

6. A CAUSA DO OUTRO

Aparentemente, evocar a causa do outro é remeter a política para o que ela, com razão, não pretende ser, a saber, a moral. Contudo, procurarei mostrar que há uma inclusão política do outro que não é nem a da moral nem a do seu oposto, uma inclusão que desmente a oposição demasiado simples entre a política enquanto conservação de uma comunidade e a moral enquanto princípio de um respeito pelo outro que transcende os interesses políticos.

Falarei, por conseguinte, da forma como um «outro» privilegiado, o Argelino, pôde recentemente modificar o sentido do adjetivo «francês», afastando o sujeito político «Francês» de si próprio. Tratar-se-á aqui do que podemos chamar, sem provocações, a Argélia «francesa», da forma como o nó estatal que se atou e desatou entre os dois termos criou uma tecedura política desses mesmos termos, uma disposição específica das relações entre os termos cidadão, Francês, povo, homem ou proletário. Tentarei mostrar como é que este nó pôde determinar um regime de alteridade, uma relação específica entre o mesmo e o outro no seio da nossa cidadania: uma preocupação com o outro que não é ética mas especificamente política.

Deste modo, tratar-se-á também de refletir sobre a relação entre este passado recente e o nosso presente, de comparar duas disposições das relações entre o mesmo e o outro, o nacional e o estrangeiro, o incluído e o excluído. Tomar em consideração o nó franco-argelino pode de facto ajudar-nos a analisar a disposição atual das figuras da alteridade (sem-abrigo, imigrante, excluído, integralista, homem e humanitário) que define o nosso campo ou a nossa ausência de campo político. É-nos hoje difícil falar desta relação na medida em que se nos impõe um aparente corte radical entre duas cosmologias do político: dois sistemas de relações entre mundo, história, verdade e humanidade, que definem a racionalidade do político. Se relemos hoje os textos daqueles que em 1960 defendiam a causa dos Argelinos, verificaremos, não sem surpresa, que o filósofo Jean-Paul Sartre, ao comentar as teses de Franz Fanon, e o sociólogo Pierre Bourdieu, ao falar a partir da sua experiência no terreno, raciocinam ambos com as categorias de uma mesma cosmologia. A guerra aparece nos seus textos como uma linguagem, uma linguagem que diz a verdade de um processo histórico. E este processo

de verdade é equiparado a um sistema definido de relações entre o mesmo e o outro: o povo arrancado à sua identidade pela opressão colonial torna-se, no contexto da luta, o outro desta alteridade. Ele não retorna à sua particularidade negada, mas encontra nela uma nova humanidade. A guerra, enquanto verdade desvelada e revirada da opressão, completa esse acto de ruptura com a identidade primeira. No extremo da negação colonial, a guerra vale como negação da negação. No extremo de uma alienação radical opera-se a conquista de um si que é novo, que já não pode voltar aos antigos particularismos, mas desemboca numa nova cidadania do universal. Como escreve Pierre Bourdieu: «qual máquina infernal, a guerra faz tábua rasa das realidades sociais; ela aniquila, dispersa as comunidades tradicionais, aldeias, clãs ou famílias... a massa campesina que opunha uma tradição e um conservadorismo vivazes às inovações propostas pelo Ocidente deixou-se levar pelo turbilhão da violência que abole os vestígios do passado».¹

A voz do militante e a do homem de ciência, tal como a do filósofo universalista e a do especialista, podiam assim afinar-se, uma vez que os seus enunciados remetiam para um mesmo sistema de referências. Neste sistema, a guerra é a constituição de um devir-povo; o devir-povo identifica-se com a voz própria de uma verdade; a guerra é um momento da verdade que dá a ver o desfecho de uma forma histórica (o colonialismo) através do devir-voz e do devir-povo do sujeito que ela tinha arrancado a si próprio. Seguramente, este sistema de relações entre verdade, tempo, identidade e alteridade está bem longe daqueles que hoje pautam as análises. Para disso nos convenceremos basta ouvirmos um sociólogo contemporâneo do Islão interpretar e descrever um fenómeno de «desenraizamento» do mesmo género. Eis como Bruno Étienne hoje nos explica o crescimento do islamismo radical: «O Estado-nação destrói as estruturas comunitárias, acelera o êxodo rural, sem propor uma protecção credível do indivíduo, que entretanto se transformou num cidadão anónimo. As estruturas de acolhimento das comunidades religiosas, enquanto comunidades espirituais, permitem transcender este desenraizamento e sublimar esta frustração».²

¹ Pierre Bourdieu, «Révolution dans la révolution», in *Esprit*, janeiro de 1961.

Esta passagem descreve um processo de corte com a tradição semelhante ao

que Sartre ou Bourdieu alegavam trinta anos antes. Mas a forma como aqui se identifica a causa e se deduzem as consequências desse processo deita por terra a relação entre política e verdade que sustinha a palavra destes últimos: a relação entre o que o saber pode atestar acerca do mundo e o que a política dele pode apreender. A causa do «desenraizamento» já não é nem a opressão nem a libertação, mas antes o resultado equivalente de uma e de outra: o Estado-nação, forma típica da modernidade enquanto modalidade do laço social. O que o desenraizamento produz já não é uma universalidade da desapropriação convertida em apropriação do universal, mas uma simples perda de identidade acompanhada pela necessidade de reencontrar uma outra, à qual responde a comunidade espiritual. Assim, o mesmo processo que há trinta anos era suposto forjar o homem revolucionário é hoje suposto forjar o homem que aspira à transformação da lei religiosa em lei do mundo político. Esta inversão das consequências é uma inversão do estatuto político do objeto da ciência social: no lugar que era o da história como processo que transforma a alienação em verdade, sobram apenas as comunidades do laço e da crença. O social já não é a instância do «manifesto», o lugar onde a verdade ganha sentido enquanto movimento político. Ele é novamente a instância do obscuro. Mas esta obscuridade da crença que estabelece laços aparece de novo como a única coisa que pode conferir sentido, como o que dá à ciência social simultaneamente a sua matéria e o seu modo de validade, a relatividade que a separa das teleologias filosóficas do verdadeiro. «É porque os grupos precisam de coesão para sobreviverem que há sentido, e não o inverso», escreve, ainda, Bruno Étienne.³

Poderíamos contentar-nos com tomar conhecimento desta alteração do mundo, da impossibilidade de conectar hoje os quatro termos, a história, a verdade, o povo e o universal, num processo que consiste em fazer-mundo do verdadeiro. Verificaríamos assim que a possibilidade de constituição de objetos e de enunciados políticos estava ligada a uma cosmologia e a um regime da verdade

² Bruno Étienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 143.

que se nos tornaram estrangeiros. Estaríamos então condenados a falar desta configuração política unicamente do ponto de vista do historiador. Creio, no entanto, que é possível definir um outro ângulo de ataque que continuaria a tratar a questão em termos políticos. A hipótese inicial seria a seguinte: a crença num regime de verdade é tanto o efeito quanto a causa de um determinado modo de subjetivação política. Assim sendo, não se trataria apenas de comparar as ilusões e os desencantos da relação da história com a verdade que definem as possibilidades de enunciação da política. Tratar-se-ia de comparar as posições da relação política entre o mesmo e o outro, posições essas que determinam a fé num determinado regime de verdade ou de não-verdade da história.

Proporia, portanto, um certo deslocamento: de uma análise «historial» – centrada na relação guerra / verdade e na causa do universal produzida pela dupla negação da alteridade do outro – a uma análise política, centrada naquilo que fez com que a luta contra a guerra se inscrevesse aqui numa prática política, a saber, uma causa do outro, entendida não como problema moral, que limita os direitos da política, mas como elemento de um dispositivo político de subjetivação.

A questão da luta contra a guerra da Argélia, contra a forma como foi conduzida pelos governos franceses, levantava precisamente o seguinte dilema: em que é que a causa dos Argelinos podia ser a nossa causa, num plano que não o da moral? Lembremo-nos do prefácio de Sartre aos *Condenados da Terra* de Franz Fanon. Este prefácio era paradoxal porque nos apresentava um livro, advertindo-nos para o facto de esse livro não nos ser destinado. A guerra pela libertação dos colonizados é a deles, dizia Sartre. É a eles que o livro se dirige. Nós não lhes servimos de nada, sobretudo os nossos protestos de belas almas humanistas. Estes seriam a última forma assumida pela mentira colonial estilhacada pela guerra, forma à qual a violência opunha a sua verdade. A verdade da guerra surge assim como a denúncia da mentira da moral. O paradoxo desta afirmação anti-moral é que, ao mesmo tempo que exclua uma causa do outro, definia uma relação puramente moral e individual com a guerra. Assim, Maurice Maschino legitimava a sua deserção recorrendo à moral da liberdade e da responsabilidade absolutas fundada pelo próprio Jean-Paul Sartre em *O Ser e o Nada*: «Se sou mobilizado numa guerra, essa guerra é a minha guerra, ela é à minha imagem, e eu mereço-a». Conjugavam-se assim dois sarttrianismos opostos: um pensa-

mento da história-verdade que abdicava de qualquer moral de preocupação com o outro, e um pensamento da liberdade que fazia da guerra do Estado francês um assunto que dizia respeito a cada um. A possibilidade de uma mobilização especificamente política, que rompesse o diálogo entre a guerra e a moral, ficava assim dependente da possibilidade de uma terceira enunciação, uma enunciação que diz: esta guerra é e não é a nossa guerra.

Recentemente, vários historiadores lembraram-nos de que o ponto de partida das grandes manifestações do fim da guerra da Argélia foram os acontecimentos do dia 17 de Outubro de 1961: a manifestação parisiense dos argelinos, convocada pelo FNL, marcada por uma repressão selvagem e por um *blackout* total quanto ao número de vítimas. Esse dia, com o seu duplo aspeto manifesto e oculto, foi, com efeito, um ponto de viragem, um momento em que as aporias éticas da relação entre o meu e o outro se transformaram na subjetivação política de uma relação de inclusão da alteridade. Ora, o efeito capital desse dia foi a forma como as questões de visibilidade e de invisibilidade da repressão se intrincaram com as três relações que estavam em jogo: entre os militantes argelinos e o Estado francês; entre o Estado francês e nós; entre os militantes argelinos e nós.⁴ Do ponto de vista do Estado francês, esta manifestação era vista como a aparição dos argelinos em luta como intervenientes políticos no espaço público francês e, de certa forma, como cidadãos franceses. O resultado deste intolerável foi o que se sabe: os espancamentos e os afogamentos selvagens; numa palavra, uma limpeza policial do espaço público que subtraiu, pelo *blackout* informativo, a própria visibilidade dessa operação. Para nós, isso queria dizer que qualquer coisa tinha sido feita no nosso país em nosso nome, qualquer coisa que nos tinha sido duplamente subtraída. A própria contagem dos desaparecidos foi impossível. Digamos que o que significou este duplo desaparecimento pode ser compreendido *a contrario*, a partir de uma frase de Sartre extraída do seu prefácio aos *Condenados da Terra*: «Hoje o sol ofuscante da tortura atingiu o seu zénite, ele ilumina todo o país».⁵ Na verdade, este sol ofuscante nunca iluminou o

⁴ «Nós», ao longo deste texto, designará simplesmente uma geração política tomada na sua globalidade.

⁵ J.-P. Sartre, in F. Fanon, *Os Condenados da Terra*, Lisboa, Ulisseia, 1961. [Trad. nossa. N.T.]

que quer que seja. Os corpos marcados e supliciados não iluminam nada. Recentemente, pudemos verificar isso mesmo perante as imagens que nos chegaram da Bósnia, do Ruanda ou doutras partes do mundo. Na melhor das hipóteses, esta exposição produz uma indignação moral, uma dor do que acontece ao outro, um ódio vazio contra o tortionário; mais secretamente, essa exposição provoca amiúde um sentimento de segurança, de não estar na pele do outro, e por vezes uma certa irritação contra os que indiscretamente nos lembram que o sofrimento existe. O receio e a piedade não são afetos políticos.

O que iluminou aqui uma cena política não foi o tal sol ofuscante. Mas, pelo contrário, uma invisibilidade, a subtração produzida pela operação da polícia. Ora, antes de ser uma força de repressão, a polícia é uma forma de intervenção que prescreve o visível e o invisível, o dizível e o indizível. É em reação a esta prescrição que a política se constitui. A política não se declara em resposta à guerra, concebida como aparição verdadeira de um próprio da história. Ela declara-se em resposta à polícia, concebida como lei do que aparece e do que se ouve, do que conta e do que não conta. É preciso lembrar que a guerra da Argélia, oficialmente, não era uma guerra. Era uma operação policial em larga escala. A resposta política era portanto uma resposta a esta natureza policial da guerra, que difere da apreciação da validade histórica da guerra de libertação. A partir daí, foi possível uma subjetivação política que não era nem uma ajuda externa à guerra do outro nem uma assimilação da sua causa guerreira à nossa. Esta subjetivação política consistia, antes de mais, numa desidentificação em relação ao Estado francês que tinha feito algo em nosso nome, subtraindo-o à nossa vista. Não nos podíamos identificar com esses argelinos que, enquanto manifestantes, apareceram e desapareceram brutalmente do espaço público francês. Em contrapartida, podíamos desidentificar-nos em relação a esse Estado que os tinha matado e subtraído a qualquer contagem.

A causa do outro como figura política é, em primeiro lugar, isso mesmo: uma desidentificação em relação a uma determinada ideia de si próprio. É a produção de um povo que é diferente do povo que é visto, dito, contado pelo Estado; um povo definido pela manifestação de um dano provocado na constituição do comum, manifestação que constrói ela própria um outro espaço comunitário. Como procurei mostrar, uma subjetivação política implica sempre um «discur-

so do outro», num triplo sentido. Em primeiro lugar, ela é a recusa de uma identidade fixada por um outro, uma alteração dessa identidade, a ruptura de uma certa imagem de si próprio. Em segundo lugar, ela é uma demonstração que se dirige a um outro e que constitui uma comunidade definida por um determinado dano. Em terceiro lugar, ela contém sempre uma identificação impossível, uma identificação com um outro, com o qual, simultaneamente, não podemos ser identificados: «condenados da terra», por exemplo. No caso em apreço, não havia identificação com esses combatentes cujas causas não eram as nossas, cujos rostos nos eram invisíveis. Mas havia inclusão numa subjetivação política – numa desidentificação – dessa identidade impossível de assumir. Esta desidentificação pôde transformar-se no princípio de uma acção política, e não apenas de uma piedade, por uma razão precisa: ela era a diferença política a si que respondia a uma outra diferença, uma diferença jurídico-estatal, inscrita desde há um século como diferença a si da identidade francesa. Refiro-me à diferença entre sujeito francês e cidadão francês que a conquista colonial inscreveu como diferença interna à determinação jurídica do ser-francês. O Estado francês proclamou o fim desta diferença no início do mês de Junho de 1958. Mas os seus polícias marcaram de novo a distância que lhe era subjacente nesse dia de Outubro de 1961, ao diferenciarem, pela repressão, estes «Franceses» dos outros, distinguindo assim os que tinham e os que não tinham direito a aparecerem no espaço público francês. Deste modo, ele também tornou possível a subjetivação de uma diferença a si da cidadania, de um desfasamento entre as cidadanias jurídica e política. Este distanciamento de si a si que era o do cidadão argelino / francês não era subjetivável para o combatente de uma guerra pela libertação doravante preso à conquista, pela guerra, da sua identidade argelina. Mas era-o para nós, para aqueles que se encontravam entre duas definições da cidadania: a definição nacional da pertença francesa e a definição política da cidadania como contagem dos incontados. Este distanciamento já não criava uma política para os Argelinos. Mas criava aqui uma subjetivação política, uma relação do incluído com o excluído, sem dar um nome específico a esse sujeito. Talvez tenha sido esta subjetivação sem nome de uma distância entre duas cidadanias que, alguns anos mais tarde, foi nomeada através de uma fórmula exemplar de identificação impossível: o «todos nós somos judeus alemães» de 1968;

identificação impossível que transformava uma designação estigmatizante no princípio de uma subjetivação aberta dos incontados, que não podia ser politicamente confundida com qualquer representação de um grupo social identificável. Qual é a especificidade desta sequência política pontuada pelo Maio de 68, que os imbecis se obstinam em interpretar como uma mutação dos costumes e das mentalidades? É a redescoberta do que havia por detrás das grandes subjetivações do movimento operário – e que se perdeu entre a identificação sociológica da classe e a identificação burocrática do seu partido. É a redescoberta do que é um sujeito político, seja ele o proletário ou qualquer outro: a manifestação de um dano, uma contagem dos incontados, uma forma de visibilidade daquilo que tem a reputação de não ser visível ou daquilo que é subtraído à visibilidade. Mas importa também identificar a forma específica da relação entre inclusão e exclusão que determinava o limite próprio desta subjetivação política. Esta apropriação da invisibilidade dos corpos mortos e subtraídos era também uma maneira de não os ver, de construir uma argelinaidade que não era senão uma categoria do agir político francês. É verdade que esta mesma ocultação era o estrito correlato do discurso da revolução argelina. Este limitava-se a dar ao combatente argelino o puro rosto da guerra que destrói a opressão e do futuro virgem que daí resulta. A abstração do outro respondia assim à abstração do mesmo. De um lado, o discurso da guerra reapropriadora só autorizava uma relação externa de ajuda com uma identidade em construção. Do outro, a subjetivação francesa da distância da cidadania definia uma relação de interiorização do outro que se condensava na cena política francesa. A guerra de apropriação de uma identidade histórica e a política de subjetivação de uma identidade impossível encontravam-se assim sem um laço político forte entre elas. Dirigentes da luta argelina e militantes da guerra da Argélia foram cúmplices de um mesmo apagamento político da singularidade do combate. Mas este apagamento teve efeitos políticos inversos dum lado e do outro. Na Argélia que ganhou a sua independência significou o confronto brutal do discurso e da realidade, e todas as formas de retorno do que havia sido denegado ou recalçado. Significou o confronto sem mediação, sem palco para a subjetivação política, entre o povo do discurso de Estado e a população remetida para a sua realidade sociológica e cultural. Em França, em contrapartida, do lado dos que perderam a guerra, contribuiu para redefinir um palco

para a subjetivação política dos incontados. Poderíamos então dizer que o benefício político desta «causa» do outro foi obtido deste lado e exprime o paradoxo nos termos morais da dívida por pagar. Mas seria mais interessante pensar as coisas em termos de esquecimento e medir, no presente que é o nosso, o alcance que esse esquecimento terá a longo prazo.

Pois, para comparar o nosso presente com os tempos da luta anti-colonialista e anti-imperialista, o mais interessante não é opor um tempo da fé histórica a um tempo do relativismo generalizado. Isso é o que faz vulgarmente o discurso dominante ao mostrar-nos o agir político continuamente corroído pelas desilusões dessa fé. Apresentam-nos assim uma engrenagem às avessas que, ao reconstituir facto após facto, teria feito desaparecer o solo da confiança histórica subjacente a qualquer acção política. Da desilusão instantânea das ilusões terceiro-mundistas dos anos 60 teríamos passado, nos anos 70, à descoberta do Goulag, nos anos 80, à descoberta de que nem todos os franceses resistiram e, em 1989, à descoberta de que a Revolução Francesa não foi aquilo que se pensava. Assim, o agir político teria ficado órfão de tudo aquilo que lhe dava um mundo. Estas crónicas do desencantamento não nos levam longe. Em vez de comparar um regime da verdade conquistadora com um regime da verdade abusada, é preferível comparar um estatuto da alteridade com um outro. A política não existe porque há uma fé no futuro triunfante da emancipação. Ela existe porque há uma causa do outro, uma diferença da cidadania em relação a si mesma.

Em França, é possível constatar os efeitos do esquecimento desta diferença um pouco por toda a parte. Considere-se o consenso que identifica o sujeito político «povo» com a população decomposta e recomposta nos seus grupos, portadores de um determinado interesse ou identidade, tal como identifica o cidadão político com o sujeito do direito, ele próprio tendencialmente assimilado ao sujeito económico, microcosmo da grande circulação e da troca incessante dos direitos e das capacidades, das mercadorias e do Bem comum. Considere-se também aquela que é a consequência ou o complemento da utopia consensual: o ponto de ruptura onde a pequena máquina económico-jurídica assume a figura do excluído, daquele cuja perda de bens faz perder a «identidade» e torna órfão do «laço social». O requisito identitário, que nega uma cidadania da inclusão do outro, e que se manifesta sob uma dupla forma: a forma comunitária que afirma

apenas os direitos do Mesmo, e a forma religiosa que se submete apenas à lei do Outro. O complemento irrisório dos comunitarismos e dos integristas: esse «universalismo» que identifica totalmente a cidadania com a juridicidade estatal e que raramente perde a oportunidade de associar aos princípios da laicidade os arrepios discretos provocados pelo racismo, e à defesa do direito dos povos a febre das guerras de reconquista. Considere-se, por fim, o «humanitário» enquanto causa de uma humanidade nua, enquanto defesa dos direitos do homem estritamente identificados com os direitos da vítima, com os direitos daqueles que não têm como fazer valer os seus direitos, ou como transformá-los no argumento de uma política. Em suma, uma «causa do outro» reconduzida da política à moral, inteiramente assimilada a um dever para com aqueles que sofrem e que, ao fim e ao cabo, acompanha as políticas geoestratégicas das grandes potências.⁶

Não podemos portanto pensar o passado franco-argelino nos termos de uma simples repartição dos ganhos e das perdas. A dissimetria própria da questão argelina teve efeitos imediatos contraditórios. Mas a dissimetria não se refere apenas ao facto de se falhar um objetivo. Ela é inerente ao nó da lógica guerreira e da lógica política própria da descolonização. Não há causa do outro na guerra. Só na política. E essa causa funciona aí como uma identificação impossível. O esquecimento desta contradição, nomeada «guerra da Argélia», é o esquecimento da alteridade interior, da diferença da cidadania a si mesma, próprio da política. Em França, como se sabe, o esquecido regressa sob a forma do «problema da imigração» e dos novos ataques racistas. Escrevi, como outros escreveram, que «o imigrante» alvo destes ataques era o trabalhador imigrado de

⁶ A questão bósnia foi exemplar no que diz respeito a este deslocamento da posição do outro. Ela mostrou que a figura do outro em sofrimento não dava azo, por si só, a qualquer política. Isto porque esse outro, contrariamente ao outro argelino ou vietnamita, não era o nosso outro, ele não definia nenhuma relação da nossa cidadania consigo mesma. Todo o esforço da luta política em torno da Bósnia consistiu em arrancá-la ao simples pedido de ajuda às vítimas, em definir um interesse comum a partir da oposição, traçada no seio da própria Bósnia em sofrimento, entre duas ideias da comunidade: a da repartição equilibrada das populações e das identidades que ainda se inscreve na lógica policial do agressor e a da comunidade sem a pertença daqueles que assumem a simples contingência do estarem aí em conjunto, sem nenhum outro princípio de distribuição para além do princípio fundador da política, o da igualdade de qualquer um com qualquer outro.

ontem, que tinha perdido o seu outro nome, o seu nome de operário ou de proletário, e que se via assim reconduzido à simples identidade do outro inassimilável e ameaçador. Creio que se deve completar esta análise. O que tornava operário esta identidade política de «operário» ou de «proletário» era a disjunção entre a subjetividade política e grupo social. Ora, esta disjunção passa pelo acolhimento da causa do outro. É graças a ela que um sujeito como «operário» ou «proletário» se separa da identidade de um grupo social em luta de interesses com um outro grupo e se torna uma figura da cidadania. O esquecimento da Argélia portanto o esquecimento de uma dessas fracturas através das quais as identidades sociais se fissuram e dão lugar a subjetivações políticas. É difícil fazer política «com» a guerra. Mas também é difícil fazer política em geral. Estas situações limítrofes em que a política, a guerra e a moral tornam aporética a questão do outro são também situações essenciais para pensar a fragilidade da política.