 149-175.

to do terrorismo ². As violências anárquicas seriam uma resposta à agressão global da sociedade, uma espécie de legítima defesa contra o corpo social. É, aliás, assim que se justificam os grupos terroristas. A violência «restabece em todo o seu vigor, à volta de alguns grandes pólos, a textura da trama social e das relações de solidariedade», como afirmam Michel Maffesoli e Alain Pessin ³. Interrogando-se sobre uma forma precisa do desvio social, a dissidência, estes autores põem em relevo o duplo movimento de destruição e de fundação para mostrar que neste processo espasmódico a violência vai haurir a sua eficácia social.

3. A violência *fundamental* pertence à própria constituição das sociedades. Assim, no pensamento político moderno, o estado de sociedade esconjura a ameaça do estado de guerra, apesar de ter sido pensado pelos juristas de direito natural como uma definição serenamente metafísica. A reivindicação dum estado de direito é originariamente em Hobbes, e também em certa medida, em Rousseau, vitória sobre uma situação violenta. A militância em favor dum reforço do direito privado e correlativamente dum direito internacional visa também contrariar uma forma de violência colectiva, aceite até aqui como um privilégio dos estados, denunciada progressivamente como insustentável e sem legitimidade.

Por outro lado, e como segunda exemplificação, podem considerar-se as práticas comunitárias e rituais das sociedades tradicionais não-ocidentais. Perfeitamente advertidas do perigo que constitui a violência social, estas sociedades esforçam-se por a esconjurar, sem ter que a nomear, sem mesmo parecer conhecê-la como tal. Também, e em contraste com aquelas, sociedades com tecnologia de ponta apresentam índices de criminalidade muito baixos — é o caso do Japão, onde a violência ritualizada está fortemente presente.

Finalmente, importa ter presente que a violência social nasce de fontes múltiplas, na interconexão de pulsões individuais e de certos tipos de representações e de organizações colectivas. O caso do anti-semitismo nazi é uma progressiva fusão entre o imaginário individual de Hitler e as representações sociais ligadas à identidade racial do povo alemão; este caso permite verificar como as ideologias são, se-

² Michel Maffesoli, *Vombre de Dionysos*, Méridiens/Anthropos, Paris, 1982; Michel Maffesoli e Alain Pessin, *La violence fondatrice*, Champ Urbain, Paris, 1978 (Cfr. sobretudo a segunda parte, intitulada «Les chats crevés et le fil de l'eau»); Jean Graunt, *Observations naturelles et politiques sur les bulletins de mortalité*, Institut National d'Etudes Démographiques, Paris, 1978.

³ Michel Maffesoli e Alain Pessin, *op. cit.*, p. 107.

gundo a expressão de Bernard-Henri Lévy, máquinas de fabricar o crime, análise que mereceu por parte de Hannah Arendt um estudo exaustivo ⁴.

Por estes exemplos, que julgo pertinentes e que poderiam ser multiplicados, poderá afirmar-se que toda a relação potencia um afrontamento, uma violência, uma guerra, um conflito. Por outro lado, qualquer que seja o sistema onde se tente localizar o motor da violência — biológico, psíquico ou social —, esta só pode compreender-se através da sua linguagem simbólica. René Girard atribui a origem da violência social à «rivalidade mimética» e associa a violência à perda das diferenças identificadas a uma crise cultural ⁵. Se há um campo de rivalidade evidente entre as superpotências — e esse é um caso-limite nesta análise —, é o do armamento nuclear. Aqui o número joga como símbolo de poderio, na condição de poder neutralizar a força do outro. Neste caso está bem patente a rivalidade mimética: «eu quero ter o que tu tens pela simples razão de ser como tu, e quero ser como tu para ser contra ti». Girard diz que a violência nasce quando o outro se torna rival, quando a diferença se apaga a favor da imitação ⁶. Os campos de batalha descem das estrelas aos continentes para se reduzirem eventualmente ao eu e à sua consciência, justificando-se, por vezes, e a um nível ético e mítico, com guerras santas, justas, preventivas, ofensivas e defensivas. Tenha-se presente o isomorfismo de estrutura destas diferentes situações.

A guerra, como afrontamento armado, é a violência. Todavia, é possível praticar «artes marciais» e o afrontamento armado torna-se estético. Acontece entre alguns povos que o afrontamento armado só se pratica regularmente entre aliados, como uma modalidade paradoxal desta aliança. Todos nós conhecemos certamente o ritual da «bugiada» que se pratica na povoação do Sobrado, do concelho de Valongo. Todos os anos, Sobrado é palco duma «arte marcial», imitada e repetida ao longo dos séculos, entre cristãos (que dão pelo nome de «bugios») e mouros (grupo dos «mourisqueiros» comandados pelo «Reimoeiro» ou Rei Mouro). Para além dos ritos de fertilidade, o ritual da «Dança do Cego» põe em cena o conflito e o constante refazer dos desequilíbrios da vida colectiva, sem que tal dinâmica lúdica acarrete a negação ou o aniquilamento de qualquer das partes em tensão: jogo altamente participado pela colectividade em que esta é aspergida com lama e excrementos.

Estamos habituados a ver em termos dicotómicos a relação entre

⁴ Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1973 e *Sur l'Antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1973.

⁵ René Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, pp. 213-248.

⁶ *Md.*, p. 216.

as sociedades tradicional e moderna; mas, na verdade, o que fazem estas, fazem-no aquelas, só que o fazem de outro modo e num contexto cultural diferente. Se não vejamos. Os grupos Yanoamas (índios da região amazónica que conservam ainda a sua identidade cultural e independência política) praticam constantemente a guerrilha uns contra os outros. Os guerreiros batem-se de tal forma que o adversário é claramente prevenido das suas intenções: assaltos de insultos e paradas rivais, antes das flechas provocarem feridos e mortos. É um jogo brutal e sanguinário, mas jogo, sentido e vivido como tal. Acontece que massacram até crianças e mulheres. São, então, estas últimas que gritam que os guerreiros já não reconhecem o seu próprio sangue e o parentesco que os liga uns aos outros. O chefe admoestaa-os, mas os guerreiros respondem que foi ele quem os mandou matar a todos; ao que o chefe, por sua vez, retorque: «disse por dizer». Os Yanoamas atestam, assim, uma dupla ruptura do quadro de referência que permitirá à brutalidade ser simbólica e não degenerar em violência. O parentesco dos grupos em causa é uma realidade objectiva, bio-sociológica; põe-se como uma condição de sobrevivência que só pode durar com as alianças que a fundamentam. Tais alianças só são possíveis através da diferenciação no seio duma população homogénea e da identificação das partes. «Esquecendo» este quadro de referência, este metassistema, os guerreiros entregam-se à brutalidade como tal, que depois, progressivamente, se converte em violência.

4. Estas ilustrações confirmam uma outra propriedade da violência social, posta, aliás, em relevo por Girard: agir dissimulando-se e justificar-se pelo sagrado. A sacralização seria mesmo a primeira dissimulação da violência, o que levaria esta a exigir sacrifícios, que restauram a unidade dos grupos humanos que subsistem, glorificando-se com o sangue derramado a ou a derramar. Jamais os rivais dir-se-ão violentos. Não é por simples pudor ou omissão fortuita. É próprio da violência agir, fazendo-se desconhecer, submetendo os homens a uma espécie de cegueira e de ilusão; na expressão de Girard, «a violência domina o homem, tanto mais implacavelmente, quanto mais ele se julga capaz de a dominar»⁷. A violência social age melhor quando é «sacralizada», isto é, quando aparece como recurso único e inevitável, como intocável e incontestável. Quanto à violência nuclear - exemplo também acima referido - , o simples facto de discutir a sua legitimidade é considerado pelos seus defensores como um atentado à sua eficácia dissuasora, como o efeito de manipulações obscuras.

Ibid., p. 51.

Em suma, a brutalidade existe, marcada objectivamente em factos ou em actos específicos. Mas, não há facto ou acto violento em si. Existem factos ou actos, brutais ou não, que se convertem em violência, em razão do metasistema simbólico no qual se produzem. Desconhecer esta distinção entre brutalidade e violência, facto e processo, assimilando um ao outro, pode levar a ilusões perigosas. A brutalidade da natureza ou dos ritos, aquela que surge do corpo ou do grupo, das emoções ou da cultura, é um facto objectivo, subjectivamente sentido como chocante. Podem empregar-se todos os meios para obviar ao facto brutal. Mas prometer suprimir a brutalidade da vida e da vida social, é uma miragem.

Impõe-se, pois, impedir a brutalidade de se tornar violência, enquadrando-a numa perspectiva mítica que dá, pelo menos, a esperança ou a ilusão dum domínio possível desta brutalidade. Muitas lutas sociais e mesmo guerras, promessas políticas, trabalhos jurídicos, algumas acções psicoterapêuticas ou médicas estão comprometidas nesta ilusão-esperança. Mas a parte de ilusão, entretida astuciosa ou inconscientemente, reenvia à violência. São exemplos disto: revolucionários que, mobilizando um povo para a sua libertação, ao alcançarem o poder, reprimem, por sua vez, os impulsos suscitados com os meios do «tirano» vencido; o direito que, para proteger o cidadão, o submerge nos arcanos duma linguagem e nos labirintos administrativos que este não pode dominar; pseudoterapeutas que comprometem nas suas práticas salvadoras clientes que se interditam de apreender o sentido e o limite de tais práticas.

5. À falta de poder agir «hic et nunc» sobre os factos, pode agir-se sobre as relações entre factos. É este o dinamismo fundamental dos ritos e particularmente das colectividades tradicionais que têm como objectivo evitar que as brutalidades degenerem em violências. Mas, esta objectivação da relação com a brutalidade só parece possível, graças a um terceiro termo, a um metasistema que determina as relações entre os dois sistemas confrontados - facto brutal/sujeito(s). Providência, vontade de Deus ou dos Antepassados, pátria, autoridade, ideal ético ou outro, deram forma a este metasistema simbólico.

O mesmo se poderá dizer das cerimónias de iniciação dos adolescentes e das adolescentes, com a circuncisão para os primeiros e a excisão para as segundas. O grupo impõe estas mutilações, quer para integrar os seus novos membros na comunidade sociopolítica, quer para se integrar a si mesmo. Denuncia-se, por vezes, a violência de tais práticas, sobretudo as que atingem as mulheres. É manifesto, no entanto, que tais mutilações são vividas muito diferentemente e não

apenas em razão do seu grau de «crueldade». Estes rituais são considerados como uma promoção social, promoção à vida adulta com os seus saberes e os seus poderes, quer para as mulheres, quer para os homens. O essencial destes ritos é simbolizar a dificuldade interior e também social da mudança bio-psíquica de estado dos adolescentes dos dois sexos pela marca do corpo, justamente onde esta mudança se impõe mais concretamente, cortando com a ambiguidade das relações subjectivas e objectivas, privadas e sociais, familiares e colectivas do indivíduo com os que o rodeiam.

Se passarmos ao domínio do poder, encontraremos as mesmas ambivalências. O direito de vida e de morte é o apanágio do chefe de linhagem e do clã, do príncipe como «paterfamilias». Nenhum grupo existe sem as suas compressões, os seus interditos, tanto mais pesados quanto mais importante for a colectividade ou o perigo em que esta eventualmente se encontre. É facto que a tirania pode existir, e modalidades de repressão da opressão estão previstas, a menos que uma revolta selvagem quebre a servidão. Regras, interditos e chefes simbolizam sempre a coerência e a segurança do grupo ou da etnia. Os riscos, que a colectividade assume com tais processos de simbolização, não são ignorados nem considerados suficientes para que «a priori» possam ser tidos como violentos.

Poder-se-ia passar ainda ao campo religioso, intimamente ligado, aliás, ao do poder e das normas. As crenças, os ritos e os mitos são considerados como garantes de segurança e de prosperidade, ou como a pior das opressões, instrumento de libertação ou ópio perigoso. As múltiplas formas de profetismo sociopolítico⁸ atestam constantemente que a violência não é inerente ao campo religioso, podendo, embora, comportá-la.

Em suma, e para não alongar a lista das evocações de factos, todas estas manifestações, onde se usam armas, se atinge a integridade física, se é constringido por força ou se penetra nas consciências, não podem «a priori» ser consideradas como violência, mesmo que na realidade possam ser violências. Uma coisa é o plano simbólico, outra o dos factos. Uma parte considerável da humanidade, que simboliza tão profundamente tais práticas e situações, não pode ser considerada masoquista por aqueles para quem tal atitude seria efectiva-

⁸ António C. Gonçalves, *La symbolisation politique: le «prophétisme» Kongo au XVIIIème siècle*, Weltforum Verlag, Munique-Londres, 1980 e *Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo*, Instituto Superior Económico e Social, Évora, 1984. Cfr. Igualmente Henri Desroche, *Dieu d'hommes. Dictionnaires des messianismes et millenarismes de l'ère chrétienne*, Mouton, Paris, 1969; Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, Paris, 2 vol. 1976 e 1978; A. Teixeira Fernandes, *Sociologia e sócio-lógica. Sobre o fim do meta-social*, Brasília, Porto, 1985, pp. 89-90.

mente masoquista. A violência, se existe, não afecta um dos termos deste género de troca nem os dois, mas sim a relação em si mesma, relação tornada possível e regulada pela conexão a uma terceira força ou metassistema que une os dois outros, conservando-os distintos. Assim, circuncisão ou excisão (isto mais longe de nós) ou ritual da «bugiada» (aqui bem mais perto), quando toda a colectividade participa no rito, rodeia e apoia os adolescentes ou os guerreiros, fá-los entrar na sua própria realidade, são compreendidos como sofrimento e provação, sem dúvida, mas não como violência. Tais práticas, deixando de ser ritos de passagem e de integração para se reduzirem a uma pura cirurgia rotineira ou a uma simples representação histriónica, sem qualquer possibilidade de simbolização integrada na cultura e na colectividade reais, suscitam descréditos e revoltas. Grégory Bateson⁹ observa que em linguagem icónica, não existindo a negação, dois cães podem mostrar os dentes caninos para significar que não os utilizarão.

6. A cultura, de facto, fornece a linguagem simbólica pela qual as diferenças coexistem no social. O psiquismo fornece normalmente o sistema metafórico, que permite viver sem destruição ou autodestruição a alternância dos dinamismos internos ao indivíduo. A espécie adapta contextos, onde sinais formalmente idênticos levam a transacções opostas e equilibram a sua própria sobrevivência. Um jogo de futebol degenera em motim, se os jogadores pensam verdadeiramente que devem apoderar-se da bola. A religião e o poder tornam-se estrangeiros, se não inscreverem os seus sistemas de crenças e de normas no metassistema do vivido concreto da colectividade. Roger Bastide, em estudos profundos e célebres¹⁰, pôs em evidência, através dos seus trabalhos de campo, sobretudo no Brasil, a noção de profundidade simbólica. Bastide apercebe-se de que nos sistemas socioculturais maltratados por aculturações brutais (como a deportação de escravos negros para as Américas) subsiste sempre um nó vital, a que ele chama «coriáceo» irresistível a todos os esforços de desculturação. E este nó vital situa-se na profundidade das crenças religiosas e das realidades simbólicas constitutivas da sociedade, das suas instituições e das suas morfologias¹¹. A quase imobilidade duma certa his-

⁹ Grégory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris, t. I, 1977.

¹⁰ Roger Bastide, *Le candomblé de Bahia*, Mouton-Laffaye, Paris, 1958 e *Religions africaines au Brésil*, PUF., Paris, 1960.

¹¹ António C. Gonçalves, *Kongo. Le Lignage contre VEtat*, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1985, pp. 223-225. Cfr. igualmente A. A. Mendes Corrêa, «Contacts culturels dans l'Afrique portugaise», *Estudos de Sociologia*, in *Anais*, vol. VI, t. V, Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais, Lisboa, 1951, p. 14.

tória, esta «coriacidade» de que fala Bastide, que constitui a identidade semântica duma sociedade, não é mais do que esta plataforma mitológica, esta «Weihungsgeschichte» metalinguística e geradora, onde a facticidade da realidade histórica interage com a intencionalidade do sujeito sociocultural e que constitui o abstracto mais profundo, mais indestrutível no qual se desenrolam as peripécias e as contingências duma sociedade.

Encontramos esta mesma lógica e este mesmo elemento recorrente no acto da medicação, no processo burocrático da administração, nas agressões dum casal ou duma família. Do mesmo modo, a desigualdade das classes sociais conduz à guerra social, se as partes em causa se consideram verdadeiramente superiores ou inferiores. Há experiência e sentimento de violência, sempre que um membro duma classe ou dum sistema não se compreende ou não é compreendido por um outro, como membro desta classe ou sistema. Igualmente, o Ocidente e o Oriente podiam efectivamente desfazer-se, se uma das potências ou as duas chegassem a pensar-se como verdadeiramente mais forte que a outra. Não é o procedimento extraído em si, apesar de brutal, que é vivido como violência, mas o procedimento extraído do contexto, o facto mesmo de anular o efeito do contexto, individual ou colectivamente.

Será sobrevalorizar a subjectividade individual, mítica, simbolicizante? Esta subjectividade parece-me, todavia, objectiva, paradoxalmente como processo inevitável, sem ruptura do sistema humano e como dado instrumental de qualquer cultura. Edgar Morin apela para o que chama «dialógica» complementar e conflitual entre subjectividade e objectividade¹².

Toda a relação social é mediatizada por um sistema simbólico. É claro que a violência como tal tende a ser inevitável: aquela que cada um de nós praticará, de que será objecto ou que observará. Isto porque a simbolização nem sempre é possível, quer por insuficiência de instrumentos simbolizantes, quer por falta de capacidades concretas de percepção e de compreensão. Assim, por exemplo, os povos Bakongo (povos bantus situados em territórios abrangidos hoje pelas Repúblicas de Angola, Zaire e Congo) não podiam conceber que os Portugueses, ao desembarcarem da suas caravelas na foz do rio Congo, falando uma língua incompreensível e possuindo técnicas materiais diferentes, pudessem pertencer ao mesmo metasistema (sendo, por isso, inscritos num registo provisório como espíritos de antepassados com a cor branca do «mpemba» ou seja, argila da paz utilizada para ungir na testa os estrangeiros, no sentido clânico, os representantes dos cultos e os mortos).

Edgar Morin, *Sociologie*, Fayard, Paris, 1984, p. 26.

Poder-se-á pensar que a abstracção em que caem cada vez mais as nossas sociedades (instituições, relações sociais, valores e crenças) torna cada vez mais difíceis os processos de simbolização. Donde, a obsessão das violências e o uso do termo a propósito de qualquer tipo de acontecimentos ou de relação. A violência mais fundamental não estará no facto de nas nossas civilizações se induzir, insidiosa, ou massivamente, a impotência ou o sentimento de impotência e o desencanto? Qual o papel que os nossos saberes desempenham neste processo?

7. As ciências sociais são chamadas a dar um contributo particular a estas questões. Não posso, por isso, deixar de relevar aqui a importância da criação nesta Faculdade do curso de Sociologia que se inicia neste ano lectivo.

O real não se reduz ao que é actualizado, e, por conseguinte, objectivável. O simbólico pode ser pensado como um potencial de significações que ultrapassa indefinidamente o conjunto de significações actualizadas no discurso das racionalizações ideológicas e da racionalidade científica¹³.

Desde a filosofia clássica, a cultura ocidental desenvolveu-se admitindo o postulado duma separação bem delimitada entre o conhecimento (o «logos» matemático, científico, técnico), a acção (a «praxis» da vida quotidiana, do trabalho produtivo, da política dos políticos) e a imaginação (a «poiésis» dos símbolos, dos mitos e crenças religiosas, da literatura, do sonho, da criação estética). Esta divisão tripartida filosófica correspondia à divisão tripartida social que Georges Dumézil, em antropologia, pôs em evidência no estudo das sociedades indo-europeias antigas¹⁴. Jacques Le Goff, num excelente trabalho de antropologia histórica¹⁵, analisou este mesmo esquema tripartido e trifuncional em referência à Idade Média. A originalidade do sistema feudal do Ocidente medieval foi posta em relevo pelo estudo da sua expressão simbólica: os gestos simbólicos da vassalagem tinham por referente, segundo Le Goff, os gestos da simbólica parental. «Face aos 'oratores' e aos 'laboratores' - cito Le Goff - , os 'bel-

¹³ Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974, p. 125.

¹⁴ Georges Dumézil, *Aspects de ta fonction guerrière chez les Indo-Européens*, PUF, Paris, 1956.

¹⁵ Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Age., Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 349-415 (Este trabalho foi publicado anteriormente sob o título «Les gestes symboliques dans la vie sociale. Les gestes de la vassalité», in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italia no di studi sul'Alto Medioevo, XXIII, Spoleto, 1976, pp. 679-788).

latores' afirmam-se não apenas pelo seu papel militar, mas pelas instituições e os símbolos que as acompanham - o castelo forte e o sistema feudal e de vassalagem»¹⁶. O «ósculo» simbólico é o elemento que cria uma certa igualdade entre o senhor e o vassalo e garante a fidelidade e a segurança entre ambos.

Após a balada da formalização lógico-matemática (bem patente no estruturalismo antropológico e sociológico), assiste-se presentemente a uma espécie de «crise poética» nas ciências sociais. A imaginação sociológica, ligada às lutas sociais contra o modelo da racionalidade tecno-burocrática, desenvolve-se livremente, como aliás o tinha desejado C. Wright Mills¹⁷, sem que nem sempre a orientação metodológica consiga seguir-lhe o movimento.

Ser capaz de forjar instrumentos metodológicos, ao mesmo tempo maleáveis e rigorosos, para esta *reunião* do «logos» e da «poiésis» que, após a do «logos» e da «praxis» ensaiada pela corrente mais fecunda do pensamento marxista, parece hoje o desafio mais interessante e a tarefa mais premente das ciências antro-po-sociológicas e das ciências humanas em geral. Este parece-me ser o grande desafio que se coloca a estas mesmas ciências no estudo da problemática tão actual que tentei aqui desenvolver: a simbolização da violência social.

¹⁶ *Ibid.*, p. 389.

¹⁷ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1961.

RÉSUMÉ

La symbolisation de la violence sociale

Partant de l'hypothèse que la violence s'impose aux individus, parce qu'elle est liée à la culture humaine, comme un effet direct de celle-ci, l'auteur montre comment et pourquoi la violence est ancrée parmi les racines mêmes du social, au moment où celle-ci prend forme dans l'organisation des collectivités. L'auteur, par des exemples empruntés à la famille, à la pensée politique moderne, à la religion, à l'histoire récente du nazisme, au discours officiel sur l'armement nucléaire, aux pratiques communautaires et rituelles des sociétés traditionnelles, met en lumière qu'il s'agit d'une violence fondamentale et mimétique qui s'exerce à la faveur de multiples sacralisations et qu'elle peut agir parce qu'elle est méconnue.

ABSTRACT

The symbolization of social violence

The author's hypothesis is that violence influences individuals and is connected with human culture as one of its direct effects. He demonstrates how and why violence originates in the social network exactly when the latter takes form in the organization of the community. By borrowing examples from the family, modern politics, religion, nazism, nuclear weapons, rituals of traditional societies, the author makes it clear that we are in the presence of a sort of fundamental, mimetic violence which is exerted in favour of a multiplicity of sacralizations and which survives because it is disguised.