

CONTRIBUIÇÕES DE *DOM QUIXOTE* PARA SE PENSAR O ESTADO NACIONAL E SUA VIOLÊNCIA¹

CONTRIBUTIONS OF *DON QUIXOTE* FOR THINK THE NATIONAL STATE AND ITS VIOLENCE

RODRIGO DO PRADO BITTENCOURT

RESUMO: Diante da crescente onda de estudos ligando Literatura à Violência, este artigo se propõe a analisar a associação da Violência Estatal ao Sagrado por meio da desconstrução dessa ideologia na obra *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*, de Miguel de Cervantes. Tal desconstrução opera a partir do Riso e revela o poder subversivo e contestador do “estranhamento” frente à vida social que ele causa.

Palavras-chave: História Moderna; Estado; Violência; Dom Quixote; Riso.

ABSTRACT: Faced the increase of the Literature and Violence Studies, this paper aims to analyze the association between the State's Violence and the Sacred by the deconstruction of this ideology in the Miguel de Cervantes' book *Don Quixote de La Mancha*. This phenomenon operates from the Laughter and reveals the subversive and contesting power of the “strangeness” confronted of social life caused by it.

Keywords: Modern History; State; Violence; Don Quixote; Laughter.

LETRAS, ARMAS e RELIGIÃO

El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha não é comumente tratado como um livro violento. Não está ele, porém, repleto de atos de violência contra um inimigo que se afigura, do ponto de vista da protagonista, como malvado? O Engenhoso Fidalgo não acredita na violência como instrumento para transformar a realidade social?

¹ Rodrigo do Prado Bittencourt, cientista social pela USP, mestre em Teoria e História Literária pela UNICAMP e doutorando em Literatura de Língua Portuguesa: Investigação e Ensino pela Universidade de Coimbra.

Na Mancha do século XVI, um decadente fidalgo saudoso do tempo da cavalaria andante resolve ressuscitar tal instituição, “socorriendo viudas, amparando doncellas y favoreciendo casadas, huérfanos y pupilos, propio y natural oficio de caballeros andantes” (p. 128 da Parte II), e vê a violência como meio de transformação social. Para mudar o mundo, ele não recorre às Letras, mas às Armas. Essa oposição aparece muitas vezes de modo claro no livro de Cervantes (ver, sobretudo, o capítulo XXXVIII da Parte I: “Que trata del curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras”. Páginas 478 e seguintes), o que mostra uma clara opção pela violência e não pelo diálogo, por parte de Dom Quixote.

Há aqui uma comparação entre a vida militar e a vida de estudos. Dom Quixote não ousa dizer que a vida das Armas é superior à Eclesial, mas diz que as Armas superam às Letras e busca, por meio das primeiras, servir a Deus, ou pelo menos é assim que ele gosta de se ver, como demonstra o já citado capítulo XXXVIII da Parte I. Assim, mediante uma realidade que pressupõe a ausência de um poder centralizado no Estado e, portanto, na ausência de um árbitro imparcial para dirimir conflitos, Dom Quixote pensa em cumprir a função de ajudar os mais fracos frente à tirania dos fortes, sendo este árbitro. Tal contexto, porém, é típico das novelas de cavalaria e não mais de sua época, o que faz do paladino um deslocado no tempo e na dinâmica social, alguém que não percebe as “regras do jogo”, o que suscita a comicidade presente na obra.

Dom Quixote busca a glória pessoal e a fama por meio do auxílio prestado aos outros, ou, ao menos, do que ele acredita ser isso. Tudo o que ele faz, portanto, se reveste de uma expectativa de ser reconhecido e admirado como grande cavaleiro andante, fazendo com que reine uma impostação heroica em todas as suas ações. Dom Quixote é alguém que representa um papel, mas o faz acreditando na sua própria representação. Sendo espetáculo e espectador ao mesmo tempo.

A comicidade de suas aventuras e a relação entre o sonho e a realidade muitas vezes, porém, desviam a atenção do leitor de seu lado violento. É preciso analisar se tais coisas são suficientes para tornarem a violência inócua, ou irrelevante. Ao contrário, não seria ainda mais assustador quando até um sonhador como Dom Quixote, capaz, ao que parece, de acreditar em qualquer ilusão que animasse seu espírito, baseia seus devaneios justamente na violência?

Para se entender a relação entre violência e riso em Dom Quixote é preciso recorrer a algumas transformações sociais iniciadas na época de Cervantes e que

repercutem na atualidade. Sobretudo a formação do Estado Nacional e aquilo que Weber chamou de seu “monopólio legítimo do uso da força” (WEBER, 1982, p.98). Com efeito, Dom Quixote, em sua loucura, age como se estivesse na Idade Média e não na Idade Moderna, num dos países com o Estado mais bem organizado e poderoso da Europa.

Essa formação histórica, o Estado Nacional, com seu poder centralizado e em busca de cada vez mais exclusividade no uso de meios violentos, se liga à representação que se faz da violência. A partir do Estado Nacional, o uso da violência por um cidadão comum vai ser cada vez mais reprimido. Ele já não pode usá-la para defender-se, o que contribui também para o controle cada vez maior de sua animalidade e de seus instintos, na construção daquilo que é chamado de Civilização (Elias, 1995.).

Dom Quixote é alguém que não se percebe dentro desse contexto social e age de forma a arrogar para si o poder de usar da violência, agora centralizada no Estado. O que faz dele um concorrente e, portanto, um inimigo deste ente político. Ele é como alguém que quebra uma regra de etiqueta; alguém que age diferente de todos, mostrando-se ignorante do padrão. Seu referencial de conduta é outro, pertence não ao seu tempo, mas ao passado. O diferente, o “outsider”, sofrerá a repressão por sê-lo (Durkheim, 2011), o que explica as várias vezes em que o fidalgo e Sancho são moídos de pancadas.

Num contexto em que os homens nobres eram treinados para a guerra desde meninos, mas nem todos tinham uma colocação social estável e segura, uma vez que o Direito de Primogenitura deixava os irmãos mais jovens em uma situação não muito confortável, alguns destes nobres sem boa colocação social forneceram bons braços para guerras. Estas eram oportunidades para que eles alcançassem um feudo, um casamento vantajoso ou mesmo aumentar sua riqueza, quando nelas conquistavam espólios valiosos.

A partir desse estrato social será fundado um imaginário que corresponde ao modelo idolatrado por Dom Quixote: o do cavaleiro andante. O fato de ele deixar Rocinante seguir o caminho que quisesse (p. 34 da Parte I), ao sair em sua primeira viagem em busca de aventuras, mostra a consciência que tinha de que esses cavaleiros estavam nas mãos da sorte e da fortuna, sem terem uma rotina estruturada e uma atividade organizada.

Dentro de uma sociedade profundamente religiosa, porém, isso não poderia deixar de ser simbolizado religiosamente e assim integrado ao resto do imaginário social. É preciso, porém, pensar que as formas dessa(s) religiosidade(s) era(m)² diferentes das formas atuais. Assim, os cavaleiros não cumpriam uma função apenas dentro do sistema guerreiro, mas a justificativa ideológica de sua ação e do domínio de sua classe se amparava na religião. Para conhecer então a lógica que regia as atividades cavaleirescas é preciso inseri-la em seu contexto geral e não se pode fazer isso sem tocar no assunto da(s) religiosidade(s).

A crença do século XIII está gravada numa obra que se tornou um dos livros mais lidos do final da Idade Média e começo da Moderna, sendo valorizado como dotado de modelos de vida a serem seguidos por todos: a *Legenda Aurea*, ou *Legenda Sanctorum*. Este livro foi tão importante para a economia simbólica deste momento que chegou a ter mais edições que a própria *Bíblia* e influenciou inúmeros outros escritos da época, podendo ser considerado talvez a mais influente obra dos séculos XIV e XV, na Europa. Isso, certamente não autoriza ninguém a pensar que toda a religiosidade da época era una, indivisa e exatamente igual à retratada na *Legenda Aurea*, mas esta obra se mostra importante por sua popularidade e por ser testemunha de uma época de poucos registros escritos. Além do que, o fato de sua pertinência ou não com a realidade pouco importa aqui, uma vez que se quer descobrir justamente a posição ideológica tomada para justificar a dominação dos nobres e como ela foi formulada no que tange aos guerreiros admirados por Dom Quixote.

Se analisarmos as narrativas da *Legenda Aurea*, e os diversos milagres que elas contêm, veremos que muitos deles referem-se não a curas maravilhosas, ou revelações súbitas, por meios místicos, da vontade divina, ou a atribuição de uma missão especial para um escolhido... enfim, não se tratam apenas de milagres que se referem ao sobrenatural e que só poderiam mesmo ser realizados por Deus. Algumas dessas narrativas, e são essas as que mais interessam para entender Dom Quixote, versam sobre milagres realizados por Deus para modificar as relações humanas; para fazer justiça, como qualquer juiz deveria fazer.

² Cabe muito bem o plural (religiosidades), porque, independentemente da definição que se queira dar a este termo, é fácil de perceber que o modo como os eruditos monges viviam sua religiosidade era distinta da do povo, ignorante e sofredor. Isso sem falar em heresias, sincretismos, correntes teológicas distintas, variações nacionais e de classe.

Como a justiça estava nas mãos dos senhores feudais, ela não podia ser imparcial. Além do que, estes senhores tinham domínio apenas sobre a região de seu feudo, ficando o peregrino e viajante em situação difícil: como este poderia ir a outro feudo e acusar um dos moradores desse local de um crime? Iria ter de fazê-lo perante um senhor que conhecia esse morador e que muitas vezes preferiria ser conivente com um criminoso que fosse seu patrício e vassalo a auxiliar um estrangeiro que em nada pudesse lhe beneficiar.

Além do mais, mesmo quando os crimes aconteciam dentro dos limites do feudo e envolviam apenas moradores locais, os senhores feudais nem sempre tinham boa vontade em julgá-los, uma vez que estavam mais preocupados consigo que em trabalhar para uma justiça que gastará seu tempo sem lhe trazer mais terras ou mais dinheiro. Julgar um caso era fazer um favor e nem sempre era visto como uma obrigação, o que fazia que a justiça só fosse levada a sério quando o interesse dos poderosos estava envolvido. Por fim, na falta de um corpo policial burocrático eficiente (inspetores, peritos, detetives...), mesmo um senhor feudal que atuasse como um juiz justo e dedicado pouco poderia fazer.

Diante disso, a fé afirmava que só Deus poderia ser um justo juiz e muitos preferiam pedir proteção a Ele que procurar o senhor feudal. Para ilustrar tais milagres realizadores da justiça entre os homens, vejamos uma pequena narrativa, referente a um milagre feito por São Tiago, o Maior:

Um mercador, injustamente espoliado e aprisionado por um tirano, era devoto de São Tiago e invocou seu auxílio. São Tiago apareceu-lhe e, diante dos guardas, levou-o ao alto da torre, que se curvou até ficar no nível do solo, permitindo ao mercador descer dela e ficar livre sem sequer precisar saltar. Os vigias tentaram persegui-lo, mas não podiam vê-lo. (VARAZZE, 2003. P. 568)

Vê-se claramente como algo que hoje é visto como do âmbito da ação humana, julgar um conflito de interesses e promover a justiça, era visto como do âmbito das ações divinas, sendo Deus o Único capaz de corrigir verdadeiramente as injustiças das relações humanas. Assim, quando esses cavaleiros seguiam o propósito de promover a justiça, eles estavam se aproximando da Divindade e dos santos. Estavam agindo como imitadores de Cristo e dos santos, promovendo o Reino de Deus. Há que se lembrar que o santo da narrativa, São Tiago, segundo a lenda, apareceu armado como cavaleiro numa batalha entre cristãos e muçulmanos na Espanha, lutando ao lado dos primeiros. Credo nisso, muitos fiéis peregrinavam

do Sul da França à Compostela, no Noroeste da Espanha, onde fica localizada uma catedral dedicada a este santo.

Não é à toa que as pessoas atribuíam tanta importância às lutas dos cavaleiros andantes; eles tinham mais independência e disposição para fazer justiça que os feudatários. Como nobres sem feudos, poderiam usar de armas e oferecer seus serviços na guerra, mas entre uma batalha e outra costumavam tomar partido em litígios de camponeses, sendo por eles procurados para isso.

Estes guerreiros gostavam de serem vistos como verdadeiros continuadores das ações de Cristo e dos Santos, promovendo a paz e a justiça evangélicas na terra. E parece que assim eram vistos por Dom Quixote. O discurso em que ele defende as Armas em relação às Letras e, embora valorize a vida religiosa, mostra ter orgulho de sua escolha é muito elucidativo. Ele mostra que o imaginário cristão estava fortemente presente em torno da figura do “cavaleiro andante”, era, em tese, o motivo pelo qual o cavaleiro deveria sair pelo mundo a fazer o bem.

Há, entretanto, a busca da glória e de relativa independência, ainda que sem perder a reverência, frente à Igreja. De fato, como afirmou Júlio Dinis sobre a personagem, quanto mais próxima da realidade, mais fascinante ela é e Dom Quixote está bem mais próximo do real que as personagens das Novelas de Cavalaria que ele tanto admira. Isto está em um texto que veio a integrar um dos volumes da *História Crítica da Literatura Portuguesa*, organizada por Carlos Reis e Maria da Natividade Pires (Reis; Pires, 1993). Neste texto, o autor de *Os Fidalgos da Casa Mourisca* critica as obras que buscam fascinar o leitor com personagens que não passam de personificações de sentimentos humanos - como o amor, a tristeza, a raiva... - ou possuem mesmo tão somente um traço de caráter, personificando a bondade, a coragem ou outro elemento qualquer. Textos assim, ainda segundo Júlio Dinis, tendem a usar de peripécias e reviravoltas intensas no enredo para que possam agradar por sua aparente criatividade. O *deus ex machina* banalizado por toda a obra, porém, representaria menos criatividade e mérito artístico que uma história que consegue prender a atenção do leitor e fasciná-lo, embora não fuja da realidade cotidiana, já conhecida e experimentada por quem lê.

Seguindo o modelo destas obras de mil peripécias e de personagens sem profundidade psicológica – “planas”, como diria Edward Foster – Dom Quixote também buscará ter a nobreza de coração de arriscar-se sem buscar remuneração alguma em seu favor. Deseja ele ser um cavaleiro que executa uma função

simplesmente essencial para a vida social da época que acredita estar vivendo e o faz sem buscar dinheiro, é certo, mas a buscar, sim, glória e fama. O que também pertence à lógica social que integra o contexto daquilo que foi idealizado nos livros lidos pelo Fidalgo da Mancha, a saber: a ação guerreira da nobreza feudal.

A busca de fama e glória e recompensas como feudos ou casamentos com princesas dessacralizam as atividades do cavaleiro andante, uma vez que, mesmo mediante a força da religião cristã, elas se revelam como uma atividade que não é totalmente desinteressada, embora precise apregoar que o é para que a atribuição de suas recompensas possa ser feita segundo a lógica do campo³.

Essas personagens, admiradas pelo Fidalgo, representavam, para ele, o símbolo da abnegação, da valentia e da virtude e é por serem apreendidos dessa forma que motivarão o Quixote a querer ser visto assim por seus contemporâneos. De fato, a fama que tornam conhecidos os feitos gloriosos alcançados nas lutas contra a injustiça seria bem-vinda, na Idade Média, por trazer a recompensa por tantos sacrifícios. Não é à toa que Quixote promete a Sancho uma ilha. Ele tem consciência de que seus feitos podem trazer como remuneração cargos sócio-políticos. Ao contrário de Sancho, porém, que deseja ávida e notoriamente esta prebenda, Quixote assimilou tão bem o discurso ideológico transmitido nos livros de cavalaria – de nobres abnegados, amantes dos feitos gloriosos e da vida de devotamento às Armas – que não mascara um desejo de recompensa materiais. Mais que isso, ele sequer alimenta tais sonhos.

Pode-se dizer, pois, que o Cavaleiro da Triste Figura é um homem a querer viver no seu tempo a realidade política do passado, já inexistente. Afinal, a figura que deseja encarnar é notadamente uma figura de justiceiro e, portanto, política; a saber: um modo de resolver os conflitos dentre os homens. Ele, ao assumir a ideologia que circunda tal figura, porém, acaba por levá-la a uma situação social que ela jamais teve, a não ser nos livros por ele lidos.

Com efeito, Dom Quixote é um cavaleiro que não almeja deixar de sê-lo; que não vive o caráter de transitoriedade típico desta posição. Afinal, a vida de “cavaleiro andante” não passava de um pré-requisito para uma situação confortável de

³ Como a arte, segundo Bourdieu (1996). Esta também, para ser respeitada como tal, deve parecer abnegada e como tendo um fim em si mesmo. Esta “aparência” é essencial para as recompensas sociais, mas não o bastante. A “qualidade” deve estar presente nas obras. Assim, também a abnegação não é o suficiente para o cavaleiro errante: ele precisa ser vitorioso para conquistar feudos, um bom casamento ou qualquer outra recompensa.

estabilidade e segurança (representada nos interesses de Sancho como o governo de uma ilha). A violência presente na empreitada e os riscos que ela poderia trazer apenas justificavam-se diante dos altos prêmios que poderiam ser conquistados. Dom Quixote quer apenas os riscos e não os prêmios, o que faz dele uma personagem ainda mais cômica do que já é e prova de que é cômico não apenas para quem lê, mas também para as outras personagens são as inúmeras vezes em que alguém dele ri e que buscam incentivar sua fértil imaginação apenas para divertirem-se às suas custas e de Sancho.

RISO E SUBVERSÃO

A busca de glória e fama não é vista como oposta ao Cristianismo, mas elas se ligam a ele, num sincretismo que permite a sobrevivência da religião, mesmo diante de valores que não lhe correspondem, como se verá mais adiante, para entender como Quixote dignifica, também por associação à religiosidade, sua atividade guerreira.

O modelo da Legenda Aurea está tão fortemente ligado ao das histórias de cavalaria que mesmo algo que parece hoje avesso ao Cristianismo, como magos e feiticeiros – e que vai ter papel importantíssimo nas aventuras quixotescas, por meio da figura do encantador maléfico - nela aparece. Ainda com relação ao mesmo São Tiago, citado anteriormente, vê-se uma historieta em que ele vence um mago que usa do domínio sobre os poderes sobrenaturais malignos e de magia para prejudicar o santo, na época ainda vivo.

Dentre as ações extraordinárias do mago, de nome Hermógenes, estão as de paralisar um homem que fora seu aprendiz, Fileto - agora convertido por Tiago - e a mobilização de “demônios para que trouxessem Tiago e Fileto amarrados, porque queria vingar-se deles”. Expedientes que falham, pois Tiago liberta Fileto dando-lhe um lenço e pedindo que ele dissesse uma determinada jaculatória e envia de volta os demônios para Hermógenes, para o trazerem amarrado, coisa que acontece.

Ora, vê-se que crença no poder da magia não fora sempre condenada pelo Cristianismo, mas que conviveu por um tempo de maneira sincrética com ele; sendo a boa magia atribuída aos santos, pela graça de Deus, e a má aos demônios e seus sectários. Daí vê-se o quanto a visão de mundo do Cavaleiro da Triste Figura se liga ao imaginário cristão e quanto de suas ações não fazem referência a ele. De modo

que suas aventuras em prol dos fracos e injustiçados não podem ser entendidas fora desse contexto.

Elas são, de fato, uma nobre atividade de continuar, por meio das armas, a ação dos santos e o que as realiza se mostra, de certo modo, como um enviado da Justiça Divina, na visão de Dom Quixote. É preciso entender isso para entender como Dom Quixote estava deslocado de sua realidade presente, imbuído de uma ideologia cristã e guerreiro da Idade Média num outro contexto: o de um Estado Nacional já formado, com um poder de polícia e uma justiça mais organizados e eficazes, embora ainda nascentes.

Dom Quixote está vivendo o passado, e um passado idealizado, no presente; o que reforça seu caráter de sonhador, desajustado, “outsider”, e também a comicidade do texto. Comumente, se ri de quem foge aos padrões, seja como punição, seja porque a imensa maioria das pessoas de uma sociedade introjeta de tal modo suas regras que não pode deixar de vê-las como de validade absoluta e incontestável e por isso óbvias.

Alienam-se, assim, da lembrança de quanto estas regras sociais pareceram arbitrárias e estranhas ao primeiro contato. Muitas representações que são feitas das crianças como livres e espontâneas vêm do fato de elas simplesmente não conhecerem as regras pelos adultos já interiorizadas e respeitadas. A mesma liberdade frente ao padrão, porém, poderia ser encontrada nos adultos, se eles não o conhecessem.

Este é o caso, sobretudo, do estrangeiro, que, por não conhecer as regras do mundo social em que se insere, pode provocar a mesma comicidade. É o que se vê nos relatos de muitos antropólogos que, por não conhecerem as regras sociais de comportamento das tribos que estão a estudar, são classificados socialmente, inclusive, como crianças e obrigados a conviver apenas com elas. Ao menos até se educarem na nova cultura.

Dom Quixote insere toda sua busca por uma nova realidade - a seu ver, mais justa – mediante a inserção imaginativa num contexto que não corresponde ao real. É a partir daí que ele vai praticar atos de violência que já não têm lugar no presente, uma vez que a violência, no novo cenário histórico, encontra-se seqüestrada pelo Estado e agora é sua prerrogativa e privilégio. Afinal, como já se disse, está-se já num momento histórico em que está presente a figura do Estado Nacional e a

definição que se pode dar, a partir de Weber, deste ente político, é a de “monopólio legítimo do uso da força” (WEBER, 1982, p.98).

Confirmando esta visão, Benjamin que violência e poder são realidades indissociáveis em nossa História e que o Direito - que, segundo ele, busca, antes de tudo, se preservar e reproduzir - não é nada mais que um aparato de poder constituído para coibir qualquer violência fora do âmbito do Estado e, sobretudo, contra ele. O filósofo usa a palavra alemã “Gewalt”, que significa tanto “poder” quanto “violência”, para referir-se à força exercida pelo Estado.

Assim, a violência não é estranha ao dia-dia, mas ao contrário, se faz presente o tempo todo. O Estado só detém seu poder porque o baseia no uso da violência e não de qualquer violência, mas naquela organizada e impessoal. Exige-se, por exemplo, que um policial que use de violência só o faça se necessário e que ele não obtenha prazer deste uso. Se a violência legítima é aquela exercida quase que a contragosto do executante e apenas em caso de extrema necessidade, exige-se que seu executor seja sereno, racional, humano e que não se deixe seduzir pelos atrativos do poder conferido pela violência. Exige-se também que assuntos relacionados à violência sejam tratados com seriedade e serenidade, sem aproximá-la do riso e do chiste; isso é muito mal visto. Rir do sofrimento alheio impingido por algum ato violento é visto como extremamente condenável e desumano.

Aí está o poder que *Dom Quixote* tem de impressionar e fascinar: este livro aproxima elementos que parecem completamente opostos entre si - a violência e o riso. Ele o faz, afastando o uso de violência de toda a pompa e altivez a que ela se uniu em no imaginário ocidental moderno, fazendo do executor do ato violento não um grande e poderoso, mas um parvo.

Historicamente, no Ocidente, a violência se uniu ao Estado. Então é interessante perceber que ela se revestiu da mesma pompa e eloquência que o Estado e o Soberano reservaram para si. *Dom Quixote*, por sua vez, destrói essa pompa com o riso que ele provoca ao exercer uma violência evidentemente pomposa e elegante – ele faz questão de manter a aparência de nobre e grandioso, ainda que com meias rasgadas, corpo moído de pancadas e barriga vazia – contra objetivos inexistentes (gigantes que são moinhos de ventos, por exemplo) ou de modo ineficaz (querendo defender mas na verdade prejudicando os assistidos, como no caso do jovem André e seu patrão, no quarto capítulo do primeiro livro).

Rir da violência quixotesca é rir das pretensões de quem quer se fazer grande e poderoso por meio da violência; é rir da ilusão de se colocar acima dos demais e apontar o que é justo e injusto. Dom Quixote é alguém que se vencesse seria soberano – ele tem consciência disso e afirma que poderá ser rei e dar a Sancho o título de conde (página 226 da Parte I) ou mesmo conquistar vários reinos e fazer de seu escudeiro rei de um deles (página 74 da Parte I) – mas falha vergonhosamente por não conseguir submeter ninguém à sua força e não obter o respeito e o temor que os violentos exigem.

O Engenhoso Fidalgo é como um Estado que não conseguiu se impor, um Soberano que caiu no ridículo devido aos seus sonhos grandiosos e a ineficácia em colocá-los em prática. Rir da “Fina Flor da Cavalaria Errante” é rir dos ambiciosos e pretensiosos que amparam seu poder no uso da força. Por isso este livro é extremamente subversivo. Ele desmistifica a violência e faz com que ela seja vista não como um atributo sagrado do Soberano, como pode-se inferir da teoria do Direito Divino dos Reis, mas como algo possivelmente patético.

Rir do Quixote é rir dessa mentira e chamar de impostor a quem quer justificar monopólio do uso da violência/poder nas mãos de uns poucos. É fazer, como queria Rousseau, uma revolta contra a desigualdade social entre os homens, instituída pela propriedade e o Estado⁴. É, afinal, ver que o uso da violência pelo Estado é uma realidade historicamente construída e contestar os que a chamam de “sagrada”, “legítima” ou “benéfica”; é afirmar que o Direito e a jurisdição que a justificam são parciais e ideológicos.

Os revolucionários franceses fizeram um enorme esforço para se identificarem aos romanos e não é por acaso que o nome de César foi associado a reis que viveram depois de mais de mil anos de sua morte. As palavras “Kaiser” e “Kzar”, dentre outras, não vêm de “César” à toa. Tudo isso faz parte do suporte ideológico que a Superestrutura fornece à Estrutura. Tudo isso é uma justificação intelectual da dominação violenta.

⁴ Escreveu Rousseau, em seu *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*: “O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer *isto é meu* e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinatos, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’”

No livro de Cervantes não causa riso a violência, mas a pompa a que ela se atribui. Mesmo no caso do jovem André, em que a intervenção de Dom Quixote é extremamente danosa ao “assistido”, não se ri do sofrimento imposto ao jovem graças ao Fidalgo, mas do fato deste se acreditar poderoso e nobre cavaleiro; de se atribuir uma pompa e uma glória por seus feitos, sem que estes sejam dignos destas. É justamente o mesmo que o Estado tenta fazer por meio da ideologia dominante: atribuir pompa, muitas vezes sob o manto de “justiça”, à violência. Revelar isso é o ato mais subversivo do livro de Cervantes.

Não é à toa que as ditaduras costumam reprimir a comédia que toca em assuntos políticos. No Brasil, a Ditadura Militar, que se estendeu de 1964 a 1985, combateu rigorosamente o humor, o riso. Muitos cartunistas foram presos e é notório o papel que eles tiveram na oposição ao regime e na formação da consciência política da população. Pode-se citar, por exemplo, as charges com a personagem *O Amigo da Onça*, de Péricles Maranhão, que desde a década de 1940 é símbolo de humor sarcástico e crítica social e política, ou o semanário *O Pasquim*, que chegou a vender mais que jornais consagrados, como a *Folha de São Paulo* ou o *Estado de São Paulo*.

Se o humor tanto incomodou os detentores do poder violento é porque há uma relação de exclusão entre o riso e a violência. O riso é subversivo, na medida em que leva a questionar e estranhar o que o poder faz questão de dizer que é comum, válido e até sagrado (a força em prol de determinados interesses e ideais). Ao mesmo tempo, ele aproxima o que se coloca como distante e superior (o governante, Deus, ou qualquer outra autoridade ou figura de poder). Apenas se ri quando se está descontraído, à vontade; ou querendo quebrar a tensão, como se verá, à frente.

VIOLÊNCIA SAGRADA

Burke (1993) associa o Sublime ao Sagrado, ao Terror e à Dor. De modo que, há uma certa veneração e respeito ao que causa dor, a esse Sublime. Em seu desenvolvimento, o Estado, no Ocidente, tentou se associar a esse terror sagrado e sublime que, para ser visto desta maneira, precisa se colocar como um Grande Outro, fora da sociedade, acima dela. O riso desfaz esse caráter sublime e traz o que está fora para perto, domesticando e tornando inofensivo o que antes era

ameaçador. Não é à toa que muitos riem quando se sentem ameaçados; o riso desarma e ao mesmo tempo provoca.

Rir em um momento de tensão é uma tentativa de se aproximar daquele com quem se está em conflito, de apaziguar. Embora o riso também possa ser arma de conflito, ao menos o riso irônico. Mesmo esse, porém, demanda certa tranquilidade, certa descontração, ainda que na tensão: não se pode rir ironicamente de alguém que cause um profundo medo, sem estar seguro para isso. A este respeita-se e não se ri diante dele; ao menos não dele. Assim, o riso é traço de familiaridade, proximidade, de apaziguamento.

Platão proibiu a divulgação das obras homéricas em sua república ideal justamente por elas aproximarem o sagrado do humano. O sagrado tem por característica o ser separado do cotidiano pelo terror que impinge a quem dele se aproxima. Sua interdição é constante e imutável. Se a interdição deixar de existir, ele perderá seu caráter sacro.

Ora, o humor não respeita nenhuma barreira ou interdição, por isso não combina com o sagrado, ao menos com a concepção de sagrado ocidental, legada pelo Judaísmo e pelos gregos. Sabe-se, com efeito, que Platão não via com bons olhos a comédia. Esta pode ser muito mais perigosa para o sagrado que as concepções homéricas de deuses semelhantes aos homens. Tampouco Aristóteles (2005) a valoriza. Para ele, ela era um gênero baixo, menos valioso que a tragédia ou a epopéia.

Assim, o estranhamento provocado por *Dom Quixote* diante da associação da violência com o sagrado e o grandioso pode ser muito útil para revisar o que se tem aceitado como fato. “Estranhamento” no sentido de que faz com que se ria dessa violência que quer apartar-se do comum, sem ser mais que um simples artifício de poder.

Ri-se do que é inusitado, inabitual. O riso é um meio de domesticar o que é diferente e novo. Esse novo, que sempre pode ter caráter ameaçador, por ser desconhecido e imprevisto, se torna aceitável com o riso. O fato dessa personagem cômica ser um guerreiro em busca de fama e glória possibilita ao leitor perceber o caráter ridículo que essa posição social pode comportar. Afinal, o guerreiro é humano e não divino, embora se acostume a aceitar a violência como algo sacro.

Girard mostra (2008) como a religião e toda a esfera do sagrado, em diferentes culturas, se liga à questão da violência e da justiça. Para ele, os

sacrifícios rituais de muitas culturas e religiões eram um meio de apaziguar não somente os deuses, mas os homens. Essa era uma ferramenta cultural usada para, num mundo sem uma justiça estruturada institucionalmente para arbitrar conflitos, o que demanda um poder centralizado eficiente e duradouro. Só este, historicamente, pôde atribuir-se o monopólio da força e impedir que a violência se alastrasse, num ciclo sem fim de vinganças pessoais e novas provocações.

Assim, existiria uma violência sacra que impediria que a violência comum se alastrasse dentre os homens. Aquela faz do sacrifício uma cura, capaz de encerrar o ciclo de vinganças. Para isso, porém, o sacrificável deve ser alguém que não possa ser vingado; alguém distante o suficiente dos membros da comunidade. Se tênues são os laços que liguem a vítima à sociedade ninguém vai querer vingar sua morte e não será suscitado o início de uma nova onda de violência. O religioso, assim, se liga à justiça e à violência, corroborando-as ideologicamente:

“Os procedimentos que permitem aos homens moderar sua violência são todos análogos: nenhum deles é estranho à violência. Poder-se-ia pensar que todos eles se encontram enraizados no religioso. Já vimos que o religioso propriamente dito identifica-se com os diversos modos da prevenção: mesmo os procedimentos curativos estão impregnados de religioso, tanto em sua forma rudimentar, que quase sempre é acompanhada de ritos sacrificiais, quanto na forma judiciária. Num sentido amplo, o religioso coincide certamente com a obscuridade que envolve em definitivo todos os recursos do homem contra sua própria violência, sejam eles preventivos ou curativos, com o obscurecimento que ganha o sistema judiciário quando este substitui o sacrifício. Esta obscuridade não é senão a transcendência efetiva da violência santa, legal, legítima, ante a imanência da violência culpada e legal.” (GIRARD, R. 2008. P. 37).

Não foi por acaso, como se depreende da citação acima, que, no imaginário ocidental, o ato violento possa remeter ao sagrado. Tampouco é fruto do azar que aqueles que buscaram fortalecer seu poder tenham tentado se revestir de caráter sagrado. Essa associação parece uma evidente autopropaganda do soberano, mas ela não era e não é tão evidente assim. Como afirma Girard no trecho acima, há uma obscuridade associada ao sagrado e ao judiciário. Não se vê a punição ao criminoso sob o âmbito da ação de um homem sobre o outro, mas como uma categoria despersonalizada e sagrada: a Justiça.

Como os sacerdotes que deveriam realizar os sacrifícios, os juízes dos países republicanos da atualidade são quase que separados da sociedade, como que consagrados. No Brasil, por exemplo, o cargo de juiz não apenas é vitalício, como este é impedido de se filiar a partidos políticos ou se candidatar a cargos eletivos. O

que não deixa de ser uma institucionalização da “aura” que paira sobre os que aplicam a justiça.

Se a justiça não é classificada como um ato de violência que responde a outro é por causa da sacralização, tão presente no imaginário coletivo, e geradora dessa “obscuridade”. Trata-se de uma assimilação tão intensa dessa relação - uma introjeção tão fundante e essencial para a visão de mundo trazida pela ideologia dominante - que a maioria das pessoas não percebe nos elementos jurídicos a violência sacra. Como se vê na citação acima, porém, o que é usado para moderar a violência, para contê-la, não deixa de ser mais violência. Violência sacra, porém; legítima, necessária, fundamental e louvável. Ao menos, aos olhos da ideologia dominante.

A associação do soberano ao sacro – evidente na doutrina sistematizada por Bossuet (1999) e outros acerca do Direito Divino dos Reis, na Europa Absolutista - só pôde se enraizar porque agiu sobre um substrato já existente: a antiga e mitológica associação do sagrado com a violência. Se a burguesia, porém, conseguiu romper com a justificação divina do soberano enquanto um único homem, isso não significa que ela destruiu as ligações entre a sacralidade e a morte. Ela apenas transferiu essa sacralidade para a figura do povo, que mascara na verdade a defesa dos interesses de sua própria classe, enquanto líder desse povo.

Como denunciou Marx, a burguesia propagava a defesa dos direitos do Homem ou do país para com isso arregimentar o apoio do proletariado para a defesa de seus próprios interesses. Não poderia ela conseguir tal apoio se não fizesse que o proletariado visse os interesses dela como interesses gerais, ou seja, sagrados. A nova figura de soberano, pois, criada pela burguesia - o povo - é elevada à condição de sagrada e toda violência passa a ser bem-vinda se perpetrada em nome dos interesses desse ente abstrato.

É esse poder associado ao sagrado, à glória, à pompa, ao nobre... que Dom Quixote vai ridicularizar, resgatando a consciência de que por trás dessas ações tidas por divinas - a justiça, o arbítrio, a violência sagrada – está um homem comum e não um deus maravilhoso. *Dom Quixote* é como que a denúncia dessa alienação que mistifica e obscurece a realidade social.

Por se estar habituado à pompa e à glória atribuídas à violência, o ocidental comum nem pára para pensar que isto não precisa ser assim, alienado das outras possibilidades de vida social. Ele não questiona o óbvio, o corriqueiro, o normal... e

não é à toa que adota essa postura: se questionasse tudo à sua volta, mesmo o que já “conhece”, nada faria a não ser pensar e refletir.

A vida social exige que se deixe de lado, por um tempo, a reflexão para realizar-se coisas de ordem pragmática. Nos relatos de Platão, vê-se que mesmo Sócrates, o amante por excelência da reflexão, se via obrigado a deixar seus pensamentos quando seus amigos, cansados de esperar que ele viesse se juntar a eles, ousavam interpelá-lo (CANFORA,2003).

Desta maneira, passa-se por uma espécie de suspensão da capacidade crítica – a já referida “obscuridade”, então se instaura - para poder-se realizar ações mais banais e simples, que não demandam o mesmo tempo e esforço que o refletir. Voltar a ter essa capacidade, nítida nas crianças e nos estrangeiros, que - ainda não habituados ao que os já iniciados estão - olham tudo com espanto e curiosidade, exige esforço e educação. Só com ela, pode-se repensar o que nos é transmitido como “normal”.

Quando o “estranhamento” diante de uma situação é provocado por algo inusitado, isso causa o riso. O efeito cômico do chiste vem justamente daí: de apresentar de repente algo surpreendente, sem haver antes preparado os que o recebem. Quanto mais surpreendente a piada, mais engraçada será. Quanto menos se está preparado para refletir sobre esse inusitado que se mostra, mais ele cativará. Isso se dá porque ele reacende o estranhamento, tão necessário para o pensar. Ele, de certa forma, se liga, então, ao *Thaumázein* socrático, o “estranhamento” crítico diante do mundo, o gesto de ver algo como novo, estranho, e pensar sobre ele sem preconceitos ou fórmulas prontas, aberto a questionar tudo como se nada fosse certo ou bem conhecido.

El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha faz isso com maestria, gerando o riso pelo “estranhamento” que provocam as atitudes incomuns de suas protagonistas. Estranha-se que o Fidalgo da Mancha haja de modo diferente do usual; estranha-se que queira uma glória e pompa associada aos deuses e não aos homens; estranha-se sua capacidade de sonhar acordado, frente ao pragmatismo dos demais... e, assim, descobre mais sobre si mesmo aquele que lê esta obra.

Além disso, descobre mais sobre como, via de regra, a sociedade apresenta enorme facilidade em tomar por verdadeiras as regras e ideologias que não passam de constructo social. Descobre-se sobre como alguém passa grande parte de sua vida a agir sem pensar e que loucos e desajustados, às vezes, parecem ser os mais

sãos, pois ao menos, não aceitam tudo que lhes é imposto, mas tentam criar uma nova realidade. Com efeito, eles, ao menos, percebem que isso é possível.

REFERÊNCIAS:

- ARENDT, H. “*Sobre a Violência*”. 2ª Edição. In: ARENDT, H. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.
- ARISTÓTELES. *Poética*. In: “Aristóteles”. Coleção Os pensadores. 1ª Edição. São Paulo: Abril Cultural, 2005.
- BATAILLE, G. *El erotismo*. 1ª Edição. Trad. Toni Vicens. Barcelona: Tusquets Editores, 1979.
- BENJAMIN, Walter. “*Crítica da Violência. Crítica do Poder*”. In: BENJAMIN, W. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Org. W. Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986, pp. 160-175.
- BOSSUET, J. *Bossuet: Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BOURDIEU, P. *As Regras da Arte. Gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*. Trad. Enid A. Dobránsky. Campinas: Papirus, 1993.
- CANFORA, L. *Um Ofício Perigoso*. 1ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- CERVANTES, M. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha*. Biblioteca Nacional de España. Disponível em <http://quijote.bne.es/libro.html>. Acessado em 02/12/2013.
- DINIS, J. *O estilo no romance*. In: REIS, C; PIRES, M. N. (Org.). *História Crítica da Literatura Portuguesa, Vol. V – O Romantismo*. Lisboa: Editorial Verbo, 1993. pp.150-155.
- DURKHEIM, E. *O Suicídio*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Tomo 2. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FOSTER, E. *Aspects of the Novel*. Boston: Mariner Books, 1956.

- FREUD, S. “*Totem e Tabu*”. In: FREUD, S. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Coleção Sigmund Freud. 1ª Edição. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GIRARD, R. *A Violência e o Sagrado*. Trad. Gambini, M. C. São Paulo: paz e Terra, 2008.
- HOBBS, T. *Leviatã*. 1ª Edição. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2003.
- PLATÃO. *A República*. 1ª Edição. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural; Editora Best Seller, 2002.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. In: Rousseau. Tomo 1. Coleção Os Pensadores. 1ª Edição. Trad. Lourdes Santos Machado. In: Rousseau. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 5-163.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____ *Política como vocação*. In: “Ensaio de Sociologia”. 5 ed. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1982.
- VARAZZE, J. *Legenda Aurea: Vidas de santos*. Trad. Franco Jr, H. São Paulo: Cia das Letras, 2003.