

BERGER, Peter. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. "Sobre a obsolescência do conceito de honra" seguido de "Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, pp. 7-20, ago. 2015. ISSN 1676-8965

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Sobre a obsolescência do conceito de honra

Peter Berger

Tradução de: *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 30.03.2015
Aceito: 05.04.2015

Resumo: Nestes ensaios, produzidos com intervalo de 42 anos, Peter Berger discute sobre a obsolescência do conceito de honra e a perda do seu sentido na sociedade moderna, e a criação contemporânea da noção de dignidade. **Palavras-chave:** honra, dignidade, sociedade moderna, indivíduo, moral, instituições, *self*

A honra¹ ocupa, no uso contemporâneo, aproximadamente o mesmo lugar que a castidade. Um indivíduo afirmando dificilmente convida a admiração, e outro que alega ter perdido é objeto de diversão ao invés de simpatia. Ambos os conceitos possuem um status ultrapassado, de forma inequívoca, na *Weltanschauung*² da modernidade. Especialmente os intelectuais, por definição na vanguarda da modernidade, são tão susceptíveis de admitir a honra quanto de ser descoberto como casto. Na melhor das hipóteses, a honra e a castidade são vistas como sobras ideológicas na consciência de classes obsoletas, como oficiais militares ou avós étnicas.

A obsolescência do conceito de honra é revelada de forma muito acentuada na incapacidade da maioria dos contemporâneos de compreender o insulto, que em essência é um assalto à honra. Neste, pelo menos nos Estados Unidos, há um estreito paralelo entre a consciência e o direito modernos. Motivos de honra não possuem legitimidade no direito norte-americano, e os códigos legais que ainda os admitem, como em alguns países do sul da Europa, são percebidos como arcaicos.

Na consciência moderna, como no direito norte-americano, - formado mais do que qualquer outro por aquela força primordial da modernização que é o capitalismo, - o insulto em si não é acionável, não é reconhecido como uma ofensa real. A parte insultada tem que se mostrar hábil para provar que houve danos materiais. Há casos, de fato, em que o dano psíquico pode ser a base para um processo judicial, mas este fato

¹Este ensaio foi publicado pela primeira vez nos *Archives européennes de sociologie*, n. 11, p. 339-347, 1970; reeditado na RBSE com anuência do autor, a quem a editoração da Revista agradece.

²Visão de Mundo [Nota do Tradutor].

também está muito longe de uma noção de crime contra a honra. A *Weltanschauung* da vida cotidiana se conforma de perto neste sentido com a definição legal da realidade. Se um indivíduo é insultado e, como resultado, é prejudicado na sua carreira ou em sua capacidade de ganhar um aumento, ele não só pode recorrer aos tribunais, mas poderá contar também com a simpatia de seus amigos. Os seus amigos e, em alguns casos, os tribunais, virão ao seu apoio, se, por exemplo, o insulto o inquietou tanto que ele perdeu a sua autoestima ou teve um colapso nervoso. Se, no entanto, a injúria não pertence a um desses tipos, ele quase certamente será aconselhado por advogados e amigos para esquecer a coisa toda.

Em outras palavras, a *realidade* da ofensa será negada. Se o indivíduo persiste em mantê-la, ele será categorizado negativamente, muito provavelmente em termos psiquiátricos (como '*neurótico*', '*excessivamente sensível*', ou algo semelhante), ou, se aplicável, em termos que se referem a um atraso cultural (como '*irremediavelmente Europeu*' ou, talvez, como vítima de uma '*mentalidade provincial*').

A negação contemporânea da realidade da honra e das ofensas contra a honra é parte de um mundo dado-como-certo, em que um esforço deliberado é requerido até mesmo para vê-las como um problema. O esforço é louvável, uma vez que pode resultar em algumas e, talvez, inesperadas novas introspecções na estrutura da consciência moderna.

O problema da obsolescência do conceito de honra pode ser posto em um melhor foco, ao compará-lo com um conceito mais atual - o de dignidade. Tomado por si só, o desaparecimento da honra pode ser interpretado como parte de um processo de embrutecimento mo-

ral, ou de uma redução do respeito pelas pessoas e, mesmo, de desumanização.

Na verdade, este é exatamente como foi visto por uma mente conservadora no início da era moderna: por exemplo, para o poeta francês do século XV Eustache Deschamps:

"Idade de declínio quase no fim / Tempo de horror, que faz todas as coisas falsamente, / Idade de mentira, cheia de orgulho e de inveja, / Tempo sem honra e sem juízo verdadeiro" (citado por HUZINGA, 1954, p. 33).

No entanto, parece bastante claro, em retrospecto, que esta estimativa pessimista foi muito unilateral, para dizer o mínimo.

A idade que viu o declínio da honra também foi a do surgimento de novas moralidades e de um novo humanismo e, mais especificamente, de uma preocupação historicamente sem precedente para a dignidade e os direitos dos indivíduos. Os mesmos homens que não conseguem entender uma questão de honra estão imediatamente dispostos a ceder às demandas de dignidade e de direitos iguais em quase todo novo grupo, que os torna, entre outros, minorias raciais ou religiosas, classes exploradas, os pobres, os desviantes, e assim por diante.

Também não tem sentido, aqui, apenas questionar a autenticidade desta disposição. Se pensarmos um pouco, então, se torna claro que o problema não é esclarecido pelo pessimismo ético. É necessário perguntar mais fundamentalmente: o que é honra? O que é dignidade? O que pode ser aprendido sobre a consciência moderna pela obsolescência de uma e da influência única da outra?

A honra é comumente compreendida como um conceito aristocrático ou, pelo menos, associado à ordem hierárquica da sociedade. É certamente verdade que as noções ocidentais de honra foram fortemente influenciadas pelos códigos

medievais da cavalaria e que estes estavam enraizados nas estruturas sociais do feudalismo. Também é verdade que os conceitos de honra sobreviveram melhor na era moderna nos grupos que retinham uma visão hierárquica da sociedade, tais como a nobreza, os militares e em profissões tradicionais como direito e medicina.

Nestes grupos a honra é uma expressão direta de status, uma fonte de solidariedade entre iguais sociais e uma linha de demarcação contra inferiores sociais. A honra, de fato, também dita certos padrões de comportamento para lidar com os inferiores, mas, o código completo de honra apenas se aplica àqueles que compartilham o mesmo status na hierarquia.

Em uma sociedade ordenada hierarquicamente a etiqueta da vida cotidiana consiste de operações contínuas de honra, e diferentes grupos se relacionam de forma diferente com este processo segundo o princípio de "*Para cada um o seu devido*". Seria um erro, no entanto, entender a honra *apenas* em termos de hierarquia e suas delimitações. Para tomar o exemplo mais óbvio, a honra das mulheres em muitas sociedades tradicionais, enquanto geralmente diferenciadas por linhas de classe, podem dizer respeito, em princípio, às mulheres de *todas* as classes.

J. K. Campbell (1964), em seu estudo sobre a cultura rural contemporânea na Grécia deixa isso bem claro. Enquanto as obrigações de honra (*timi*) diferem em relação às diferentes categorias de indivíduos, notadamente entre homens e mulheres, qualquer um no interior da comunidade existe dentro de um mesmo sistema abrangente de honra.

Aqueles que têm alto status na comunidade têm obrigações específicas de honra, mas até mesmo os humildes são diferenciados em termos de honra e de-

sonra. Os homens devem apresentar virilidade e as mulheres vergonha, mas a falha de qualquer um implica desonra para o indivíduo, para a família e, em alguns casos, para toda a comunidade.

Para todos, enfim, as qualidades prescritas pela honra proporcionam a ligação, não apenas entre o *self* e a comunidade, mas, entre o *self* e as normas idealizadas da comunidade:

“A honra considerada como a posse, por homens e mulheres, dessas qualidades consiste na tentativa de relacionar a existência a determinados padrões arquetípicos de comportamento” (CHAMPBELL, 1964, p. 271 sq).

Por outro lado, desonra é um cair em desgraça no sentido mais abrangente do termo: a perda da face na comunidade, mas também a perda do *self* e separação das normas básicas que regem a vida humana.

O conceito de honra, assim, é válido para visualizar uma cultura essencialmente pré-moderna, assim como é plausível prever a sua desintegração sob o impacto da modernização. Historicamente, existem vários estágios no último processo.

O declínio dos códigos medievais de honra não conduziu diretamente para a situação contemporânea em que a honra é um conceito completo, mas sem sentido. Houve primeiramente o *aburguesamento* da honra, definido por Norbert Elias (1969) como o processo de "*civilização*", processo este tanto de alargamento quanto de amadurecimento.

O conteúdo mudou, porém a concepção de honra continuou a existir na era triunfante da burguesia. No entanto, foi com a ascensão da burguesia, especialmente na consciência dos intelectuais críticos, que não só a honra do *ancien régime* e os seus padrões hierárquicos foram desmascarados, mas onde uma compreensão de homem e sociedade

emergiu e que acabaria por liquidar *qualquer* concepção de honra.

Assim, o *Quixote* de Cervantes é a tragicomédia de uma obsolescência particular, a do cavaleiro andante em uma época em que a cavalaria se tornou uma retórica vazia. A grandeza do *Quixote*, no entanto, transcende este trabalho de desmistificação particular delimitado temporalmente. Ele desmascara não só a "loucura" da cavalaria, mas, por extensão, a loucura de *qualquer* identificação do *self* com "*padrões arquetípicos de comportamento*".

Dito de outro modo, os "*encantadores*" de Don Quixote, - cuja tarefa, paradoxalmente, é precisamente o que Max Weber tinha em mente como "*desencanto*", - não podem ser interrompidos tão facilmente depois de terem iniciado o seu terrível perguntar. Como Don Quixote diz a Sancho, em uma de suas inúmeras homilias:

"É possível que, nesse tempo todo que você tem estado comigo, ainda não descobriu que todas as aventuras de um cavaleiro andante parecem ser ilusão, loucuras e sonhos, e acabam por ser o inverso? Não é porque as coisas são realmente assim, mas porque em nosso meio há uma série de encantadores, mudando sempre, disfarçando e transformando nossos assuntos como bem entenderem, de acordo com os seus desejos de nos favorecer ou de nos destruir. Então, o que você chama de uma bacia de barbeiro é para mim o capacete de Mambriño, e para outra pessoa pode aparecer como sendo outra coisa" (CERVANTES, 1964, I:25, p. 243).

Estes "*encantadores*", infelizmente, não pararam com a cavalaria. Cada aventura humana, onde o *self* e suas ações foram identificados e dotados com a honra de padrões coletivos têm, finalmente, sido desmascarados como "*ilusão, loucuras e sonhos*".

O homem moderno é um Dom Quixote em seu leito de morte, desnudado das bandeiras multicoloridas que anteriormente envolviam o *self* e revelado não ser '*nada além do que um homem*':

"Foi uma loucura, mas agora estou em meus inteiros sentidos, eu fui uma vez Dom Quixote de La Mancha, mas eu sou agora, como disse antes, Alonso Quinjano, o Bom" (Ibid., II: 74).

O mesmo *self*, privado ou, se preferir, livre das mistificações da honra é saudado pelo "*catecismo*" de um Falstaff³: "*A honra é um mero escudo*". É a consciência moderna, que o desmascara como tal, que o '*encanta*' ou o '*desencanta*', - dependendo do ponto de vista, - até que ele é mostrado como nada além de um artefato pintado. Por trás do "*mero escudo*" está o rosto do homem moderno: o homem desprovido do consolo de padrões, *o homem sozinho*.

É importante compreender que é precisamente o solitário *self* que a consciência moderna tem percebido como o portador da dignidade humana e dos direitos humanos inalienáveis. A descoberta moderna da dignidade teve lugar precisamente entre os destroços das concepções desmascaradas de honra.

Agora, seria um erro atribuir à consciência moderna sozinha a descoberta de uma dignidade fundamental subjacente a todos os possíveis disfarces sociais. A mesma descoberta pode ser encontrada na Bíblia Hebraica, como na confrontação entre Natanael e David ("*Tu és o homem*"); em Sófocles, no confronto entre Antígona e Creonte; e, em uma forma diferente, na parábola de Mêncio sobre um criminoso impedindo uma criança de cair em um poço.

³Sir John Falstaff: um cavaleiro gordo e amigável, personagem da peça *Henry IV* de Shakespeare [Nota do Tradutor].

A compreensão de que existe humanidade por trás ou sob os papéis e as normas impostas pela sociedade, e que esta humanidade tem profunda dignidade, assim, não é uma prerrogativa moderna. O que é particularmente moderno é a maneira em que a realidade desta humanidade intrínseca está relacionada com as realidades da sociedade.

Dignidade, como contra a honra, sempre se relaciona com a humanidade intrínseca despojada de todos os papéis ou normas impostas socialmente. Compete, portanto, ao *self* como tal, ao indivíduo, independentemente de sua posição na sociedade. Isso tornou muito claro nas formulações clássicas dos direitos humanos, a partir do Preâmbulo da Declaração de Independência à Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas.

Estes direitos dizem sempre respeito ao indivíduo "*sem distinção de raça, cor ou credo*", - ou, na verdade, de sexo, idade, condição física ou qualquer status social concebível. Há, aqui, uma sociologia e uma antropologia implícita. A sociologia implícita vê toda diferenciação biológica e histórica entre os homens como algo absolutamente irreal ou essencialmente irrelevante. A antropologia implícita localiza o *self* real sobre e além de todas essas diferenciações.

É possível agora ver esses dois conceitos mais claramente. Honra e dignidade são conceitos que ponteiam o *self* e a sociedade. Enquanto ambos os conceitos pertencem ao indivíduo de um modo muito íntimo, é nas relações com os outros que, tanto a honra quanto a dignidade, são alcançados, trocados, preservados ou ameaçados.

Ambos demandam um esforço deliberado da vontade para a sua manutenção, isto é, alguém deve esforçar-se por eles, muitas vezes contra a oposição

malévola de outros: assim, a honra e a dignidade se tornam metas de um empreendimento moral. A sua perda, sempre uma possibilidade, possui consequências de longo alcance para o *self*.

Finalmente, ambos os conceitos, de honra e dignidade, possuem uma qualidade contagiante que se estende para além da moral do indivíduo que os possui. O contágio envolve o seu corpo ("*a marcha digna*"), o seu ambiente material (de roupas à mobília de sua casa), e os outros indivíduos a ele intimamente associados ("*Ele trouxe honra para toda a sua família*").

Onde, então, se encontra a diferença entre esses dois conceitos do *eu* social? Ou, substituindo por um termo mais atual, para evitar as associações metafísicas do "*eu*", como é que estas concepções de identidade diferem?

O conceito de honra implica que a identidade é essencialmente, ou pelo menos consideravelmente, ligada a papéis institucionais. O conceito moderno de dignidade, pelo contrário, implica que a identidade é essencialmente independente de papéis institucionais.

Para retornar à imagem de Falstaff, em um mundo de honra o indivíduo é o símbolo social estampado em seu escudo. O verdadeiro *self* do cavaleiro é revelado quando ele monta para a batalha nas insígnias completa de seu papel; por comparação, o homem nu na cama com uma mulher representa uma realidade menor do *self*.

Em um mundo de dignidade, no sentido moderno, porém, o simbolismo social, que rege a interação dos homens é um disfarce. Os escudos *ocultam* o verdadeiro *self*. É precisamente o homem nu e, ainda mais especificamente, o homem nu expresso na sua sexualidade, que representa o si mesmo com mais fidelidade.

Consequentemente, a compreensão da autodescoberta e da automistificação

é revertida entre estes dois mundos. Em um mundo de honra, o indivíduo descobre a sua verdadeira identidade em seus papéis, e se afastar dos papéis é afastar-se de si mesmo: em "*falsa consciência*", se é tentado a acrescentar. Em um mundo de dignidade, o indivíduo pode apenas descobrir sua verdadeira identidade através da emancipação de si mesmo dos seus papéis socialmente impostos: estes são apenas máscaras, a enredá-lo na *ilusão*, na "*alienação*" e "*má-fé*".

Segue-se que os dois mundos contêm uma relação diferente com a história. É por meio do desempenho dos papéis institucionais que o indivíduo participa da história, não só a história de uma instituição particular, mas a de sua sociedade como um todo. É precisamente por esta razão que a consciência moderna, em sua concepção do *self*, tende para uma curiosa ahistoricidade.

No mundo de honra, a identidade é firmemente vinculada ao passado através de uma reiterada performance de atos padronizados. No mundo de dignidade, a história é a sucessão de mistificações a partir dos quais o indivíduo deve libertar-se para alcançar a "*autenticidade*".

É importante não perder de vista aqui as continuidades na constituição do homem, ou das "*constantes antropológicas*", se preferirem. O homem moderno não é uma inovação total ou uma mutação da espécie. Assim, ele compartilha com qualquer versão do homem arcaico conhecido por nós tanto na sua sociabilidade intrínseca, quanto no processo de reciprocidade com a sociedade, através dos quais suas várias identidades são formadas, mantidas e mudadas.

Ao mesmo tempo, dentro dos parâmetros estabelecidos pela sua constituição fundamental, o homem tem uma margem de manobra considerável na construção, desmontagem e remontagem dos mundos em que vive. Isso na

medida em que a identidade é sempre parte de um mundo compreensivo e de um mundo humanamente *construído*, em que há profundas diferenças nas maneiras nas quais a identidade é concebida e, conseqüentemente, experimentada.

Definições de identidade variam, deste modo, de acordo com as definições gerais da realidade. Cada tal definição, no entanto, tem o poder de geração de realidade: os homens não só definem a si mesmos, mas eles atualizam estas definições em uma experiência real - *por eles vivida*.

Nenhuma teoria monocausal é susceptível de fazer justiça à transformação ocorrida. Muito provavelmente, a maioria dos fatores comumente citados, de fato, desempenhou um papel no processo: a tecnologia e a industrialização, a burocracia, a urbanização e o crescimento populacional, o grande aumento na comunicação entre cada grupo humano concebível, a mobilidade social, a pluralização dos mundos sociais e a profunda metamorfose nos contextos sociais em que as crianças são educadas.

Seja como for, a situação resultante tem sido adequadamente caracterizada por Arnold Gehlen (1969) com os termos "*desinstitucionalização*" e "*subjetivação*". O primeiro termo refere-se a um enfraquecimento global no poder de exploração das instituições sobre o indivíduo. O tecido institucional, cuja função básica sempre foi o de dar um sentido e estabilidade ao indivíduo, se tornou incoeso, fragmentado e, assim, progressivamente privado de plausibilidade.

As instituições, em seguida, confrontaram o indivíduo como fluido e pouco confiável, e, no caso extremo, como irreal. Inevitavelmente, o indivíduo foi jogado de volta sobre si mesmo, sobre a sua própria subjetividade, a par-

tir da qual ele tem que trazer à tona o significado e a estabilidade que necessita para existir.

Precisamente por causa da sociabilidade intrínseca do homem, esta é uma condição muito insatisfatória. Identidades estáveis, - e isso também significa identidades que serão subjetivamente plausíveis, - só podem surgir em reciprocidade com os contextos sociais estáveis, - e isso significa contextos que são estruturados por instituições estáveis. Por tanto, há uma profunda incerteza sobre a identidade contemporânea. Em outras palavras, há uma crise de identidade embutida na situação contemporânea.

É neste contexto que se começa a entender a sociologia e a antropologia implícitas mencionadas acima. Ambas estão enraizadas na experiência real do mundo moderno. A educação filosófica e mesmo as formulações sócio-científica, são tentativas, a posteriori, de entrar em ajuste com a experiência.

Gehlen demonstrou isso de forma convincente para a ascensão do romance moderno, como a forma de discurso que mais reflete o novo subjetivismo. Mas, as conceituações de homem e sociedade, por exemplo, do marxismo e do existencialismo são igualmente enraizadas nessa experiência. Por consequência, esta é a perspectiva das ciências sociais moderna, especialmente da sociologia. A "alienação" e a "falsa consciência" de Marx, a "autenticidade" de Heidegger e a "má-fé" de Sartre, e noções sociológicas atuais como a de "outra direção" de David Riesman, ou o "gerenciamento de impressão" de Erving Goffman só poderiam surgir e reivindicar credibilidade em uma situação singular, onde o poder das instituições, para definir identidade, se encontra muito enfraquecido.

A obsolescência do conceito de honra pode ser visto agora sob uma pers-

pectiva muito mais abrangente. A localização social da honra se encontra em um mundo de relatividade intacta, de instituições estáveis; um mundo em que os indivíduos podem, com sua certeza subjetiva, anexar suas identidades aos papéis institucionais que a sociedade atribui a eles.

A desintegração deste mundo, como resultado das forças da modernidade não só tornou a honra uma noção cada vez mais sem sentido, mas serviu de ocasião para uma redefinição da identidade, e da sua intrínseca dignidade, para além de e muitas vezes *contra* os papéis institucionais. Papéis estes através dos quais o indivíduo se exprime na sociedade.

A reciprocidade entre indivíduo e sociedade, entre identidade subjetiva e identificação objetiva através dos papéis, agora parece vir a ser experimentada como uma espécie de luta. As instituições deixaram de ser a "casa" do *self*; e, ao contrário, se tornaram realidades opressivas que distorcem e afastam o *self*.

Os papéis já não atualizam o *self*, mas servem como uma espécie de "véu de maya"⁴, escondendo o *self* não apenas dos outros, mas, da própria consciência do indivíduo. Apenas nas áreas intersticiais deixadas vagas, por assim dizer, pelas instituições, - como a chamada esfera privada da vida social, - é possível visualizar uma esperança para os indivíduos de se descobrirem ou se autodefinirem.

A identidade deixa de ser um fato objetivamente e subjetivamente dado e, em vez disso, se torna o objetivo de uma busca, muitas vezes tortuosa e difícil. O homem moderno, quase inevita-

⁴*Véu de maya* é uma expressão hindu, e se refere a percepção que se tem da realidade, como algo distorcido. No Ocidente tem o significado de algo ilusório, algo que se cria ou se acredita como melhor para si [Nota do Tradutor].

velmente, ao que parece, está sempre em busca de si mesmo.

Isso, ao ser compreendido, também deixará claro o porquê os sentidos, tanto de "*alienação*" quanto de crise de identidade, concomitantemente, são mais veementes entre os jovens de hoje. Na verdade, a "*juventude*" em si, - cujo significado objetivo é uma questão de definição social, em vez de fato biológico, - é vista como uma área intersticial desocupada ou '*deixada de fora*' pelas grandes estruturas institucionais da sociedade moderna. Por esta razão, é, simultaneamente, o local das experiências mais agudas da autoalienação e de busca mais intensa por identidades confiáveis.

Muito irá depender, naturalmente, das premissas básicas sobre o homem, através das quais se entristecerá e se terá compaixão ou se acolherá estas transformações. O que vai aparecer como uma perda profunda para alguns, será visto por outros como o prelúdio para a libertação.

Entre os intelectuais de hoje, é claro, é o último ponto de vista que prevalece e que constitui a base antropológica implícita para o clima geral de "*esquerda*" deste tempo de agora. A ameaça de caos, tanto social quanto psíquica, que se esconde por trás da desintegração das instituições, deverá ser vista, então, como a etapa necessária que precede o grande "*salto para a liberdade*" que está por vir.

É também possível, em uma perspectiva conservadora, ver o mesmo processo precisamente como a raiz patológica da era moderna, como uma perda desastrosa de muitas estruturas que permitem aos homens de serem livres e ser eles mesmos. Tal pessimismo é expresso com força, embora um tanto petulante, no livro mais recente de Gehlen (1969): um manifesto conservador onde

a modernidade aparece como engolfada por completo em um surto pestilento.

Gostaríamos de afirmar, aqui, que ambas as perspectivas, - a do mito de libertação da "*esquerda*" e a nostalgia da "*direita*" por um mundo intacto, - não conseguem fazer justiça às dimensões antropológicas e éticas do problema. Parece-nos claro que, o entusiasmo desenfreado pela libertação total do *self* da "*repressão*" das instituições, não leva em conta certos requisitos fundamentais do homem, destacadamente os da *ordem*, - aquela ordem institucional da sociedade, sem a qual tanto as coletividades quanto os indivíduos desceriam ao caos desumanizante.

Em outras palavras, o desaparecimento da honra representa um custo muito alto, independentemente das liberações que o homem moderno possa ter alcançado. Por outro lado, a denúncia não qualificada das constelações contemporâneas de instituições e identidades não consegue perceber as enormes conquistas morais possibilitadas por esta constelação: isto é, a descoberta do indivíduo autônomo, com uma dignidade decorrente de seu próprio ser, e acima de todas e quaisquer identificações sociais.

Qualquer pessoa que denuncia o mundo moderno *tout court* deveria fazer uma pausa e perguntar se deseja incluir na denúncia as descobertas especificamente modernas da dignidade humana e dos direitos humanos. A convicção de que até mesmo os membros mais fracos da sociedade têm o direito inerente de proteção e dignidade; a proscricção da escravidão, em todas as suas formas de opressão racial e étnica; a descoberta assombrosa da dignidade e dos direitos da criança; a nova sensibilidade para a crueldade, a partir da aversão a tortura até a codificação do crime de genocídio, - uma sensibilidade que se tornou politicamente significativa na indignação

contra as crueldades da guerra no Vietnã; o novo reconhecimento da responsabilidade individual para todas as ações, mesmo aquelas designadas para o indivíduo com papéis institucionais específicos, - um reconhecimento que alcançou a força de lei em Nuremberg; todos esses e outros mais, são conquistas morais, impensáveis, sem as constelações peculiares do mundo moderno.

Rejeitá-los é impensável eticamente. Da mesma forma que não é possível simplesmente localizá-los no interior de uma “falsa” antropologia.

A tarefa diante de nós, em vez disso, é entender os processos empíricos que fizeram o homem moderno perder de vista a honra em detrimento da dignidade e, então, pensar através das implicações antropológicas e éticas deste fato. Obviamente, estas observações não podem fazer mais do que apontar algumas dimensões do problema. É possível, no entanto, especular que a redescoberta da honra no futuro desenvolvimento da sociedade moderna é tanto empiricamente plausível quanto moralmente desejável.

Escusado será dizer, contudo, que isto dificilmente assumirá a forma de uma restauração regressiva aos códigos tradicionais. Mas, de outra parte, o clima contemporâneo de antinstitucionalismo é improvável durar, como provoca Anton Zijderveld (1970).

A constituição fundamental do homem é tal que, mais adiante, inevitavelmente, ele terá, mais uma vez, de

construir instituições que forneçam uma realidade ordenada e a favor de si mesmo. Um retorno às instituições será, *ipso facto*, um retorno à honra.

Isso será novamente possível para os indivíduos que se identifiquem com os escudos dos seus papéis institucionais, agora experimentados não como tiranias e estranhamento, mas como veículos livremente escolhidos de autorrealização. A questão ética, sem dúvida, versa sobre o que essas instituições vão ser. Especificamente, o teste ético de qualquer instituição futura, e dos códigos implicados, será o de conseguirem incorporar e estabilizar as descobertas sobre a dignidade humana: principal conquista do homem moderno.

Referências

CAMPBELL, J. K. *Honor, family and patronage*. Oxford: University of Oxford, 1964.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quixote*. Trad. de Walter Starkie. New York: New American Library, 1964.

ELIAS, Norbert. *Der prozess der zivilisation*. Bern: Francke, 1969.

GEHLEN, Arnold. *Moral and hypermoral*. Frankfurt: Athenäum, 1969.

HUZINGA, J. *The waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday-Anchor, 1954.

ZIJDERVELD, Anton. *Abstract society*. New York: Doubleday, 1970.

*

Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra

Peter Berger

Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Em ^{*} 13 de junho de 2012, o *The Boston Globe* deu amplo espaço para a cobertura de um evento que teve lugar no tribunal federal local. O juiz Douglas Woodlock condenou Catherine Greig a oito anos de prisão pelo crime de abrigar um fugitivo.

O fugitivo se chama James "Whitey" Bulger, que já foi uma figura proeminente no submundo irlandês de Boston e está agora na prisão aguardando julgamento por diversos crimes, incluindo dezenove assassinatos. Greig era a sua "namorada", embora o termo possa parecer um pouco estranho: ela tem agora⁵ 61 anos de idade, ele 82.

Greig não foi acusada de participação em qualquer dos crimes supostamente cometidos por Bulger. Ela, porém, estava escondida com ele há 16 anos. O casal foi finalmente preso no ano passado (2011) em Santa Monica, Califórnia, e extraditado para Massachusetts.

Supondo que há leitores que não seguem de perto os acontecimentos em Boston, darei brevemente algum fundo à história. Bulger foi o chefe de um sindicato do crime centrado em South Boston, um bairro solidamente irlandês outrora conhecido afetivamente como "Southie" pelos seus moradores. Já adolescente, ele pertenceu a uma gangue de rua chamada "trevos", onde se formou na sua carreira criminosa. Passou vários anos na prisão.

Na década de 1970, depois de um acordo de paz com as gangues rivais

(principalmente as italianas), Bulger se tornou chefe do sindicato acima mencionado. Esteve envolvido em extorsão, tráfico de drogas e jogos de azar.

A violência, - algumas delas executadas pelo próprio Bulger em pessoa, - era rotineiramente infligida a quem desafiava ou traía o sindicato. Bulger serviu, também, como informante do FBI e, usando o fato de forma esperta dirigiu o FBI contra os seus rivais, - principalmente os italianos. O seu principal contato no FBI o avisou, por baixo do pano, sobre a sua prisão iminente, o que o fez se esconder e iniciar os seus anos de 'voo'.

Em todas as suas atividades, porém, teve sempre o cuidado de proteger South Boston das drogas pesadas e de outras atividades criminosas, e foi generoso com os moradores leais a ele. No bairro, ele era visto como uma espécie de Robin Hood.

Bulger e Catherine Greig se tornaram amantes quando ela estava na casa dos seus vinte e poucos anos e logo após um divórcio. Ela também tinha crescido em South Boston e estava naquele momento trabalhando como uma higienista dental.

Na sessão de condenação do seu julgamento, Greig não falava e não demonstrava nenhuma emoção, exceto por um momento: quando os parentes de vítimas de Bulger foram autorizados a entrar no tribunal. Eu não sei se esta disposição legal foi para influenciar o juiz, que até então já devia ter tomado uma posição sobre a sentença ou, mais provavelmente, para fornecer algum tipo de satisfação aos parentes das vítimas. Alguns deles, olhando diretamente para Greig, apaixonadamente a ataca-

*Publicado no blog *the-american-interest.com* em 20 de junho de 2012 e reeditado na RBSE com anuência do autor, a quem a editoração da Revista agradece.

⁵Isto é, em 2012 [Nota do Tradutor].

ram. Um deles se referiu ao fato de que um dos irmãos de Greig tinha cometido suicídio, e acrescentou: "*Se eu tivesse uma irmã como você, eu teria me matado também*".

Apenas nesse momento Greig cobriu a boca e chorou. Woodlock parecia chocado, e caracterizou alguns dos comentários como cruéis e mais preocupados com a vingança, em vez de justiça. Eu me pergunto, porém, o que é que ele esperava.

Kevin Reddington, o advogado de Greig, disse que o único crime de que ela era culpada foi o de amar Bulger e estar com ele: o advogado sempre se remetia a sonetos de Shakespeare. O advogado de defesa apela da sentença.

Greig se recusou de forma incondicional a colaborar com as acusações que pairavam sobre Bulger, embora isso fosse melhorar claramente a sua situação. Carmen Ortiz, a promotora, que havia pedido uma pena de dez anos para Greig, rebateu o advogado dizendo que o que estava envolvido naquele julgamento era um crime, e "*não uma saga romântica*".

O *The Boston Globe*, em seu editorial, informou a seguir o resultado do julgamento como sendo "*uma sentença dura, mas justa*". Kevin Cullen, um colunista, elogiou a sentença como "*uma lição de civismo e de justiça*". A partir deste momento, não houve mais entrevistas com os moradores da "rua irlandesa" em South Boston: um grupo demográfico, aliás, que não costuma ler o *Globe*.

Nos últimos anos, South Boston sofreu uma gentrificação considerável. Mas, quando Jimmy Bulger e Catherine Greig eram jovens, o bairro ainda era um enclave étnico praticamente intacto, dominado por virtudes tradicionais de lealdade perante "àqueles" no topo da lista. As pessoas que lá residiam não estavam inspiradas tanto por um sistema

abstrato de ética do que por um código de honra, que foi muito concreto em termos do *quem fez* e dos que *não pertenciam* ao local.

Greig certamente viveu com um forte senso de lealdade para com o homem que era "*seu*" mais do que qualquer outra pessoa. Mesmo que se estipulasse que Bulger era culpado de todos os crimes de que era acusado, ele também teve lealdades específicas: presumivelmente para sua amante e para a sua família: dois irmãos, um proeminente político do Estado, que admitiu ter falado com ele após ter sido dado como fugitivo, e com o seu bairro. Bulger lidava com drogas, mas não as queria em South Boston. Supostamente não permitiu que as drogas fossem vendidas para crianças e não trabalhou com drogas pesadas.

Embora os seus e os membros de outras gangues fizessem uso imediato da violência, quando julgavam necessário, a lealdade à própria quadrilha era muito mais importante, isto é, se tratava de uma questão de honra. Neste aspecto, as gangues irlandesas do mundo de Bulger se assemelhavam a máfia italiana, com o seu *código de omertà*⁶ e uma versão primitiva da "*teoria da guerra justa*". Tal código e o conceito de honra nos parecem hoje, porém, "*fora de moda*". E, na realidade, estão. As noções modernas de ética e direito são distintamente abstratas.

Na mesma data em que o *Globe* cobriu a condenação de Catherine Greig, o *The New York Times* publicou uma pe-

⁶O *código de Omertà* é um código de silêncio e de lealdade comum entre os integrantes e protegidos da máfia italiana, e posteriormente transpassado para outras organizações do submundo americano, com ajustes próprios a cada organização. Em troca de proteção e pequenos favores os indivíduos, integrantes e protegidos, adquirem uma dívida moral, um penhor de gratidão que poderá ser cobrado no futuro e cuja traição é paga com a vida [Nota do Tradutor].

quena notícia e fez uma rápida cobertura sobre outro julgamento, o de Hosni Mubarak, no Egito. A história em questão relata que a saúde de Mubarak tinha seriamente deteriorado e que ele estava perto de morte.

Os fatos sobre este assunto, eu acredito, são mais conhecidos do que as sagas românticas, ou não, do submundo de Boston. Mas, do mesmo jeito que fiz no episódio de Boston, vou esboçar brevemente os acontecimentos de fundo dessa nova história: depois da perda do poder, Mubarak se retirou para uma de suas propriedades, no Mar Vermelho. Ele, aparentemente, recusou as oportunidades de ir para o exterior.

Posteriormente foi preso e acusado de cumplicidade na morte de manifestantes pelas forças de segurança durante o levante que terminou com sua derrota. O procurador pediu uma sentença de morte por enforcamento.

A saúde de Mubarak se deteriorou rapidamente após a sua detenção e, em vez de ser mantido na prisão, ele foi confinado em um hospital militar relativamente confortável. Mubarak reapareceu, para o seu julgamento, em uma maca, e foi colocado em uma cabine de grades no tribunal de júri, - o que, ao que parece, é o padrão egípcio do banco dos réus [prisoner's dock] britânico.

Em junho de 2012 ele foi condenado à prisão perpétua e enviado diretamente para uma prisão muito menos confortável. Motins e mobilizações de rua clamavam por sua condenação à morte. Há relatos de que, após o julgamento, tanto a sua saúde física quanto o seu espírito declinaram drasticamente.

O governo dos Estados Unidos foi solicitado pelas novas autoridades egípcias para congelar todos os ativos de Mubarak, o que foi prontamente executado. Não houve qualquer palavra ou ação americana em relação ao que estava sendo feito em relação à Mubarak.

O ponto relevante aqui é que, apesar de tudo o que fez como ditador do Egito, Mubarak foi um aliado dos Estados Unidos por muitos anos. Ele serviu como intermediário em muitas questões no Oriente Médio, entre elas a de se manter em paz com Israel e apoiar a campanha contra o terrorismo jihadista.

Não há dúvida de que Mubarak, em matéria de direitos humanos (e de democracia) teve uma atuação pouco edificante, embora, um pouco maior do que a da Líbia de Kadafi ou a Síria de Assad, - para não mencionar a Arábia Saudita, o outro aliado confiável dos Estados Unidos no mundo árabe. Seja por cálculo político frio ou por causa do desejo da administração Obama de bajular a "*rua árabe*", Washington decidiu às escuras abandonar um aliado para seus inimigos.

Não se tem que ser um idealista para pensar que a lealdade a um aliado é um princípio fundamental e necessário nas relações entre os Estados, seja por razões práticas, se não por razões éticas. Em outras palavras, se há honra entre ladrões, também deve haver alguma honra, pelo menos, entre os Estados: e por razões muito semelhantes.

O registro dos Estados Unidos a este respeito é bastante sombrio. O caso mais comparável foi o da recusa em admitir a entrada do Xá deposto do Irã no país, para tratamento médico. Há, infelizmente, vários outros casos nas últimas décadas: o abandono dos rebeldes húngaros em 1956, após a *Voz da América* o ter estimulado. Quem não se recorda, ainda, da cena dos últimos helicópteros deixando o telhado da embaixada dos EUA em Saigon, em 1975, e abandonando milhares de simpatizantes à mercê do regime comunista Vietnamita e, o pior, do Khmer Vermelho, no Camboja. Houve ainda o abandono à vingança dos rebeldes no sul do Iraque de Saddam Hussein, depois que as tro-

pas americanas se retiraram após a Primeira Guerra do Golfo, em 1991. O que continua, inclusive, a ser visto na sequência da retirada americana em curso no Iraque e no Afeganistão.

Eu não quero ser mal interpretado aqui. Não tenho nenhum desejo de passar a limpo qualquer julgamento moral sobre qualquer lei americana ou sobre a sua política externa.

Eu tenho muitas críticas ao sistema legal neste país, começando com a barbárie da pena capital. Mas, se acusado de um crime, eu ainda prefiro ser julgado, aqui, porém, do que em muitos outros países.

Eu também acho que, no cômputo geral, o poder americano no mundo fez mais bem do que mal. Cada estado imperial, - e é isso que os Estados Unidos têm sido desde a Segunda Guerra Mundial, - está sob as restrições da *Realpolitik*, mais do que um estado pequeno - quem poderia abandonar Liechtenstein?

Também não estou assumindo aqui que as três pessoas envolvidas nos casos acima são inocentes de quaisquer irregularidades, muito embora, no caso de Greig, eu esteja inclinado a pensar que a ameaça de uma longa pena de prisão foi usada para forçá-la a depor contra Bulger: uma prática comum e de mau gosto entre os procuradores.

O que me interessa aqui é que dois braços do governo federal, o Departamento de Justiça, no caso de Greig, e o Departamento de Estado, no caso de Mubarak, não mostraram nenhum respeito pela lealdade e nem em praticá-la

em suas próprias ações. Em um caso, o direito abstrato triunfou sobre a honra, no outro caso a razão de estado prevaleceu sobre a honra.

A promotoria de Greig mostrou, mais uma vez, a superficialidade da jactância do estado de direito sobre a regra dos homens. Precisamos de lei em uma sociedade de estranhos, onde temos que lidar constantemente com indivíduos sob o comando de regras abstratas, mas esta é uma necessidade infeliz, e não uma virtude.

Como qualquer advogado sincero diria, a prática da lei tem pouco a ver com a justiça. O Estado, mesmo o mais humano, deve, por vezes, agir de forma moralmente inaceitável. Talvez, quem sabe, a postura americana em relação ao destino de Mubarak seja um exemplo concreto desse discernimento maquiavélico.

Às vezes, - não muito frequentemente, mas às vezes, - atos desonrosos são punidos neste mundo, em vez de no próximo. A revolução egípcia ainda não foi suspensa, e o entusiasmo americano pelos eventos na Praça Tahrir podem se revelar, infelizmente, fora de lugar, se um inverno islâmico seguir a primavera árabe. Se assim for, alguém será capaz de lembrar o que Joseph Fouché, o chefe astuto da polícia francesa disse, quando, em 1804, o primeiro cônsul Napoleão Bonaparte sumariamente executou o Duc d'Enghien por falsas acusações: "*Foi mais do que um crime; isto foi um erro*".

Abstract: In these essays, produced with an interval of 42 years, Peter Berger discusses the obsolescence of the concept of honor and the loss of its meaning in modern society, and the contemporary creation of the concept of dignity. **Keywords:** honor, dignity, modern society, individual, moral, institutions, *self*