

EDITORIAL

O volume 12 nº. 3, setembro-dezembro de 2020, de *Passagens*, apesar da pandemia que estamos vivenciando, tem o que comemorar, fruto do trabalho continuado e da criatividade que movem sua equipe editorial, aí incluída, revisores, tradutores, consultores, pareceristas, pesquisadores, autores, coautores, leitores. O que de imediato não impede, antes impulsiona, que dediquemos este número a todos os brasileiros que foram a óbito em função do novo corona-vírus covid-19, *in memoriam*.

Antes de tudo, prestem atenção aos currículos, embora sintéticos, dos autores e coautores que assinam os respectivos artigos.

Em segundo lugar observem a representatividade nacional e internacional presentes e logo em seguida, a variedade temática. Ambos os fatores como que atestam a importância do periódico: (a) FIOCRUZ (R.J.), (b) Universidade Federal Fluminense (UFF), (c) Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro, (d) Universidade Presbiteriana Mackenzie, S.P. (e) Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF, R.J.), (f) Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), (g) Universidade Estadual de São Paulo (UNESP, Marília), (h) Universidade Estadual de Londrina (UEL, Paraná), (i) Universidade Estadual de Ponta Grossa, Paraná, (j) Centro das Humanidades da Universidade Federal do Oeste da Bahia, (k) Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP), (l) Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, (m) PROGRAD - CENEPP - Centro de Estudos e Práticas Pedagógicas, Departamento de Ciências Humanas da FFP/UERJ (São Gonçalo, R.J.), (n) Centro de Estudos Sociais (CES, Universidade de Coimbra, Portugal).

Os temas abordados não ficam atrás desta representatividade intelectual e territorial:

- 1- A Corte Internacional de Justiça e o conflito do Saara ocidental: respaldo jurídico e autodeterminação.
- 2- Coerção, Punição e Estado ampliado no Brasil.
- 3- O amor pela obediência vis-à-vis a liberdade e a irracionalidade do direito.
- 4- A Teologia da Libertação e a censura militar: as concepções políticas do jornal *O São Paulo* na década de 1970.
- 5- Experiências revolucionárias do fim da Idade Moderna e o conceito de liberdade em Hannah Arendt.
- 6- Memória traumática e o direito à verdade: O legado da ditadura militar no Brasil.
- 7- A Colônia Correccional de Dois Rios e o Estado de Exceção.
- 8- Ideologia, intelectuais e luta de classes na Bahia (LITURATERRA).

Todos temas relevantes e de significância para a pesquisa. Todavia, gostaríamos de ressaltar, ainda na seção LITURATERRA, os dois ensaios de Patrick Vallas, psiquiatra pela Faculdade de Medicina de Paris e psicanalista na mesma cidade. São eles: *Quem é inanalizável?* e *Lacan e o chinês (2013-2020)*, ambos traduzidos e comentados por Pedro Dalla Bernardina Brocco, Doutor em Sociologia e Direito pelo PPGSD-UFF e membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise – R.J.

Junto com a referência vão os agradecimentos ao Dr, Patrick Vallas por esta parceria.

Finalmente, aproveitamos o êxtase que este número nos provoca para anunciar que *Passagens. Revista Internacional de História e Cultura Jurídica* foi avaliada pela CAPES como periódico *Qualis A-2*.

Obrigado a todos e todas.

Os Editores

A Corte Internacional de Justiça e o conflito do Saara Ocidental: Respaldo jurídico e autodeterminação

DOI: 10.15175/1984-2503-202012301

Adriano Alberto Smolarek*

João Irineu de Resende Miranda**

Resumo

O presente artigo objetiva demonstrar a implicação da Opinião Consultiva emitida pela Corte Internacional de Justiça no processo de descolonização e autodeterminação do Saara Ocidental. Para alcançar este objetivo, tece-se uma exposição sobre o panorama conjuntural do conflito existente no Saara Ocidental desde seu início até o ano de 1975, em que foi publicada a referida Opinião. São discutidas neste primeiro momento, a origem histórica do povo saarai, a sua vinculação territorial, a colonificação pela Espanha até o surgimento do ideal de descolonização do continente africano. Trata-se também do surgimento do anseio anexionista da parte do Reino Marroquino e da Mauritânia e o posterior Acordo de Madrid. Ao fim, quando a conjuntura culminou na necessidade da entrega da questão à Corte Internacional de Justiça, analisa-se o parecer da referida opinião consultiva, ressaltando os pontos relevantes, que respaldam e embasam a manutenção da luta saarai pela autodeterminação desde a sua publicação. A análise se utiliza tanto da literatura historiográfica quanto da doutrina internacionalista para abordar o tema proposto. Para tanto, foi realizada uma pesquisa bibliográfica e documental, com método de abordagem indutivo, demonstrando a problemática inerente ao caso da descolonização e autodeterminação do Saara Ocidental desde seu início até a emissão da Opinião Consultiva que atribuiu respaldo jurídico internacional – motriz -, na forma de legitimação para a insurgência com legítimos fins, não findado até o presente momento.

Palavras-chave: Saara Ocidental; Marrocos; descolonização; autodeterminação dos povos; Corte Internacional de Justiça.

* Doutorando e Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Membro do Núcleo de Estudos em Tribunais Internacionais da Universidade de São Paulo (NETI-USP). Professor Colaborador em Direito Internacional Público e Direito Constitucional na Universidade Estadual de Ponta Grossa. E-mail: smolarek01@gmail.com. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4419764Y1>. <https://orcid.org/0000-0003-0797-4409>

** Doutor e Mestre em Direito Internacional pela Universidade de São Paulo. Professor do curso de Direito e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas, ambos da Universidade Estadual de Ponta Grossa. E-mail: joairineu78@gmail.com. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4745915T2>. <https://orcid.org/0000-0003-1838-6610>

La Corte Internacional de Justicia y el conflicto del Sahara Occidental: respaldo jurídico y autodeterminación

Resumen

El presente artículo busca demostrar la implicación de la opinión consultiva emitida por la Corte Internacional de Justicia en el proceso de descolonización y autodeterminación del Sahara Occidental. Se teje una exposición sobre el panorama coyuntural del conflicto existente en el Sahara Occidental desde su comienzo hasta 1975, año en el que fue publicada la mencionada opinión. Se discuten, en este primer momento, el origen histórico del pueblo saharauí, su vinculación territorial y la colonización por parte de España hasta el surgimiento del ideal de descolonización del continente africano. Además, se aborda el surgimiento del deseo anexionista por parte del Reino de Marruecos y de Mauritania, y el posterior Acuerdo de Madrid. Por último, cuando la coyuntura culminó en la necesidad de la entrega de la cuestión a la Corte Internacional de Justicia, se analiza el parecer de la opinión consultiva y se destacan los aspectos relevantes, que respaldan y sustentan el mantenimiento de la lucha saharauí por la autodeterminación desde su publicación. El análisis se nutre tanto de la literatura historiográfica como de la doctrina internacionalista para abordar el tema. Se llevó a cabo una investigación bibliográfica y documental, desde una óptica inductiva, que demostró la problemática inherente al caso de la descolonización y la autodeterminación del Sahara Occidental desde su inicio hasta la emisión de la opinión consultiva que supuso un apoyo jurídico internacional —motriz— en forma de legitimación para la insurgencia.

Palabras clave: Sahara Occidental; Marruecos; descolonización; autodeterminación de los pueblos; Corte Internacional de Justicia.

The International Court of Justice and the conflict in the Western Sahara: legal backing and self-determination

Abstract

The present article aims to demonstrate the role of the Advisory Opinion issued by the International Court of Justice in the Western Sahara's process of decolonization and self-determination, tracing the current situation of the existing conflict in the Western Sahara from its outset to the Opinion's publishing in 1975. The article first examines the historical origins of the Sahrawi people, their connection to the territory, and colonization by Spain up to the emergence of the ideal of decolonization for the African Continent. It also considers the emergence of an Annexationist anxiety on the part of the Kingdom of Morocco and that of Mauritania and the later Madrid Agreement. Finally, when the situation culminated in the need to submit the question to the International Court of Justice, an analysis is provided on the contents of the Advisory Opinion, highlighting the relevant points, which have supported and substantiated the maintaining of the Sahrawi struggle for self-determination since its publication. The analysis approaching the subject is derived from both historiographical literature and internationalist doctrine. A bibliographical and documentary study was performed using the inductive method of approach in order to demonstrate the problem inherent to the Western Sahara's decolonization and self-determination from its outset to the issue of the Advisory Opinion, lending international legal backing and effectively legitimizing the insurgency.

Keywords: Western Sahara; Morocco; decolonization; peoples' self-determination; International Court of Justice.

La Cour internationale de Justice et le conflit du Sahara occidental : légitimation juridique et autodétermination

Résumé

Le présent article vise à démontrer l'implication de l'Avis consultatif émis par la Cour internationale de Justice dans le processus de décolonisation et d'autodétermination du Sahara occidental. Nous ébaucherons ici un panorama conjoncturel du conflit du Sahara occidental depuis ses débuts jusqu'à l'année 1975, lorsque fut publié l'Avis en question. Nous discuterons dans un premier temps de l'origine historique du peuple sahraoui, de son lien avec le territoire, de la colonisation par l'Espagne et de l'avènement de l'idéal de décolonisation sur le continent africain. Nous aborderons également la naissance des visées annexionnistes du Royaume du Maroc et de la Mauritanie, ainsi que l'Accord de Madrid qui s'ensuivit. Puis la conjoncture culminera par la nécessité de l'analyse de la question par la Cour internationale de Justice, ce qui nous amènera à analyser l'Avis consultatif qui en découlera, dont nous soulignerons les points pertinents, qui soutiendront et fonderont la continuation du combat sahraoui pour l'autodétermination depuis le jour de sa publication. Notre analyse fera aussi bien usage de la littérature historiographique que de la doctrine internationaliste pour aborder la question. Nous avons mené une recherche bibliographique et documentaire en nous basant sur une approche inductive visant à analyser la problématique inhérente au cas de la décolonisation et de l'autodétermination du Sahara occidental depuis ses débuts jusqu'à la publication de l'Avis consultatif qui apportera une légitimation juridique internationale – et servira de moteur – à l'insurrection.

Mots-clés : Sahara occidental ; Maroc ; décolonisation ; autodétermination des peuples ; Cour internationale de Justice.

国际法院与西撒哈拉冲突：法律支持和民族自决

摘要

本文旨在证明国际法院发表的咨询意见对西撒哈拉去殖民化和民族自决运动的影响。作者首先回顾了西撒哈拉冲突开始到 1975 年的局势，然后分析了 1975 年国际法院发表了咨询意见后的形势。本文讨论了撒哈拉维人的历史渊源、他们的领土联系、西班牙的殖民统治、非洲大陆去殖民化运动的出现。这过程中，也掺入了摩洛哥和毛里塔尼亚两国的吞并主义，以及随后的《马德里协定》出炉。最后，当该地区局势恶化最终导致各方需要将冲突问题提交国际法院。我们对国际法院发布的咨询意见进行分析，突出强调这些咨询意见支持撒哈拉维人为了争取民族自决而做的斗争。我们使用史学文献和国际法学理论研究国际法院的咨询意见，认为它们支持西撒哈拉人们的反抗，并且认可了他们的反抗运动的合法性。

关键词：西撒哈拉；摩洛哥；去殖民化与民族自决权；国际法院

Introdução

Este trabalho visa trazer ao conhecimento da comunidade científica, análise que versa sobre o conflito que se desenvolve no Saara Ocidental. Este contencioso já ultrapassou a quarta década de existência e de latência. Ainda assim, pouco ou quase nada se veicula na comunidade científica, jurídica ou internacionalista nacional sobre ele. O desinteresse forjado bloqueia a publicização e ciência da comunidade científica sobre as verdadeiras razões que enredam a temática, repleta de ilegalidades e episódios juridicamente lamentáveis. Não bastante, o Direito Internacional externaliza seu viés inefetivo na questão, vez que, a Organização das Nações Unidas (ONU) se ocupa através de uma missão de paz (MINURSO – Missão das Nações Unidas para o Referendo do Saara Ocidental), implantada em 1991, qual não consegue cumprir com seu propósito maior, qual seja o logro de condições viáveis de autodeterminação do povo do Saara Ocidental através de um referendo de autodeterminação. Inexistem, ao menos, partindo da base negocial atualmente empreendida pela ONU, meios capazes de assegurar ou proporcionar condições favoráveis à autodeterminação daquele povo.

Neste sentido, o presente artigo objetiva demonstrar a implicação de uma Opinião Consultiva emitida pela Corte Internacional de Justiça no processo de descolonização e autodeterminação do Saara Ocidental.

Para a consecução deste objetivo se utilizará de pesquisa bibliográfica e documental, de viés exploratório, através do método indutivo. A partir deste método é possível analisar o conflito existente a partir de uma descolonização mal conduzida pelo Reino Espanhol entre 1960-1975, que obstou o exercício da autodeterminação do Saara Ocidental, que foi anexado “preventivamente” pelo Reino do Marrocos. Desde então, o povo saarai, que se organiza politicamente, através de um movimento armado (Frente Polisario) e de uma instituição governamental (República Árabe Saarai Democrática), busca auxílio político e jurídico para a manutenção da luta independentista. O respaldo jurídico mencionado tem por marco inicial histórico a Opinião Consultiva emitida pela Corte Internacional de Justiça que atribuiu legitimidade à luta por autodeterminação ao povo do Saara Ocidental, que embora conserve latência, ainda está longe de se materializar.

Deste modo, juntamente com o método indutivo elege-se a técnica de pesquisa da documentação indireta, tendo como fonte primária a jurisprudência da Corte Internacional de

Justiça, materializada na Opinião Consultiva sobre o Saara Ocidental emitida em outubro de 1975. Como marco teórico para a análise desta fonte primária utilizam-se os trabalhos de autores consagrados na historiografia nacional e internacional no conflito do Saara Ocidental e notáveis juristas da área do Direito Internacional.

Síntese da história política e os demarcadores jurídicos do Saara Ocidental

Dizer a respeito da formação do *ethos* do povo que habitava, desde a antiguidade, a região do atual Saara Ocidental é tarefa árdua. Sabe-se que sua origem é comum a dos povos berberes¹ norte-africanos. Acredita-se que os primeiros proto-berberes tenham surgido no período neolítico, através da fusão de três culturas pré-históricas originárias da própria África e do Oriente: os ibero-maurusienses, os capsenses e os neolíticos (KORMIKIARI, 2001, p. 15). Eles multiplicaram-se por todo o Magreb² experimentando ao longo dos tempos, em maior ou menor medida de acordo com a localização de sua tribo, a influência das culturas fenícia, grega, romana, vândala e árabe. Estes últimos, sabidamente, exerceram grande influência no norte do continente - chegando inclusive à Europa, através da península ibérica -, logrando, ao longo dos séculos, a islamização do povo berbere africano.

No entanto, o retrato colonizatório ocidental da África passou a ser esculpido, em seus primeiros traços, com a Conferência de Berlim, celebrada em 1885, que partilhou oficialmente todo o continente africano entre as potências colonialistas europeias que se encontravam

¹ O uso da palavra “berbere” para descrever os habitantes indígenas da África norte-ocidental, surge no século VIII d.C. com a chegada dos árabes na região. É possível que a palavra tenha se originado de uma corruptela dos barbari dos romanos. Há quem acredite que o termo, num primeiro momento, designasse um único grupo organizado de forma tribal. Durante o período de ocupação colonial europeia sedimentou-se como denominação dos habitantes locais originais. Apesar de poder ser considerada anacrônica foi adotada pela historiografia moderna para designar os habitantes autóctones, visto que foi este o sentido dado a ela pelos árabes e, ainda hoje em dia, é essa a designação dada aos últimos norte-africanos que mantêm tradições milenares do período proto-histórico. De maneira análoga, a historiografia denomina de Berberia o Maghreb, isto é, o Norte da África centro-ocidental, identificando três áreas distintas: Berberia ocidental (Marrocos e Argélia ocidental); Berberia central (Argélia) e Berberia oriental (leste da Argélia e Tunísia) (KORMIKIARI, 2001, p. 11).

² “Maghreb, gramaticalmente Magreb significa para a Corte [da Língua Francesa], o Ocidente. Entre os historiadores árabes, a palavra é empregada pela primeira vez para designar o Norte da África e Espanha, mas, em seguida, deram-lhe um sentido mais restrito, aplicando-a a todo o país, que se localiza ao Oeste da África. Assim, eles introduziram os nomes de Central Magreb (Al-Maghrib al-Aousat) e Magreb Ulterior (Al-Maghrib al-ACSA), o primeiro a ser aplicado aos países que formam os atuais províncias de Argel e Oran, enquanto o segundo foi usado para se referir a qualquer área que está localizado entre o Molounia, o mar, o Atlas e a província de Sous: isto é, o presente reino de Marrocos” (KHALDOUM, 1852. p. 91).

ávidas por poder e dominação que justificasse a *raison de état*. Tal Conferência ignorou a composição étnico-cultural dos povos africanos e estabeleceu uma relação de domínio territorial dos colonizadores europeus aos colonizados africanos (NUZZO, 2012).

Nos termos da tratativa de Berlim, coube ao Reino da Espanha o domínio sobre o território do atual Saara Ocidental, entre outras regiões da África (NANJIRA, 2010, p. 194). Todavia, o esforço colonizatório empreendido pela Espanha havia começado em tempo anterior àquela Convenção: ao longo do ano de 1884, Emilio Bonelli, navegador membro da “Sociedad Española de Africanistas y Colonistas” foi até a Baía do Río de Oro, onde assinou tratados com os povos que habitavam a costa marítima do Saara Ocidental (McKENNA, 2010, p. 167). Em 26 de dezembro de 1884, um Decreto Real declarou a região, então denominada Rio de Oro – atual Saara Ocidental, sob sua proteção (MIGUEL, 1995, p. 171).

Estes tratados e mesmo o decreto real, posteriormente, constituíram os liames vinculativos do território saarai à Espanha em relação à Convenção de Berlim. Após a divisão colonial da África, o território do então “Sáhara Español”, teve sua base física de influência delimitada através de uma série de tratados pactuados entre França e a Espanha – potências que se avizinhavam também no Magreb. Enquanto esta última exercia timidamente sua política externa em relação àquele continente, a França já mostrava seu desejo de expansão em terras africanas desde Napoleão Bonaparte (MIGUEL, 1995, p. 51).

O primeiro tratado concernente ao Saara Ocidental estabelecido entre as potências foi celebrado em Paris em novembro de 1886, delimitando as fronteiras meridionais e orientais daquele território (MIGUEL, 1995, p. 48). As demais fronteiras não foram definidas neste primeiro momento. Em uma segunda ocasião, no ano de 1890, em sua capital a França reconhece o domínio espanhol na África Ocidental, fato que serviu para consolidar a presença espanhola no continente, em resposta aos também colonos alemães e bretões, que possuíam interesse na região (MIGUEL, 1995, p. 48). O terceiro tratado foi firmado, igualmente na capital napoleônica em 03 de outubro de 1904, sendo que nessa ocasião delimitou-se, entre outras tratativas territoriais, a fronteira setentrional do Saara Espanhol. Posteriormente, a 27 de novembro de 1912, as duas potências consentiram em unificar o conteúdo dos três tratados anteriormente pactuados em um único documento qual batizou-se “Convenção de Madrid” (A COLONIZAÇÃO..., 2005). Ao fim e ao cabo, houve outra reunião para reafirmação e a exortação dos tratados das mesmas fronteiras, em período pós Segunda Guerra Mundial, na

data de 19 de dezembro de 1956, em que pese o distanciamento político havido entre França e Espanha, durante o governo Franco (MIGUEL, 1995, p. 56).

Somente a partir da década de 30 é que a Espanha toma contato com o interior do território do Saara Espanhol. O ano de 1934 fica marcado pela ocupação da cidade de Smara. Em 1938, o capitão Antonio de Oro Pulido, chega a El Aaiún (atual capital do Saara Ocidental), primeiramente visando edificar um forte militar e, em segundo lugar, objetivando erigir uma cidade.

Tal incursão espanhola definitiva no território saarauí representou mudanças profundas na configuração social e nas relações econômicas daquele povo. A natureza nômade diminui progressivamente após a fundação das primeiras cidades (DELGADO, 1998).

Em 1941, o governo espanhol determina a realização de estudos sobre a existência de recursos naturais dos quais pudessem advir lucros econômicos. Assim, descobriu-se a mina de fosfato de Bou Craa, que é uma das maiores do mundo. A descoberta passa a nortear o desenvolvimento do Saara Espanhol (DELGADO, 1998).

Demarcados povo e território – objetos importantes para esta análise - abrandam-se a concisão do prisma de análise no que concerne ao período de desenvolvimento da colônia do Saara Espanhol. Esta síntese histórica serve, tão somente, para pontuar os mecanismos ascensores do nacionalismo saarauí respaldados a posteriori pela Corte Internacional de Justiça. Tal respaldo constitui o alicerce legal para a existência – ainda que no plano fático - daquele país.

Resguardados, o desenvolvimento trazido pela descoberta espanhola de fosfato na mina de Bucraa, uma das maiores do mundo, cujo potencial estimado chega à cifra de 1 bilhão e 600 milhões de toneladas (KOGEL, 1994, p. 710); o boom econômico comercial experimentado em El Aaiún (SUZIN; DAUDÉN, 2011, p. 52) e; a sedentarização da população que era majoritariamente autóctone, em suma, modificou a sociedade do Saara Espanhol. Todavia, o fator desenvolvimentista trouxe também certa marginalização da população nativa ante aos muitos emigrados espanhóis, que lá recebiam maior valorização em relação ao desempenho de seu trabalho, que os saarauís.

No plano político regional, durante a década de 1950, ocorrem uma série de insurgências populacionais que buscaram a autodeterminação dos povos coloniais da África. São exemplos magrebins: a Líbia, que tornou-se independente em 1951 (VANDERWALLE, 1998, p. 23), a Tunísia em 1956 (MOORE, 1965, p. 1), mesmo ano que o Marrocos.

Este último, após a independência, constituiu seu rei de acordo com o ideário do Partido Nacionalista Marroquino, cuja sigla é ISTIQLAL. Tal partido político foi criado em 1940 pelo escritor político marroquino Muhammad Allal al-Fassi (1910-1974) (ALLAL..., 2011), com o objetivo precípua de libertar o Marrocos do colonizador francês. Al-Fassi insere a ideologia de unificação do Magreb, através da criação de um “estado” denominado “Grande Marrocos”. A unificação consiste na “tomada” de todas as regiões em que habite o povo berbere para a abrangência do reino marroquino. Miguel Martín (apud MIGUEL, 1995, p. 88-89) descreve “[...] el ‘Gran Marruecos’ comprendería todas las posesiones españolas del Norte de África (Ifni, la región de Villa Bens, todo el Sahara Español, Ceuta, Melilla y los islotes), toda Mauritania, y buena parte de Argelia y de Mali, llegando hasta el Río Senegal”.

A inflamação pelo logro da independência fez o Rei marroquino Hassan II assumir em 1961, em um discurso, a ideologia de estabelecimento do Grande Magreb Árabe, sob os auspícios marroquinos (MIGUEL, 1995, p. 122) e, não obstante, fazer constar do preâmbulo da constituição de 1962 que o Reino do Marrocos “constitui uma parte do Grande Magreb”³ (ROYAUME DU MARÓC, 1962), todas as posteriores constituições (leia-se 1970, 1972, 1992, 1996 e 2011), contaram com um lastro de alusão ao ideal da unificação do Grande Magreb Árabe Marroquino.

A constituição de 1996 trazia em seu preâmbulo menção relativa à ideia da unificação árabe do Magreb ao afirmar que “Le Royaume du Maroc, Etat musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe, constitue une partie du Grand Maghreb Arabe”⁴ (ROYAUME DU MARÓC, 1996).

A constituição marroquina promulgada em 2011, manteve elementos que compartilham da mesma linha de raciocínio em seu preâmbulo, como vemos:

Etat musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence

³“Le Royaume du Maroc, État musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe, constitue une partie du Grand Maghreb.” (ROYAUME DU MARÓC, 1962).

⁴ “O Reino do Marrocos, Estado muçulmano soberano, cuja língua oficial é o árabe, constitui parte do Grande Magreb Árabe” (tradução nossa).

de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen.⁵

E segue:

Se fondant sur ces valeurs et ces principes immuables, et fort de sa ferme volonté de raffermir les liens de fraternité, de coopération, de solidarité et de partenariat constructif avec les autres Etats, et d'œuvrer pour le progrès commun, le Royaume du Maroc, Etat uni, totalement souverain, appartenant au Grand Maghreb, réaffirme ce qui suit et s'y engage:

- Œuvrer à la construction de l'Union du Maghreb, comme option stratégique;
- Approfondir le sens d'appartenance à la Oumma arabo-islamique, et renforcer les liens de fraternité et de solidarité avec ses peuples frères;
- Consolider les relations de coopération et de solidarité avec les peuples et les pays d'Afrique, notamment les pays du Sahel et du Sahara; [...].⁶ (ROYAUME DU MAROC, 2011).

Em 1960 a Organização das Nações Unidas, em vista do insurgimento das colônias contra seus dominadores, aprovou a Declaração 1514 na XV Assembleia Geral daquela organização. Trata-se da Declaração sobre a Garantia de Independência dos Países e Povos Coloniais (ONU, 1960). Tal Declaração consagrou o direito de autodeterminação dos povos e considerou qualquer dominação estrangeira uma forma de negação de direitos humanos fundamentais, além de empecilho à paz e à cooperação mundial (GUERREIRO apud TRINDADE, 2012, p. 95).

A efervescência nacionalista africana, daquele período, forcejava contra os colonos europeus. Assomada esta, ao respaldo chancelado pela Resolução 1514 (XV) de 1960, tornou a situação algo complicada politicamente. Os colonizados queriam autodeterminar-se e constituir seu próprio país. Unida, então, em prol de sua independência em relação à Espanha, a população saarai, inflamada pelo furor da conjuntura, funda em 1973 a Frente Popular para

⁵ Estado muçulmano soberano, apegado à sua unidade nacional e à sua integridade territorial, o Reino de Marrocos pretende preservar, na sua plenitude e diversidade, a sua identidade nacional única e indivisível. Sua unidade, forjada pela convergência de seus componentes árabe-islâmicos, amazigh e saarao-hassani, alimentada e enriquecida por seus afluentes africanos, andaluzes, hebraicos e mediterrâneos (tradução nossa).

⁶ Com base nestes valores e princípios imutáveis, forjados na sua firme vontade de fortalecer os laços de fraternidade, cooperação, solidariedade e parceria construtiva com outros Estados, e trabalhar pelo progresso comum, o Reino de Marrocos, Estado Unido, totalmente soberano, pertencente ao Grande Magreb, reafirma e se compromete a: - Trabalhar na construção da União do Magreb, como opção estratégica; - Aprofundar o sentimento de pertença à Unidade Árabe-Islâmica e fortalecer os laços de fraternidade e solidariedade com seus povos irmãos; - Consolidar relações de cooperação e solidariedade com os povos e países de África, em particular os países do Sahel e do Sahara (tradução nossa).

a Libertação de Saguia-el-Hamra e Río de Oro (parte setentrional e meridional do atual Saara Ocidental) conhecida como Frente Polisario (SANTAYANA, 1987, p. 18). Um grupo de ativistas organizados através de um estatuto constitutivo e de uma estrutura política apta a contar com personalidade jurídica, atuando em frentes políticas, militares e diplomáticas, difundida e reconhecida legitimidade pela população saaraui (SUZIN; DAUDÉN, 2011, p. 61).

A Frente Polisario atuava politicamente e desestabilizando a administração espanhola das mais diversas formas. Um exemplo pertinente de demonstração da adesão saaraui às ações políticas da Frente Polisario ocorreu quando a ONU enviou, entre 12 e 20 de maio de 1975, uma missão de observadores que foi surpreendida por uma multidão saaraui, empunhando milhares de bandeiras da Frente e que em coro gritava “*Fuera España*” (MIGUEL, 1995, p. 163).

Tal missão, chefiada pelo embaixador mafinense Simeón Aké, composta também por membros do corpo diplomático de Cuba e do Irã, tinha o objetivo de checar as informações [governamentais] espanholas e verificar as aspirações do povo saaraui. Por onde passam os representantes da ONU acompanhados pela imprensa internacional, só existia uma resposta: O povo queria a independência e a queria sob a hegemonia da Frente Polisario (SANTAYANA, 1987, p. 57).

A missão de observação percorreu todo o território saaraui e constatou a efetiva adesão populacional à ideia de independência, e da insubmissão saaraui à Espanha, ao Marrocos e a qualquer de seus vizinhos. Extrai-se de tradução realizada por Carlos Ruiz Miguel (1975, “IV. LA SITUACION... - A. Observaciones...”, par. 2) do texto conclusivo da missão de observação:

202. Gracias a la importante cooperación que recibió de las autoridades españolas, la Misión pudo, pese a la brevedad de su permanencia en el territorio, visitar prácticamente todos los centros principales de población y determinar el parecer de la gran mayoría de sus habitantes. En todos los lugares que visitó, la Misión fue recibida por manifestaciones políticas muy numerosas y tuvo muchas reuniones privadas con representantes de todos los sectores de la comunidad sahariana. En todos ellos resultó evidente para la Misión que entre los saharianos del territorio había un consenso abrumador a favor de la independencia y en contra de la integración con cualquiera de los países vecinos. Las diferencias de opinión que encontró la Misión guardaban relación no con el objetivo, sino con los medios por los cuales debía conseguirse ese objetivo y con el apoyo que se prestaba a los movimientos políticos rivales.

Ainda, sobre as aspirações populacionais massivas, verifica-se no texto do parecer:

229. [...] A pesar de estas dificultades, tras su visita al territorio la Misión pudo llegar a la conclusión de que la mayoría de la población del Sahara Español estaba claramente a favor de la independencia.

230. Esta impresión de la Misión se basó en las manifestaciones públicas que presencié y en el gran número de entrevistas que celebré con grupos y personas que representaban diferentes matices de opinión. Todas las entrevistas se celebraron en privado sin la presencia de representante alguno de las autoridades españolas. También hubo conversaciones al azar con integrantes de la población en general. Con ello, la Misión logró obtener una muestra representativa de la opinión del territorio (MIGUEL, 1975, "IV. LA SITUACION... - C. Deseos ...", par. 1-2).

420. La Misión comprobó que, dentro del Territorio, la población, o por lo menos casi todas las personas entrevistadas por la Misión, estaban categóricamente a favor de la independencia y en contra de las reivindicaciones territoriales de Marruecos y de Mauritania. [...] En sus manifestaciones y declaraciones la población demostró que apoyaba los objetivos del Frente POLISARIO [...] en prol de la independencia del Territorio. (MIGUEL, 1975, "IX. OBSERVACIONES GENERALES...", par. 18).

E, foi no bojo do parecer conclusivo que a Frente Polisario, até então clandestina, encontrou reconhecimento enquanto entidade política representativa entre os saarauis, frente à comunidade internacional, como se ressalta:

423. El Frente POLISARIO, pese a haber sido considerado un movimiento clandestino hasta la llegada de la Misión, parecía ser la fuerza política dominante en el Territorio. La Misión fue testigo de manifestaciones masivas de apoyo al movimiento en todo el Territorio (MIGUEL, 1975, "IX. OBSERVACIONES GENERALES...", par. 21).

Esta missão de observação da ONU assistia à razão de existência, em vista da crescente pressão política que faziam o monarca marroquino Hassan II e o presidente mauritano Mokhtar Ould Daddah – que acordou com aquele uma posterior divisão do território do Saara Ocidental, e, em prol disso, até unificaram suas políticas externas, em plena Assembleia Geral do ano de 1974, de forma a coordenarem-se (MIGUEL, 1995, p. 188).

Desde o início da década de 70, a Espanha atravessava um período de instabilidade política por conta do estado de saúde periclitante de seu chefe de estado, General Francisco Franco. Por esse motivo, os governos interinos redimensionavam e redirecionavam as ações do estado nas diversas frentes políticas. No que atine à política externa, não obstante posicionar-se comprometida em relação à descolonização do "Saara Espanhol", o reino espanhol atravessava um período de grande instabilidade ideológica no plano interno, que tornava incerto o seu futuro (SUZIN; DAUDÉN, 2011, p. 61).

Aproveitando-se da conjuntura fragilizada, o reino do Marrocos passou a negociar, em número superior a dez ocasiões (MIGUEL, 1995, p. 103), uma outorga do poder de administração do Saara Ocidental com os espanhóis. A ofensiva diplomática marroquina tinha

forte respaldo militar, pois, o reino passou a realizar incursões militares no território do Saara Espanhol (MIGUEL, 1995, p. 141-142).

Tamanho foi o desgaste do embate político desta babel que o Marrocos instou à Corte Internacional de Justiça, durante a Assembleia Geral de 1974, através da Resolução 3292 (XXIX), a produção de um parecer consultivo, indagando sobre ser o Saara Ocidental *terra nullius* quando do início da colonização espanhola (ONU, 1974). Caso a primeira resposta fosse negativa, deveriam os juízes e conselheiros jurídicos, estabelecer quais vínculos jurídicos existiam entre o território do Saara Ocidental e o Reino do Marrocos e a Mauritânia (ONU, 1974). Esta última passava a aderir também ao ideal do Grande Magreb Árabe.

A despeito do que foi analisado pela Corte Internacional de Justiça sobre o Saara Ocidental, cujo documento final é doravante examinado neste escrito, a legalidade internacional sofre um golpe. No mesmo dia em que se torna público o parecer consultivo da Corte Internacional de Justiça, isto é, aos 16 dias de outubro de 1975, o monarca marroquino Hassan II, ao cientificar-se da derrota jurídica sofrida (O ACORDO..., 2005), promove a convocação de uma marcha “pacífica” que reuniu 350.000 pessoas aproximadamente. Esta cruzada ficou conhecida como “Marcha Verde” e levou milhares de pessoas desde o sul do Marrocos, através do deserto, a invadir o território, então “espoliado” do Saara Ocidental (SUZIN; DAUDÉN, 2011, p. 61) Sabendo da investida territorial marroquina, a cúpula do governo espanhol convoca à Madrid, representantes marroquinos e mauritanos para uma série de negociações. Publicamente, as autoridades espanholas asseguravam que o motivo dessas reuniões seria o de retirar a Marcha Verde.

No entanto, as reuniões culminaram em um acordo em que a Espanha cede a administração do Saara Ocidental ao Marrocos e à Mauritânia (MIYARES, 2017). Tal pacto foi celebrado secretamente em 14 de novembro de 1975 (MIGUEL, 1995, p. 199) e ficou conhecido como “Acordo Tripartite ou Acordo de Madrid” (SUZIN; DAUDÉN, 2011, p. 61). Este tratado é considerado por Carlos Ruiz Miguel como “um dos documentos mais infames e com os efeitos mais perniciosos da história da Espanha” (MIGUEL, 2006). Para Mauro Santayana (1987, p. 75) o episódio representa uma das mais terríveis manobras já montadas contra os interesses de um povo. O Conselho de Segurança da ONU através de Resoluções insta à calma e pede parcimônia (ONU, 1975a) além de solicitar a retirada da Marcha Verde (ONU, 1975b).

No íterim compreendido entre a assinatura do Acordo de Madrid e o empreendimento da Marcha Verde, a Frente Polisario já desatava um confronto bélico lutando por sua independência, contra a potência colonizadora e contra o reino invasor. Em 28 de fevereiro de 1976, último dia de soberania espanhola sobre o Saara Ocidental conforme o texto do Acordo de Madrid, a Frente Polisario proclama a independência da República Árabe Saaraui Democrática - RASD (MIGUEL, 1995, p. 231).

O governo da RASD possui uma estrutura jurídico-administrativa que se projeta sobre o território internacionalmente reconhecido e a população (MIGUEL, 1995, p. 384). Até o mês de março daquele ano a RASD já havia sido reconhecida por nove países, sendo oito africanos (MIGUEL, 1995, p. 277). Entretanto, fatos futuros da conjuntura do conflito, quais não nos cabe aqui analisar, obstam, até hoje a efetiva posse da totalidade de seu território. Atualmente, mais de 90 países de todos os continentes já reconhecem a personalidade jurídica internacional da República Árabe Saaraui Democrática.

Em linhas gerais, sob a ótica jurídica, o Acordo de Madrid é nulo por violar frontalmente o disposto do artigo 73 da Carta das Nações Unidas que dita regras para a descolonização dos povos coloniais. Além disso, o referido Acordo cinge-se de ilegalidade, ao infringir o disposto do artigo 53 da Convenção de Viena sobre Direito dos Tratados, vez que a autodeterminação dos povos é uma norma imperativa de Direito Internacional (*ius cogens*) e, portanto, qualquer conflito com esse postulado, torna inválido o tratado, visto que, tais normas imperativas não admitem qualquer tipo de limitação àquele princípio normativo (FRIEDRICH, 2004, p. 35).

Ademais, o Acordo de Madrid jamais gozou de validade ou reconhecimento internacional, o que denota a ilegalidade dos atos praticados pelos pactuantes. Tanto o é, que a comunidade internacional nunca reconheceu qualquer titularidade marroquina sobre o território do Saara Ocidental. A doutrina internacionalista de Hildebrando Accioly, Geraldo Eulálio do Nascimento e Silva e Paulo Borba Casella (2009, p. 234) pondera tratar-se de “um ilícito internacional” o caso perpetrado no Saara Ocidental.

A Opinião Consultiva da Corte Internacional de Justiça sobre o Saara Ocidental

A Resolução 3292 (XXIX) da Assembleia Geral de 1974 formulou as seguintes perguntas para que a Corte Internacional de Justiça (CIJ) examinasse: se, tratava-se o

território do Saara Ocidental de *terra nullius* quando do início da colonização espanhola? Caso a primeira resposta fosse negativa, deveriam os juízes e conselheiros jurídicos, esmiuçar quais os vínculos jurídicos existentes entre o território do Saara Ocidental e o Reino do Marrocos e a Mauritânia (ONU, 1974). O documento em si, traz desde as constatações iniciais, os artifícios empreendidos pelo reino marroquino ao criticar a política de descolonização posta em prática pela Espanha, desde a assunção da Resolução 1514 de 1960 no território do Saara Ocidental. Para o Marrocos, o Saara Ocidental deveria ser reintroduzido à sua “pátria mãe”, da qual foi separado durante o processo de colonização (CIJ, 1975, ponto 49).

Ao adentrar o *decisium* e passar a tratar do mérito da opinião consultiva, a Corte decidiu que a Espanha estabeleceu seu protetorado sobre o Saara Ocidental desde o ano de 1884, quando foram estabelecidos tratados entre os chefes tribais que lá habitavam. Ora, se lá habitavam tribos, conforme o parecer, não se poderia afirmar que tratava-se de *terra nullius* (CIJ, 1975, ponto 80). Na época da colonificação, o Saara Ocidental foi habitado por povos que, mesmo sendo nômades, eram organizados social e politicamente em tribos e sob o governo de chefes competentes para representá-los. Da mesma forma procedeu-se, nas negociações com a França, no que atine à fixação de limites territoriais. Assim, conclui negativamente a Corte, em relação à primeira pergunta, procedendo, portanto, à análise da segunda questão (CIJ, 1975, pontos 81; 83).

Para examinar os eventuais liames jurídicos que uniam Marrocos ao Saara Ocidental, a CIJ descreve as sociedades nômades que habitavam todo o Magreb, sem qualquer fixação territorial (CIJ, 1975, ponto 87-89). Aduz que a contiguidade territorial entre as partes era discutível, em que pesem as alegações marroquinas neste sentido (CIJ, 1975, ponto 92). O Marrocos colaciona, ainda uma série de documentos de atos internos como “prova” de sua soberania sobre o Saara. Após análise, a Corte conclui que nenhum elemento apresentado é hábil para estabelecer qualquer vínculo de soberania territorial entre o Marrocos e o Saara Ocidental. Os elementos não mostram que o Marrocos tenha exercido uma atividade estatal efetiva naquelas paragens. Tão somente, os elementos denotam a submissão de uma minoria tribal ao Rei do Marrocos. No entanto, por tratar-se de uma minoria tribal, dadas as características do povo da região, os vínculos não gozaram de respaldo por parte da CIJ (1975, pontos 103-107). De qualquer forma, conforme a lógica de Santayana (1987, p. 59): “tais laços [de ligações étnico-fronteiriças] existem em todas as fronteiras povoadas do mundo”.

O parecer insere que, a despeito desses “certos” vínculos, não houve soberania do Marrocos sobre o Saara Ocidental, e sim, apenas, certa “autoridade” ou “influência” sobre “alguns” nômades saarauis (CIJ, 1975, ponto 128) e tais vínculos não mereciam consideração. Neste espectro, figuram principalmente, os votos particulares dos Juízes Gros, Ruda, Petrén, Dillard e Ignacio-Pinto (CIJ, 1975). Em relação aos vínculos eventualmente existentes com a Mauritânia, a CIJ decidiu que, se existiam vínculos raciais, linguísticos, religiosos, culturais ou econômicos interpartes, os dados apresentados pela Mauritânia revelaram a independência entre sí, e a ausência de instituições ou órgãos que fossem comuns (CIJ, 1975, ponto 149).

A CIJ desautoriza expressamente a postura política sustentada, tanto pelo Marrocos, quanto pela Mauritânia. É clara a opinião consultiva, ao observar, que os vínculos eventualmente existentes entre os países, não implicavam nem em soberania territorial, nem cossobrerania, nem inclusão em quaisquer das entidades jurídicas (CIJ, 1975, ponto 148). Sendo assim, a Corte Internacional de Justiça descaracterizou qualquer possibilidade de chancela às alegações marroquino-mauritanas no que concerne a existência de vínculos de soberania daqueles países com o Saara Ocidental. Não obstante, o Tribunal da Haia ressaltou também que, nos termos da Resolução 3292, as conclusões logradas sobre a natureza dos vínculos jurídicos relativos entre o território, o Reino do Marrocos e a Mauritânia, em nada afetavam, nem modificavam o direito de autodeterminação do povo saarauí (CIJ, 1975, ponto 161).

Considerações Finais

O conflito que se desenvolve no Magreb africano - sobre o qual debruça-se neste escrito, possui uma característica singular no que atine a sua natureza: resta dormente, pois embora nada contundente e eficaz seja realizado pela comunidade ou pelas instituições internacionais, mostra-se o caso, uma babel jurídica, para a qual o direito internacional tem se apresentado ineficaz.

Muito embora as questões, propriamente, relativas ao conflito não sejam o espectro aqui analisado, é bem verdade que ainda se discute se aquele país - titular do inalienável direito à autodeterminação -, resta pendente de descolonização por parte da Espanha nos termos da Resolução 1514 da ONU, cujo texto constitui a luta pela legitimação da liberdade dos povos e que, no entanto, fora vergonhosamente ignorado pelo reino ibérico, através do abandono

colonial. Ou se, resguardados os danos do abandono colonial referido, mas reconhecidos e validados os elementos trazidos pela história e pelos demarcadores jurídicos analisados na primeira parte do artigo - dentre os quais, a instituição da República Árabe Saaraui Democrática, reconhecida internacionalmente por 90 países -, assomados aos elementos prolatados pela Corte Internacional de Justiça no parecer consultivo sobre o Saara Ocidental de 1975, a comunidade internacional está habilitada a reconhecer da legítima personalidade jurídica internacional do Saara Ocidental. A resposta causa relativo desconcerto internacional.

A outorga plena de soberania é condição da liberdade dos estados dentro da Comunidade Internacional. Portanto, a soberania de cada estado só é limitada pelos interesses gerais da comunidade, na qual todos os estados são juridicamente iguais. Ao direito de autodeterminação do Saara Ocidental é pró a opinião consultiva da Corte Internacional de Justiça e, grande parte do respaldo legal ao qual se prende a existência da RASD está ligada ao referido parecer. Não cabe aqui, aquiescer ou discordar. Mas sim, além de aguardar por um desfecho justo e pacífico, tornar pública à comunidade científica, a implicação da Opinião Consultiva emitida pela Corte Internacional de Justiça no processo de descolonização e autodeterminação do Saara Ocidental, escopo principal do presente escrito.

Fontes

A COLONIZAÇÃO Europeia. *Western Sahara - Sahara Occidental*. Página modificada em: 26 dez. 2005. Disponível em: <http://www.arso.org/hist2-p.htm>. Acesso em: 21 mar. 2020.

ALLAL al-Fassi. *Philosophers of the Arabs*. Página modificada em: 8 jun. 2011. Disponível em: http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/modern/modern-names/eAllal_al_Fassi.htm. Acesso em: 23 mar. 2020.

O ACORDO de Madrid. *Western Sahara - Sahara Occidental*. Página modificada em: 26 dez. 2005. Disponível em: <http://www.arso.org/hist7-p.htm>. Acesso em: 21 mar. 2020.

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. *Western Sahara: Advisory Opinion of 16 October 1975*. 1975. Disponível em <https://www.icj-cij.org/files/case-related/61/061-19751016-ADV-01-00-EN.pdf> Acesso em 20 de mar. 2020.

MIGUEL, Carlos Ruiz. *Una Documentación Esencial para Conocer el Sáhara Occidental*. 1975. Disponível em: https://www.umdraiga.com/documentos/ONU_informesmision/Informe_Mision_Visitadora_AG_1975_es.htm. Acesso em: 22 abr. 2020.

MIGUEL, Carlos Ruiz. Los Acuerdos de Madrid, inmorales, ilegales y políticamente suicidas. *Libertad Digital*, n. 26, 2006. Disponível em: https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/26/los-acuerdos-de-madrid-inmorales-ilegales-y-politicamente-suicidas-carlos-ruiz-miguel.html?_ga=2.56039598.42744234.1601578413-782117548.1601578413. Acesso em: 12 abr. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais*: Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral de 14 de dezembro de 1960. 1960. Disponível em <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/spovos/dec60.htm>. Acesso em: 25 abr. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Resolução 3292 (XXIX) de 1974*. 1974. Disponível em: [https://undocs.org/en/A/RES/3292\(XXIX\)](https://undocs.org/en/A/RES/3292(XXIX)). Acesso em: 25 abr. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *S/RES/377 (1975). Resolução 377, de 22 de fevereiro de 1975 do Conselho de Segurança*. 1975a. Disponível em: [https://undocs.org/S/RES/377\(1975\)](https://undocs.org/S/RES/377(1975)). Acesso em: 25 abr. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *S/RES/379 (1975). Resolução 379, de 02 de novembro de 1975 do Conselho de Segurança*. 1975b. Disponível em: [https://undocs.org/S/RES/379\(1975\)](https://undocs.org/S/RES/379(1975)). Acesso em: 25 abr. 2020.

ROYAUME DU MARÓC. Maroc: Constitution du 7 décembre 1962. *Digitèque MJP*, 1962. Disponível em: <http://mjp.univ-perp.fr/constit/ma1962.htm>. Acesso em: 24 mar. 2020.

ROYAUME DU MARÓC. Maroc: Constitution du 13 septembre 1996. *Digitèque MJP*, 1996. Disponível em <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ma1996.htm>. Acesso em: 24 mar. 2020.

ROYAUME DO MARÓC. Secrétariat Général du Gouvernement. Constitution du 29 juillet 2011. 2011. Disponível em: http://www.sgg.gov.ma/Portals/0/constitution/constitution_2011_Fr.pdf. Acesso em: 25 abr. 2020.

Referências

ACCIOLY, Hildebrando; SILVA, Geraldo Eulálio do Nascimento e; CASELLA, Paulo Borba. *Manual de direito internacional público*. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

DELGADO, José Luis Reina. La Presencia Española en el Sáhara Occidental. Notas para una historia. *Cuadernos del Ateneo*, v. 1, n. 5, Disponível em: <https://mdc.ulpgc.es/cdm/singleitem/collection/cateneo/id/174/rec/9>. Acesso em: 12 abr. 2020.

FRIEDRICH, Tatyana Scheila. *As normas imperativas de direito internacional público jus cogens*. Belo Horizonte: Fórum, 2004.

KHALDOUM, Ibn. *Histoire des Berberes et des Dynasties Musulmanes de L'Afrique Septentrionale*. Alger: Imprimerie du Gouvernement. 1852. Tome premier.

KOGEL, Jessica E. et al. *Industrial & Mineral Rocks: commodities, markets, and uses*. 7. ed. Englewood, CO: Society for Mining Metallurgy, 1994.

KORMIKIARI, Maria C. N. Grupos Indígenas Berberes na Antiguidade: a documentação textual e epigráfica. *Revista de História*, São Paulo, n. 145, p. 9-60, 2001.

McKENNA, Amy. *The History of Northern Africa*. New York: Britannica Educational Publishing, 2010.

MIGUEL, Carlos Ruiz. *El Sahara Occidental y España: historia, política y derecho*. Analisis crítico de la política exterior española. Madrid: Dykinson. 1995.

MIYARES, Águeda Mera. Institut de Drets Humans de Catalunya. *El Sáhara Occidental: ¿Un conflicto olvidado?* Página modificada em: 9 ago. 2017. Disponível em: https://www.idhc.org/arxiu/recerca/SaharaOccidental_cast.pdf. Acesso em: 22 abr. 2020.

MOORE, Clement Henry. *Tunisia Since Independence: the dynamics of one-party government*. Los Angeles: University of California Press, 1965.

NANJIRA, Daniel Don. *African Foreign Policy and Diplomacy: from antiquity to the 21st century*. Santa Barbara: ABC-CLIO, LLC, 2010.

NUZZO, Luigi. Colonial Law. *European History Online (EGO)*, 16 abr. 2012. Disponível em: <http://ieg-ego.eu/en/threads/europe-and-the-world/european-overseas-rule/luigi-nuzzo-colonial-law>. Acesso em: 14 abr. 2020.

SANTAYANA, Mauro. *Dossiê da Guerra do Saara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GUERREIRO, Ramiro Saraiva. Mensagem do Ministro de Estado das Relações Exteriores, Ramiro Saraiva Guerreiro, a propósito do vigésimo aniversário da Declaração sobre a Outorga de Independência aos Países e Povos Coloniais, lida no programa “A Voz do Brasil”, em 12 de dezembro de 1980. In: TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. *Repertório da Prática Brasileira do Direito Internacional Público (Período 1961-1981)*. 2. ed. Brasília: FUNAG, 2012. p. 95.

SUZIN, Giovana Moraes; DAUDÉN, Laura. *Nem paz nem guerra: três décadas de guerra no Saara Ocidental*. Rio de Janeiro: Tinta Negra Bazar, 2011.

VANDERWALLE, Dirk. *Libya since Independence*. Londres: I. B. Tauris & CO, 1998.

A Teologia da Libertação e a censura militar: as concepções políticas do jornal *O São Paulo* na década de 1970

DOI: 10.15175/1984-2503-202012302

Fabio Lanza*

José Wilson Assis Neves Júnior**

Resumo

O semanário católico *O São Paulo* sofreu a imposição da censura prévia durante o período de 1972 a 1978. Com a disponibilização virtual do seu arquivo particular de matérias vetadas pela ditadura militar (1964-1985) tornou-se possível analisar a perspectiva do catolicismo vinculado a Teologia da Libertação sob um novo prisma. A partir das contribuições da sociologia do conhecimento mainnheimiana e da análise documental sócio-histórica objetivou-se estudar as concepções políticas do catolicismo libertador nas páginas censuradas, com o intuito de determinar o seu “estilo de pensamento”. Foi percebida a vinculação do meio de comunicação católico com uma vertente de pensamento liberal, limitada pela visão de mundo religiosa.

Palavras-chave: Sociologia do conhecimento; Igreja Católica; Teologia da Libertação; ditadura militar; censura.

La teología de la liberación y la censura militar: las concepciones políticas del periódico *O São Paulo* en la década de 1970

Resumen

El semanario católico *O São Paulo* sufrió la imposición de la censura previa durante el período de 1972 a 1978. Con la puesta a disposición virtual de su archivo particular de temáticas vetadas por la dictadura militar brasileña (1964-1985), es ahora posible analizar la perspectiva del catolicismo vinculado a la teología de la liberación bajo un nuevo prisma. A partir de las contribuciones de la sociología

* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (M e D), do Programa de Mestrado Profissional em Rede Nacional de Ensino de Sociologia vinculados à Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades da UEL. E-mail: lanza1975@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0003-2807-9075>

** Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp/Marília. Bolsista Capes. Mestre e bacharel em Ciências Sociais pela UEL. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: nevesjr1991@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0003-0692-0740>

Recebido em 16 de junho e aprovado para publicação em 16 de agosto de 2020.

del conocimiento *mainnheimiana* y del análisis documental socio-histórico, se buscó estudiar las concepciones políticas del catolicismo libertador en las páginas censuradas, con la intención de determinar su *estilo de pensamiento*. Se concluye la existencia de un vínculo entre el medio de comunicación católico y una vertiente de pensamiento liberal, limitada por la visión religiosa del mundo.

Palabras clave: sociología del conocimiento; política; Iglesia católica; teología de la liberación; dictadura militar; censura.

Liberation Theology and military censorship: Political concepts in *O São Paulo* newspaper in the 1970s

Abstract

From 1972 to 1978, Catholic weekly newspaper *O São Paulo* was subjected to prior censorship. With its private archive of material vetoed by the military dictatorship (1964-1985) now available online, it has been possible to analyze the perspective of Catholicism linked to Liberation Theology in a new light. Based on contributions from the Mannheimian sociology of knowledge and a socio-historical analysis of documents, the aim was to study the political concepts of Libertarian Catholicism in the censored pages, in order to determine its *style of thought*. A link was perceived between the Catholic media and a strand of liberal thought limited by the vision of the religious world.

Keywords: Sociology of knowledge; politics; Catholic Church; Liberation Theology; military dictatorship; censorship.

La théologie de la libération et la censure militaire : Les conceptions politiques de l'hebdomadaire *O São Paulo* dans les années 1970

Résumé

De 1972 à 1978, l'hebdomadaire catholique *O São Paulo* a souffert de l'imposition d'une censure par anticipation. Avec la mise à disposition en ligne des articles censurés par la dictature militaire (1964-1985), on a pu analyser sous un nouveau prisme la perspective du catholicisme liée à la théologie de la libération. À partir des contributions de la sociologie de la connaissance chère à Mannheim et de l'analyse documentaire sociohistorique, notre objectif a été d'étudier les conceptions politiques du catholicisme libérateur dans les pages censurées de la revue et de déterminer ainsi son *style de pensée*. On a pu constater, dans la limite de la vision du monde permise par la religion, des liens entre ce média catholique et un courant de la pensée libérale

Mots-clés : Sociologie de la connaissance ; politique ; Église catholique ; Théologie de la libération ; dictature militaire ; censure.

巴西解放神学和军人政权的审查：1970年代天主教《圣保罗报》的政治观点

摘要：

巴西天主教出版的周报《圣保罗》在1972年至1978年期间受到了军人政权(1964-1985)的审查。由于天主教会已经在网上公开了当年被军人审查机构禁止出版的那些文字资料，因此我们可以利用这些资料分析天主教一些进步神父的解放神学思想。基于曼海姆 (Mannheim) 知识社会学的理论，作者对历史文献进行分析，目的是在被审查的和被禁止出版的文章中理解“解放天主教”的政治概念及其思维方式。作者认为，巴西天主教媒体与自由主义思想的关系紧切，但是它的观点仍然受到了宗教世界观的局限。

关键字: 知识社会学; 政治; 天主教会; 解放神学; 军事独裁; 审查制度

Introdução

No ano de 2012 o projeto de pesquisa “Estudos sobre Religiosidades e Mídia Religiosa”, protocolado no Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina (CLCH-UEL), deu início ao empreendimento de preservação e publicização do arquivo de documentos e matérias vetadas, pela ditadura militar brasileira durante a década de 1970, do jornal católico *O São Paulo*¹ – estabelecendo, para tanto, vínculos institucionais com o Núcleo de Documentação e Pesquisa Histórica da UEL (NDPH-UEL), a Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP) e a Arquidiocese de São Paulo, entidade responsável pelo jornal *O São Paulo*.

As análises documentais elaboradas sobre o arquivo do semanário permitiram a problematização e elaboração do trabalho que buscou discernir os principais temas abordados pela Teologia da Libertação que sofreram repressão por parte da ditadura militar brasileira (1964-1985), vindo a determinar não somente a sua rotulação enquanto “subversivos” como também a imposição da censura prévia à imprensa escrita do catolicismo da libertação.

A opção pelas fontes documentais do semanário *O São Paulo* ocorreu por duas características principais: o longo período ao qual o meio de comunicação foi mantido velado pela censura prévia (1972-1978);² e a sua condição enquanto um dos principais órgãos de comunicação da hierarquia católica libertadora brasileira, dentro do recorte temporal estudado – segundo Lanza (2006) é perceptível um processo de gradual adesão dos temas pertinentes à Teologia da Libertação pelo jornal católico paulistano, fenômeno que tem início no ano de 1967, com a chegada de Dom Paulo Evaristo Arns à equipe editorial, e se consolida de fato em 1970, com a nomeação de Arns para o cargo de Arcebispo da cidade de São Paulo. Destacando que a veiculação do ideário político-reflexivo nas páginas do jornal católico veio a determinar ascensão enquanto meio de comunicação de nível nacional, não estando mais restrito à um mero boletim paroquial.

Destaca-se que as análises documentais realizadas sobre as fontes documentais do semanário católico impuseram a pesquisa uma problemática a ser abordada, sendo

¹ Atualmente o Arquivo do semanário católico encontra-se disponível no formato digital para consulta pública em: <http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioses/pages/paginas-censuradas-d-o-sao-paulo.php>

² Conforme apresenta Aquino (1999) enquanto a maior parte da imprensa escrita brasileira foi dispensada da imposição da censura prévia militar a partir da abertura política, iniciada por Ernesto Geisel no ano de 1975, os jornais *Movimento*, *Tribuna de Imprensa* e *O São Paulo* permaneceram sob a tutela dos censores até o ano de 1978.

que essa se constitui na percepção que o jornal apresenta a respeito da Teologia da Libertação, tendo em vista que o semanário expõe a preocupação com a necessidade de distinguir no catolicismo libertador

O que é propriamente temática teológica, e a reflexão de cristãos em torno da libertação sócio-política. Esta última não é teologia da libertação, ainda que seja o material que alcança maior publicidade, sendo constituído em boa parte por documentos e manifestos de cristãos e sacerdotes “comprometidos”. A confusão de ambos os níveis, a dos teólogos da libertação e dos cristãos e sacerdotes “comprometidos” com reflexão sócio-política ou denúncias proféticas, tem prejudicado a própria teologia da libertação, tornando-a objeto de críticas que não lhe competem, ou dando impressão de reduzi-la ao político, sem suficiente dimensão teológica e pastoral (GALILEIA, [1975?], laudas 4-5).

Nota-se, pois, uma visível preocupação do semanário católico em diferenciar sua proposição de atuação social político-religiosa dos setores do catolicismo libertador que se pretenderam precursores da mudança social a partir de um prisma teórico-referencial marxista. Esta problemática determinou a necessidade de classificar o estilo de pensamento que embasou a concepção de Teologia da Libertação do jornal *O São Paulo* – considerando, ainda, as divergências existentes no campo das análises das Ciências Sociais quanto a esta classificação, tendo em vista que autores como Wanderley (2007) tenderam a classificar o movimento católico como *progressista*, enquanto uma outra vertente, como foi o caso de Martins (2011), afirma que esta classificação é um equívoco que só pode ser concebido se o pesquisador tomar como perspectiva analítica a própria tradição conservadora da Igreja Católica.

A pesquisa leva em consideração os apontamentos feitos por Mainwaring (2004) sobre o processo dialético de transformação ao qual as Instituições religiosas, enquanto partes inerentes da superestrutura, e a própria infraestrutura social encontram-se predispostas, sendo que as instituições sociais, incluindo a Igreja Católica, são inerentemente influenciadas e transformadas pelas mudanças sociais e pelas ideologias políticas que se instalam na sociedade. De acordo com o autor, assim como

Qualquer outra instituição, uma Igreja é influenciada pelas mudanças na sociedade em geral. Mais especificamente, argumento que ideologias políticas da sociedade brasileira tenham influenciado a concepção de fé da Igreja. Por sua vez, conflitos sociais, e a forma pela qual o Estado tentou resolvê-los ou suprimi-los, determinaram em grande escala essas ideologias e concepções da política. A luta política pode fazer com que as identidades sociais e as ideologias sejam repensadas, criando novas identidades e ideologias. De modo geral, as práticas sociais e as identidades institucionais não se modificam porque surgem novas ideias, mas, sim, porque o conflito social leva a uma nova maneira de compreender a realidade (MAINWARING, 2004, p. 25).

Sendo ainda necessário destacar um preceito básico para a formulação de um estudo sobre a Igreja Católica, o de

Impedir a atitude política bastante comum de aplicação de rótulos à Igreja Católica, como se eles fossem sintetizar o significado e as funções da instituição em todo o seu trajeto histórico. Dizer que a Igreja é instrumento de domesticação não basta, é necessário dizer de qual Igreja se fala. A Igreja das Comunidades Eclesiais de Base é a mesma Igreja dos Apostolados de Oração e das Filhas de Maria? Portanto, suas funções foram as mesmas? O entendimento de que várias autocompreensões indicam a existência de Igreja diferentes inutiliza os rótulos e obriga ao estudo daquela Igreja específica, para se determinar quais foram as suas atitudes e o significado histórico (MANOEL, 2004, p. 9).

Desta forma o trabalho apresentado toma como fundamento teórico a análise realizada por Amaral (2010), que ao se apropriar das reflexões de Raymundo Faoro (2012) a respeito do Estado brasileiro, classifica a Igreja Católica enquanto um Grupo de Poder constituído por diferentes segmentos que representam interpretações particulares da realidade social, possibilitadas e limitadas por uma relativa autonomia reflexiva em relação aos princípios que garantem a coesão e continuidade existencial da Instituição religiosa. Considera-se, portanto, a partir de Mannheim (1981) que o estilo de pensamento, assim como a arte, representa um determinado grupo de indivíduos condicionados pelas especificidades do contexto social no qual se encontram inseridos.

Considera-se, também, uma diferenciação básica sobre a Igreja Católica brasileira em relação ao restante da América Latina, sendo que o caso brasileiro foi o único “do continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva” (LÖWY, 2000, p. 135).

Define-se, então, que a análise documental, empreendida sobre as matérias censuradas do jornal *O São Paulo*, esteve embasada em uma perspectiva histórica que privilegiou compreender a maneira como as mudanças sociais vieram a fomentar e determinar as transformações no estilo de pensamento que representou a Teologia da Libertação nas páginas do semanário.

A classificação deste estilo de pensamento será realizada a partir dos princípios da Sociologia do Conhecimento de Mannheim (1981), segundo a qual os mesmos podem ser entendidos a partir de três tipologias orientativas básicas que podem, ou não, se correlacionar em determinados pontos em um mesmo estilo de pensamento, sendo elas: “tradicionalista”, entendido enquanto uma reação fundamentada em tradições que se contrapõe momentaneamente às propostas de cunho progressista; “conservadorismo”, exposto como processo reflexivo que parte da reação tradicionalista em processo dialético para com as proposições progressistas tendo por intuito às combater política e socialmente; e “pro-

gressista”, que se apresenta enquanto uma proposição que visa transformar a realidade social como um todo.

É importante, ainda, reforçar que a proposta deste trabalho reside na interpretação do estilo de pensamento da Teologia da Libertação veiculado estritamente nas páginas censuradas do jornal semanário *O São Paulo*, não deixando de considerar, contudo, que o catolicismo libertador se consolidou e foi entendido de forma plural e distinta em diferentes contextos e grupos sociais.

Diretrizes e condicionantes da Teologia da Libertação no semanário *O São Paulo*

As matérias censuradas, de forma prévia pela ditadura militar brasileira, do jornal católico paulistano se destacam historicamente pela visível tentativa de veiculação de formações político-ideológicas que representaram diferentes movimentos sociais do período, entre elas: Movimento Estudantil; Movimento Docente Universitário; Movimento Operário; grupos de juristas brasileiros; entre outros.

Esta perspectiva de valorização da pluralidade político-ideológica tem como ponto de partida a conscientização das distinções inerentes não só à Igreja Católica como também ao próprio catolicismo da libertação, assim em matéria vetada o jornal paulistano afirma que

A teologia da libertação não é uma escola uniforme, mas uma corrente pluralista, dentro do marco básico que temos apresentado sumariamente. Uns privilegiam mais os aspectos religiosos, outros temporais (especialmente políticos e culturais) da libertação. Nisso há uma fonte de confrontação que me parece positiva e que está permitindo um aprofundamento das diversas formas de libertação (GALILEIA, [1975?], lauda 9, grifo nosso).

Nota-se, pois, que o semanário *O São Paulo* concebe a Teologia da Libertação enquanto um movimento plural que deve atuar de forma condizente com a realidade na qual se encontra inserido, reforçando que o estabelecimento de diálogo entre diferentes formas de interpretar a realidade favorece a ampliação do processo compreensivo dos problemas sociais possibilitando, assim, uma melhor atuação crítica em prol de uma transformação social que supere a situação de desigualdade social.

Ademais deve se considerar que a equipe editorial do semanário paulistano se posicionou em defesa de que “não há verdadeira teologia da libertação sem encontro entre a libertação cultural, social, política, econômica e religiosa, e a salvação em Jesus Cristo” (GALILEIA, [1975?], lauda 5).

Determinada afirmação exprime considerável valorização e concordância com as contradições inerentes aos diferentes grupos que compunham não só o movimento do catolicismo libertador como também a distinta realidade sócio-política latino-americana – o que chama a atenção para uma tendência analítica que se fundamenta de maneira aproximada para com as tendências democráticas liberais de reconhecimento da pluralidade política, que é sempre determinada e limitada pela concepção religiosa católica.

Salienta-se, nesse ponto, que existem determinadas peculiaridades essenciais da Igreja Católica que devem ser levadas em consideração quando se pretende analisá-la, entre elas destacamos a relativa autonomia que as instâncias nacionais, e mesmo regionais, recebem em relação ao Vaticano – sem deixar de considerar o extenso sistema hierárquico e burocrático no qual a Igreja Católica se fundamenta, o que possibilita que essa liberdade provincial seja garantida sem que, ao mesmo tempo, venha a proporcionar o rompimento com a sede internacional.

Dessa forma, afirma-se que a Igreja Católica, independentemente de sua autonomia provincial, tenderá, por primazia (mas não por obrigatoriedade), a articular-se com determinadas formações político-ideológicas no sentido de defesa da ordem social vigente no sistema internacional ao qual está vinculada, no caso em questão ao capitalismo internacional. O que implica na possibilidade de não aderir as demandas dos Estados nacionais nos quais encontra-se inserida, podendo vincular-se a distintos segmentos que compõe a realidade na qual se encontra inserida, sendo que, nesse caso, prevalecerá a sua autonomia provincial na determinação da função a ser exercida – encontrando tanto a possibilidade de agir a favor da ordem social instituída pelo regime vigente (como o exemplo da TFP dentro do contexto de ditadura militar) quanto a possibilidade de se fundamentar em exigências e recomendações de leituras particulares da sede no Vaticano (inserido em um sistema econômico internacional) para posicionar-se contra o regime político instituído (o caso do clero e laicato vinculado ao Centro Dom Vital).³

Destaca-se, ainda, uma tendência que pode ser observada quanto ao nível de autonomia relativa que é atribuída aos membros do clero católico de acordo com a posição que ocupa dentro da hierarquia da Igreja em relação ao Vaticano. É perceptível que quanto mais baixo o cargo exercido dentro da hierarquia católica, maior será o grau de auto-

³ Os intelectuais católicos do Centro Dom Vital, com destaque para Jackson de Figueiredo, propunham a consolidação de uma contrarreforma que restaurasse o poder da Igreja Católica junto ao Estado brasileiro, consolidando assim uma ordem cristã. A perspectiva foi apoiada e defendida por membros de parcelas da hierarquia católica brasileira (VILLAÇA, 1974).

nomia ideológica disponibilizado ao clérigo, já em contrapartida, conforme ascende dentro do sistema hierárquico do Vaticano, o membro da instituição começa a receber maiores atribuições quanto a função de manter a coesão dos dogmas entre os demais membros de suas instâncias de administração, de acordo com os dogmas vigentes no determinado contexto em que se encontram inseridos.⁴

Essa condição não implica na inexistência da possibilidade do efeito reverso, ou seja, é cabível do mesmo modo a inserção do baixo clero enquanto fiscalizador da autonomia ideológica interpretativa para com os demais membros do clero, podendo, em determinados casos, vir a denunciar clérigos de maior patente hierárquica.

Outro fato relevante na análise a respeito da autonomia relativa do clero católico se encontra na inserção provincial da Igreja, na qual o clérigo se encontra exercendo sua função, sendo que: quanto mais interiorana for a paróquia, menor tenderá a ser a pressão exercida pelo Vaticano para com essa localidade – contudo, não se deve deixar de levar em consideração que essa condição é extremamente delimitada pela relação estabelecida entre a paróquia local e a Diocese ou Arquidiocese à qual se encontra subordinada.

Assim, a proposição exposta pelo jornal *O São Paulo* em defesa da pluralidade político-ideológica pode, ainda, ser tomada enquanto fundamentação necessária para legitimar a própria coexistência do catolicismo da libertação, enquanto movimento recente de novas interpretações das diretrizes católicas. Desta forma a não valorização do pluralismo implicaria na definição da Igreja Católica enquanto um grupo coeso, rompendo com a autonomia relativa que possibilita às distintas parcelas do clero católico adaptar-se aos diferentes contextos sociais de forma a dar continuidade a sua missão evangelizadora.

Assim, tendo como premissa a sua missão evangelizadora e a necessidade de adequar-se às especificidades da realidade social na qual se insere o jornal *O São Paulo* define que

A Teologia da Libertação é sinal de um novo momento na História da Igreja da América Latina. Apresenta-se com a originalidade de incluir, como inerente, uma reflexão sobre a conjuntura histórica latino-americana. Distancia-se assim das escolas europeias e é a primeira a ser especificamente latino-americana, por dupla razão: porque seu conteúdo é a realidade particular da América Latina, e porque em seu método, inclui como ponto de partida, uma análise desta realidade realizada com o auxílio das ciências sociais (GALILEIA, [1975?], lauda 3).

⁴ Essa afirmativa pode ser exemplificada com o caso da Esquerda Cristã Brasileira, no qual parcelas representantes do baixo clero nacional se vincularam aos movimentos católicos com grande influência socialista e, além de não receberem a adesão do alto clero, foram rapidamente sufocados pela hierarquia católica nacional, que julgou o movimento como dispare da doutrina social cristã (LÖWY, 2000).

Ressalta-se neste ponto o destaque atribuído para o jornal católico no que tange as contribuições que as Ciências Sociais fornecem para a Teologia da Libertação para o processo de compreensão dos problemas sociais inerentes às mudanças sociais ocorridas na América Latina. É preciso considerar, contudo, que as teorias provenientes das Ciências Sociais são vistas pelo jornal paulistano como meras ferramentas que auxiliariam à missão evangelizadora do clero, não sendo cabível, portanto, que as reflexões sócio-políticas se sobrepusessem à tarefa da Igreja.

Para compreender o novo modo de articulação dessa parcela clerical é necessário considerar o contexto social brasileiro, primeiramente levando em conta a forte política de industrialização empreendida pelo Estado brasileiro com o fim da segunda Guerra Mundial, e a conseqüente ampliação do processo de urbanização que determinaram a ascensão de movimentos sociais fortalecidos em meio à realidade nacional, ao passo em que favoreceram: o melhor delineamento das classes sociais brasileiras (IANNI, 1979) e a articulação de movimentos sociais por questões agrárias e de moradia (KOWARICK; BONDUKI, 1988).

Conforme apresentam Mainwaring e Krischke (1986), é notável a existência de uma forte tendência da hierarquia católica brasileira de manter-se em posicionamento favorável, e diretamente vinculada, ao Estado e ao regime partidário dominante até o Golpe de 1964. Assim, considera-se que os governos de Castelo Branco (1964-1967) e Costa e Silva (1967-1969) se constituíram enquanto divisores de águas na relação estabelecida entre uma parcela da hierarquia católica, pelo menos por parte dela, e os segmentos dominantes que compunham o Grupo no Poder.

Foi o processo de transformação das relações entre o clero católico brasileiro para com o Estado e a sociedade civil que resultou na ascensão da Teologia da Libertação na América Latina – dentro dessa nova perspectiva católica, adotada por uma parcela do clero latino americano, a Igreja abria mão de sua condição histórica de articulações com as elites sociais, passando a se posicionar em defesa dos membros da sociedade civil menos abastados e perseguidos pelas elites dominantes (WANDERLEY, 2007).

Essa mudança de posicionamento, contudo, não se constitui como um fato ao acaso, mas como resultado de um processo histórico de mudanças sociais que possibilitaram, e até mesmo exigiram, essas transformações nas relações da Igreja Católica para com a sociedade, principalmente quando analisamos o caso particular do Brasil. Ressaltando que para o semanário católico a Igreja

É apanhada de cheio pelo fenômeno da urbanização. Temos que estar alertas para as linhas de crescimento ou antes de inchaço de nossas cidades. Estamos longe

das tranquilas e quase imóveis paróquias do passado. Temos de partir, quando preciso, para deslocamentos de campos de ação. Temos que criar estilos novos e vias novas para a evangelização de sempre (EVANGELIZAÇÃO..., 1976, lauda 8)

O texto enviado por D. Hélder Câmara, para publicação no semanário católico paulistano, reforça a noção da necessidade que se coloca perante a Igreja Católica latino-americana de se adaptar à nova realidade que lhe é imposta, para que se possa dar continuidade a sua missão evangelizadora.

A partir desses novos delineamentos sociais, decorrentes da industrialização e urbanização de determinados polos nacionais, nota-se, no início da década de 1960, uma mudança nas articulações das massas populares, levando, ainda, em consideração o desencadeamento da crise política que fomentou uma maior politização da população brasileira (IANNI, 1979) – a crise política e o processo de gradual politização das massas se intensificaram cada vez mais durante o exercício do governo João Goulart (1961-1964), passando a se mobilizar em prol das propostas de reforma de base feitas pelo plano de governo de Jango.

Estas transformações ocorridas no modo como as massas brasileiras agiam politicamente veio a condicionar que determinados setores dirigentes da sociedade brasileira, com destaque para o segmento militar, se mobilizassem em combate as perspectivas progressistas que começavam a tomar forma na sociedade brasileira.

Neste ponto, se faz necessário abordar as contribuições de Raymundo Faoro (2012) a respeito das peculiaridades do Estado brasileiro, que, segundo o autor, se constitui historicamente enquanto fundamentado em princípios do patrimonialismo, no qual diferentes segmentos dirigentes passam a compor um Grupo no Poder, concebendo o aparato estatal enquanto entidade mantenedora de seus interesses particulares. Assim as mudanças sociais ocorridas no Brasil são realizadas a partir de modelos de modernização, impostos de cima para baixo, de modo a atender as demandas político-econômicas destes segmentos, salientando ainda o papel de destaque atribuído pelo autor ao segmento militar no que tange ao direcionamento destes processos de modernização.

Dentro desta perspectiva deve-se considerar, também, as contribuições feitas por Furtado (1964) no que diz respeito aos baixos níveis de democracia de dinamismo social que decorrem do modelo de Estado brasileiro, que em decorrência da característica diretiva e particularista de setores dominantes alheios a população como um todo passa a se embasar em um modelo de capitalismo politicamente orientado. Ressaltando, ainda, o papel exercido pela difusão, empreendida pelos Estados Unidos da América (EUA), de uma perspectiva dicotômica de divisão de mundo, decorrente do estabelecimento do con-

flito da Guerra Fria, que se exacerba no ano de 1959 em decorrência da Revolução Cubana (FURTADO, 1985).

Assim, com a concretização do Golpe militar de 1964, e o regime político instaurado em decorrência, teve início uma transformação nas relações estabelecidas entre o poder público e a sociedade civil, que culminaram na perseguição e extinção dos movimentos sociais populares (KOWARICK; BONDUKI, 1988) que passaram a encontrar, na Igreja Católica libertadora, o último reduto possível para dar continuidade as suas pautas e lutas.

Destaca-se, então, que a Teologia da Libertação se constituiu enquanto forma de adequação de parcelas da Igreja Católica brasileira aos problemas sociais característicos do período em questão, fenômeno que, conforme apresenta Wanderley (2007), se consolida a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), a partir dos quais parcelas da Igreja Católica latino-americana passam a reinterpretar o evangelho de forma a se posicionar em favor dos oprimidos sociais (pobres, jovens, trabalhadores, perseguidos políticos, entre outros).

Alcances e limitações propostos pelo jornal para as reflexões sócio-políticas da Igreja

Apesar de apresentar uma proposta de valorização da pluralidade político-ideológica, como chave para a solução dos problemas sociais, o jornal *O São Paulo* tece constantes críticas aos extremismos ideológicos, desde o comunismo soviético até a doutrina de Segurança Nacional. Dentro desta perspectiva são expostas críticas em relação às tendências políticas voltadas para o radicalismo de esquerda (marxista) em matéria vetada que aborda o movimento estudantil (ME) paulista. O texto apresenta preocupação para com um dos grupos que compunha o ME, denominado “Liberdade e Luta”, que demonstrava exacerbado “vanguardismo”, propondo “se colocar na direção de um movimento de massa capaz, em poucos dias, de mudar radicalmente a situação política do país”, e insistindo “em teses gerais e em chavões que acabavam por resultar [em] vazios” (O MOVIMENTO..., entre 1976 e 1978, não paginado), as críticas seguem abordando a visível capacidade exposta pelo grupo em manipular as decisões das assembleias estudantis, gerando, assim, resultados que não condiziam com as reais demandas do movimento como um todo. A matéria finaliza enaltecendo a “vitória esmagadora” da União Estadual do Estudantes (UEE) contra o grupo radicalista, o que, nas palavras do semanário, exprimia “a orientação ponderada da maioria dos estudantes, capaz de participar com maturidade e sem histerismos, da vida política nacional”.

Em matéria que trata do discurso proferido por D. Hélder Câmara na Filadélfia (EUA), no ano de 1976, o arcebispo reflete e rebate as críticas proferidas contra a Teologia da Libertação a respeito de sua rotulação enquanto “subversiva” e marxista; D. Hélder destaca sua surpresa para com a astúcia intelectual da oposição ao se afirmarem “defensores da civilização cristã” no combate às infiltrações marxistas dentro da própria Igreja. Contudo ele rebate as falas acusações afirmando que as mesmas “não devem atemorizar os cristãos. ‘Não precisa de marxismo quem tem o Evangelho, o Vaticano II e Medellín. Não precisa de Marx quem tem Jesus Cristo’” (FILADÉLFIA, 18 ago. 1976, lauda 6).

O mesmo posicionamento é exposto por Dom Hélder em matéria enviada pelo mesmo para publicação no jornal católico paulistano. O texto discorre a respeito dos problemas socioeconômicos que assolavam o nordeste brasileiro da época, em dado momento, o arcebispo de Olinda começa a questionar a tendência de “reconhecer ao Estado o direito de julgar nossa missão evangelizadora, incriminando-a de subversão ao comunismo. É muito cômodo procurar encobrir assim a denúncia de injustiças que oprimem a maior parte de nossa gente”, reforçando ainda que “perigoso como ser ingênuo diante o comunismo é aceitar a taxação de comunismo” (EVANGELIZAÇÃO..., 1976, lauda 6).

Notemos que as palavras de Dom Hélder reforçam o posicionamento da hierarquia católica em relação à Teologia da Libertação, ao passo em que não concebe o cristianismo libertador como vinculado a qualquer tipo de movimento marxista (socialista ou comunista), refutando, de maneira incisiva, qualquer possível acusação. Para a elite eclesiástica, que representava essa vertente do clero, os membros do movimento eram tidos como detentores da missão profética de lutar em prol dos Direitos Humanos (ONU-1948) – lembrando que, conforme apresenta Mannheim (1981), os direitos universais do homem são a expressão máxima e o fundamento de qualquer estilo de pensamento de embasamento liberal.

O próprio jornal faz uma síntese da perspectiva defendida pela hierarquia eclesiástica que compõe a Teologia da Libertação, desvinculando sua rotulação enquanto “subversiva” ao comunismo, ao passo em que “considerada ao nível de sua hierarquia a Igreja Católica não se apresenta revolucionária: ela se recusa a retomar a análise marxista da sociedade” (NA AMÉRICA..., maio 1976, não paginado).

Em outra matéria vetada, o jornal define que, ao desvincular-se de teorias embasadas na análise ideologizada da realidade social (que partem do pressuposto de enquadrar a realidade dentro de uma modelo; em detrimento de construir o modelo, ou defini-lo a partir da própria realidade), a Teologia da Libertação encontra a possibilidade de “evitar a

cilada de uma teologia 'ideologizada', e manter seu nível profético, dentro do qual os cristãos de diversas opções ideológicas poderão encontrar-se" (GALILEIA, [1975?], lauda 6). Percebe-se, assim, que a adesão de uma perspectiva liberal que valoriza a coexistência da pluralidade social permite uma ampliação agregadora de diferentes segmentos sociais favorecendo a missão evangelizadora católica.

Desta forma, o jornal católico paulistano empreende sua luta política pautado na defesa dos Direitos Humanos (ONU-1948), assim, no que tange aos direitos dos trabalhadores o semanário afirma que

A Declaração Universal dos Direitos do Homem, proclamada pela ONU em 1948, afirma, em seu artigo 23, § 4º, que o princípio da liberdade sindical constitui uma liberdade fundamental do homem, sendo parte integrante da liberdade de associação, esta prevista no artigo 20.

Trata-se, pois, de um direito fundamental do homem a ser respeitado por todos e pelo Estado.

É a Organização Internacional do Trabalho (O.I.T.), órgão especializado da Organização das Nações Unidas (O.N.U.) em questões do trabalho, com sede em Genebra, que define o que seja liberdade sindical.

A OIT definiu o que seja liberdade sindical através de uma convenção internacional, aprovada em congresso no qual tomaram parte os países membros, compostos por representantes governamentais, dos patrões e dos trabalhadores.

A convenção intencional que definiu a liberdade sindical foi basicamente a convenção do número 87 de 1948.

A convenção 87 protege dois princípios básicos da liberdade sindical: o direito de cada um sindicalizar-se e a independência do sindicato em relação ao Estado.

Todos os países membros da OIT deveriam aplicar em seu direito interno esses princípios básicos da liberdade sindical. Infelizmente, porém, alguns países, valendo-se do princípio da soberania nacional, deixam de aplicá-los internamente. É o caso dos países do Leste Europeu, isto é, dos países ligados ao pacto de Varsóvia, sob a liderança da União Soviética. É o caso também do nosso Brasil, cujos sindicatos estão sob a tutela governamental (LIBERDADE..., [set. 1977?], não paginado).⁵

Outra matéria vetada que exemplifica essa perspectiva liberal de defesa dos direitos universais do homem debate a respeito da necessidade de universalização desses direitos em meio a sociedade brasileira, problematizando o fato de que

As leis não defendem o direito dos pobres. Mas, assim mesmo, nosso povo luta por seus direitos; até mesmo pelo direito de ter direitos.

O lavrador é gente igual aos outros. Quando ele exige os seus direitos não está pedindo esmolas, não. Está querendo uma coisa sua, que alguns estão roubando ou querendo só pra eles (DECLARAÇÃO..., 1 mar. 1978, lauda 1).⁶

Reafirmando ainda seu posicionamento em defesa da Declaração dos Direitos Humanos (ONU-1948), a qual defendendo que:

⁵ O documento citado não possui nenhum tipo de definição de sua autoria, a data precisa de redação, também não foi disponibilizada.

⁶ A matéria possui referência quanto à sua autoria restrita ao nome "Marcelo".

A liberdade, a justiça e a paz haveriam de construir um mundo de bem-estar e felicidade ao ser humano, firmaram:
Que todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos à vida, à liberdade e à segurança, sem nenhuma distinção de cor, raça, crença ou opinião política. (DECLARAÇÃO..., 1 mar. 1978, lauda 2).

Notemos, pois, o posicionamento assumido pelo semanário católico em defesa dos direitos universais da classe trabalhadora em nível legal e internacional, proveniente das declarações universais produzidas em um contexto político-liberal globalizante pós-segunda Guerra Mundial. Partindo dessa perspectiva, podemos, então, aferir que o jornal *O São Paulo* não se posiciona como *subversivo* questionando a ordem social capitalista, pelo contrário: ele assume e incorpora ao movimento do catolicismo libertador a vertente liberalista, que caracteriza o capitalismo hegemônico internacional, levantando sua bandeira na luta contra as formações estatais de caráter extremista – ao passo em que, mais uma vez, o jornal católico se coloca em oposição aos regimes de extrema direita (ditaduras fascistas e militares) e de extrema esquerda (socialismo soviético).

Ademais, a leitura da matéria comemorativa de 1º de maio faz constante referência à necessidade de uma vinculação da união proletária (limitada a uma perspectiva liberal de direitos trabalhistas, sindicais e grevistas) para com as diretrizes do Evangelho. Nesse sentido, a matéria segue explicitando que:

Diante de uma situação injusta, contrária aos direitos humanos, contrária aos ensinamentos do Evangelho que nos convidam à solidariedade, à justiça, não podemos ficar com os braços cruzados. É preciso construir nossa união. Cada trabalhador precisa conversar com o outro, sobre a situação. Nossa força está em nossa união. Pequenos grupos na empresa, nos bairros, nossa presença nos sindicatos, irão, aos poucos, a indiferença, a desconfiança, o medo.

Neste 1º de maio de 1977 apelamos, pois, a todos os trabalhadores, nossos companheiros, para que estejamos unidos, nos organizemos nas empresas sindicatos e bairros, a fim de aprofundarmos nossos conhecimentos sobre a realidade e sobre as condições que a classe tem para encontrar soluções adequadas.

Que lutemos juntos para criar um sistema não só com base no egoísmo econômico e, sim, no respeito a pessoa humana (IGREJA..., 1 maio 1977, laudas 2-3):

A análise desses documentos nos permite perceber determinada vinculação entre a perspectiva teórico-social defendida pelo jornal católico para com os princípios do Estado de Direito, democrático liberal, da Teoria da Justiça de John Rawls (2008), embasada na definição de dois princípios fundamentais de justiça que exprimem a necessidade de existência de uma diferenciação na distribuição de bens e riquezas que devem, contudo, coexistir com uma perspectiva de igualdade de condições para a competição entre os diferentes indivíduos que compõem a sociedade, prevalecendo as capacidades e habilidades do sujeito, salientando que “a concepção geral de justiça não impõe restrições quanto

aos tipos de desigualdades permissíveis; ela só exige que a situação de todos melhore” (RAWLS, 2008, p. 76). É importante destacarmos que

Posições como as de Rawls se encaixam perfeitamente em posições do tipo Teologia da Libertação, CPT e MST. Os discursos se aproximariam bastante, embora as consequências políticas possam ser diferentes. O problema reside não somente no refinamento da análise filosófica, na medida em que Rawls sustenta que a liberdade deve ser antes de tudo preservada, mas no modo como ideias morais adentram o espaço público, sustentadas por organizações políticas, como movimentos sociais, Igreja ou partidos políticos (ROSENFELD, 2010, p. 161).

Percebe-se, dessa forma, que diferentes movimentos sociais brasileiros, entre eles os vinculados ao catolicismo libertador, sofreram influência da perspectiva da justiça social *rawlsiana*, passando a apropriar-se de particularidades dessa corrente teórica de acordo com as demandas específicas que representavam seus segmentos.

Notemos, por exemplo, que a matéria “Igreja no mundo do trabalho, Pastoral Operária” não chega em nenhum momento a questionar a divisão social antagônica em si, se mantendo em oposição às injustiças decorrentes do egoísmo econômico que gera a extrema concentração de renda, o que determinaria a continuidade da incapacitação da livre competição de determinadas parcelas sociais. Existe, portanto, concordância para com o preceito da existência de uma “desigualdade social razoável” que seja limitada pela primazia da manutenção do “bem comum” e, nessa perspectiva, “as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos” (RAWLS, 2008, p. 73).

Um dos exemplos ilustrativos para fundamentarmos a proposta acima se encontra disponível em uma das matérias vetadas do semanário *O São Paulo*, que aborda a comemoração de primeiro de maio destacando os problemas sociais impostos aos trabalhadores brasileiros. O jornal problematiza que:

Basta ter olhos para se ver a situação. É claro que o trabalhador está sendo explorado. O salário que recebemos não é suficiente para nossas necessidades básicas. Não existe estabilidade no emprego e o trabalhador é despedido sem motivo. A participação na empresa não existe. Não temos nem voz nem voto. De modo geral, a própria estrutura e finalidade da empresa não respondem as necessidades do bem comum. As máquinas sem vida são tradas melhores do que nós, pessoas humanas, feitas à imagem e semelhança de Deus. Os sindicatos estão afastados de sua finalidade de luta pelos verdadeiros direitos dos trabalhadores. Graves são os problemas de transporte, habitação, saúde...[sic] Como o salário normal é insuficiente, grande parte dos trabalhadores é obrigada a trabalhar de 10 a 13 horas por dia, inclusive aos sábados e feriados. Isto significa a destruição da grande conquista da classe trabalhadora: a jornada de 8 horas que deu origem ao dia 1º de Maio (IGREJA..., 1 maio 1977, lauda 2).

Notemos, portanto, o apontamento feito pelo jornal católico a respeito da necessidade de um Estado de Direito que regule as demandas sociais que estavam colocadas para os trabalhadores brasileiros da época: baixos salários; alto custo de vida; inexistência de um sindicato ativo que estabeleça o dialogo real entre trabalhadores e empregadores; ineficácia do sistema de transporte; problemas habitacionais; ineficácia do sistema de saúde; extensão da jornada de trabalho.

Atentemo-nos ao fato de que todos os problemas levantados pelo jornal *O São Paulo* a respeito da realidade, na qual o trabalhador brasileiro se encontrava inserido, são demandas que foram gradualmente assimiladas pelas formulações liberais a respeito dos direitos universais do homem, desde suas primeiras formulações – e que fazem parte da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU-1948).

Assim, ao fomentar a união proletária em prol da conscientização e união da categoria enquanto movimento social, não implica em demandar a organização revolucionária do segmento social, ao passo em que se apropriam do *standard* da mobilização em defesa dos direitos humanos fundamentais, opondo-se exclusivamente aos extremismos da concentração de bens e poder impostos a realidade social brasileira do período histórico no qual se encontram inseridos.

O semanário mantém, portanto, uma posição em defesa de uma mobilização social, de caráter liberalista, que garanta uma melhor igualdade social para os segmentos da sociedade civil brasileira – neste ponto é preciso considerar os apontamentos de Faoro (2012) sobre o fato de que o liberalismo político no Brasil se consolidou, historicamente, enquanto fundamentado em uma perspectiva conservadora que teve por intuito implementar um modelo de “modernização” que tanto adequa-se a realidade social e econômica do país para a situação internacional quanto possibilita-se a continuidade da relação de dominação patrimonialista do Estado.

Ressalta-se, também, o posicionamento assumido pela Teologia da Libertação em prol da urgência de uma reforma agrária na sociedade brasileira, conforme apresenta uma das matérias vetadas do semanário *O São Paulo*, referindo-se ao problema de, em média, onze milhões de famílias de agricultores brasileiros sem posses de terras,

A Comissão [Pastoral de Terra] defende a necessidade urgente de uma reforma agrária ampla, para dar terra a estas famílias – ou evitar que lhes seja tomada, quando já a têm. Chama a atenção pelo fato de que o Brasil, quinto maior país do mundo, tem terra suficiente para todos. Segundo a CPT o governo poderia ter evitado muitos casos de violência se tivesse interferido em resposta aos apelos de socorro. Mas nem todos estão satisfeitos com o ativo interesse da Igreja pelos problemas de terra. O presidente da Confederação Nacional da Agricultura, que representa os

grandes fazendeiros - n- sua maioria criadores de gado - acaba de acusar a Igreja de tentar provocar desordem no campo, e estimular os posseiros a invadirem as terras. Houve casos de prisões de padres, acusados de subversão, quando tentaram defender os posseiros (PASTORAL..., [entre 1972 e 1978], laudas 1-2).

Atentemos ao fato de que, ao posicionar-se em defesa das demandas populares por uma reforma agrária, os membros da Teologia da Libertação foram mais uma vez rotulados como *subversivos* a ordem, o que implicava, no contexto político-social da ditadura militar (1964-1985), na subsequente vinculação do grupo aos ideais marxistas/socialistas/comunistas. O fato se torna contraditório a partir do momento em que analisamos a perspectiva da reforma agrária pelo viés liberal da Teoria da Justiça *rawlsiana*, tendo em vista que, conforme apresenta Leite Filho (2012), a distribuição de terras, ou reforma agrária, é um dos princípios para o estabelecimento do Estado de Direito, fundamentado no preceito da justiça social, que viabilizará, futuramente, a livre competição econômica entre os membros da sociedade civil, sendo que prevalecerá nessa competição as potencialidades e capacidades individuais dos sujeitos que compõe a sociedade.

Outro ponto importante para o debate a respeito da condicionalidade da perspectiva católica para o apoio dos movimentos sociais reside no posicionamento do jornal católico em defesa e valorização dos movimentos feministas que começam a ganhar espaço na sociedade brasileira do século XX, lembrando o trecho grifado: “nota-se nesses dez anos após Medellín, a importância que têm tomado os movimentos feministas: procuram colocar em evidência o lugar e a função da mulher na formação social” (OS BISPOS..., [1978?], lauda 2, grifo nosso),⁷ contudo, mais uma vez o apoio ofertado pela Igreja paulistana demonstra limitações impostas pela visão de mundo religiosa cristã. Um exemplo claro dessa perspectiva analítica se encontra na leitura de outra matéria vetada, intitulada “Os trabalhadores e a situação econômica” (OS TRABALHADORES..., 21 abr. 1977), na qual a equipe editorial do semanário se situa em oposição à realidade social brasileira, decorrente da crise e dos baixos salários, que resultava na necessidade da esposa deixar a casa e os filhos para ir trabalhar.

Dessa maneira, quando analisamos a visível limitação da perspectiva liberal exposta pelas matérias censuradas do jornal católico paulistano, se torna perceptível que a classificação da Teologia da Libertação, enquanto um movimento de caráter “progressista”, não passa de “uma designação inventada por partidos de esquerda, sem o devido co-

⁷ A matéria citada se encontra consideravelmente desgastada pelo tempo, não possuindo qualquer registro preciso de data de produção, tendo sua autoria reservada ao codinome “GG”.

nhecimento do ideário católico e de sua doutrina social, que os fazem progressistas no marco da tradição conservadora própria da Igreja” (MARTINS, 2011, p. 25).

É importante nos remetermos, nesse momento, às classificações realizadas por Mannheim (1981), a respeito da conceituação dos termos *reformismo conservador* e *reformismo progressista*. Segundo o autor,

O reformismo conservador consiste na substituição de fatores individuais por outros fatores individuais (“melhoramentos”). O reformismo progressista tende a dar conta de um fato indesejável reformando todo mundo ao redor que torna sua existência possível. Assim, o reformismo progressista ataca o sistema como um todo, enquanto que o reformismo conservador ataca detalhes particulares (MANNHEIM, 1981, p. 102).

A perspectiva *mainnheimiana* nos coloca em uma situação complicada de conceituação do tipo de movimento que se consolida com o catolicismo libertador, ao passo em que, quando consideramos, especificamente, a conjuntura político-social brasileira,⁸ e mesmo a tradição conservadora da Igreja Católica Romana, encontramos a possibilidade de classificar o catolicismo da Libertação enquanto um movimento “reformista progressista”. Contudo, se partirmos de uma perspectiva analítica internacional, embasada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, não poderemos atribuir à Teologia da Libertação nenhum tipo de classificação que supere os fundamentos de um *reformismo conservador* (focado em particularidades da realidade social que necessitam de “melhorias”). Problematizando, ainda, o fato de que, tendo o Brasil assinado a Declaração dos Direitos Humanos (ONU-1948), a Igreja libertadora não fez nada mais do que cobrar direitos legais que deveriam ser garantidos à população brasileira, apresentando somente algumas demandas particulares de “melhorias”.

Considerações finais

O trabalho apresentado buscou classificar o modo como a Teologia da Libertação foi compreendida pelas páginas, censuradas pela ditadura militar, do jornal católico *O São Paulo* (1972-1978), tendo em vista não só as divergências bibliográficas no que tange à atribuição dos títulos de “progressista” ou “conservadora”, mas considerando também o fato do catolicismo da libertação ter se constituído enquanto um movimento plural que se

⁸ Conforme apresentado anteriormente, a conjuntura brasileira, construída até o período estudado, se caracterizava pela exclusão da participação política da sociedade civil como um todo, estando restrita às classes dirigentes e abastadas que a compunham, salientando a quase inexistência de determinados direitos fundamentais exigidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU-1948), como é o exemplo do sindicalismo.

desenvolveu de maneiras distintas de forma a adequar-se as especificidades contextuais nas quais se inseriu.

A pesquisa documental empreendida embasou-se em uma perspectiva histórico-sociológica de análise que privilegiou a compreensão do modo como as mudanças sociais e as transformações dos estilos de pensamento se encontram inseridos em um processo dinâmico-dialético de constante transformação – sendo válido afirmar que as mudanças na infraestrutura compelem adequações por parte da superestrutura, do mesmo modo que o oposto também é válido.

Demonstrou-se que o semanário paulistano concebeu a Teologia da Libertação a partir das fundamentações de uma perspectiva político-social liberal, com destaque para as reflexões *rawlsianas*, que se encontrava, contudo, limitada pela visão de mundo religiosa, tendo em vista que a autonomia relativa do clero, condição que favorece a missão evangelizadora, será sempre restringida pela garantia da continuidade de uma coesão básica entre as diferentes formas de pensamento que assumem em decorrência da adaptação aos contextos no quais se inserem.

A partir das contribuições da Sociologia do Conhecimento mainnheimiana o trabalho apresentou a impossibilidade de classificar o catolicismo libertador do jornal *O São Paulo* pelos conceitos puros de “progressismo” e “conservadorismo”, afirmando que a atribuição da tipologia ocorre de acordo com a perspectiva analítica do pesquisador, que pode classificar este estilo de pensamento de duas formas: “reformista progressista”, no que tange às origens conservadoras do liberalismo brasileiro e da própria Igreja Católica; ou “reformista conservador”, quando se toma como prisma analítico o liberalismo em nível internacional.

Fontes

DECLARAÇÃO ao povo brasileiro. *O São Paulo*, 1 mar. 1978. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFWTBXWFFQSERZRGM/view>. Acesso em: 19 fev. 2016.

EVANGELIZAÇÃO de Olinda. *O São Paulo*, 1976. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFOXIUeWRjY2RKNU0/view>. Acesso em: 17 fev. 2016.

FILADÉLFIA. *O São Paulo*, 18 ago. 1976. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFZ2pFek52dHVBemM/view>. Acesso em: 16 fev. 2016.

GALILEIA, Segundo. [A libertação na Conferência de Medellín]. *O São Paulo*, [1975?]. Transcrição de artigo traduzido e publicado pelos *Cadernos do CEAS*, 34: 56-61.

Salvador, *Centro de Estudos e Ação Social*, nov.-dez., 1974. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFWjFfM3FUODhLLXM/view>. Acesso em: 23 fev. 2016.

IGREJA no mundo do trabalho, Pastoral Operária. *O São Paulo*, 1 maio 1977. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFeIzR2NrUXRRYnM/view>. Acesso em: 23 fev. 2016.

LIBERDADE sindical: direito fundamental. *O São Paulo*, set. 1977. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFUXRLbWxGN2xPRGM/view>. Acesso em: 21 mar. 2016.

NA AMÉRICA Latina: os cristãos entre a ditadura e a revolução. *O São Paulo*, maio 1976. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFSE1nUEdKTVdfQ1k/view>. Acesso em: 4 fev. 2016.

[O Movimento Estudantil (ME) depois de vários anos desarticulado, voltou à existência por ocasião da morte de Vladimir Herzog em novembro de 1975]. *O São Paulo*, [entre 1976 e 1978]. Não paginado. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFNXBmdGZEdEtacnM/view>. Acesso em: 25 fev. 2016.

OS BISPOS vão discutir em Puebla. *O São Paulo*, [1978?]. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFR1A2VFJCR1c0dE0/view>. Acesso em: 17 fev. 2016.

OS TRABALHADORES e a situação econômica. *O São Paulo*, 21 abr. 1977. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFT0thd3hRQzVIbDA/view>. Acesso em: 23 fev. 2016.

PASTORAL na BBC. *O São Paulo*, [entre 1972 e 1978]. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0BzFtoWP2meSFdEtfbC0zR0ZwR0E/view>. Acesso em: 22 mar. 2016.

Referências

AMARAL, Roniere R. *Milagre político: catolicismo da libertação*. São Paulo: Annablume, 2010.

AQUINO, Maria Aparecida. *Censura, imprensa, Estado Autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência - O Estado de São Paulo e Movimento*. Bauru: EDUSC, 1999.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. São Paulo: Globo, 2012.

FURTADO, Celso. *Dialética do desenvolvimento*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

FURTADO, Celso. *A fantasia organizada*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

IANNI, Octávio. *Estado e planejamento econômico no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

KOWARICK, Lúcio; BONDUKI, Nabil. Espaço urbano e espaço político: do populismo a redemocratização. In: KOWARICK, Lúcio (Org.). *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p 133-168.

LANZA, Fábio. *Matrizes ideológicas dos arcebispos paulistanos (1956-85): um olhar sob o prisma do semanário O São Paulo*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006..

LEITE FILHO, Antonio Henriques Lemos. *Reforma agrária e justiça social no campo: elementos para uma abordagem a partir da teoria da justiça de John Rawls*. 2012. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário)–Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

LÖWY, Michael. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAINWARING, Scott; KRISCHKE, Paulo J. (Org.). *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Sousa (Org.). *Introdução crítica a sociologia rural*. São Paulo: Hucitec., 1981. p. 77-131.

MANOEL, Ivan A. *O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MARTINS, José de S. *A política do Brasil: lúmpen e místico*. São Paulo: Contexto, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSENFELD, Denis. *Justiça, Democracia e Capitalismo*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

VILLAÇA. Antonio Carlos. *História da questão religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

WANDERLEY, Luiz E. *Democracia e Igreja Popular*. São Paulo: EDUC, 2007.

Memória traumática e direito à verdade: O legado da ditadura militar no Brasil

DOI: 10.15175/1984-2503-202012303

Maria Beatriz Nader*

Ayala Rodrigues Oliveira Pelegrine**

Resumo

O presente artigo almeja discutir o longo trajeto jurídico-político brasileiro percorrido até o efetivo comprometimento do Estado nacional com seu dever de memória e seu papel de garantidor do direito à informação, à memória e à verdade no tocante ao legado da ditadura militar. Inicialmente, pretende-se apresentar as dificuldades desse processo imbricadas à Lei de Anistia e à política de silêncio e esquecimento forjada pelas Forças Armadas. Em seguida, almeja-se discutir as permanências da Anistia e dessa política nos primeiros governos democráticos dos anos 1990, além dos avanços limitados que foram possíveis. Por fim, deseja-se demonstrar a transformação no perfil do poder Executivo Federal brasileiro, enquanto ator político, a partir dos governos nos anos 2000, quando o compromisso efetivo com a ruptura da Lei de Anistia e o aprofundamento dos direitos humanos é incorporado pela agenda presidencial. Para isso, o método de abordagem a ser utilizado é o dedutivo, ou não ampliativo, e a metodologia procedimental a histórico-monográfica, que possui como base a técnica da investigação documental e bibliográfica.

Palavras-chave: ditadura militar; memória, verdade; dever de memória; direitos humanos.

Memoria traumática y derecho a la verdad: el legado de la dictadura militar en Brasil

Resumen

El presente artículo pretende analizar la larga trayectoria jurídico-política brasileña recorrida hasta el compromiso efectivo del Estado con su deber de memoria y su papel de garantizador del derecho a la información, a la memoria y a la verdad en lo que respecta al legado de la dictadura militar. En un primer momento, se busca presentar las dificultades de ese proceso imbricadas a la Ley de Amnistía de Brasil y a la política de silencio y olvido forjada por las Fuerzas Armadas del país. Posteriormente, el objetivo es analizar los aspectos de la amnistía y de esa política que perduraron durante los primeros gobiernos democráticos de los años 1990, además de los avances limitados

* Pós-doutora em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF. Professora Titular da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. E-mail: marxis@terra.com.br.  <https://orcid.org/0000-0001-7462-7154>

** Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES. E-mail: lalapelegrine@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0001-7351-3825>

que fueron posibles. En última instancia, se quiere mostrar la transformación del perfil del poder ejecutivo federal brasileño como actor político a partir de los gobiernos de la década de 2000, cuando el compromiso efectivo con la ruptura de la Ley de Amnistía y la profundización en los derechos humanos se incorpora a la agenda presidencial. A tal efecto, se emplea un planteamiento deductivo y una metodología procedimental histórico-monográfica basada en la técnica de la investigación documental y bibliográfica.

Palabras clave: dictadura militar, memoria, verdad, deber de memoria, derechos humanos.

Traumatic memory and the right to the truth: the legacy of the military dictatorship in Brazil

Abstract

The present article seeks to discuss the lengthy trajectory taken by Brazil's political-legal systems leading up to the State's effective commitment to its duty of memory and its role in guaranteeing the right to information, memory, and the truth in terms of the legacy of the military dictatorship. At the outset, it aims to outline the difficulties of the process interlinked with the Amnesty Law and the policy of silence and forgetting forged by the Armed Forces. Next, it aims to discuss the permanent effects of the Amnesty and of the policy on the earliest democratic governments of the 1990s, as well as the limited advances that were possible. Finally, it seeks to demonstrate the transformation to the profile of the Brazilian Federal Executive Power as a political actor, based on the governments of the 2000s, when the effective commitment to the rupture in the Amnesty Law and the deepening of human rights was incorporated into the presidential agenda. To do so, the deductive method is employed alongside the historical monograph strand of procedural methodology, with a basis in the documentary and bibliographical research technique.

Keywords: Military dictatorship; memory, truth; right to memory; human rights.

Mémoire traumatique et droit à la vérité : l'héritage de la dictature militaire au Brésil

Résumé

Le présent article vise à débattre du long chemin juridico-politique brésilien parcouru jusqu'à l'engagement effectif de l'État à honorer son devoir de mémoire et son rôle de garant du droit à l'information, à la mémoire et à la vérité quant à l'héritage de la dictature militaire. Il s'agit d'abord de présenter les difficultés de ce processus, liées qu'elles sont à la Loi d'amnistie et à la politique du silence et de l'oubli adoptée par les Forces armées. Nous souhaitons ensuite débattre des permanences de l'Amnistie et de cette politique lors des premiers gouvernements démocratiques des années 1990, mais également des avancées limitées qui ont pu voir le jour. Nous chercherons enfin à montrer les transformations du profil du Pouvoir exécutif fédéral brésilien en sa qualité d'acteur politique à partir des gouvernements des années 2000, lorsque l'engagement effectif de rupture avec la Loi d'amnistie et l'approfondissement des droits humains ont été incorporés à l'agenda présidentiel. Nous avons utilisé à cet effet une approche déductive et une méthodologie historico-monographique, toutes deux basées sur des techniques de recherche documentaire et bibliographique.

Mots-clés : Dictature militaire ; mémoire ; vérité ; devoir de mémoire ; droits humains.

创伤记忆和知情权：巴西军人独裁统治的遗产

摘要：

本文旨在讨论巴西人民在争取国家履行其记忆义务以及维护独裁政权受害者的知情权所经历的漫长的司法与政治斗争。作者首先介绍了这一过程所遭遇的阻力，《大赦法》以及失去政权的军人所采取的沉默和遗忘对策。然后，讨论了巴西大赦的永久性和它在1990年代第一届民主政府中的地位。最后，我们展示从2000年以来，巴西工党鲁拉政府开始加速履行国家记忆，维护受害者知情权，通过“真相调查委员会”，把打破大赦法和深化人权保障的承诺纳入总统的工作议程。本文所采用的方法是演绎法，基于文献和调查得出结论。

关键词： 军人独裁；记忆；知情权；记忆义务；人权

Introdução

Uma compreensão historiográfica mais aprofundada da ditadura militar no Brasil (1964-1985) vem sendo recentemente possibilitada após um longo caminho de disputas no cenário jurídico-político do país. Após décadas de sigilo e de controle predominantes, medidas institucionalizadas na esfera do poder Executivo Federal puderam, enfim, sinalizar uma perspectiva favorável em relação à questão da justiça de transição, sobretudo no que tange ao direito à memória e à verdade histórica. Portanto, a incorporação da dupla noção do dever de memória – enquanto dever político (HEYMANN, 2007) e moral (RICOEUR, 2003) – pelo Estado brasileiro é um fenômeno novo.

Enquanto agentes públicos cientes da repercussão dos comportamentos políticos sobre o rumo dos direitos humanos no país, os militares impuseram a confidencialidade e o silêncio como regra sobre os atos praticados durante seus governos e sobre a existência de documentos que os pudessem comprová-los. Desse, esses documentos passaram a configurar arquivos sensíveis (QUADRAT, 2013) ou arquivos de direitos humanos (SANTOS, 2016). São registros escritos, imagéticos e orais que, além de fornecerem subsídios concretos sobre o funcionamento burocrático das instituições ligadas à administração pública do período, contém informações que podem ser usadas na elucidação das violações do Estado militar.

A confidencialidade e o silêncio institucional (BAUER, 2012) foram mantidos mesmo após a chamada transição democrática. Importa ressaltar que, apesar de ter recebido este predicado, a passagem do sistema discricionário para a Nova República fora convencionalizada unilateralmente entre as elites castrenses e civis. O processo garantiu perdão aos

crimes cometidos pelos agentes do Estado e impôs uma aparente conciliação entre interesses profundamente antagônicos dos atores históricos envolvidos, através de uma cortina de lentidão, gradualismo e pacifismo. Nessas condições tramadas, o pacto transicional deu origem a uma democracia outorgada (NAPOLITANO, 2014), francamente tutelada pelas Forças Armadas.

Símbolo maior do processo de transição e legislação ainda vigente no Brasil, mesmo quarenta anos após sua outorga, a Lei da Anistia violou e ainda permanece violando o sistema internacional de direitos humanos. Isso porque, em sua essência conciliadora, desconstituiu os crimes praticados em nome de motivação política durante o período da ditadura, inclusive por agentes militares. Na versão de Fábio Comparato (2010), a Anistia constitui uma aberração jurídica ao instituir a impunidade e não provocar uma verdadeira ruptura, criando a sensação de que a ditadura é um passado inacabado. Certamente, a Lei beneficiou opositores que não foram condenados por crimes de terrorismo, assalto, seqüestro e atentado pessoal, mas, mais largamente, ela configurou uma autoanistia (FICO, 2012) que consagrou a impunidade dos agentes militares.

O excesso de controle castrense e as deliberações da Lei de Anistia atuaram de modo a estimular o que Paul Ricoeur (2007) denomina “excesso de esquecimento” sobre a ditadura militar. Em outras palavras, semearam as bases para uma política oficial de alheamento e amnésia, que provoca a homogeneização da memória coletiva sobre esse período traumático da história brasileira e favorece a privatização da memória (BAUER, 2012) pelo Estado. É preciso ter em vista que a memória é um meio de significação social e temporal dos indivíduos. Lembrar ou esquecer consiste em alterar os elementos que dão significado e sentido ao futuro, já vez que o que se lembra do passado é fundamental para que possa refletir sobre quem se está no presente, onde se encontra no tempo e o que se quer ser no porvir na qualidade de sociedade.

Destarte, promover o acesso à informação, permitir a irrupção de memórias subterâneas (POLLAK, 1989) na esfera pública e consolidar uma memória coletiva crítica em relação aos eventos traumáticos experimentados na coletividade são ferramentas que operam como sinais de alerta e ajudam a garantir que experiências semelhantes possam ser evitadas (TORELLY, 2010). Os direitos à transparência e publicidade da informação, à apropriação da própria história e à memória são direitos humanos básicos e primordiais (BATISTA, 2012). É dever do Estado garantir o direito à memória e ao acesso à verdade

para a construção de uma cultura democrática, bem como sustentar e legitimar reformas políticas e jurídicas que caminhem nesse sentido.

A permanência do silêncio institucional após a transição entravou o processo de amadurecimento da democracia nacional, trazendo à tona um elemento típico da cultura política brasileira, qual seja, a preferência pelas soluções conciliatórias (MOTTA, 2009). Os comportamentos de acomodação e negociação diante dos dilemas políticos, que historicamente marcam a tradição política no Brasil, continuaram a se reproduzir na Nova República e contribuíram diretamente para o atraso no estabelecimento da justiça de transição (CATELA, 2009). Ademais, fomentaram a fabricação de uma mentira organizada (ARENDR, 2013) pelos militares, que instituíram um discurso oficial de falsificação e negação dos eventos históricos.

Esse mecanismo político oportunizou a consolidação de uma memória de enaltecimento dos feitos dos governos militares, que tende a apaziguar as contradições históricas e não reconhecer e ocultar a violência que fora perpetrada pelos agentes do Estado. Foram alicerçados os acontecimentos favoráveis à nação, como o suposto resgate frente à ameaça comunista que assombrava todo o continente e o estabelecimento de um ambiente ordeiro e propício ao desenvolvimento da democracia e do capitalismo nacional. Questões relacionadas às prisões arbitrárias, às perseguições, às torturas, às mortes, à não-identificação das vítimas, à não-localização dos corpos, entre outras violações contra os direitos humanos, foram propositadamente deslembradas, desmemoriadas.

A fusão dos elementos acima expostos certificou que fosse extenso e árduo o percurso até que o monopólio autoritário castrense, o pacto com o silêncio institucional e o comportamento conciliador pudessem ser superados em favor de um real comprometimento do poder Executivo brasileiro com o direito ao acesso aos documentos, à memória e à verdade histórica da ditadura. As idas e vindas desse processo refletem, com precisão, a imbricação que existe entre as decisões políticas contemporâneas e a História do tempo presente, sobretudo aquela que se dedica à investigação de eventos e memórias traumáticas e de crimes contra os direitos humanos.

Primeiros passos: os governos democráticos nos anos 1990

Nos primeiros governos da Nova República, as disputas pelo monopólio da memória e da verdade histórica da ditadura militar se tornaram cada vez mais explícitas. De um lado do embate, as Forças Armadas saíam em defesa da legitimidade de seus atos políticos,

endossando a inexistência da prática de violações contra os direitos humanos e, mais ainda, de arquivos que os pudessem provar. Do outro lado, diversos segmentos da sociedade civil, como vítimas, familiares de vítimas e grupos de defesa dos direitos humanos, reivindicavam o direito à verdade. Os historiadores e os jornalistas envolvidos no debate alegavam que os documentos comprobatórios das práticas criminosas não somente existiam, como estavam escondidos pelas Forças Armadas ou por terceiros igualmente comprometidos com as violações. Esses grupos exigiam a abertura dos arquivos da ditadura e a institucionalização do depoimento de torturados e torturadores (ANGELO, 2012).

Os primeiros passos se deram na gestão de Fernando Collor de Mello (1990-1992), o primeiro presidente eleito de forma direta e, posteriormente, afastado por processo de impeachment. A Lei n. 8.159 (BRASIL, 1991), aprovada em sua gestão, dispôs sobre a Política Nacional de Arquivos, assegurando, em seu artigo 22º, pleno direito de acesso a documentos públicos. Como consequência, os acervos das antigas Delegacias de Ordem Política e Social (DOPS) e das Delegacias Especializadas de Ordem Política e Social (DEOPS) dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro começaram a ser lentamente liberados para consulta pública. Essa documentação foi catalogada e serviu de fonte para investigações históricas pioneiras no tema, as quais buscaram esclarecer o funcionamento das polícias políticas mais atuantes da ditadura (PIMENTA, 1995; FICO, 2001; FURTADO; RAMALHO, 1997).

Na administração do presidente Fernando Henrique Cardoso (1995-2003), ocorreram avanços e retrocessos. Uma evolução axiomática foi a deliberação da primeira legislação a reconhecer como mortos os cidadãos desaparecidos durante a ditadura militar, a Lei 9.140 (BRASIL, 1995), chamada de Lei dos Desaparecidos. Dezesseis anos após a Lei de Anistia, foi a primeira alteração institucional e legal nas relações entre Estado e sociedade no tocante às violações do regime militar. Pela primeira vez, o Estado brasileiro assumiu sua responsabilidade nos crimes lesa-humanidade (MEZAROBBA, 2003).

Outro avanço foi a aprovação da Lei n. 9.455 (BRASIL, 1997), a Lei da Tortura. Em seu texto, foram tipificados como crimes de tortura atos como constranger alguém com emprego de violência ou grave ameaça, causando sofrimento físico ou mental para obter informação, declaração ou confissão da vítima ou de terceira pessoa, para provocar ação ou omissão de natureza criminosa ou para discriminar racial ou religiosamente; submeter alguém, sob sua guarda, poder ou autoridade, com emprego de violência ou grave ameaça, a intenso sofrimento físico ou mental, como forma de aplicar castigo ou medida de caráter preventivo. A tortura tornou-se crime inafiançável e insuscetível de anistia.

Contudo, a eficácia da Lei da Tortura foi alvo de críticas. Ao classificar o crime de tortura como crime comum, e não crime próprio – no sentido da prática perpetrada por agentes do Estado –, sua definição não acompanhou os Tratados Internacionais ratificados pelo Brasil, permitindo certa seletividade nos casos que chegariam à justiça e, sobretudo, na forma como seriam julgados aqueles envolvendo agentes do Estado. Quase vinte anos após a vigência dessa legislação, o estudo desenvolvido por Calderoni e Jesus (2015) revelou que agentes públicos acusados por crime de tortura, no Brasil, têm maior chance de serem absolvidos do que não-agentes públicos – especialmente nos tribunais superiores.

Em 2001, foi criada a Comissão de Anistia, sob coordenação do Ministério da Justiça e com o apoio da Anistia Internacional, a fim de analisar pedidos de anistia política e de reparações econômicas protocoladas por pessoas perseguidas e violadas pelo Estado entre 18 de setembro de 1946 e 05 de outubro de 1988. Conforme dados oficiais,¹ mais de 75 mil pedidos foram requeridos e cerca 60 mil puderam ser apreciados. É válido registrar que a própria documentação comprobatória reunida pelas vítimas e apresentada à Comissão de Anistia inaugurou um acervo documental de alta valia para a pesquisa historiográfica. Cada processo tornou-se uma espécie de antidossiê, contrapondo os dossiês da espionagem e da polícia política, e dando voz aos que foram espionados e torturados (FICO, 2012).

No mesmo ano de apoio na criação da Comissão de Anistia no Brasil e após mais de 30 anos de observação, registros, campanhas e visitas periódicas ao país, a Anistia Internacional publicou um documento em que ofereceu uma interpretação do cenário político e humanitário brasileiro durante a ditadura militar, pontuando que:

De 1964 a 1985 o Brasil foi governado por suas forças militares. Durante esse período foi montado o aparato estatal para repressão sistemática da oposição política. O emprego da tortura pelas forças de segurança era política oficial aprovada e, como tal, sua prática tornou-se institucionalizada. Um exemplo desse fato foi o manual “confidencial” de técnicas de interrogatório produzido pelo gabinete central do Ministério do Exército e seu respectivo Centro de Informações (CIEX) em 1971, descoberto mais tarde em um arquivo de segurança da polícia no Estado do Paraná. Disso se conclui que o objetivo de um interrogatório de subversivos não é fornecer dados para a justiça criminal processá-los; seu objetivo real (é) obter o máximo possível de informações. Para conseguir isso será necessário, frequentemente, recorrer a métodos de interrogatório que, legalmente, constituem violência. Durante o regime militar, o recurso à execução extrajudicial e ao desaparecimento, bem como a tortura e maus-tratos, tornou-se prática rotineira entre os agentes do Estado. Conseqüentemente, os métodos de repressão adotados tornam-se cada vez mais refinados e enraizados entre as forças de segurança (ANISTIA INTERNACIONAL, 2001, p. 8).

¹ Disponíveis em: <http://justica.gov.br/seus-direitos/anistia>. Acesso em: 26 dez. 2019.

Da mesma forma, o relatório da Anistia Internacional destacou a persistência da situação de desrespeito aos direitos humanos no Brasil mesmo após a transição democrática, salientando que “dezesseis anos após ter a ditadura militar cedido lugar à democracia presidencial, o uso da tortura e dos maus-tratos continua a ser feito no mesmo grau e permanece geralmente impune” (ANISTIA INTERNACIONAL, 2001, p. 1).

Nas últimas cenas do governo Fernando Henrique Cardoso, a instituição do Decreto 4.553 (BRASIL, 2002) provocou retrocessos no compromisso do Estado com o dever de memória, o direito à verdade histórica da ditadura. As comissões de acesso à informação, antes criadas no bojo da política nacional de arquivos, foram destituídas e novamente foi dado ao Executivo o monopólio das regras de classificação dos acervos públicos. O período de inacessibilidade dos arquivos fora dilatado: os documentos reservados, que antes tinham prazo de cinco anos, passavam a ter dez; os confidenciais subiam de dez para vinte anos; os secretos, de vinte para trinta anos; os ultrassecretos, que tinham prazo inicial de cinquenta anos, poderiam permanecer sigilosos permanentemente.

De modo geral, pouco se avançou no que diz respeito à garantia democrática do direito humano à memória e à verdade na primeira década da Nova República. A fragilidade da transição brasileira era ainda muito evidente na medida que explicitava a continuidade do controle autoritário dos militares nos rumos da vida política do país, mesmo que destituído do controle sobre o aparato institucional em sua forma convencional. Vitor de Angelo (2012) propõe um balanço pertinente da situação da abertura dos arquivos da ditadura ao observar que o Brasil avançou timidamente nas primeiras décadas da Nova República e que poucos dos atos públicos e dos discursos proferidos pelos líderes políticos no período se traduziram em medidas eficazes.

Avanços possíveis na gestão de Luiz Inácio Lula da Silva

Gestos mais concretos do Executivo brasileiro em relação ao comprometimento com o dever de memória, o direito ao acesso à informação e à verdade do regime militar se deram a partir da gestão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010). A chegada de Lula à presidência impulsionou a esperança de que o país pudesse avançar mais rápido nesse sentido, sobretudo entre os que lutavam pela causa, uma vez que grande parte da elite dirigente de suas duas gestões possuía trajetória política ligada aos movimentos sociais (D'ARAUJO, 2009). Reforçava-se a impressão de que um novo capítulo poderia ser escrito na História nacional. Camargo (2016, p. 261) avalia que:

A partir da segunda metade dos anos 2000, inicia-se um cenário no qual a Lei de Anistia passa a ser questionada no âmbito estatal, por atores da sociedade civil e do próprio Estado, abrindo uma perspectiva de “desprivatização” da memória política e de novas iniciativas estatais voltadas ao direito à memória e à verdade.

Uma das primeiras iniciativas do presidente Lula foi a assinatura do Decreto n. 5.301 (BRASIL, 2004), normatizando a divulgação de documentos públicos de interesse particular ou coletivo e instituindo a Comissão de Averiguação e Análise de Informações Sigilosas (CAAIS), para fins de administração dos documentos ultrassecretos do Estado. Em seguida, foi instituída a Lei 11.111 (BRASIL, 2005), estabelecendo, em seu artigo 2º, que “o acesso aos documentos públicos de interesse particular ou de interesse coletivo ou geral será ressalvado exclusivamente nas hipóteses em que o sigilo seja ou permaneça imprescindível à segurança da sociedade e do Estado”. O governo também designou a criação de um Grupo de Trabalho com vistas à implantação de um futuro centro de referência para abrigar informações, documentos, objetos artísticos e acervos relacionados às violações dos direitos humanos ocorridas durante a ditadura militar.

No fim do ano de 2004, a imprensa brasileira trazia a público assuntos que tangenciavam o regime militar. Além de despertarem a sociedade civil para o “acerto de contas” com seu passado recente, contribuíram para gerar uma crise política entre o Planalto e as Forças Armadas. Um evento emblemático foi a publicação de fotos que comprovariam os maus-tratos sofridos pelo jornalista Vladimir Herzog nas dependências do II Exército, em São Paulo – depois descobriu-se que se tratava do padre canadense Leopoldo d’Astous, que também fora preso e torturado por suposto envolvimento com a oposição ao regime. Na nota do Centro de comunicação Social do Exército divulgada à imprensa em 18 de outubro de 2004, se observa a reiteração do discurso autoritário e a ausência de qualquer autocrítica em relação à violência instituída pelos governos militares (LEIA..., 19 out. 2004). Ao contrário, fica evidente o comportamento de negação, silêncio e tentativa de apagamento da memória do período:

1. Desde meados da década de 60 até início dos anos 70 ocorreu no Brasil um movimento subversivo, que, atuando a mando de conhecidos centros de irradiação do movimento comunista internacional, pretendia derrubar, pela força, o governo brasileiro legalmente constituído. À época, o Exército brasileiro, obedecendo ao clamor popular, integrou, juntamente com as demais Forças Armadas, a Polícia Federal e as polícias militares e civis estaduais, uma força de pacificação, que logrou retornar o Brasil à normalidade. As medidas tomadas pelas Forças Legais foram uma legítima resposta à violência dos que recusaram o diálogo, optaram pelo radicalismo e pela ilegalidade e tomaram a iniciativa de pegar em armas e desencadear ações criminosas. Dentro dessas medidas, sentiu-se a necessidade da criação de uma estrutura, com vistas a apoiar, em operação e inteligência, as atividades necessárias para desestruturar os movimentos radicais e ilegais. O movimento de

1964, fruto de clamor popular, criou, sem dúvidas, condições para a construção de um novo Brasil, em ambiente de paz e segurança. Fortaleceu a economia, promoveu fantástica expansão e integração da estrutura produtiva e fomentou mecanismos de proteção e qualificação social. Nesse novo ambiente de amadurecimento político, a estrutura criada tornou-se obsoleta e desnecessária na atual ordem vigente. Dessa forma, e dentro da política de atualização doutrinária da Força Terrestre, no Exército brasileiro não existe nenhuma estrutura que tenha herdado as funções daqueles órgãos.

2. Quanto às mortes que teriam ocorrido durante as operações, o Ministério da Defesa tem, insistentemente, enfatizado que não há documentos históricos que as comprovem, tendo em vista que os registros operacionais e da atividade de inteligência da época foram destruídos em virtude de determinação legal. Tal fato é amparado pela vigência, até 08 de janeiro de 1991, do antigo Regulamento para a Salvaguarda de Assuntos Sigilosos (RSAS), que permitia que qualquer documento sigiloso, após a acurada análise, fosse destruído por ordem da autoridade que o produzira, caso fosse julgado que já tinha cumprido sua finalidade. Depoimentos divulgados pela mídia, de terceiros ou documentos porventura guardados em arquivos pessoais não são de responsabilidade das Forças Armadas.

3. Coerente com seu posicionamento, e cioso de seus deveres constitucionais, o Exército brasileiro, bem como as forças coirmãs, vêm demonstrando total identidade com o espírito da Lei da Anistia, cujo objetivo foi proporcionar ao nosso país um ambiente pacífico e ordeiro, propício para a consolidação da democracia e ao nosso desenvolvimento, livre de ressentimentos e capaz de inibir a reabertura de feridas que precisam ser, definitivamente, cicatrizadas. Por esse motivo considera os fatos como parte da história do Brasil. Mesmo sem qualquer mudança de posicionamento e de convicções em relação ao que aconteceu naquele período histórico, considera ação pequena reavivar revanchismos ou estimular discussões estereis sobre conjunturas passadas, que a nada conduzem (LEIA..., 19 out. 2004).

Dias depois, mais uma notícia vinha a público: a queima ilícita de documentos sigilosos – muitos dos documentos portavam o carimbo de “confidencial” e “secreto” – das Forças Armadas na base aérea de Salvador (QUEIMA..., 13 dez. 2004). Entre os papéis, havia prontuários, fichas e relatórios produzidos pelos agentes dos órgãos da inteligência do Exército, da Aeronáutica e da Marinha, durante os governos militares, dando conta dos “inimigos políticos” da nação, ou seja, indivíduos relacionados à oposição “terrorista”. Novamente, o debate sobre o apagamento da memória do período militar vinha à tona.

Reagindo aos eventos, o ministro-chefe do Gabinete de Segurança Institucional do governo Lula, general Jorge Armando Félix, concedeu uma entrevista a um jornal de circulação nacional. Embora não falasse oficialmente em nome das Forças Armadas, quando indagado sobre a questão da abertura dos arquivos, expôs sua opinião e concedeu à coletividade brasileira uma amostra do pensamento predominante entre o alto escalão militar sobre o assunto:

[...] Félix - É aquela história, não tem nada bonito ali.

Folha – Não tem nada bonito dos dois lados?

Félix – Não, só tem de um lado. Tomamos todas as precauções, porque ali tratava-se de pessoas, e é preciso que se preserve o direito à individualidade, o direito à privacidade. Essas pessoas estão aí, estão vivas.

Folha – E os documentos sobre tortura, desaparecimentos?

Félix – Não encontrei nada na Abin até agora. Há dossiês que nos preocupam porque tratam de pessoas em situações extremamente constrangedoras. Eu até gostaria de destruir esse tipo de documento. Isso não é história, não vai fazer bem a ninguém. Se aparecer, só vai fazer mal à reputação das pessoas, e tem gente aí hoje com 75, 80 anos de idade. Para que serve isso?

[...] Folha – O sr. vê problema em divulgar os arquivos?

Félix – Tem problema divulgar porque ali você fala de pessoas, de indivíduos. Tem gente que naquela época estava na clandestinidade, tinha outra mulher e hoje não tem, está com a antiga. Se isso aparecer, você pode destruir uma família. Tem os companheiros que entregaram, está escrito ali. [...]

Folha – Se houve delação é porque alguém forçou.

Félix – Às vezes, não forçava não. Às vezes, chegava lá e abria tudo. Por medo, né?

Folha – Havia bons motivos para ter medo, não é, general?

Félix – O pior inimigo que você pode ter é o Estado. O Estado é muito poderoso. Não queira ter o Estado como inimigo. Não quero (FÉLIX, 2004, p. 4).

Acontecimentos como esses foram determinantes para que a pressão sobre o Estado brasileiro aumentasse e para que a questão da memória do passado ditatorial e as políticas de direitos humanos relacionadas aos crimes de lesa-humanidade fossem definitivamente incorporadas na agenda nacional. No fim de 2005, o poder Executivo Federal decretou a transferência da custódia definitiva dos acervos de órgãos centrais dos governos militares para o Arquivo Nacional (AN), sob a supervisão da Casa Civil. Seguiram os acervos do Serviço Nacional de Informações (SNI), da Comissão Geral de Informações (CGI) do Conselho de Segurança Nacional (CSN) e da Agência Brasileira de Inteligência (ABIN). Mais tarde, outros fundos documentais foram sendo gradualmente transferidos: da Divisão de Inteligência Policial do Departamento de Polícia Federal (DINPO), do Centro de Informações do Exterior do Ministério das Relações Exteriores (CIEX) e da Comissão Geral de Inquérito Policial-Militar (CGIPM).

O recolhimento dos arquivos junto ao Arquivo Nacional tornou o Brasil detentor de um dos maiores acervos públicos de arquivos sensíveis, antes sigilosos, produzidos por um governo ditatorial. Apesar disso, a questão do acesso integral aos documentos ainda permanecia travada pelo problema da privacidade. Os acervos cujos documentos continham nomes ou dados pessoais continuavam sob sigilo, dado que a administração do Arquivo Nacional

temia que a própria instituição fosse alvo de processos judiciais no caso de alguém se sentir exposto ou invadido por conta de sua divulgação. Fico (2012) considera que esse foi um dos grandes equívocos no processo de abertura dos arquivos, provocando inúmeros problemas na efetividade do direito à memória e à verdade, além de ter emperrado a disponibilidade de novas fontes que permitissem o redirecionamento da produção historiográfica.

Outras ações foram se desenvolvendo no âmbito da administração federal. Uma delas foi o Projeto “Direito à memória e à verdade”, da Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH), que resultou na publicação do relatório oficial, chancelado pelo Estado brasileiro, “Direito à Memória e à Verdade - Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos”, em 2007. Na publicação, eram atribuídos aos agentes públicos da ditadura os crimes de tortura, estupro e outras violações de direitos humanos. No ano de 2008, foi elaborado o Projeto “Marcas da Memória”, da Comissão da Anistia, além da Audiência Pública “Limites e Possibilidades para a Responsabilização Jurídica dos Agentes Violadores de Direitos Humanos durante o Estado de Exceção no Brasil”, promovida pelo Ministério da Justiça e pela Comissão de Anistia, que debateu a interpretação da Lei de Anistia de 1979.

Em maio de 2009, o Presidente da República coordenou o ato de lançamento do projeto Memórias Reveladas - Centro de Referência das Lutas Políticas no Brasil (1964-1985), sob responsabilidade da Casa Civil. O Memórias Reveladas passou a interligar digitalmente o acervo dos governos militares recolhido ao Arquivo Nacional, a partir de 2005, com vários outros arquivos federais e com arquivos estaduais de quinze unidades da federação. A campanha do projeto, que passou a ser veiculada pelos principais meios de comunicação do país, constituiu um chamamento do governo federal à sociedade para recolher documentos produzidos ao longo do regime militar, sobretudo os que pudessem ajudar a localizar os mais de 140 desaparecidos políticos do país. No meio acadêmico:

Um exemplo da boa receptividade pode ser conferido na edição do mês de outubro de 2009 da revista *Pesquisa FAPESP*, publicada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. A reportagem de quatro páginas afirmava que “uma revolução está acontecendo nos arquivos públicos de todo o país desde maio deste ano”, em referência ao Banco de Dados Memórias Reveladas que disponibiliza informações e documentos relativos ao período da ditadura militar para consultas online (ANGELO, 2012, p. 200).

Atualmente, cerca de 651 mil documentos estão disponíveis para consulta pública em um banco de dados virtual,² enquanto cerca de outros 27 mil permanecem em sigilo.

² Disponível em: <<http://base.memoriasreveladas.gov.br/mr/seguranca/Principal.asp>>. Acesso em 12 dez. 2019.

São imagens de documentos oficiais, produzidos pelos órgãos responsáveis pela geração das informações que alimentavam a ação repressiva dos governos militares. Também há diversos outros registros, como cartas, mapas, desenhos, fotografias, folhetos e panfletos produzidos por cidadãos que, no exercício de seu direito de livre manifestação contra a ordem política vigente, foram designados inimigos internos e defrontaram-se, conforme a fala do general Jorge Armando Félix, com o “pior inimigo”: o Estado.

O Memórias Reveladas se tornou um polo difusor de informações contidas nos registros documentais sobre as lutas políticas no Brasil nas décadas de 1960 a 1980. Cabe mencionar que, para além de permitir o acesso público ao acervo da ditadura e fomentar a pesquisa histórica, o Memórias Reveladas desenvolveu inúmeras iniciativas no sentido de fortalecer as garantias básicas do Estado democrático de direito no Brasil, como chamamentos públicos incentivando a doação de acervos sobre o regime militar, campanhas na mídia para a identificação de desaparecidos políticos, concursos monográficos como forma de estímulo às pesquisas embasadas em fontes documentais do período entre 1964-1985, seminários temáticos, publicações atravessadas pelas questões do acesso à informação, da memória, da democracia e dos direitos humanos.

No final de 2009, foi lançado o Programa Nacional de Direitos Humanos, que trazia como 6º eixo orientador o Direito à Memória e à Verdade. Eram lançadas três diretrizes no sentido da promoção deste direito: reconhecimento da memória e da verdade como Direito Humano da cidadania e dever do Estado; preservação da memória histórica e construção pública da verdade; e modernização da legislação relacionada com promoção do direito à memória e à verdade, fortalecendo a democracia. No bojo da primeira diretriz, o Programa traçava como objetivo específico promover a apuração e o esclarecimento público das violações de Direitos Humanos praticadas no contexto da repressão política ocorrida no Brasil, no período fixado pelo artigo 8º do ADCT da Constituição, a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional. Para tanto, propunha a instituição de uma Comissão Nacional da Verdade para examinar as violações de direitos humanos praticadas no contexto da repressão política no período mencionado.

Os avanços assegurados durante a gestão de Luiz Inácio Lula da Silva em relação à abertura dos arquivos foram irrefragáveis. Medidas como a instituição de Lei mantendo o sigilo dos documentos públicos somente em casos imprescindíveis, relativos à segurança da sociedade e do Estado; a transferência da custódia definitiva dos acervos de órgãos dos governos militares para o Arquivo Nacional; a publicação do relatório “Direito à Memória e

à Verdade – Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos”, como os nomes de agentes da ditadura ligados aos crimes contra os direitos humanos; o debate em audiência pública, promovido pelo Ministério da Justiça e pela Comissão de Anistia, sobre a Lei de Anistia, a fundação do Memórias Reveladas; e o lançamento do Programa Nacional de Direitos Humanos, com a indicação de instituição de uma Comissão Nacional da Verdade, transparecem passos largos do Executivo no cumprimento do seu dever de memória e do seu papel de garantidor dos direitos fundamentais.

Lei de Acesso à Informação e Comissão Nacional da Verdade: os êxitos do governo de Dilma Vana Rousseff

As condições históricas que levaram a uma ruptura mais efetiva no monopólio castrense sobre a memória e a verdade histórica da ditadura – e no estado de divórcio da sociedade brasileira com seu passado traumático (GAGNEBIN, 2010) – se deram durante a gestão da primeira mulher a assumir a presidência da República brasileira, Dilma Vana Rousseff (2011-2016). Ainda no primeiro ano, seu governo aprovou duas medidas, simultâneas e complementares, que simbolizaram divisores de águas nos elementos autoritários e conciliatórios que tradicionalmente compõem o cenário jurídico-político brasileiro. A decretação da Lei n. 12.527 (BRASIL, 2011a), a Lei de Acesso à Informação (LAI), e a instituição da Comissão Nacional da Verdade (CNV), pela Lei n. 12.528 (BRASIL, 2011c), representaram uma ambiciosa iniciativa em direção a um governo mais aberto, atuante e responsivo com a verdade, o dever de memória e o espírito democrático que se propõe a ter.

Com a sanção da Lei de Acesso à Informação, o Brasil se tornou o 89^a país do mundo a possuir esse tipo de legislação específica (PAES, 2011). Tardiamente, a legislação sintonizou o Brasil com a disposição do artigo 19^o da Declaração Universal de Direitos Humanos: “todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de [...] procurar, receber e difundir [...] informações e ideias por qualquer meio de expressão” (ASSEMBLEIA GERAL DA ONU, 1948). A LAI inseriu o país em um panorama internacional de adoção de marcos regulatórios favoráveis à transparência governamental e à promoção dos direitos humanos. Este panorama passou a se firmar, sobretudo, a partir da metade século XX, com o amadurecimento das experiências democráticas modernas e o reforço do período histórico que Bobbio (1992) entende como sendo de ampliação do reconhecimento e da proteção dos direitos individuais.

No cenário político-jurídico, a implantação da Lei de Acesso provocou discontinuidades que refletiram não só no vocabulário, mas na própria percepção sobre as atribuições e os limites de ação estatal. Conforme Giddens (1985/2001), o Estado é uma construção histórica que concentra o poder, o controle social e a memória por meio da centralização de informações, as quais constituem um capital da sociedade sob sua tutela, e não propriedade. No Brasil, o direito de acesso à informação é garantido pela Constituição de 1988, no artigo 5º, inciso XIV: “é assegurado a todos o acesso à informação e resguardado o sigilo da fonte, quando necessário ao exercício profissional” e no artigo 216º, parágrafo 2º: “cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem” (BRASIL, 1988). Na prática, contudo, o que historicamente se reproduzia na arena política brasileira era o abuso do Estado no seu papel de tutor das informações públicas e a negligência do direito de acesso pelos próprios governos democráticos que o instituíram.

Então, além de incluir conceitos inéditos, como transparência pública, gestão pública compartilhada e compromisso com o tratamento, a disponibilidade, a autenticidade e a integridade da informação, a Lei de Acesso à Informação forneceu o amparo regulatório necessário ao cumprimento do dever do Estado previsto na Constituição. A legislação não instituiu uma política nacional de arquivos, mas normatizou o direito ao acesso, dispondo em seu artigo 5º que a administração deve garantir acesso à informação e franqueá-la mediante procedimentos objetivos e ágeis, de forma transparente, clara e em linguagem de fácil compreensão.

A prescrição fundamental da Lei de Acesso reside na ideia de que qualquer pessoa, física ou jurídica, sem obrigatoriedade de apresentar motivo, possa receber informações dos órgãos e entidades sob a jurisdição do poder público. Para isso, esse direito deve ser garantido conforme os princípios que regem a administração pública e as seguintes diretrizes, firmadas em seu artigo 3º: a publicidade como regra geral e o sigilo como exceção; a divulgação de informações de interesse público e coletivo independentemente de solicitações; a utilização de meios de comunicação viabilizados pela tecnologia da informação; o fomento ao crescimento da cultura de transparência na administração pública; o estímulo ao desenvolvimento do controle social sobre a administração pública.

A LAI trouxe em seu bojo uma proposta de transformação cultural. Ela previu dispositivos concretos e aplicabilidade prática, comprometendo-se a adotar medidas para garantir a acessibilidade de conteúdo para pessoas com deficiência, a limitar suas exceções, a

garantir a gratuidade da informação, a divulgar proativamente as informações de interesse coletivo e a estabelecer procedimentos e prazos que facilitem o acesso à informação. Entretanto, é preciso ponderar que, apesar de todos os avanços que propõe, sua eficácia enfrenta alguns desafios impostos pela própria realidade brasileira. Trata-se de uma legislação que supõe uma ordem informacional e jurídica que objetivamente não existe no país, bem como uma participação mais ativa e consciente da sociedade civil no debate de assuntos de interesse geral. Para que o cidadão exercite o direito de acesso, é preciso que ele conheça seus direitos, o que ainda é algo distante na conjuntura nacional. Além disso, não há uma política pública de informações e nem um ente específico para cuidar da revisão de decisões ligadas ao acesso à informação, o que dificulta a efetividade de suas proposições. Ponderando sobre tais desafios, Jardim (2012, p. 18) afirma que:

É uma oportunidade histórica para a sociedade e o Estado brasileiros a aprovação de uma Lei de Acesso à Informação Pública (LAI) após 23 anos de uma Constituição que consagrou os princípios do direito à informação e do dever da administração pública na gestão e acesso a documentos, sucedida por dispositivos legais regulamentadores que jamais foram implementados. Num Estado historicamente autoritário, marcado pela opacidade informacional, inclusive no processo democratizante das últimas décadas, a LAI aponta para diversos desafios na sua implementação. Um desses desafios consiste no fato de que a LAI insere o cidadão no epicentro numa ordenação jurídica à qual não corresponde uma ordenação equivalente no plano informacional. As possibilidades de minimizar essa defasagem entre a LAI (e sua regulamentação e aplicação em diversos setores do Estado) e as condições reais de acesso à informação não estão contempladas no dispositivo legal. [...]

O fato é que, apesar dos entraves em sua aplicabilidade, a Lei de Acesso proporcionou avanços em termos de amadurecimento das garantias democráticas no Brasil. Do ponto de vista historiográfico, também houve um grande impacto. A legislação assegurou a abertura dos arquivos da ditadura militar ao definir que informações e documentos referentes às condutas de violações dos direitos humanos cometidas por agentes públicos, ou a mando de autoridades públicas, não poderiam mais ser objeto de sigilo e que a restrição de acesso a informações relativas à vida privada, honra e imagem de pessoas não poderia ser invocada em ações destinadas à recuperação de fatos históricos de maior relevância.

A Comissão Nacional da Verdade é igualmente fruto desse cenário marcado pelo compromisso do Estado brasileiro com o fortalecimento dos valores da democracia, a consolidação de uma cultura de defesa dos direitos humanos, o aprofundamento do processo de justiça de transição e o cumprimento de seu dever de memória e de assegurar o direito à verdade. É possível pensar o significado histórico da criação da CNV a partir do discurso proferido pela presidenta Dilma Vana Rousseff no ato da decretação da Lei de instituição da mesma:

A Comissão da Verdade tem grande significado para o Brasil e para os brasileiros. O Congresso Nacional reconheceu isso, pois o projeto que hoje sancionamos foi apoiado por todos os partidos políticos com representação no Legislativo federal. Este apoio suprapartidário mostra que a Comissão significa, fundamentalmente, uma manifestação de respeito e um tributo aos que lutaram pela democracia no Brasil em qualquer época. [...] Isso lançará luzes sobre períodos da nossa história que a sociedade precisa e deve conhecer. São momentos difíceis que foram contados até hoje, ou, melhor dizendo, foram contados durante os acontecimentos sob um regime de censura, arbítrio e repressão, quando a própria liberdade de pensamento era proibida. [...] É fundamental que a população, sobretudo os jovens e as gerações futuras, conheçam nosso passado, principalmente o passado recente, quando muitas pessoas foram presas, foram torturadas e foram mortas. [...] Depois de passarem por períodos ditatoriais, vários países da América Latina tiveram suas comissões da verdade com nomes diferentes, com formas de atuação distintas. Houve experiências no Chile, na Argentina, no Peru, na África do Sul. Cada país fez do seu jeito e fez a seu tempo, segundo as suas próprias circunstâncias e sua própria história. O Brasil está fazendo agora. Este é o nosso momento histórico, esta é a nossa hora (BRASIL, 2011b).

Conforme se nota, a Comissão foi instalada com a finalidade de elucidar os fatos e as circunstâncias das violações de direitos humanos praticadas pelo Estado brasileiro e seus agentes no período entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Para tanto, é fundamental ressaltar que a simbiose entre a Lei de Acesso à Informação e a Comissão Nacional da Verdade foi crucial, na medida que os dispositivos jurídicos da LAI ofereceram respaldo nas situações concretas de recolhimento, produção e estruturação de um extenso acervo documental, escrito, imagético e oral pela CNV.

Os trabalhos da CNV foram norteados por objetivos bem definidos, quais sejam, promover o esclarecimento das circunstâncias e da autoria dos casos de torturas, mortes, desaparecimentos forçados e ocultação de cadáveres, além da identificação e a revelação pública de estruturas, locais, instituições e contextos relacionados à prática de violações de direitos humanos, incluindo suas eventuais ramificações nos diversos aparelhos estatais e na sociedade; encaminhar aos órgãos públicos competentes qualquer informação que pudesse auxiliar na localização e identificação de corpos e restos mortais de desaparecidos políticos; colaborar para apuração das violações e prestação de assistência às vítimas envolvidas; participar na adoção de medidas e políticas públicas de prevenção com vistas a não repetição dos crimes de Estado.

O método de trabalho da Comissão baseou-se na criação de 3 subcomissões: “Comunicação Externa”, “Relações com a sociedade civil e instituições” e “Pesquisa, geração e sistematização das informações”. À subcomissão “Comunicação Externa” couberam tarefas como o relacionamento com a imprensa e os principais veículos de comunicação do país. À subcomissão “Relações com a sociedade civil e instituições”, coube o relacionamento com

entes públicos³, que, de alguma maneira, apoiaram os trabalhos da CNV, e a interlocução com o Ministério da Defesa e as Forças Armadas – ao mesmo tempo a mais difícil e mais relevante para o desempenho das funções legalmente atribuídas à Comissão. Essa comunicação se deu, basicamente, através do encaminhamento de pedidos de informação, da solicitação de abertura de sindicâncias para apurar o uso de instalações militares para possível prática de crimes e da convocação de reuniões de trabalho com objetivo de obter informações. No âmbito civil, o diálogo se deu pela realização de reuniões de trabalho com grupos de familiares de vítimas, para o planejamento de audiências e sessões públicas, depoimentos, atividades externas e acolhimento de denúncias, e com comitês populares de memória, verdade e justiça, que possuem mulheres e homens violados em seus quadros.

À subcomissão “Pesquisa, geração e sistematização das informações”, coube a responsabilidade de organizar os trabalhos investigativos; analisar as fontes; constituir um núcleo pericial para investigar as circunstâncias das mortes das vítimas e também caracterizar locais e métodos de tortura, execução, desaparecimento forçado e ocultação de cadáveres; promover audiências públicas, a fim de ouvir relatos de vítimas e testemunhas, assim como depoimentos de agentes da repressão – atividade inteiramente respaldada pela Lei da CNV, que, em seu artigo 4º inciso III, concedeu a prerrogativa de “convocar, para entrevistas ou testemunhos, pessoas que possam guardar qualquer relação com os fatos e circunstâncias examinados”. Esta subcomissão ainda se comprometeu com a produção do relatório final dos trabalhos da CNV.

A metodologia da tomada de depoimentos da Comissão envolveu definir, primeiramente, as pessoas cuja oitiva seria interessante para as investigações. Nesse processo, a CNV contou com o apoio das comissões da verdade instaladas nos estados, municípios e universidades, assim como dos familiares de vítimas e dos comitês populares de memória, verdade e justiça, que indicaram possíveis depoentes. Depois, foram feitos levantamento de informações sobre cada pessoa a ser ouvida, em bases de dados públicos, e elaboração de roteiros de perguntas personalizados. As vítimas e as testemunhas das violações se apresentaram voluntariamente aos depoimentos ou foram convidadas a fazê-lo. Os agentes públicos, por seu turno, foram convocados por notificação encaminhada pelo Departamento

³ Dentre tais, podem ser elencados a Casa Civil, a Secretaria-Geral da Presidência da República e a Secretaria de Comunicação Social; os ministérios da Justiça, da Educação, da Ciência, da Tecnologia e Inovação e das Relações Exteriores; a secretaria de Direitos Humanos e a de Políticas para as Mulheres; a Advocacia-Geral da União; o Conselho Nacional de Justiça e o Conselho Nacional do Ministério Público; o Ministério Público Federal e o Ministério Público dos estados; o Arquivo Nacional e os diversos Arquivos Públicos estaduais; e o Departamento de Polícia Federal.

de Polícia Federal (DPF), que teve incumbência de conduzir coercitivamente, na hipótese de objeção, e de instaurar inquérito policial, no caso de ausência.

A Comissão manteve o sigilo sobre as identidades quando isto era solicitado pelo depoente, sem, porém, deixar de tornar públicas as informações contidas nos testemunhos. Um instrumento usado nesses casos foram os formulários padrão disponibilizados no site da CNV, que poderiam ser enviados pelas próprias vítimas ou testemunhas das violações e também por comitês e outras comissões da verdade – também se respeitando o sigilo de identidade da vítima ou testemunha, uma vez que fosse solicitado.

A iniciativa da gestão Dilma Vana Rousseff de criar um espaço legitimado pelo Estado para ouvir os relatos de vítimas, testemunhas e algozes da ditadura militar representou uma ferramenta efetiva de desestabilização no pacto com o silêncio instituído pelo regime autoritário e, até então, tolerado pelos governos democráticos. A institucionalização de novos espaços de lembrar, produzir outras narrativas e deixar vir à tona memórias subterrâneas traumáticas, no Brasil, acompanha um movimento que ganha expressão no mundo ocidental a partir das últimas décadas do século XX, quando, segundo Giensen (2001, p. 216, tradução nossa), “ao invés de se louvarem os heróis fundadores de uma comunidade, os monumentos e rituais públicos recordam o sofrimento das vítimas e os crimes dos perpetradores”.

Considerações finais

No curso deste artigo, objetivou-se discutir o extenso caminho de disputas jurídico-políticas acerca do legado da ditadura militar no Brasil, as quais impactaram diretamente a garantia de direitos humanos básicos no país, como o direito à informação, à memória e à verdade, além da própria investigação historiográfica deste período obscurecido. Procurou-se mostrar que a Lei de Anistia, uma espécie de anomalia jurídica promotora de um bloqueio institucional, não apenas consagrou a impunidade dos crimes cometidos pelos agentes do Estado militar, mas contribuiu para fortalecer a privatização da memória e da verdade imposta pelas Forças Armadas.

Buscou-se demonstrar de que maneira o excesso de controle castrense no pacto transicional produziu um sistema democrático outorgado, marcado pelo esquecimento e alheamento da sociedade civil em relação aos eventos de sua história traumática, pela homogeneização da memória do período ditatorial através da construção de uma memória

“oficial”, pelo silenciamento das memórias incômodas, pela omissão em relação aos arquivos sensíveis do período, pelo atraso no estabelecimento da justiça de transição no país, e, finalmente, pela sensação de que a ditadura é um fenômeno inacabado.

Salientou-se que este mecanismo político permaneceu operando nos primeiros governos democráticos da Nova República, na década de 1990, apesar de alguns passos meritório – porém, limitados – terem sido dados na gestão de Fernando Collor de Mello e de Fernando Henrique Cardoso, como a aprovação da Lei da Política Nacional de Arquivos, da Lei dos desaparecidos, da Lei da Tortura e a criação da Comissão de Anistia para, entre outros fins, promover reparações pecuniárias. A Lei de Anistia ainda continuou atuando de modo a constranger institucionalmente a ação das novas lideranças políticas, que acabavam por se acomodar e aderir ao paradigma da manutenção do silêncio como prerrogativa para a segurança da nascente democracia nacional, ao invés de promover rupturas em favor da justiça de transição.

Almejou-se evidenciar que o Estado democrático brasileiro paulatinamente assumiu compromisso com seu dever de memória e papel de garantidor de direitos humanos fundamentais a partir dos governos de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff, nos anos 2000. Observou-se, durante tais administrações, uma clara transformação no perfil do Estado enquanto ator político, passando de detentor de memórias privatizadas e violador dos direitos humanos a promotor de memórias coletivas e direitos humanos. Em tal sentido, as medidas em favor do direito à informação, como o recolhimento dos acervos da ditadura junto ao Arquivo Nacional, a criação do Memórias Reveladas e a instituição da Lei de Acesso à Informação, atuaram como instrumentos na promoção e aplicação de outros direitos fundamentais, como o direito à memória e à verdade histórica.

Procurou-se demonstrar que outra medida vital para a desprivatização da memória e a deselitização dos direitos humanos no país foi a criação da Comissão Nacional da Verdade, que provocou uma descontinuidade na proibição de se lembrar o passado e possibilitou a emergência do ausente negado, silenciado, não-dito. O testemunho, meio efetivo de trazer à tona a memória silenciada, subterrânea e suprimida pela memória “oficial”, intencionalmente produzida, permitiu que esta fosse repensada, contextualizada, criticada e historicizada. Resgatar as memórias, tornar os fatos públicos, denunciar as atrocidades, apontar os responsáveis e trazer as violações ao conhecimento geral foram ações da CNV que possuíram papel político e simbólico substancial, tanto na construção de um novo pacto na

sociedade brasileira após a experimentação traumática do regime militar, quanto na produção de significados coletivos mais verdadeiros acerca de sua memória e história.

Fontes

ANISTIA INTERNACIONAL. *Eles nos tratam como animais - Tortura e maus tratos no Brasil: desumanização e impunidade no sistema da Justiça Criminal*. Londres: Anistia Internacional, 2001.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Paris: Nações Unidas, 1948.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 8.159, de 8 de janeiro de 1991*. Dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências. 1991. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8159.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 9.140, de 4 de dezembro de 1995*. Reconhece como mortas pessoas desaparecidas em razão de participação, ou acusação de participação, em atividades políticas, no período de 2 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979, e dá outras providências. 1995. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9140.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 9.455, de 7 de abril de 1997*. Define os crimes de tortura e dá outras providências. 1997. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9455.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 12 fev. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 4.553, de 27 de dezembro de 2002*. Dispõe sobre a salvaguarda de dados, informações, documentos e materiais sigilosos de interesse da segurança da sociedade e do Estado, no âmbito da Administração Pública Federal, e dá outras providências. 2002. Revogado pelo Decreto nº 7.845, de 14 de novembro de 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4553.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Decreto nº 5.301, de 9 de dezembro de 2004*. Regulamenta o disposto na Medida Provisória no 228, de 9 de dezembro de 2004, que dispõe sobre a ressalva prevista na parte final do disposto no inciso XXXIII do art. 5º da Constituição, e dá outras providências. 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5301.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 11.111, de 5 de maio de 2005*. Regulamenta a parte final do disposto no inciso XXXIII do caput do art. 5º da Constituição Federal e dá outras providências. 2005. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Lei/L11111.htm. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011*. Regula o acesso a informações previsto no inciso XXXIII do art. 5º, no inciso II do § 3º do art. 37 e no § 2º do art. 216 da Constituição Federal; altera a Lei no 8.112, de 11 de dezembro de 1990; revoga a Lei no 11.111, de 5 de maio de 2005, e dispositivos da Lei no 8.159, de 8 de janeiro de 1991; e dá outras providências. 2011a. Disponível em: http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/582f414dc6b556.85202508/lei_12527.pdf. Acesso em: 6 jan. 2020.

BRASIL. Biblioteca Presidência da República. *18-11-2011 - Discurso da Presidenta da República, Dilma Rousseff, durante cerimônia de sanção do projeto de Lei que garante o acesso a informações públicas e do projeto de Lei que cria a Comissão Nacional da Verdade*. 2011b. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/discursos>. Acesso em: 12 fev. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011*. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. 2011c. Disponível em: http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/582f40b1006ff9.04274490/lei_12528.pdf. Acesso em: 6 jan. 2020.

LEIA a íntegra da nota divulgada pelo Exército. *Folha de S. Paulo*, 19 out. 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1910200417.htm>. Acesso em: 28 dez. 2019.

QUEIMA de arquivo. G1, 13 dez. 2004. Disponível em: <http://g1.globo.com/jornaldaglobo/0,,MUL894571-16021,00-QUEIMA+DE+ARQUIVO.html>. Acesso em 28 dez. 2019.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BATISTA, Carmem Lúcia. Informação pública: controle, segredo e direito de acesso. *Intexto*, Porto Alegre, n. 26, p. 204-222, jul. 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/intexto/article/view/19582>. Acesso em: 12 fev. 2020.

BAUER, Caroline Silveira. *Brasil e Argentina: ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória*. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CALDERONI, Vivian; JESUS, Maria Gorete Marques de (Coord.). *Julgando a tortura: análise de jurisprudência nos tribunais de justiça do Brasil (2005 – 2010)*. São Paulo: ACAT-Brasil/Conectas/NEV-USP/IBCCRIM/Pastoral Carcerária, 2015.

CAMARGO, Alessandra Lopes. O dever de memória do Estado no processo de justiça de transição no Brasil. *Idéias – Rev. Inst. Filos. Ciênc. Hum.*, v. 7, n. 1, p. 249-270, jan./jul. 2016. <https://doi.org/10.20396/ideias.v7i1.8649519>

CATELA, Ludmila da Silva. Do segredo à verdade. Processos sociais e políticos na abertura dos arquivos da repressão no Brasil e na Argentina. IN: TELES, Janaina; TELES, Edson; SANTOS, Cecília M. (Org.). *Desarquivando a ditadura: memória e justiça no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2009. p. 444-471.

COMPARATO, Fábio Konder. *A tortura no direito internacional*. Brasília: SEDH/Coordenação Geral de Combate à Tortura, 2010. v. 1.

D'ARAUJO, Maria Celina de. *A elite dirigente do governo Lula*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2009.

ANGELO, Vitor Amorim de. Quem tem documentos sobre a ditadura? Uma análise da legislação e das iniciativas governamentais. *Política & Sociedade*, v. 11, n. 21, p. 199-234, 2012. <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2012v11n21p199>

FICO, Carlos. *Como eles agiam: os subterrâneos da ditadura militar: espionagem e polícia política*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis. O caso brasileiro. *Varia história*, v. 28, n. 47, p. 43-59, jan./jun. 2012. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752012000100003>

FÉLIX, Jorge Armando. Herança militar. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 4, 14 nov. 2004. Entrevista concedida a Eliane Castanhéde.

FURTADO, Eliana; RAMALHO, Lúcia. A política de acesso do Aperj ao acervo Dops. *Arquivo & História*, n.3, p. 49-76, 1997.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. O preço de uma reconciliação extorquida. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. (Org.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 177-186.

GIDDENS, Anthony. *O Estado-nação e a violência: segundo volume de uma crítica contemporânea ao materialismo histórico* (1985). São Paulo: Edusp, 2001.

GIENSEN, Bernard. Sobre héroes, víctimas y perpetradores. *Puentes*, Buenos Aires, ano 2, n. 5, p. 14-24, 2001.

HEYMANN, Luciana Quillet. O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre a memória, história, legislação e direitos. In: GOMES, Â. de C. (Org.). *Direitos e cidadania: memória, política e cultura*. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 1-26.

JARDIM, José Maria. A lei de acesso à informação pública: dimensões político-informacionais. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 13., 2012, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012. p. 1-21.

MEZAROBBA, Glenda. *Um acerto de contas com o futuro: a anistia e suas consequências – um estudo do caso brasileiro*. 2003. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Org.). *Culturas políticas na história: novos estudos*. Belo Horizonte: Argumentum/FAPEMIG, 2009.

NAPOLITANO, Marcos. *1964: história do regime militar brasileiro*. São Paulo: Contexto, 2014.

PAES, Eneida Bastos. A construção da lei de acesso à informação pública no Brasil: desafios na implementação de seus princípios. *Revista do Serviço Público*, v. 62, n. 4, p. 407-423, 2011. <https://doi.org/10.21874/rsp.v62i4.80>

PIMENTA, João Paulo Garrido. Os arquivos do DEOPS-SP: nota preliminar. *Revista de História*, São Paulo, v. 132, p. 149-154, 1995.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUADRAT, Samantha Viz. Em busca dos arquivos das ditaduras do Cone Sul: desafios e perspectivas. In: ARAUJO, Maria Paula; FICO, Carlos; GRIN, Monica (Ed.). *Violência na História: memória, trauma e reparação*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2013. p. 56-79.

RICOEUR, Paul. *Memory, history, oblivion*. Palestra proferida na Conferência Internacional “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Budapeste: [s.n.], 2003.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

SANTOS, Shana Marques Prado dos. *Tratamento de arquivo de direitos humanos na América*. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia, Rede Latino-Americana de Justiça de Transição (RLAJT), 2016.

TORELLY, Marcelo D. Justiça Transicional, memória social e senso comum democrático: notas conceituais e contextualização do caso brasileiro. In: SANTOS, Boaventura de Sousa et al. (Org.). *Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro: estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal*. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, 2010. p. 104-123.

A polarização identitária e a pulverização programática no Brasil

DOI: 10.15175/1984-2503-202012304

Maria Alice Nunes Costa*

Resumo

Este artigo se propõe a realizar uma inflexão sobre a recente trajetória de mobilização social ideológica-identitária articulada no Brasil vis-à-vis ao processo de implementação da Reforma do Estado, nos anos noventa. Coadunada com as propostas neoliberais dos principais organismos internacionais de financiamento, a nova reengenharia das políticas públicas acabou por “domesticar” a pulsão transformadora da sociedade civil brasileira; e, conseqüentemente, a polarizou ideologicamente, fragmentando-a em polos ideológicos e identitários rivais. O artigo encaminha uma discussão sobre o tema, a partir das epistemologias do Sul, e tem como campo de observação empírica, os dados da atual conjuntura política, social, ideológica e identitária brasileira.

Palavras-chave: polarização ideológica-identitária; pulverização programática; políticas públicas no Brasil.

La polarización identitaria y la pulverización programática en Brasil

Resumen

Este artículo se propone reflexionar sobre la reciente trayectoria de movilización social ideológica e identitaria articulada en Brasil vis-à-vis al proceso de implementación de la reforma del Estado en los años noventa. En línea con las propuestas neoliberales de los principales organismos internacionales de financiación, la nueva configuración de las políticas públicas acabó por «domesticar» el impulso transformador de la sociedad civil brasileña y, en consecuencia, la polarizó ideológicamente, fragmentándola en polos ideológicos e identitarios rivales. El artículo plantea un debate sobre el tema a partir de las epistemologías del Sur y tiene como campo de observación empírica los datos de la actual coyuntura política, social, ideológica e identitaria brasileña.

* Socióloga, Cientista Política, Urbanista e Fotógrafa. Pós-Doutora em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (2007-2011, Portugal); Doutora em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ, 2006). Estágio Doutoral na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (2004-2005). Mestre em Ciência Política pela UFF (2002). Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1988). Professora Associada da Universidade Federal Fluminense no Instituto de Arte e Comunicação Social (Departamento de Artes) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Investigadora Associada do Centro de Estudos Sociais (CES, Universidade de Coimbra, Portugal). E-mail: alicecosta.rj@uol.com.br.  <http://lattes.cnpq.br/9049500646143779>.  <https://orcid.org/0000-0002-3437-2238>

Palabras clave: polarización ideológica-identitaria; pulverización programática; políticas públicas en Brasil.

Identity polarization and programmatic pulverization in Brazil

Abstract

The following article aims to reflect on the recent trajectory of ideological-identity social mobilization experienced in Brazil vis-à-vis the process by which State Reform was implemented in the 1990s. In line with the neoliberal proposals of the main international funding organizations, the new reengineering of public policies effectively “tamed” the transformative drive of Brazilian civil society, and, as a consequence, polarized it ideologically, fragmenting it into rival ideological and identity poles. This article develops a discussion on the subject based on the epistemologies of the South, taking as its empirical field of observation current data representing the intersection between politics, society, ideology, and identity in Brazil.

Keywords: Ideological-identity polarization; programmatic pulverization; public policies in Brazil.

La polarisation identitaire et la dispersion programmatique au Brésil

Résumé

Cet article a pour but de proposer une réflexion sur la trajectoire récente de la mobilisation sociale idéologico-identitaire qui s’est articulée au Brésil vis-à-vis du processus de mise en œuvre de la réforme de l’État dans les années 1990. Dans la lignée des propositions néolibérales des principaux organismes internationaux de financement, la reformulation des politiques publiques a fini par « domestiquer » la pulsion transformatrice de la société civile brésilienne et, partant, par la polariser idéologiquement en la fragmentant en deux pôles idéologiques et identitaires rivaux. Cet article propose un débat sur ce thème sur la base des épistémologies du Sud et prend comme champ d’observation empirique les données de la conjoncture politique, sociale, idéologique et identitaire brésilienne actuelle.

Mots-clés : Polarisation idéologico-identitaire ; dispersion programmatique ; politiques publiques au Brésil.

巴西的意识形态的分化与政策的碎片化

摘要：

在1990年代，巴西在实施国家体制改革的过程中，在社会动员中出现了意识形态认同的分化以及政策碎片化的问题。根据国际金融组织的新自由主义指导思想，巴西政府改革了它的公共政策，最终“驯服”了巴西民间社会的变革力量。在此过程中，巴西民间变革力量也分化成意识形态上对立的两极。本文基于“南—北”认识论，利用目前的政治，经济与社会的统计数据，对论题进行了实证分析与讨论。

关键词：意识形态认同两极化；政策碎片化，巴西的公共政策

Introdução

Este artigo pretende trazer uma reflexão sobre a questão da “polarização identitária” produzida, recentemente no Brasil, *vis à vis* à construção de pautas da agenda de políticas públicas, em particular a partir da Reforma do Estado dos anos noventa do século XX. Neste percurso histórico, como país semiperiférico do sistema capitalista, a implementação da Reforma do Estado absorveu a energia pulsante da sociedade civil por mudanças no país, da seguinte maneira: primeiro incorporando-a para o interior do aparelho do Estado para “domesticá-la”; e, posteriormente, polarizando a sociedade em identidades rivais. Ambas estratégias de amortecimento das demandas sociais e da luta emancipatória, geraram um espaço político de rivalidades ideológicas e identitárias, fragmentando a solidariedade interna do Brasil, em um processo que caminha e se fortalece, desde os anos 2000.

O debate e as reivindicações programáticas de políticas públicas estruturais no Brasil, foram dispersadas e pulverizadas por identidades que foram, ao logo do processo histórico de formação do Estado, subalternizadas e invisibilizadas. Agora, esses grupos demandam por reconhecimento e indenização histórica, gerando um dilema para a sociedade brasileira - em pleno século XXI -, na medida em que não há como negligenciar as suas demandas e necessidades genuínas, nem tampouco destacar a importância da construção de uma consciência coletiva de solidariedade interna no país, diante dos sérios e graves problemas materiais e estruturais que precisamos enfrentar.

Neste sentido, este artigo trata do termo “polarização identitária” como um sistema que se refere à divergência e fragmentação de opiniões, visões e pontos de vista entre extremos opostos ideológicos-identitários, reproduzindo funcionalmente - aos interesses neoliberais - uma “pulverização” das programáticas de políticas públicas. O dilema identitário é a marca do panorama contemporâneo, em particular no espaço brasileiro.

A pluralidade cultural e identitária geram importantes conflitos, que podem sinalizar uma relativa vitalidade social para as mudanças. Porém, quando esses conflitos são produzidos, externa e artificialmente, por demanda do mercado de consumo ou com o objetivo de dispersar a sociedade, produz a uma fragmentação onde é difícil encontrarmos zonas de contato de solidariedade social, em prol de políticas públicas mais consistentes e estruturais de transformação emancipatória.

Na primeira parte, realizo uma inflexão sobre a relação entre ideologia e identidade e, como esses processos interagem e se interligam no “jogo das identidades” como estratégia de justificação ideológica do capitalismo financeiro. Em seguida, trato da

trajetória da polarização ideológica no Brasil, que tem fragmentado a consciência social coletiva no país; para em seguida, na parte três, analisar como essa polarização social interna, tem tido a capilaridade para promover a pulverização de programas relevantes de políticas públicas estruturantes, onde as questões sociais foram rivalizadas por demandas pela diferença das identidades.

Processos ideológicos e identitários

*Meu partido
É um coração partido
E as ilusões estão todas perdidas
Os meus sonhos foram todos vendidos [...]
Meus inimigos estão no poder
Ideologia Eu quero uma pra viver [...]*

(CAZUZA,¹ 1988)

A palavra *ideologia* tem origem na Antiguidade Grega, a partir dos discursos e das retóricas sofistas pré-socráticas, constituindo-se etimologicamente da composição grega: *idea* ou *eidea* (imagem, aparência, modo de ver) + *logos* (estudo). De outra maneira, para os gregos *idea* é “ver alguma coisa”, “enxergar” com os próprios olhos. Alguém que não conseguisse “ter ideias” era considerado “cego”. É a partir desta tensão em “enxergar” e produzir ideologias, que me concentrarei em relação ao conceito de ideologia.

Este artigo também é influenciado pelo conceito de ideologia como uma falsa consciência, uma ilusão ou uma ideia invertida, como nos diria Marx e Engels (2007) em *A Ideologia Alemã*. Para estes autores, a ideologia é a tática de tornar certas ideias como verdadeiras, para serem aceitas pela sociedade, como forma de reproduzir e disseminar ideias que legitimem as ações do capitalismo, em prol de seus interesses expansionistas e de justificação.

Não negligencio o pragmatismo do senso comum da palavra ideologia citada, como exemplo, pelo cantor e compositor brasileiro Cazuzza: “ideologia, eu quero uma pra viver”. Ele desejava uma ideologia, porque as suas ilusões foram perdidas. Nos 1980, Cazuzza descobriu que tinha AIDS/HIV/SIDA e, foi fazer o tratamento nos EUA. No seu retorno ao Brasil, em razão de ser portador desta doença, sofreu o preconceito e o estigma sexual, como outras pessoas portadoras de AIDS. Diante dessa experiência, compôs a música

¹ Agenor de Miranda Araújo Neto, conhecido como *Cazuzza*, nasceu no Rio de Janeiro, em 1958 e, faleceu em 1990. Foi cantor e letrista brasileiro.

frente à sua desilusão com o cenário que, ao mesmo tempo em vivia o processo de redemocratização (pós-ditadura militar de 1964) e clamava pela liberdade e igualdade, possuía um comportamento conservador, moralista e preconceituoso em relação a muito fatores culturais, em particular, em relação às pessoas que foram acometidas pela doença. Isto posto, ilusão e ideologia aqui são conexas. Cazusa, assim como a maioria dos brasileiros, tinha a esperança (ou ilusão) que a redemocratização no Brasil significaria uma mudança da realidade brasileira, com os ideais da democracia, tais como: igualdade, justiça social e liberdade.

Neste cerne, podemos encontrar contradições do uso do termo ideologia. As tensões de um conceito é algo absolutamente coerente com o mundo da vida, seja ela vivida, experimentada ou percebida. Como diria o escritor Machado de Assis (1884), no conto “A Igreja do Diabo”: a vida é uma eterna contradição. Nesta lógica, não existe “erro” epistemológico ao tratarmos um conceito como algo ambíguo, ambivalente e contraditório. A vida não está a serviço dos conceitos, os quais elaboramos. Os conceitos é que estão a serviço da vida em que vivemos, construímos e experimentamos sentidos. Todo conceito está em constante construção e, é desenhado, a partir dos nossos pontos de vista e, do poder hegemônico do espírito de determinada época histórica. Todos os conceitos são construções culturais de um tempo e, no caso específico, trato a ideologia como um constructo cultural *per se*, na medida em que está intrinsecamente relacionada à ação de viver e de nos relacionarmos em sociedade, enquanto seres viventes e pensantes, capazes de utilizarmos a nossa imaginação para nos representarmos e projetarmos a nossa visão de mundo.

Ideologia é um signo, uma imagem que construímos e representamos, fruto de nossa interação e da *práxis* com a vida social. É um conjunto de ideias, valores e de normas, “ditadas” de forma culturalmente “transcendental”, de como devemos pensar, fazer e nos comportar, para que possamos criar - mental e culturalmente - um sentimento de identidade e pertencimento a determinado grupo ou sociedade. Está no cerne da representação mental das ideias, fruto de nossa imaginação e pensamentos construídos historicamente no campo relacional e comunicacional com o mundo. De maneira metafórica, ideologia é a fotografia que, em processo de interpretação, realizamos uma imagem da realidade. É o espelho que construímos, a partir de nossa imaginação mental, envolvendo a nossa cultura e o nosso “inconsciente ótico”.²

² Expressão cunhada por Walter Benjamin (1992, p. 94). Aqui utilizada como metáfora para expressar as nossas pulsões produzidas a partir de nosso inconsciente.

Quanto ao conceito de identidade, também podemos encontrar outros desafios, na medida em que possui uma forte natureza subjetiva e ideológica. Podemos transitar por vários campos do olhar: desde a nossa identidade como pessoa física com um número, impressão digital, sexo, etnia, idade, filiação, nacionalidade e naturalidade (identidade civil); peso, altura, cor e, se possui alguma deficiência (identidade corpórea), o *status quo* ou o lugar social identitário que ocupamos no grupo social (identidade social); o posicionamento político no campo do poder no espaço público da *ágora* (política de identidade), como também a partir das crenças, interesses, religiões e tradições (identidade cultural). Diante destas classificações, podemos nos questionar: Que relação existe entre as características identitárias “não-civis” de uma pessoa (ao contrário das civis,³ que são controladas pelo Estado) e a imagem que eles próprios fazem de sua identidade?

Acredito ser impossível obter a priori uma separação nítida entre as diversas classificações e diferentes características identitárias, antes de observarmos a sua interação com determinados vínculos sociais, na medida em que a identidade perde seus atributos de aparente permanência, quando interagem subjetivamente em múltiplos campos de poder e vínculos sociais. Não somos um corpo fixo em determinado espaço. Não somos um uno indivisível. O formalismo determinístico do conceito de identidade, perde-se, e nos resta invocar a observação empírica das relações sociais que flutuam e interagem, em determinados espaços e territórios.

Na prática, existe uma relação emaranhada entre ideologia e identidade, na medida em que são interdependentes e se sobrepõem-se entre si, de forma complementar. Ambos os conceitos, não permitem por si próprios, explicar a fenomenologia ideológica e identitária de cada ser subjetivo, em suas realidades concretas e simbólicas, de estar. Ser e estar são flutuantes. Por este ponto de vista, devemos desconfiar e nos interrogarmos em relação a formalismos fundamentalistas dos conceitos de ideologia e identidade, na medida em que eles estão permeados de imbricações e tensões em círculos concêntricos e dinâmicos que, em muitos casos, são inatingíveis de se compreender e analisar, no exato momento em que os fatos referentes às ideologias-identitárias ocorrem e se autodefinem, em seus universos “labirínticos”. Transitamos e nos metamorfoseamos por vários campos sociais, e

³ Atualmente, as identidades civis – com o avanço das ciências da vida – também podem se transformar, na medida em que, por exemplo, um “homem”, pode ser transformar em “mulher” (ou vice-versa), bem como a cor, a altura e o peso podem ter suas mudanças e alterações, dependendo da capacidade financeira do indivíduo, em realizar essas mutações. Contudo, o Estado tem o controle dessas alterações civis, permitindo (ou não) a alterações a partir de Leis próprias, de cada país.

assumimos vários papéis e hábitos, de acordo com o campo de poder o qual desejamos nos identificar ou disputar.

Os processos identitários e ideológicos podem ser espectros que rondam tanto as esferas de transgressão social como as de subordinação e, entrelaçados de forma transversal e subjetiva, podem gerar “emancipação ou regulação social”.⁴ Eles se constroem em espaços limítrofes que, atuando de forma exacerbada, podem mascarar uma realidade figurada por “signos”, que podem ser interpretados por várias vertentes de dominação.

Tais construções fenomenológicas de dominação, no cerne das relações sociais, determinam o grau de aproximação relacional entre a ideologia identitária que o indivíduo se autodefine em grupo, bem como a imagem construída e/ou percebida pelo “outro”, para identificar a localidade do indivíduo, com o objetivo de dominá-lo. Ao invocarmos uma identidade ideológica, seja ela civil, corpórea, social, cultural, política ou subjetiva de como o indivíduo se imagina e se personifica, estará oferecendo um “rótulo” imagético, que pode ser maculado e/ou manipulado pelo “outro”, distorcendo a imagem construída, para oprimir e dominar, de acordo com os seus interesses.

Temos como exemplo clássico, o “jogo de identidade”, de Stuart Hall (2006). Ao analisar a estratégia conservadora do presidente americano Bush, em 1991. Hall ao utilizar o episódio dos EUA, não pretendeu julgar o fato, mas sim tomá-lo como referência, para analisar as consequências na discussão das “políticas de identidades”. Segundo o autor, as identidades são contraditórias e se “deslocam” mutuamente e, suas contradições atuam atravessando indivíduos e grupos políticos. Segundo Hall, o conceito de classe social não tem servido como um dispositivo discursivo ou uma categoria mobilizadora dos variados interesses ou de todas as variadas identidades das pessoas; contudo, nenhuma identidade singular pode se alinhar a diferentes identidades como uma “identidade mestra” e única. Conforme o autor, as paisagens políticas do mundo moderno estão fraturadas por identificações rivais.

No atual cenário contemporâneo, a política de “identidades ideológicas” está sob um maior controle panóptico digital, na era dos dados algorítmicos, dominados pelo fluxo invisível do poder imperialista do capitalismo financeiro, gerando “bolhas”, quase intransponíveis.

⁴ Sobre regulação social e emancipação social ver Boaventura de Sousa Santos (1997), no livro: *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*.

Em “*O novo espírito do capitalismo*”, Boltanski e Chiappello (2002) investigaram as atuais mudanças ideológicas que têm se feito acompanhar nas recentes transformações da financeirização do capital. Se a lógica e as condutas são outras, importa perceber a (re) construção deste espírito capitalista que se desenvolve, pois é este espírito, que expressa a justificativa ideológica do “compromisso” (subliminar e inconsciente) com a opressão e a dominação financeira e, invisível do capitalismo.

Os autores apontam que um dos traços do capitalismo é a busca constante por adeptos ao sistema para legitimar-se perante estes. Isto coloca a questão de como conseguir a adesão e a legitimação se, a grande maioria das pessoas, se mostram pouco motivadas a comprometer-se com as práticas capitalistas, quando não se mostram diretamente oponentes a elas (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002, p. 41). Cabe ao espírito do capitalismo - de cada época - apaziguar a inquietação suscitada; e, os autores se interrogam:

De que maneira pode o compromisso com o processo de acumulação capitalista ser uma fonte de entusiasmo inclusive para aqueles que não serão os primeiros a se aproveitarem dos benefícios realizados? Em que medida, aqueles inscritos no cosmo capitalista, podem ter a garantia de segurança mínima para eles e seus filhos? Como justificar, em termos do bem-comum, a participação da empresa capitalista e defendê-la, frente às acusações de injustiças? (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002, p. 56).

O capitalismo procura obter a adesão dos “excluídos” ou dos “transgressores” para legitimar-se, buscando - fora de si - os valores ideológicos que necessita, para garantir a sua legitimidade no sistema social. Estrategicamente, apodera-se de crenças, valores e ideologias latentes que desfrutam de uma época determinada, inclusive daquelas que lhe são hostis, mas que se encontram inscritas no contexto cultural e, que podem ser manipuladas. Nesta busca por argumentos orientados ao bem comum, o capitalismo se apropria de ideologias e argumentos de crítica ao capitalismo, na medida em que essas ideologias, em particular das identitárias, não o afrontam direta e estruturalmente. Conforme Boltanski e Chiavello (2002, p. 7):

O capitalismo não pode prescindir de uma orientação para o bem comum da qual extrai as razões pelas quais vale à pena aderir a ele. No entanto, sua indiferença normativa impede que o espírito do capitalismo seja gerado a partir dos seus próprios recursos. Deste modo, o capitalismo necessita da ajuda de seus inimigos, daqueles que se indignam e se opõem a ele, para encontrar os pontos de apoio morais que lhe faltam, e incorporar dispositivos de justiça, elemento sem os quais não disporia da menor propriedade.

Os autores identificaram três espíritos, cada qual com sua própria argumentação do que é o “bem-comum”: o primeiro, no final do século XIX, as argumentações giravam em torno do papel do progresso, da técnica e da ciência; o segundo, no pós-guerra, a partir dos anos 1950, com a emergência das grandes corporações. A justificação se apoiava na solidariedade institucional, na distribuição do consumo, assim como na colaboração entre as grandes firmas e o Estado, em uma perspectiva do discurso da justiça social.

E o terceiro espírito foi posto em marcha, a partir dos movimentos sociais de contracultura dos anos 1960, como um fenômeno cultural anti-establishment. Nesta fase, se criticava o capitalismo pela produção em massa, por suas grandes organizações burocráticas, hierárquicas, pela falta de liberdade e de criatividade, à qual as pessoas eram sujeitas. Contudo, não imaginávamos que essas críticas seriam incorporadas ao capitalismo financeiro e, iriam impulsionar o surgimento de um outro modelo de justificação do capitalismo, mais relacional com os indivíduos (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002, p. 58-59).

Segundo os autores, é nos anos 1990, que o capitalismo financeiro absorveu a “crítica artística” produzida dos anos 1960 e, passou a adotar as ideias criativas daqueles que estavam “excluídos” de reconhecimento, pois para os autores:

É, precisamente, o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar esta ordem e a manter, legitimando os modos de ação e as disposições que são coerentes com ele (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2002, p. 46).

No atual espírito do capitalismo, ocorre a descoberta de que o capitalismo financeiro (pós-industrial) produz diferenças. As reivindicações deixaram de se traduzir em reivindicações materialistas, tais como: o acesso dos trabalhadores aos equipamentos coletivos materiais; carga horária de trabalho digna; saneamento básico; educação; saúde; mobilidade urbana; habitação; dentre outros. Os grupos sociais anteriormente invisibilizados e/ou não-reconhecidos - de forma identitária - passaram a realizar reivindicações “pós-materialistas”, no atual modelo e contexto do espírito capitalista financeiro.

Muitos destes grupos sociais vêm secundarizando as questões materialistas e passaram a ser orientados, mesmo que de forma intersetorial, pela expansão de reivindicações de políticas identitárias, tais como: a questão de gênero; o feminismo; o homossexual; o transsexual; o racismo; a ecologia e a sustentabilidade ambiental; a postura antinuclear; o pacifismo; os direitos humanos. Os grupos sociais identitários, anteriormente, ausentes na narrativa dicotômica materialista da classe trabalhadora (dominada) e da classe capitalista (dominadora), emergiram; e, aliaram-se à novas disputas ideológicas, a

partir da noção de “política identitária”, tornando-se indispensável, a qualquer que seja o discurso político mediático contemporâneo global.

Para Jameson (1997), não se trata agora como antes, de reivindicar a transformação da infraestrutura, mas a cultura deixa de ser uma expressão relativamente autônoma da organização social e, se torna a lógica de todo o capitalismo financeiro. Para esse autor, a dissolução da esfera autônoma da cultura significa a expansão da cultura por todo o domínio do social: do valor econômico e do poder do Estado, às práticas e à própria estrutura inconsciente. A mudança dialética do capitalismo se volta agora para o visual, para a cultura da imagem da ética e da estética (como *pastiche*) e, de sua enorme difusão por todo o campo social (JAMESON, 2001, p. 103).

Por conseguinte, as identidades coletivas se fragmentam e se polarizam em identidades individuais e multiculturais, tornando o espaço público um lugar de demandas por reconhecimentos plurais e, ao mesmo tempo, individualizantes, que acabam por serem coerentes com o jogo do capital. A busca pelo reconhecimento da política de identidade ideológica em ser diferente, acaba por esfumegar as demandas coletivas concretas mais genuínas e urgentes, em especial, nos territórios do Sul do mundo capitalista, como o Brasil.

Polarização e pulverização da consciência coletiva

No segundo pós-guerra, com o avanço do crescimento econômico e da capacidade reguladora do Estado nas sociedades capitalistas, formaram-se duas estruturas estatais: o Estado de Bem-Estar Social na Europa, no Canadá e na Austrália; e, o Estado desenvolvimentista nos países da semiperiferia. Na chamada “era dourada” do crescimento econômico (anos 1950 a 1970) se consolida a ideia da democracia liberal, em relação à responsabilidade do Estado pelo acesso de todos à proteção social, concebida como um direito universal. A intervenção do Estado na economia tinha, por objetivo, garantir as condições de bem-estar social, no sentido de criar a coesão social do mundo capitalista. É a partir desse “consenso” entre capital e trabalho, que se passou a exigir do Estado a proteção aos pobres e mais vulneráveis. O Estado de Bem-Estar Social foi resultado de um novo pacto social, onde capitalistas deixaram de ter algum lucro que tinham antes, em favor de um melhor funcionamento da sociedade. Em outras palavras, essa ação no seu conjunto, acabou por fortalecer o próprio capitalismo.

Segundo Swaan (1992, p. 18-19), o Estado de Bem-Estar se tornou viável em muitos países europeus porque neles se encontrou algo que pode ser chamado de “consciência

social". Os membros da coletividade nacional estavam vinculados por uma responsabilidade que ia além da ação individual, até alcançar uma orientação de política nacional, em que o Estado proviria a segurança e a proteção dos bens coletivos.

Aliados à dominação econômica nos países periféricos e semiperiféricos,⁵ os países centrais puderam enfrentar, no pós-guerra, com a força do Estado, os principais problemas sociais concretos, a despeito das suas desigualdades internas, que vem aumentando, desde a crise financeira de 2008. Contudo, o Brasil - bem como os países do sul do sistema capitalista – não só não alcançaram o patamar de desenvolvimento europeu, como ainda hoje, estão longe de atingirem o mínimo de existência concreta material à maioria de seus cidadãos. No limiar do século XXI, ainda vivemos sob a subordinação geopolítica de opressão colonial, interrelacionada por vários campos e sentidos, tais como a dominação e o controle da economia, da tecnologia e do conhecimento.

O fornecimento de nossas matérias-primas é desigual e a instalação de indústrias montadoras e o uso da mão de obra barata transforma-se em *trade-off* colonizador. As desigualdades sociais e a concentração de renda são abruptas, com um *gap* estrutural exorbitante em relação aos direitos mais fundamentais de existência. Por outro lado, possuem elites empresariais, políticas e governamentais cooptadas pelo centro colonizador, operando de forma opressora e/ou autoritária, reproduzindo assim, a dominação dos países mais dominantes.

Existe um relativo consenso explicativo sobre a hegemonia da esquerda, no Brasil, em especial dos anos 2000 até 2014, em razão da alta no preço das *commodities*; e, a guinada para a direita populista, ser explicada em razão de que esses governos falharam, em não pensar em políticas públicas estruturais de longo prazo. Assim sendo, me questiono: em que momento da história da América Latina, em particular no Brasil, desde a sua colonização, a economia foi diversificada e não estruturada a partir de latifúndios e da exportação de matérias-primas, que hoje damos o nome de *commodities*?

Mesmo que não possamos negligenciar a globalização e o posicionamento do Brasil como região semiperiférica do sistema mundo, não há como ignorarmos a importância dos fatores internos, na medida em que implicaria isentarmos de responsabilidade as nossas decisões políticas pelos resultados auferidos.

⁵ Sobre a hierarquização dos países centrais, periféricos e semiperiféricos do sistema-mundo capitalista, ver Immanuel Wallerstein (2004).

Em relação aos fatores internos que fluem atualmente na *pólis* brasileira, analiso dois aspectos: a “polarização ideológica partidária”; e, a “polarização da política identitária”. Estas polarizações, entrelaçadas, tem contribuído sobremaneira para a liquefação das decisões políticas quanto ao modelo das estruturas estatais nos âmbitos econômico e social, em prol de projetos coletivos para a construção de políticas públicas (*policies*) eficazes, eficientes, efetivas e inclusivas.

Quanto à polarização ideológica “partidária”, trato esta dimensão no espaço conflituoso partidário da arena política (*politics*), em particular no Congresso Federal do Brasil. Lugar onde representantes de partes da população, disputam e negociam objetivos, conteúdos e decisões de distribuição, em relação à materialidade das políticas públicas. A tomada de decisão de cada partido e de seus membros, individual e coletivamente, se dá por meio de um processo dinâmico, operando a partir de dada cultura política e estilos políticos “coerentes” em relação aos valores, crenças, ideais políticos, sentimentos e pontos de vistas, orientando os seus posicionamentos em relação às políticas públicas a serem adotadas.

O tema da crise da representatividade política democrática, em particular na Europa e nos EUA, esteve voltado para a perspectiva da falta de confiança e do distanciamento entre legisladores e cidadãos em relação aos anseios e na resolução das necessidades e demandas concretas dos eleitores, face à “década perdida”, dos anos oitenta, em razão da crise do petróleo dos anos setenta. O mais recente livro do sociólogo catalão Manuel Castells (2018), aborda a relação entre a crise da representatividade da democracia liberal institucionalizada e a “ruptura” do processo de consolidação da democracia no mundo. O autor se inquieta sobre quais instrumentos legítimos a serem descobertos, para sanar esse “furacão sobre as nossas vidas”.

Questiono se no Brasil a democracia representativa está em risco ou se ela ainda necessita se consolidar, na medida em que estamos em um recente processo democrático, a partir da promulgação da Constituição em 1988. Será que a nossa interpretação sobre o Brasil, deve continuar sendo analisada sob os parâmetros dos países centrais? Será que as atuais manifestações sociais de 2013, mesmo que difusas, desejavam uma ruptura com a democracia liberal? Ou seus manifestantes, em particular os jovens, estavam descontentes frente a “percepção” de uma arena política permeada e mobilizada por elites políticas e econômicas que reproduzem o nosso persistente fisiologismo e clientelismo; que, ao invés de ampliar e aprofundar a nossa democracia e redistribuir com justiça social as nossas riquezas, continuam a se apropriar delas, de maneira patrimonialista?

Importa ressaltar, que muitas categorizações conceituais de análise sobre a democracia liberal dos países centrais, também são paradigmas de controle de poder nos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundo, como o Brasil. A colonialidade do poder é intrínseca nestas variantes categorias de existência histórico-social dos países centrais. Quijano (2010, p. 94-95) afirma que, ao negarmos a historicidade social das realidades dos territórios do Sul, acabamos por reproduzir o sentido de totalidade hegemônica:

[...] o todo tem absoluta primazia sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem.

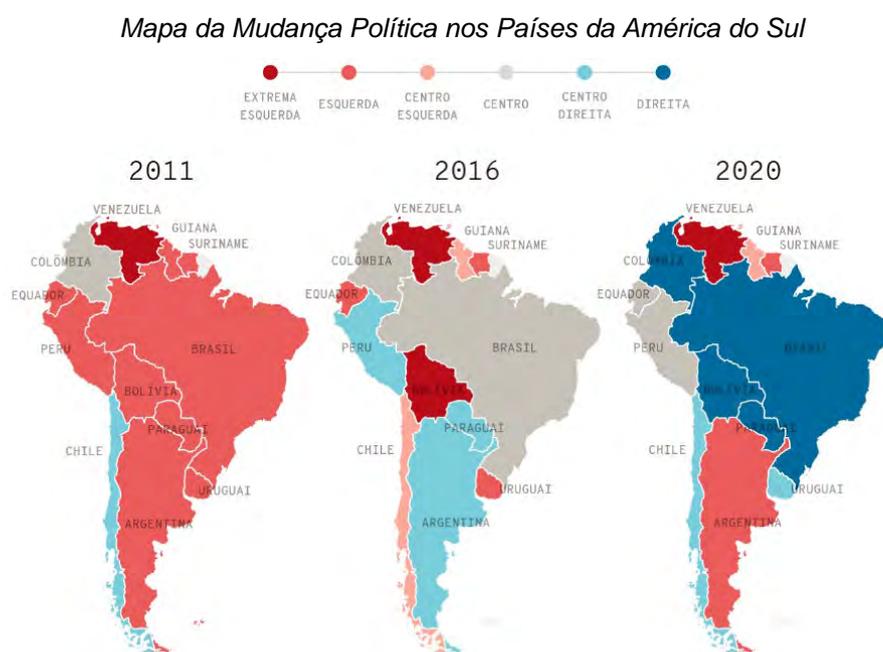
Assim sendo, precisamos ampliar a análise reducionista entre a “esquerda” e a “direita”, pelo menos, na América Latina. No Brasil, os partidos possuem ideologias móveis e efetuam mutações variadas de posicionamentos, tanto pelos membros dos partidos, como pela sua atuação programática. A polarização ideológica partidária, entre “esquerda” e “direita”, atua em discursos ideológicos mediáticos, ovacionados a partir da dominação carismática de seus líderes,⁶ mediante a pressão internacional favorável (ou não) àqueles discursos.

Na Europa e nos EUA, a guinada conservadora deve-se a três fatores convergentes: a expansão da imigração de refugiados muçulmanos, face às guerras aos países árabes, promovidas por ambas potências, em razão da apropriação do Petróleo; os efeitos da crise econômica e financeira de 2008; e, pela expansão da disputa de poder entre EUA e a China. Nesta sequência, ao invés de visualizarmos uma polarização partidária interna nos países destas regiões, observamos o crescimento de uma coesão nacionalista. O aumento do desemprego, a queda do PIB, a forte estagnação econômica e a política de austeridade, associada ao fenômeno dos refugiados imigrantes tanto para os EUA, quanto para a Europa, geraram em cada país, uma exaltação à ideologia étnica nacional. Nos EUA, o “*American First*”, representando as rejeições internacionalistas; e, na Europa, o lema “Europa Cristã Nacionalista”. Contudo, o fenômeno da direita nacionalista na Europa não é homogêneo, nem tampouco generalizado no continente.

No Brasil, a polarização partidária se acirra a partir de 2014, quando o Estado brasileiro admitiu a crise econômica, face a reverberação da crise financeira global de 2008. A guinada à direita conservadora-populista teve o eco interno no país, frente às forças polarizantes

⁶ Temos como exemplo, o atual Presidente da República do Brasil, eleito em 2018 pelo Partido Social Liberal (PSL); e, desde de novembro de 2019, afirma estar sem partido.

ideológicas, que se fortaleceram diante da crise, fragmentando a nação em polos inimigos. Esta polarização no Brasil, tem tido um sentido quase fratricida, desde 2013, a partir de extremos ideológicos: a esquerda (“maré-rosa”) e a direita (“maré-azul”). A esquerda teve uma hegemonia, após as ditaduras militares na região; e, não observamos a tamanha polarização na produção dos sentidos, propagado de forma raivosa, no debate do atual do espaço público, com a onda conservadora no poder. Ambos os lados, se trucidam e, não chegam a lugar nenhum. Este é o cenário do Brasil, conforme o mapa abaixo:



Fonte: Jornal Gazeta do Povo, Infográficos (ESQUERDA..., 2019).

Em um Estado fragmentado e polarizado como os dos territórios do sul do sistema-mundo, observamos que as ondas das “marés-rosa” para a “azul”, em relação aos posicionamentos partidários na América Latina, não se assemelham às mesmas explicações da Europa, mesmo diante da globalização. Nem tampouco é possível explicarmos que, diante deste Mapa da América Latina, em especial no Brasil, estaríamos à “esquerda” representando uma ruptura com o “Consenso de Washington” e das estratégias implementadas de reestruturação fiscal, com a Reforma do Estado no Brasil, desde os anos noventa.

Ao invés de estarmos vislumbrando, no Brasil, uma tentativa de ruptura ou de expressão de descontentamento com a democracia representativa, clamamos por um

Estado forte (diferente de grande e autoritário), em prol do aprofundamento de nossa democracia e da construção de políticas públicas efetivas, a despeito das pressões internacionais colonizadoras de dominação liberalizante, que sofreremos.

Ao contrário de pensarmos coletivamente as formas de atuação do Estado, no cenário de polarização, o discurso da “esquerda” brasileira acusa o atual presidente, que assumiu o poder em 2019, como: homofóbico; fascista; misógino; racista; moralizador. E os da “direita”, denunciam o ex-líder que ficou no poder de 2003-2016, como: comunista; corrupto; ignorante; chefe de quadrilha. E por aí vão os discursos de acusações, mediadas por *fake news* na internet, tendo no debate político o foco em dois lemas, que continuam no imaginário ideológico político brasileiro: “Lula-Livre” e “Ele-Não”.

Por outro lado, no sentido quase “pollyano” de enxergar o mundo, acredito que, apesar destas disputas não estarem chegando a lugar nenhum, no que diz respeito às discussões no espaço público sobre as políticas públicas implementadas pelo governo anterior, ou sobre as quais estão (ou não) sendo implementadas pelo novo governo; desde 2013, as famílias e as rodas de amigos, tem discutido frequentemente sobre política. Estamos aprendendo a diferenciar o que seja autoritarismo, totalitarismo, populismo de esquerda e de direita. Tem sido um caminho de aprendizagem, diante da nossa recente história de democracia. Por outro lado, é desalentador observarmos que as discussões têm gerado a fragmentação dos laços de solidariedade entre colegas de trabalho, amigos e familiares, quando chegam até mesmo à violência física.

No bojo da crise econômica associada à polarização partidária, passamos a observar o crescimento de uma exorbitante “polarização identitária” no Brasil. Essas “políticas identitárias” são um conjunto de retóricas de coletivos que, por não terem sido reconhecidos historicamente e culturalmente como identidade hegemônica, reivindicam ser recompensados e indenizados historicamente. Nesta retórica, estamos substituindo “um tipo de tirania por outro” (APPIAH, 1994, p. 163). De acordo com Sonia Kruks⁷ (2001, p. 85, tradução nossa):

O que faz da política de identidade um afastamento significativo das formas anteriores e “pré-identitárias” da política de reconhecimento é sua demanda por reconhecimento, com base nas mesmas bases em que o reconhecimento foi negado anteriormente: são os grupos de mulheres, negras e lésbicas que exigem reconhecimento. A demanda não é para a inclusão no interior da “humanidade universal”, com base em atributos humanos compartilhados; nem é por respeito

⁷ *What makes identity politics a significant departure from earlier, pre-identarian forms of the politics of recognition is its demand for recognition on the basis of the very grounds on which recognition has previously been denied: it is qua women, qua blacks, qua lesbians that groups demand recognition. The demand is not for inclusion within the fold of “universal humankind” on the basis of shared human attributes; nor is it for respect “in spite of” one’s differences. Rather, what is demanded is respect for oneself as different.*

"apesar das" diferenças de alguém. Pelo contrário, o que se exige é o respeito por si mesmo, como diferente.

Embora concordando que o reconhecimento e a redistribuição sejam de fundamental importância na política pública contemporânea, Nancy Fraser lamenta a supremacia de perspectivas que levam a injustiça social, ao incorporar as construções "culturais" de identidade. Para a autora, tais modelos de reconhecimento exigem remédios que valorizem também grupos e pessoas sem identidade grupal, reconhecendo suas especificidades e tornando as abstrações identitárias - produtos de estruturas opressivas, em concretudes sociais emancipatórias (FRASER, 1997, p. 19).

Asad Haider, no seu livro, *Mistaken identity: race and class in the age of Trump*, publicado em 2018, afirma que a política identitária acabou por dividir a esquerda. Segundo o autor, o movimento identitário começou nos EUA com o coletivo de mulheres socialistas lésbicas, em 1977 (Coletivo *Combahee River*), que defendiam a construção de uma solidariedade com outros grupos progressistas, com o objetivo de eliminar ou mitigar todas as formas de opressão, ao mesmo tempo em que clamavam sobre os seus próprios sofrimentos de opressão. No entanto, suas reivindicações foram cooptadas pelo processo neoliberal, criando opressões entrecruzadas, que geram um divisionismo social, ao invés de estimular a solidariedade. Segundo Haider (2018), o enquadramento da política de identidade, tal como caminha, reduz a política ao que o indivíduo diz que é, no sentido de obter o seu reconhecimento como indivíduo e não como "sujeito social" que participa em uma coletividade, na luta coletiva contra uma estrutura social opressora, necessária a um novo "universalismo insurgente".

No Brasil, estamos vivenciando uma espécie de "mercadorização" das identidades. O espírito do capitalismo financeiro absorveu a política identitária e, paradoxalmente, criou um ambiente em que a afirmação das identidades acabou reforçando as mesmas normas, que se dispôs – anteriormente - a criticar.

Neste diapasão, está longe de minha prática intelectual e de minha consciência política emancipatória e democrática, considerar que as diferenças devem ser negadas ou silenciadas, na medida em que "Falar é passar a existir absolutamente para o outro" (FANON, 2008, p. 33). Tenho ciência que o homem branco e heterossexual eurocêntrico representa a imagem do opressor, como um signo. "Amanhã", o opressor pode possuir outra face... Como intelectual orgânica, tenho a consciência histórica da dominação, da opressão e da "tanatopolítica" em relação aos negros; dos pobres que morrem nos corredores e nas filas dos hospitais; da guerra perdida às drogas, que só matam crianças

e trabalhadores das favelas; das tribos indígenas dizimadas por colonizadores nacionais e internacionais em busca de ouro e riqueza; da violência física e simbólica em relação às mulheres e às comunidades LGBTQQICAPF2K.⁸ Tenho ciência empírica das ratazanas que comem bebês em regiões ribeirinhas das periferias urbanas; da falta de água, saneamento e luz; da desqualificação profissional concreta e simbólica, produzida pelo poder masculino, em relação às mulheres; dos jovens que saem das escolas públicas, sem saber ler e escrever; do desemprego exorbitante que nos retira a dignidade humana. Tenho plena consciência do racismo estrutural, da homofobia, da transfobia; e, dos extremos fascismos sociais tanto da direita, como da esquerda. Tenho consciência das mazelas sociais concretas, simbólicas e subjetivas que assolam o Brasil, por meio da colonialidade do poder dos países centrais. Acredito que todos nós somos diferentes. E é esta diferença, que nos unifica como seres humanos e cidadãos. Faço das palavras de Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 53), a minha ressalva:

Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e, temos o direito a ser diferentes quando nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.

Temo não só pelo essencialismo exacerbado das “políticas de identidade”, mas como essas identidades estão sendo manipuladas pelo poder mediático dos grandes grupos detentores dos meios de comunicação. Estes grupos associados ao poder do capital financeiro têm criado um espaço fabuloso e espetacular, dispersando o espaço público e criando o esvaziamento da atenção aos reais e estruturais problemas que o Brasil precisa enfrentar. Ao invés de nos unirmos e focarmos nas questões sociais concretas que o Brasil precisa enfrentar, o assunto de afirmação e de reconhecimento de políticas de identidade tem substituído o tema da política mais ampla. Não há apenas a perda do universal, mas do espaço público comum. O problema, segundo Janine Ribeiro (2000), está no tipo de reivindicação desses grupos, que acentuam a homogeneidade de seus membros, até conceber que somente seja possível a relação social “entre iguais”.

⁸ Com o intuito de expandir as caracterizações da comunidade LGBT, cito a sigla “LGBTQQICAPF2K+7”, segundo alguns ativistas do Reino Unido, para significar, em inglês: L – *lesbian*; G – *gay*; B – *bissexual*; T – *transgender*; Q – *queer*; Q – *questioning*; I – *intersex*; A – *assexual*; A – *agender*; A – *ally*; C – *curious*; P – *pansexual*; P – *polysexual*; F – *friends and Family*; 2 – *two-spirit*; K – *kink* (gíria em inglês-britânico, que significa excitação sexual ou fetiche).

A pulverização programática das políticas públicas no Brasil contemporâneo

Os anos 1990 ganhou a preponderância de uma agenda pública neoliberal, com a estruturação de um Estado mínimo. Na América Latina, em particular no Brasil, este receituário internacional tem tido um efeito quase devastador, devido a fragilidade já existente do Estado. O ajuste estrutural com a Reforma do Estado terminou por desorganizar os mínimos direitos sociais conquistados. Dito isto, é fulcral atentarmos para a importância do Estado na formulação e implementação de políticas públicas para o Brasil, na medida em que ainda não pode ser substituída, simplesmente, pela pretensa alocação eficiente do mercado. São necessários, ainda, novos mecanismos institucionais estatais que possam dialogar com a diversidade de trajetórias sociais e cotidianas de sofrimento e morte, que acometem a maioria da população brasileira que vive sob vulnerabilidade socioeconômica, diante da nossa exorbitante desigualdade social, escancarada no cenário da pandemia do COVID19.

Pensar sobre a programática de políticas públicas em regiões e territórios periféricos, impõe sérios desafios às epistemologias do Sul. A formulação de dadas políticas (*policies*) é realizada a partir de diagnósticos sociais que precisam envolver o debate e o diálogo entre uma pluralidade de atores sociais, ao lado das instituições estatais. É no espaço conflituoso da arena política (*politics*) que se disputam interesses e necessidades. Portanto, as políticas públicas são o resultado da materialidade de disputas e de decisões políticas. Contudo, vale lembrar que, no espaço Sul do sistema-mundo, as políticas públicas são intercambiadas e insuladas burocraticamente no aparelho do Estado tanto por interesses de elites econômicas e políticas fisiológicas, quanto pela forte interferência de pressões e constrangimentos de instituições multilaterais internacionais, como contrapartida de apoio financeiro ao desenvolvimento destas políticas.

Nesta conjuntura, realizo uma breve retrospectiva para compreendermos que a exacerbada polarização social, imbuída de reivindicações identitárias difusas, enfraquece e agrava o diálogo na esfera pública, fragilizando sobremaneira as demandas por políticas públicas fortes e estruturais ao Estado brasileiro.

Frente à crise fiscal originária das crises do petróleo dos anos setenta, o receituário foi o de compartilhar responsabilidades com a sociedade, na resolução dos problemas sociais. As agências internacionais passaram a questionar e interpretar a matriz “estadocêntrica” como nociva ao desenvolvimento econômico e social dos países. A natureza da intervenção estatal e os caminhos da reforma do Estado transformaram-se em

grandes temas na agenda brasileira. Iniciou-se a proposta de se radicalizar o corte com o modelo de intervenção do passado, até alcançar uma reestruturação do papel do Estado, ainda em processo no Brasil.

Contudo, os países da América Latina apresentaram o “paradoxo neoliberal” produzido pelas agências multilaterais, em especial, pelo Banco Mundial. Os países que obtiveram melhores resultados com a incorporação de mecanismos de mercado, foram os de instituições políticas fortes. Foram os núcleos de coordenação do Estado que puderam viabilizar o bom funcionamento do mercado, que não diminuiu a distância entre os ricos e os milhões de pobres.

Concomitantemente, a máquina burocrática abriu canais de comunicação e criou novas institucionalidades jurídicas para promover a participação social, no recente processo democrático. Assim, a energia solidária mobilizada para o enfrentamento dos problemas sociais cotidianos foi capturada para o interior do aparelho estatal, com o objetivo de “domesticar” impulsos mais conflitantes de luta social.

O referencial do Banco Mundial, sobre a importância do capital social, serviu para garantir o fortalecimento de organizações sociais não-estatais; e, conseqüentemente, para garantir a execução eficiente de programas governamentais de compensação social, propostos e financiados pelas agências multilaterais de desenvolvimento, face ao contexto de ajuste estrutural, liberalização da economia e privatização do patrimônio do Estado. A nova configuração institucional “sociocêntrica” produziu a expectativa de que a transferência de responsabilidade do Estado para outras instâncias sociais, poderia tornar o Estado mais eficaz e eficiente para promover a coesão social e garantir a governabilidade. Criou-se uma revitalização da participação social, a partir do conceito de capital social, no intuito de fomentar o debate sobre as questões sociais.

No movimento de retração estatal dos anos 1990, o poder antes localizado no Estado, se estendeu por uma rede de relações e por campos setoriais, como grupos de mulheres, de jovens, de aposentados, grupos étnicos, ambientalistas, dentre outros. Surgiram as Organizações Não-Governamentais (ONGs) como canais não-oficiais dando apoio internacional a microprojetos sociais, dirigidos para o nível local. As iniciativas da sociedade civil apontaram para o surgimento de uma nova cultura política no Brasil, uma vez que as práticas sociais passaram a ser orientadas por um novo nível de condutas, normas e valores em relação ao interesse público.

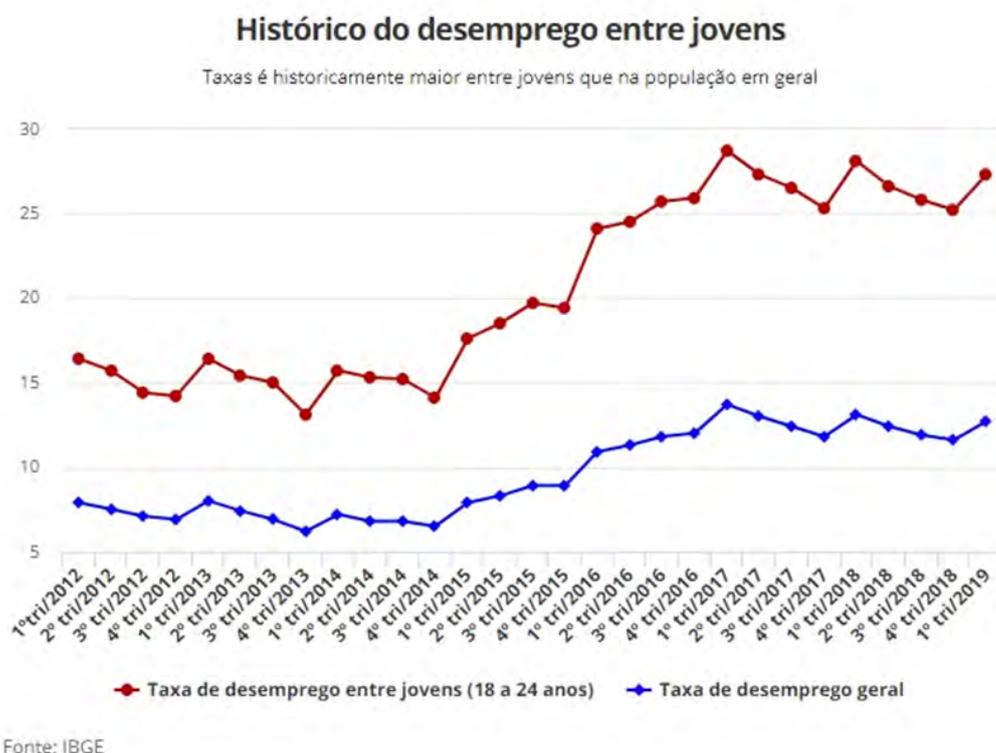
Nesta trajetória, a mobilização social dos anos noventa veio impulsionar uma capacidade artificial da sociedade para se mobilizar, em função de uma proposta de participação social “domesticada” pelo Estado. Surge uma pluralidade de atores sociais disputando e convergindo seus próprios interesses, diante das incertezas e da precariedade social. Conforme Montaño (2002, p. 272), desde os anos oitenta, o Banco Mundial - como representante das ideias neoliberais, aumentou a destinação de verbas para organizações não-governamentais, com o objetivo de cooptar as lideranças sociais e amortecer os ideários de luta que emergiam na América Latina. Assim, observamos nos anos noventa, um recuo das propostas emancipatórias dos movimentos sociais. Como resultado, ao invés de pensar a sociedade como um todo, as ONGs passaram a elaborar projetos sociais em parceria com organismos internacionais, diante do capital social e bases de informações disponíveis de grupos que tinham o mérito para assegurar a negociação nesta parceria.

Nesta trajetória de incentivo à participação social, nos anos 2000, a ação social passou a ser pulverizada por identidades de grupos sociais não-reconhecidos. As políticas identitárias passaram a atacar a desigualdade, mediante a força daqueles que passaram a ter uma “voz” mais forte no mercado consumidor, como por exemplo, os homossexuais e as mulheres negras de classe média, com potencial consumidor.

A expansão das políticas identitárias foram implementadas no Brasil face às metas a serem atingidas pelos Objetivos do Milênio (UNITED NATIONS, 2000), que tinha dentre os seus objetivos, a promoção da igualdade entre sexos e a autonomia das mulheres. Nos anos 2000, pudemos observar o poder judiciário coadunando com os Objetivos do Milênio, passando a atuar ativamente em pautas progressistas identitárias, por meio da onda da “judicialização da política”. Com o aval do Supremo Federal, a partir dos anos 2002, passamos a adotar políticas públicas compensatórias, dando origem a um “novo populismo”. Ao invés de políticas públicas redistributivas estruturais, o Brasil passou a focar em “políticas focais de cotas”, tais como: cotas raciais; para indígenas; cotas para estudantes de escolas públicas; para transsexuais; e, cotas para mulheres na política parlamentar. Conseqüentemente, os grupos sociais identitários que antes estavam excluídos do debate e da formação escolar universitária, em especial os jovens, passaram a lutar pelo reconhecimento de suas identidades. Contudo, as políticas de cotas – isoladas - não representam nenhuma transformação estrutural na sociedade brasileira. Não há como negar a sua importância, na medida em que há mais mulheres, pobres, negros e indígenas nas universidades públicas; e, há mais mulheres denunciando a violência.

No entanto, quantas vezes debatemos e pressionamos, na *ágora*, sobre como elevar o patamar da qualidade da educação pública do ensino fundamental, médio, profissionalizante e superior no Brasil, em especial para estes grupos minoritários? Quais medidas estruturantes que o Estado tem tomado para mitigar o desemprego? Que estratégias precisam ser fomentadas para o investimento na saúde, na ciência e na tecnologia? Qual a prospecção de políticas públicas a serem elaboradas em relação à infraestrutura brasileira, ao saneamento básico, à habitação, às ferrovias e ao transporte público? Enfim, o que mudou estruturalmente no Brasil, desde 1988, até os dias atuais?

No limiar do século XXI, o governo brasileiro - a despeito da globalização financeira - negligenciou a crise econômica americana e europeia de 2008, provavelmente, em função do possível efeito da publicização da crise vir afetar as eleições presidenciais de 2010. A crise somente foi incorporada no Brasil, “oficialmente” pelo governo federal, em 2014. No entanto, a crise já desenfreava uma demanda de trabalho, atingindo graus sérios, principalmente entre os jovens. Eles sentiam em suas vidas concretas e simbólicas, como ela os afetava. O sentimento de desesperança destes jovens abalou a credibilidade em relação aos políticos e governos, na medida em que foram duramente afetados pela expansão e dimensão da crise econômica mundial, conforme gráfico⁹ abaixo:



⁹ CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, 2019.

O percentual de jovens pobres desempregados aparece menor no gráfico oscilando desde 2012 porque, dentre outras razões, grande parte deles não estava procurando emprego. Com o fluxo da estagnação econômica, muitas famílias - que conseguiam manter seu filho estudando por mais tempo, já não conseguiam mais e, começaram a pressionar a taxa de desemprego. Como consequência, tivemos as manifestações de jovens em 2013, criando um espaço capilarizado de mobilização cidadã. Suas reivindicações, mesmo que difusas, puderam nos sinalizar a situação socioeconômica em que eles se encontravam: sem perspectiva de emprego e vivendo em situação de total desesperança.

As manifestações de 2013 retrataram o descontentamento e a insatisfação generalizada de jovens, em relação as opções das lideranças políticas nacionais. Como as reivindicações eram difusas, pulverizaram a vida política por meio das polarizações ideológicas que se distorceram e se reverberaram nas mídias por meio de polos rivais, pressionando os governos a atuar com a força da violência,¹⁰ amortecendo sua luta. Consequentemente, a força pulsional dos jovens para a transformação de mudanças estruturais no Brasil, foi redirecionada para a polarização ideológica-identitária. Elas se fortaleceram com vigor, mobilizando-se centradas sobre uma problemática de identidade e afirmação, em busca de reconhecimento. Deixou-se de discutir sobre as desigualdades, para se discutir as diferenças. O meio em que esse movimento social evoluiu não era mais o espaço político e institucional; mas, aquele formado por grupos autônomos, sem objetivo de elaborar uma nova concepção mais geral de sociedade, a partir de um projeto coletivo mais amplo. Consequentemente, o poder de integração social que poderia ser capaz de resistir às forças hegemônicas se esgotou, propiciando espaço para amortecer as energias pulsantes da esfera pública para o fortalecimento da democracia brasileira.

Na esteira deste horizonte pulverizado e polarizado de forma ideológica-identitária criou-se, paradoxalmente, um espaço extremamente favorável para a penetração e difusão do discurso de uma coesão nacionalista-conservadora interna: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Urge, portanto, a emergência de intelectuais e lideranças políticas com coragem de substituir a “microética” por uma “macroética” capaz de articular a responsabilidade de todos e, unir-se com as forças contrárias à subalternização colonialista brasileira. Para isso,

¹⁰ Temos como exemplos jurídicos da força imperativa do Estado contra as manifestações de 2013, a Lei Federal nº 12.850 (Lei de Organização Criminosa [BRASIL, 2013]), promulgada pela presidente Dilma Rousseff, em dois de agosto de 2013; e, a Lei Estadual nº 6.528 (Lei Contra as Máscaras [RIO DE JANEIRO, 2013]), promulgada pelo então governador do Rio de Janeiro, Sergio Cabral, em 11 de setembro de 2013.

é mister envolver as pautas identitárias conjuntamente e, de forma interseccional, com a elaboração de pautas de conteúdo concreto de políticas públicas amplas e inovadoras, sendo capaz de podermos desconstruir substancialmente o “estado das coisas como são”, intrínsecas de nossa desigualdade estrutural; e, assim, caminhar em prol de uma coesão e reconstrução social emancipatória, garantindo projetos coletivos universalizantes para a efetividade material dos direitos sociais, às cotas-partes da sociedade, que são a maioria deste Brasil: os pobres, que vivem em seus cotidianos, os efeitos perversos contínuos de uma sociedade marcada pela escravidão.

Considerações finais

O ambiente do fortalecimento do capitalismo financeiro teve o poder, não só no mundo, mas principalmente nas regiões semiperiféricas do sistema-mundo, de manipular a produção dos nossos sentidos, polarizando ideologias e identidades. As reivindicações pós-materialistas se fortaleceram, principalmente, em relação ao reconhecimento das identidades, que foram e são historicamente subalternizadas. No Brasil, as pautas identitárias tiveram um enorme apreço pelo Supremo Federal, que resultou no processo de “judicialização da política”, sendo utilizado por grupos políticos com interesses particulares, dispersando e interferindo no debate político, sobre as políticas públicas. O capital social mediático com maior poder de pressão, foram aqueles que tinham o melhor “advogado” para catalisar as identidades no “jogo político identitário”, nas mídias.

A matriz neoliberal associada à financeirização do capital, acabou por incorporar as novas demandas ideológicas e responder a elas, para se justificar e se legitimar no sistema mundo capitalista contemporâneo. A estratégia encontrada para a expansão do capitalismo financeiro, aliada à retração do Estado, ao desenvolvimento tecnológico e à robotização da mão de obra, vem gerando o aumento exacerbado do desemprego e das desigualdades sociais. Consequentemente, o poder hegemônico realiza a captura ideológica dos movimentos culturais identitários, polarizando-os, no sentido de controlá-los; e, “domesticando” as reivindicações de reconhecimento pelas diferenças culturais. Essas “críticas artísticas” não abalam as concretas estruturas do atual capitalismo financeiro; no entanto, impactam sobremaneira na vida concreta das sociedades e populações mais frágeis.

A solidariedade construída em torno desses coletivos ou movimentos sociais identitários é uma resposta individualista que tem se tornada hegemônica frente às questões sociais, no Brasil. Deixa de ser uma resposta da responsabilidade do Estado ou

da responsabilidade de todos, que contribuem compulsoriamente para o financiamento do Estado. Agora, predomina no discurso *mainstream* a autorresponsabilidade de indivíduos, inclusive daqueles que possuem mais necessidades. Ou por outro lado, talvez só nos resta, ao sul do sistema capitalista, políticas compensatórias de afirmação da diferença.

O que está em jogo na política partidária na América Latina, não é o conteúdo programático dos partidos, na arena política, na medida em que quem vence é aquele que terá o maior grau de carisma mediático, seja no poder executivo, judiciário ou legislativo, para reproduzir os anseios de dominação, em relação ao jogo do poder político e econômico do capital financeiro.

Sem infraestrutura, produtividade, emprego e setores eficientes nas áreas de saúde, educação, ciência e tecnologia, o poder geopolítico global estará sempre conduzindo o sul do sistema mundo e, nos “norteando” para atuarmos politicamente de maneira polarizada: não a partir das desigualdades, mas pelas diferenças identitárias.

A nossa energia pulsante e transgressora é cooptada para o interior do aparelho burocrático, domesticando-a e, pulverizando as demandas. Ao invés de criarmos uma consciência coletiva, em prol de um projeto emancipatório, em particular no Brasil, as famílias e as instituições políticas se fragmentam e não se articulam. Creio que as mudanças, infelizmente, ainda estão longe de se concretizarem. Quiçá, em outro momento... Oxalá!

Referências

APPIAH, Anthony. Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction. In: GUTMANN, Amy (Ed.) *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 149-164.

ASSIS, Machado de. A Igreja do Diabo. *Volume de contos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1884. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000195.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2020.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 12.850, de 2 de agosto de 2013*. Define organização criminosa e dispõe sobre a investigação criminal, os meios de obtenção da prova, infrações penais correlatas e o procedimento criminal; altera o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal); revoga a Lei nº 9.034, de 3 de maio de 1995; e dá outras providências. 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12850.htm. Acesso em: 12 mar. 2020.

BENJAMIN, Walter. Pequena história da fotografia. In: _____. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992. p. 115-135.

- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madri: Akai, 2002.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. São Paulo: J. Zahar, 2018.
- CAZUZA; FREJAT, Roberto. *Ideologia*. In: CAZUZA. *Ideologia*. [S.l.]: PolyGram, 1988. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1.
- ESQUERDA e direita na América do Sul. *Gazeta do Povo*, 10 dez. 2019. Disponível em: <https://infograficos.gazetadopovo.com.br/mundo/esquerda-e-direita-na-america-do-sul/>. Acesso em: 3 mar. 2020.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.
- FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the "post-socialist" condition*. New York: Routledge, 1997.
- HAIDER, Asad. *Mistaken identity: race and class in the age of Trump*. London: Verso, 2018.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- JAMESON, Frederic. *Pós-modernismo ou a lógica cultural do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Ática, 1997.
- JAMESON, Frederic. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- KRUKS, Sonia, *Retrieving experience: subjectivity and recognition in feminist politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. 3. ed. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONTAÑO, Carlos. *Terceiro setor e a questão social: crítica ao padrão emergente de intervenção social*. São Paulo: Cortez, 2002.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*, São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- RIO DE JANEIRO (Estado). Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. Lei nº 6528 de 11 de setembro de 2013. Regulamenta o artigo 23 da Constituição do Estado. 2013. Disponível em: <http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/69d90307244602bb032567e800668618/95394833846e60a583257be5005ec84a?OpenDocument>. Acesso em: 15 abr. 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SWAAN, Abram de. *A cargo del estado*. Barcelona: Pomares-Corredor, 1992.

UNITED NATIONS. *United Nations Millennium Declaration Resolution adopted by the General Assembly. 18 Sept. 2000.* Disponível em: https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_55_2.pdf. Acesso em: 26 dez. 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel. *World-systems analysis: an introduction*. Durham: Duke University, 2004.

Do amor pela obediência: Comentários sobre a liberdade e a irracionalidade do direito

DOI: 10.15175/1984-2503-202012305

Ana Maria Lombardi Daibem*

Matheus Bento Costa**

Resumo

A capacidade de escolher com base na percepção de um raciocínio lógico é o sustentáculo da justiça como sistema normativo moderno. É o que possibilita a responsabilização de um indivíduo por seus atos, ou seja, que permite a sua classificação como criminoso ao violar a lei. É também esse ideal de liberdade que coloca o direito e a justiça como produtos da vontade do ser humano na tradição ocidental. Este artigo questiona esta tradição para, através de intersecções com a política e a filosofia, problematizar a questão do justo e do injusto a partir da perspectiva de que a obediência, apesar de poder ser uma escolha, não é escolha necessariamente racional.

Palavras-chave: Justiça; razão; liberdade; obediência; amor.

Del amor por la obediencia: comentarios sobre la libertad y la irracionalidad del derecho

Resumen

La capacidad de escoger tomando como base la percepción de un raciocinio lógico actúa como apoyo de la justicia como sistema normativo moderno. Es lo que posibilita responsabilizar a un individuo de sus actos, es decir, permite clasificarlo como delincuente que viola la ley, pero además es también ese ideal de libertad lo que sitúa al derecho y la justicia como productos de la voluntad del ser humano en la tradición occidental. Este artículo cuestiona esta tradición para, a través de intersecciones con la política y la filosofía, poner en tela de juicio la cuestión de lo justo y

* Professora da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, PROGRAD - CENEPP - Centro de Estudos e Práticas Pedagógicas. Doutora em Educação pela UNESP. Mestre em Administração da Educação pela UNIMEP. Pedagoga. Docente do programa de pós-graduação em Bioética (mestrado e doutorado) e no mestrado profissional em Nutrição do Centro Universitário São Camilo. E-mail: amldaibem@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/7502849595771399>. <https://orcid.org/0000-0001-9615-241X>

** Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito e Mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Advogado. Membro do Grupo de Estudos Família e Felicidade (GEFam/Mackenzie). Membro dos Grupos de Pesquisa Políticas Públicas como instrumento de efetivação da Cidadania e; Os Parlamentos Latino-Americanos (Mackenzie). E-mail: math-be.costa@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/7502849595771399>. <https://orcid.org/0000-0003-2225-6587>

Recebido em 27 de outubro de 2019 e aprovado para publicação em 07 de julho de 2020.

lo injusto partiendo de la perspectiva de que la obediencia, pese a poder ser una elección, no es una elección necesariamente racional.

Palabras clave: justicia, razón; libertad; obediencia; amor.

On the love of obedience: comments on the freedom and irrationality of law

Abstract

The ability to choose based on the perception of logical reasoning is the very foundation of justice as a modern normative system. It is what renders the individual responsible for their actions, allowing them to be classified as a criminal when in breach of the law. It is also this ideal of freedom that locates law and justice as products of human will in the Western tradition. The following article questions this tradition by harnessing its intersections with politics and philosophy in order to problematize the issue of what is just and what is unjust by means of the view that obedience, although it may be chosen, is not necessarily rational.

Keywords: Justice; reason; freedom; obedience; love.

De l'amour de l'obéissance : commentaires sur la liberté et l'irrationalité du droit

Résumé

La capacité à choisir sur la base de la perception d'un raisonnement logique constitue le fondement de la justice en tant que système normatif moderne. C'est ce qui rend possible l'attribution à un individu de la responsabilité de ses actes, et donc ce qui permet de le considérer comme un criminel lorsqu'il enfreint la loi. Dans la tradition occidentale, c'est également cet idéal de liberté qui fait du droit et de la justice des produits de la volonté de l'Homme. Au croisement de la politique et de la philosophie, cet article s'intéresse à cette tradition afin de mettre en perspective la question du juste et de l'injuste à partir de l'idée de ce que l'obéissance, même si elle peut être choisie, ne constitue pas nécessairement un choix rationnel.

Mots-clés : Justice ; raison ; liberté ; obéissance ; amour.

从爱到服从：论自由与法律的非理性

摘要：

人们基于逻辑推理做出选择，人类的理性选择能力是法律作为现代社会规范体系的支柱。它是每个自由人对其自身行为负责的原因，也就是当他在违反法律时被归类为罪犯的原因。正是这种自由主义理想使法律和正义成为西方传统，被普遍化为人类意志的产物。本文对这一传统提出了质疑，从政治和哲学的角度质疑“公正”与“不公正”的含义。我们认为，尽管“服从”法律是一种选择，但不一定是一种理性的选择。

关键词：正义；理性；自由；服从；爱

Introdução

“O espírito é sempre joguete do coração” (LA ROCHEFOUCAULD, 2012, p. 35). Esta que já foi uma máxima filosófica, hoje mais parece o trecho de uma poesia sem muito sentido prático, especialmente para o Direito, que atualmente é mais ciência do que arte. Tudo deve ser passível de explicação racional e a história, como o fato trazido por Kelsen (2006, p. 34), citando Karl V. Amira, de que no medievo era possível propor uma ação diretamente contra um animal, é visto como mera ratificação da superioridade do direito moderno frente às irracionalidades de um passado já distante.

Esta ideia de superioridade ou evolução do Direito até a sua emancipação do sentimento, símbolo das contradições humanas, não é de toda despropositada. A imagética comumente associada ao direito é realmente aquela da burocracia, dos textos e métodos frios e, portanto, justos, bem como da inteligência e cultura de seus operadores. Contudo, esta certeza da racionalidade dos institutos deixa de fora as diversas sensibilidades que permeiam a filosofia por trás de um ordenamento jurídico.

A situação dos animais narrada acima pode parecer absurda do ponto de vista do direito moderno, entretanto, Peter Singer, por exemplo, levanta a interessantíssima questão ética de que, se o ser humano estende o princípio de igualdade para os semelhantes menos inteligentes – em linguagem jurídica trata-se dos relativamente e totalmente incapazes (BRASIL, 2002, art. 3º et seq.) –, este não poderia menosprezar os animais baseado apenas em sua menor capacidade intelectual, lembrando lição de Bentham segundo a qual é a capacidade de sofrer, sentir dor, o quesito principal para o reconhecimento do grau de igualdade (SINGER, 1995, p. 70-72).

Singer não é jurista profissional, mas com certeza levanta um problema que não fica restrito ao campo da igualdade, abrindo a muito mais ampla discussão sobre como o ser humano define a si mesmo e suas escolhas e, conseqüentemente, a justiça que lhe serve de guia durante a vida. O comum na doutrina jurídica é discursar sobre os atos de legislar e de julgar como advindos da razão, e esta razão como prova de exclusividade, de individualidade em relação ao resto que nos rodeia, o que, infelizmente, ignora os elementos irracionais que sustentam a eficácia da norma enquanto ideia de justiça no cotidiano.

Este artigo visa tratar destas irracionalidades que, acumuladas, correspondem à obediência, ideia cara tanto ao direito moderno e sua justiça, quanto ao Estado moderno e sua soberania, com o cuidado de não adotar pretensões de esgotar tema tão multifacetado.

Eu, o outro e eu mesmo

Emma Goldman escreveu no século passado que não era mais cabível discussões sobre qual seria a forma perfeita de governo, se uma ditadura (governo forte) ou uma democracia parlamentar, para resolver os problemas sociais apresentados pelo mundo industrializado, sendo muito mais vital discutir a utilidade de um governo em si. Para Goldman já não havia dúvidas sobre a inutilidade da autoridade política, pois sociedades e nações lhe apareciam como abstrações para o que seria “senão um ajuntamento de indivíduos” ao qual o Estado e aqueles submetidos ao seu “culto” somente atrapalhavam a marcha rumo ao progresso (GOLDMAN, 2007, p. 30-31).

Este tipo de pensamento não é apenas mero anarquismo idealista, isto deve ficar claro logo no início; trata-se de uma tradição ocidental que é severa com o fenômeno político, e não para menos. Desde a narrativa platônica do julgamento de Sócrates até a crucificação do Cristo, o fator político parece influenciar para que os inocentes sofram enquanto os maus triunfam, dando razão a Ortega y Gasset (1963, p. 16) quando este afirma que a política nada mais é do que “el imperio de la mentira”. Tal tradição, longe de ser idealismo pueril, é extremamente racional, baseada na existência de verdades cognoscíveis pelo indivíduo.

Arendt abordou esta tradição no seu texto sobre desobediência civil, denominando-a “tradição ocidental de consciência” e apontando o *Crito* de Sócrates como o primeiro e mais proeminente texto desta escola de pensamento, segundo a qual os acordos com terceiros são contingentes em comparação “à decisão solitária *in foro conscientiae*” (ARENDR, 2017, p. 56-57). Goldman se insere nesta tradição ao defender que o indivíduo “é a verdadeira realidade da vida, um universo em si” que não existe em função da sociedade, mas que, ao contrário, vive em conflito constante com esta para fazer valer a “civilização” (GOLDMAN, 2007, p. 31).

Obviamente existem diferenças entre uma pensadora moderna e o Sócrates da Atenas da antiguidade. Sócrates nunca pregou a revolução enquanto derrubada do Estado, entretanto, não resta dúvidas de que foi sim um pensador revolucionário dentro de seu

próprio tempo, questionando a moral e a justiça da sociedade, fato comprovado por sua conversa com *Crito*, onde oferecida a opção de fugir ao cárcere e à morte, este prefere permanecer para não entrar em contradição consigo mesmo, se impondo a si mesmo e aos seus juízes receber a pena cominada (ARENDR, 2017, p. 56-57).

Outro diálogo socrático emblemático e polêmico sobre as questões envolvendo a moral, a justiça e a lei é o *Êutifron*, que tem como pano de fundo uma das relações mais complexas no meio social, qual seja, a relação entre pai e filho, valendo colher alguns apontamentos feitos por Bartrand Russel (2016, p. 106-107) sobre o tema central do texto, *in litteris*:

Do ponto de vista ético, o diálogo lança alguma luz sobre a religião oficial ateniense e sobre a maneira pela qual a ética de Sócrates difere dela. É a diferença entre a ética autoritária e a fundamentalista. Sócrates enfoca a questão quando pede certos esclarecimentos sobre a sugerida definição que Eutifron apresenta do sagrado como sendo aquilo que os deuses aprovam unanimemente. Sócrates quer saber se uma coisa é sagrada porque os deuses aprovam ou se os deuses aprovam porque é sagrada. A questão é, na verdade, uma crítica velada ao que evidentemente constitui a atitude de Eutifron diante do problema. Para ele, tudo o que importa é que os deuses tenham ordenado que se faça algo. [...] Que este não é de modo algum um tema morto e enterrado fica claro a partir do fato da eterna permanência entre nós do problema da lei e da justiça. Qual é a relação entre ambas? Que devemos fazer quando somos obrigados a obedecer a uma lei que consideramos injusta? A questão está agora mais viva do que nunca, quando a obediência cega aos nossos senhores políticos ameaça afundar o mundo numa destruição total e irreparável.

As questões sobre consciência individual e suas relações com o justo são comuns a ambos os autores, muito embora exista a diferença no tempo e na metodologia, consciência que presta exatamente para determinar a responsabilidade na eventual ocorrência de um crime, crime aqui sendo considerado como todo ato assim definido por uma lei como por exemplo, o homicídio (BRASIL, 2002, art. 121), que configura o ato de matar alguém.

Não existindo dúvidas sobre o dever obedecer, o problema circula em volta da justiça de exigir-se tal dever, e aqui brota uma área cinzenta entre a figura do justo e sua relação com o Direito enquanto sistema no qual a autodeterminação da vontade (liberdade) é essencial, pois só pode desobedecer e ser responsabilizado por seus atos quem, de fato, pode atuar conforme a *sua* vontade racional.

Considerar a justiça um atributo interno, fruto de uma decisão individual, cria inevitavelmente uma dicotomia entre o interior e o exterior; a famigerada questão da submissão, trazida por Gros (2018, p. 38-40) como “redução à impotência”, onde a pessoa obedece porque “não pode fazer de outro modo” em vista das consequências imediatas da

desobediência (p. ex. a exclusão social, a demissão, os sofrimentos físicos), tornando um indivíduo concomitantemente ativo e passivo.

Estabelece-se um conflito entre o “eu interno” e o “eu externo”, motim nascido da irracionalidade que torna o ser humano um “autômato do ‘dever’” (NIETZSCHE, 2012, p. 33, aspas no original), ser que vive “por imitação”, submetendo-se às “regras do jogo” para “repudiá-las às escondidas” (CIORAN, 1989, p. 110). Sobre o assunto, Žižek (2019, p. 202) oferece o exemplo do terrorista Abdelhamid Abaaoud, que, num vídeo promovendo o Estado Islâmico, se dirigiu a seus espectadores com uma pergunta simples: vocês estão satisfeitos com suas vidas? É tudo que vocês querem, ou vocês buscam algo mais, um engajamento mais profundo que torne a sua vida não apenas mais significativa, mas também mais dinâmica, ousada e até mais divertida?

O conflito da ação com a vontade é um reflexo da relação do “eu” com o “outro”, este é o domínio da política, onde liberdade ganha o sentido werberiano de luta pelo poder (WEBER, 2008, p. 56), ou, em outras palavras, de asserção da “minha” vontade em detrimento da vontade do “outro”. Liberdade seria, então, uma afirmação de força. Assim, somente por relações de poder, de submissão e comando, seria possível ditar a própria conduta sem obstáculos.

No caso concreto apresentado do terrorista, o conflito se estabelece no âmbito daquilo que Žižek (2019, p. 202-203) denomina de “maioria silenciosa” que vive em resignação forçada por falta de uma expressão política, quadro agravado pela enorme complexidade alcançada pela sociedade contemporânea, enormidade que desfavorece “qualquer sentimento de eficácia individual” (SARTORI, 1994, p. 47).

Nesse diapasão, a lei seria um instrumento de opressão enquanto a vontade individual ou de um grupo menor seria uma forma de libertação ou, em outras palavras, uma forma de justiça, adentrando no campo da legitimidade da resistência violenta e do terrorismo como ferramenta de resistência.

Não obstante, seguro dizer que a maioria é reticente em reconhecer alguma legitimidade a atos violentos fora da esfera da autoridade estatal, e a doutrina jurídica, inseparável desta autoridade, preocupa-se grandemente em justificá-la e, ironicamente, faz isso taxando toda a violência externa à ordem jurídica (do outro) como injusta.

O Eu no direito moderno

O reconhecimento de qualquer ordem civil não é possível em um estado constante de conflito entre vontades. É preciso por termo ao embate em algum momento, mas, se a força for o fator determinante, o medo não cessará. Este era o quadro no século XVI, não sendo coincidência Zygmunt Bauman (2008, p. 8) enxergar na frase de Lucien Fabvre – “*Peur toujours, peur partout*”¹ - uma “clara e admirável” descrição do viver no limiar da era moderna.

Perguntar-se o que é o medo não tem tanto valor para o direito quanto perguntar do que se tem medo. “Da morte, foi sempre a resposta. E de todos os males que possam simbolizá-la, antecipá-la, recordá-la aos mortais” (CHAUI, 1987, p. 36). Dentre estes símbolos da morte estão os homens modernos de Maquiavel (2012, p. 86), descritos no *Príncipe* como “ingratos, volúveis, simuladores e dissimuladores, temerosos do perigo, ambiciosos por ganho”.

A visão do homem corrupto por natureza é mais antiga do que o realismo político maquiavélico, deitando raízes desde os primórdios do cristianismo. “A natureza é corrupta”, escreveu Pascal, “Sem Jesus Cristo, o homem tem de ficar no vício e na miséria. Com Jesus Cristo, o homem fica isento de vício e de miséria” (PASCAL, 2015, p. 157).

A diferença do pensamento de Maquiavel está na ausência do divino. Não é Ele, Deus, quem mantém o homem longe da tentação, mas, o temor da figura do príncipe, que “deve desejar ser considerado piedoso e não, cruel”, mas que, igualmente, não deve “importar-se com a má fama de cruel, para poder manter seus súditos unidos e fiéis” (MAQUIAVEL, 2012, p. 85).

O modelo apresentado no *Príncipe* reverbera no *Leviatã* de Thomas Hobbes (1974), ambos os pensadores sendo inseridos na história da formação do Estado moderno, cuja marca de nascença é, segundo Lebrun (1984, p. 27), a “ideia de uma dominação suprema”. Mas, esta dominação não é grosseira, nem em suas justificativas, nem em seus métodos.

Thomas Hobbes, conforme ensina Reale (2002, p. 46-47), entra para a história do direito por ser o primeiro a apresentar o Estado “como uma pessoa jurídica ou pessoa moral”, ou seja, “como sujeito agente e sujeito de deveres e direitos” (KELSEN, 2006, p. 321). No caso do *Leviatã*, o soberano nasce com um dever: a manutenção da paz.

¹ Medo sempre, medo em todos os lugares (tradução nossa).

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos [...] Porque as leis de natureza (como a *justiça*, a *equidade*, a *modéstia*, a *piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes (HOBBS, 1974, p. 107, grifo do autor).

Perante o Estado moderno, o “eu” deixa de ter a conotação positiva de asserção da vontade e, conseqüentemente, da liberdade, para metamorfosear-se em violação desta mesma vontade, pois, em Hobbes, o pensamento político de Maquiavel torna-se jurídico através da figura do pacto, do acordo de vontades, cunhando-se a famosa afirmação de que “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém” (HOBBS, 1974, p. 107).

Desta forma o “eu” decompõe-se em egoísmo, ao passo que a submissão à norma é soerguida ao patamar, não só de ato de vontade, mas, também de altruísmo, pois implica uma desistência do “eu” em favor da paz com o “outro”. Assim, o justo é justo e determinado pelo acordo racional entre vontades (“querer”) que buscam uma coexistência pacífica (“para que”).

A razão hobbesiana possui complexas sutilezas que transformam a vontade individual em rei e súdito, rei no momento da instituição da lei e súdito no seu cumprimento. É a vontade instituidora da autoridade que nega a si própria. Existe uma clara diferença em relação ao que foi visto no tópico anterior. A autoridade política aqui não é a figura do Woodrow Wilson e do Roosevelt desenhada por Emma Goldman, figura asquerosa e servil que só age em nome dos próprios interesses e dos interesses do “grande capital” que lhe financia as campanhas (GOLDMAN, 2007, p. 50-51), mas, uma representação metafísica da afirmação e da negação da vontade/liberdade.

Parece ser por isso que, não obstante as críticas severas de muitos pensadores dos mais diversos espectros políticos (liberais, conservadores, anarquistas, marxistas etc.), a democracia permanece como um bem maior no interior da arena política, afinal, se como afirmou Nietzsche (2001, p. 120) “*God is dead! God remains dead! And we have*

killed him!,² não sobra espaço para a decisão política fora da vontade do homem; e se a decisão deve ser tomada entre os homens, melhor que seja um consenso entre o maior número de pessoas possível. Somente isto pode explicar o fato de que o apertar de um botão em uma máquina ou o assinalar em uma cédula ser considerado o pináculo da participação popular na política.

De qualquer forma, Hobbes não erra ao ligar a soberania da ordem ao desejo pela paz. Mais do que desejo, necessidade, como pontua Carnelutti (2015, p. 43-45) ao lembrar-se da máxima romana – “*Concordia minimae res crescunt, discordia maximae dilabuntur*”³ – por isso, muito embora o meio seja semelhante, o direito não se confunde com a força bruta pelo seu propósito, constituindo um amalgamado de força e justiça, usando “da guerra para combater a guerra”.

Tanto é assim, que a manutenção da paz continua a ser ensinada como a principal razão de ser, a quintessência do direito enquanto sistema de normas, com Cintra et al. (2006, p. 25-28) atribuindo ao ordenamento jurídico, a função de “coordenação dos interesses que se manifestam na vida social, de modo a organizar a cooperação entre pessoas e compor os conflitos que se verificarem entre seus membros”, sendo certo que, historicamente, “surge o juiz antes do legislador”.

Alguns chegam a ir mais longe, afirmando que os advogados, profissionais “cuja presença se reclama diante da incerteza da disputa” e que devem, “todos os dias adorar o Direito”, salvaram o mundo “protegendo o homem de seu maior inimigo: o próprio homem” (NEVES, J., 2018, p. 20-25), dando verdadeira injeção de vitalidade ao pensamento seiscentista em pleno século XXI.

A pura questão da lógica

Ainda assim, o princípio do medo envolve um incontornável problema de irracionalidade da sociedade política e das suas regras, irracionalidade porque a afirmação “todo homem é inimigo de todo homem” (HOBBS, 1974. p. 80), deita por terra qualquer possibilidade de liberdade, salvo no momento da formação da sociedade. Formada, esta não mais seria uma associação de homens e mulheres, mas, de formigas e abelhas, estes sim

² Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (tradução nossa).

³ Na harmonia as coisas mínimas florescem, na discórdia até as maiores desfazem-se (tradução nossa).

os representantes por excelência do ser sociável aristotélico no pensamento hobbesiano (HOBBS, 1974. p. 108).

Bem diferente é a convenção de Rousseau (2016, p. 23-24), a qual existe como negação da submissão, submissão que representa, no entender do genebrino, uma renúncia “à qualidade de homem, aos direitos de humanidade e mesmo aos próprios deveres”, sendo incompatível com a “natureza” humana por privar “de toda moralidade os próprios atos e de toda liberdade a vontade”.

Não por acaso, Comparato (2006, p. 229) tem em Rousseau “o anti-Hobbes”; para este (Hobbes) a legitimação da ordem política é tudo, vale por si como um imperativo fundamental para a existência e subsistência do povo, naquele há o inverso, o povo legitima a ordem política como afirmação (e salvaguarda) da própria liberdade.

O que Rousseau faz é inserir a noção de responsabilidade para além da formação inicial do corpo social, alcançando o governo da sociedade civil, ambos frutos da liberdade intrínseca ao ser humano; conceito este que aparece anteriormente no jovem brilhantismo de Étienne de La Boétie (2009, p. 36), sagrado por sua entusiástica crítica da tirania:

Não é preciso combater nem derrubar esse tirano. Ele se destrói sozinho, se o país não consentir com sua servidão. Nem é preciso tirar-lhe algo, mas só não lhe dar nada. O país não precisa esforçar-se para fazer algo em seu próprio benefício, basta que não faça nada contra si mesmo. São, por conseguinte, os próprios povos que se deixam, ou melhor, que se fazem maltratar, pois seriam livres se parassem de servir. É o próprio povo que se escraviza e se suicida quando, podendo escolher entre ser submisso ou ser livre, renuncia à liberdade e aceita o jugo; quando consente com seu sofrimento, ou melhor, o procura.

Esta chamada a responsabilidade para a própria história é essencial ao desenvolvimento do Estado de Direito democrático, indo além do “querer” e do *para* “que” (que representam essencialmente o objetivo ao qual a vontade se dirige), e adentrando no reino do “por que” (por que um ato deve ser justo enquanto outro não?), até desaguar no máximo racional do *imperativo categórico* kantiano, representativo de “um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre”, aplicável independentemente de qualquer objetivo particular (RAWLS, 2002, p. 277-278).

Para uma autoridade democraticamente constituída, a existência de uma vontade popular expressa e objetiva é essencial. O grande argumento rousseauiano contra a tirania e a favor da justiça do legislador é, afinal, dizer que as leis “são atos da vontade geral” onde “todo o povo estatui sobre todo o povo” (ROUSSEAU, 2016, p. 49-50). Muitos pensadores modernos e contemporâneos apontam as dificuldades lógicas de discernir entre essa

vontade geral e a vontade da maioria, alguns até tomando o pensamento de Rousseau como ponto de partida para regimes autoritários onde a maioria oprime a minoria.

Realmente, tomar a lei e a justiça como uma coisa só, intrinsecamente ligada ao campo da maior ou menor participação política, logicamente não permite outra conclusão além de que esta lei é outro mecanismo (embora mais elaborado) de opressão igual a ditadura em sua essência. Aceitar a justiça da lei como um produto da participação política implica afirmar que a percepção majoritária sobre um determinado objeto é o próprio objeto, o que, em si, é negar toda a possibilidade de um conhecimento estável especialmente no campo da história.⁴ Mais do que isto, implica dizer que a justiça em uma sociedade democrática é um engodo, pois tudo o que haveria de verdade é a opressão da maioria em relação a uma minoria.

Talvez seja por esta razão que parte da doutrina jurídica contemporânea enxergue com espanto e preocupação o processo de politização da lei, onde esta é “reduzida a elemento secundário, que não tem importância por si, nem em si, mas sim em vista da finalidade”, finalidade que é definida politicamente (FERREIRA FILHO, 1999, p. 46). Entretanto, culpar Rousseau pelos problemas enfrentados e gerados pelas lógicas das sociedades industrializadas representa a verdadeira injustiça aqui.

Rousseau não é pura lógica, muito embora faça exímio uso desta para defender sua tese do *Contrato Social*. O genebrino é também um romântico, fala de sentimento, e um dos mais violentos e injustiçados pela atualidade mais preocupada com o realismo das coisas do que com as coisas em si; ele fala de amor, de um Estado limitado em espaço pela “extensão das capacidades humanas”, onde o vício não teria lugar para esconder-se e a virtude restaria ao alcance dos olhos de todos, “e onde o doce hábito de se ver e de se conhecer fizesse do amor à pátria o amor aos cidadãos mais do que o amor à terra” (ROUSSEAU, 2017, p. 22), ideal obviamente longínquo da realidade demasiadamente capitalista e industrial que temos hoje.

⁴ As chamadas *fake news* não são a prova final de que a percepção sobre um fato é instável, somente prestando ao discurso sobre este mesmo fato. As diversas versões oficiais sustentadas por governos e contestadas ao longo da história revelam um debate que vai de Platão até Santo Agostinho, passando por Kant, Nietzsche, Derrida, até finalmente alcançar a nossa época que parece receber com surpresa assuntos que, apesar das novas formas, são objeto de debate muito antigo.

O Eu na multidão

O contrato social de Rousseau e o imperativo categórico de Kant servirão de base para John Rawls formular a sua ideia de “justiça como equidade”, segundo a qual o consenso entre “pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses” partindo dos ideais de igualdade racional e material, ninguém conhecendo “o seu lugar na sociedade”, determinará os princípios de justiça e injustiça respeitando uma “situação inicial” [estado de natureza] equitativa (RAWLS, 2002, p. 12-14).

Com isso, contorna-se o problema imposto pelo egoísmo natural do homem, problema que, como visto, não nasce com Hobbes, mas com o cristianismo. O transcendentalismo cristão deixa de ser uma necessidade para o justo no pensamento ocidental e a autoridade do Estado fica sedimentada em bases estritamente racionais, completando um processo de “descristianização” que, segundo Le Goff (2007, p. 83), teria sido iniciado em 1789.

O que a teoria de Rawls e daqueles que inspiraram seu pensamento faz é salvar a característica racional do homem enquanto identificada com uma vontade livre, pressupondo que o “plano racional para uma pessoa determina o que é bom para ela” (RAWLS, 2002, p. 451). Ocorre que tal afirmação não é menos ideológica quanto a de qualquer religião, cuja pregação exige que a vontade do homem seja exatamente o fruto de todos os seus infortúnios.

O cerne do problema permanece o mesmo, é a relação do indivíduo consigo mesmo e a lei, com o mérito da justiça na tradição ocidental pendendo para a prevalência do interior. Ao considerar que o mérito não está apenas no cumprimento do dever, mas no cumprimento do dever de acordo com o justo, a lei e aqueles que a seguem tornam-se responsáveis do ponto de vista da moral. É o que estrutura Thoreau (2012, p. 9) para justificar a própria desobediência, defendendo fervorosamente que o seu único compromisso enquanto homem era o de fazer aquilo que sua consciência julgava “ser correto”.

A justiça não estaria na lei, mas na consciência individual, no “eu”. Dito isso, esta tradição tem de lidar com a dúvida levantada por Santo Agostinho, sobre aqueles que cometem um crime de homicídio sem nenhuma paixão, sem desejo por trás de suas ações, como, por exemplo, o soldado ou o juiz que condena o criminoso a pena capital (AGOSTINHO, 1995, p. 33), dentro de padrões racionais seculares.

Em Rawls (2002, p. 487) esta relação interior de que falamos ganha o sentido de “auto-estima” [sic], um “bem primário” dentro da concepção de “bem como racionalidade”, visto que, sem um senso de valor próprio e confiança na própria capacidade de realizar seus objetivos, o “desejo e atividade se tornam vazios e inúteis”, afundando a pessoa “na apatia e no cinismo”. Cabe perguntar então: qual a causa do interesse de um homem ser sempre guiado por uma consciência com base em um raciocínio lógico e determinável? A figura e o relacionamento com o outro, ou seja, com o exterior, não é um acordo, é uma imposição da realidade. Por que a interação haveria de ser diferente?

Esta preocupação com o senso do *eu* é necessária, pois é o fator que determinará para onde a vontade se voltará, para a obediência das regras, enxergando justiça nas mesmas, ou para a revolta que vimos linhas atrás. Dito isso, não há motivo algum para concluir que o valor que se dá a si mesmo e ao outro, seja este outro um sistema de normas ou qualquer outro objeto, sejam igualmente determinados por mecanismos racionais internos e individuais.

Mesmo a razão precisa ser desenvolvida por meio do contato com a educação, pela presença dos mestres ou pelo conhecimento acumulado e deixado por estes. E os primeiros mestres são sempre a família, sendo certo, não obstante Rousseau pontue que a permanência no seio familiar a partir de certo ponto não é mais natural e sim fruto de escolha (ROUSSEAU, 2016, p. 19), que esta deixa marca indelével no indivíduo adulto, pois é ela que o ensina a sobreviver e viver, ou seja, ensina o que a pessoa é e como deve ser.

Esta verdade reconhecida por todos, porque todos sentem o peso da presença ou da ausência da família de diferentes formas, já representa um obstáculo intransponível na relação do indivíduo com sua consciência, pois esta não é o bastante para alcançar o conhecimento de si para si, ficando sempre na dependência e, conseqüentemente, a mercê do outro.

De fato, o senso de valor que alguém possui sobre si mesmo parece ser muito menos adquirido em razão dos atos pensados do interior para o exterior (do por que dos objetivos alcançados ou que se quer alcançar), e muito mais do sentimento recebido de fora, do exterior, para dentro em razão dos atos realizados. Passado para termos jurídicos, basta visitar a figura do criminoso para concluir que este apenas existe no contexto social e jamais no individual.

Quem quer ser tratado como anormal, marginal, como criminoso? Ninguém. Todos querem ter o respeito dos seus pares e sucesso em suas empreitadas, todos querem ser

alguém, como tão bem observou Alain de Botton (2017), e, quando somos alguém, somos “objeto de amor”, ou, ao menos, sentimos que somos. “Nossa presença é notada, nosso nome é registrado, nossas opiniões são ouvidas, nossos fracassos são tratados com indulgência e nossas necessidades são atendidas” (BOTTON, 2017, p. 13).

Os termos escolhidos por Botton são perfeitos, descrevendo a vida adulta em dois polos, o primeiro da busca pelo “amor sexual”, que dispensa maiores explicações, o segundo da busca pelo “amor do mundo”, o “impulso” ou desejo por status, amiúde ligado à inveja e ao mundo dos bens econômicos (BOTTON, 2017, p. 14-15). Os termos são perfeitos porque expressam com clareza a irracionalidade dessa busca, principalmente porque a noção de estima social varia muito de uma época para outra e, no âmago, tem um sentido só – a repressão daquilo que é individual.

Por exemplo, não obstante os largos desenvolvimentos nos campos científicos e filosóficos, “pode-se dizer que as explicações a respeito dos motivos que levam alguém a ser pobre e do valor que uma pessoa pode ter para a sociedade tornaram-se notavelmente mais punitivas e emocionalmente inconvenientes na era moderna” (BOTTON, 2017, p. 62), contrastando com a doutrina cristã, segundo a qual, nem a riqueza nem a pobreza servem para medir o valor de uma vida, pois Cristo era pobre e, também, o mais elevado dos seres na terra (BOTTON, 2017, p. 66).

Em termos de ganho de capital, pode até falar-se em inversão ética, onde o ganho não mais existe em função do bem que proporciona ao ser humano, mas o ser humano existe “em função do ganho como finalidade da vida”, deixando implícito que as virtudes de um homem (p. ex. a honestidade) somente se justificam também em função do ganho que pode proporcionar (WEBER, 2004, p. 46).

Isto significa que a noção de autoestima não é algo que existe com o indivíduo, sempre dependendo de tempo, lugar e da adequação maior ou menor da pessoa em relação ao seu meio, o que já compromete a premissa de que aqueles que estivessem na “posição original” de equidade proposta por Rawls teriam condição ou vontade de “evitar quase a qualquer custo as condições sociais que solapam a auto-estima” [sic] (RAWLS, 2002, p. 487), uma vez que qualquer senso de valor interior depende, necessariamente, do reconhecimento/avaliação do mundo exterior/outro (p. ex. da capacidade de fazer amigos e julgamento de familiares próximos).

Inverte-se a fórmula. A pessoa não trabalha para alcançar algum objetivo próprio, muito menos para sentir-se superior; aliás, mesmo os seus objetivos podem ser definidos de forma externa a sua vontade enquanto trabalha e persevera para conseguir a aprovação do grupo. O sucesso vira um sintoma e o fim passa a ser o reconhecimento em si. Interioriza-se o bom comportamento, o certo e o errado igual à criança que toma a palavra do pai por lei, na esperança de receber um olhar de respeito, um gesto de reconhecimento, de receber uma prova de amor, o que, por sua vez, é concomitantemente, prova do valor, do lugar da pessoa no seu mundo interior e exterior.

Nietzsche fez acurada descrição desta situação ao expor a escravidão como uma forma de “disciplina e educação espiritual”, um pensar que dita “Tu deves obedecer seja a quem for e por muito tempo, senão percerás e perderás o último resto de respeito por ti mesmo” (NIETZSCHE, 2002, p. 104), embora não tão acurada quanto Sartre, que brindou o mundo com uma verdade sobre o justo que ciência jurídica nenhuma pode refutar ao afirmar através da sua veia artística que “o inferno são os Outros” (SARTRE, 2014, p. 125).

A justiça é sempre encontrada no outro que serve de modelo. O pai, a mãe, os amigos, sempre sábios, sempre conhecedores do que é justo. Se o outro não fosse o modelo daquilo que consideramos justo e belo, a pergunta de Žižek (2019, p. 222) – “E se o resultado do meu exame de mim mesmo for a descoberta de que absolutamente eu não gosto do que encontrei?” – não teria peso algum e todos viveriam no Éden ainda que todos fossem os maiores pecadores do mundo.

Para desgostar de algo é preciso ter um objeto semelhante para fins de comparação, não sendo possível conhecer ou adquirir sozinho alguma noção de certo ou errado simplesmente porque não há nada intrínseco ao indivíduo além do próprio (sobre)viver. Por isso o inferno está no outro, pois este é o ponto de partida do desejo de melhora, a consciência de toda e qualquer imperfeição pessoal.

Amor pela obediência

Nietzsche (2001, p. 103) utiliza termos como “imposição” e “coação” para referir-se a moral, enquanto a ciência jurídica utiliza esses termos para diferenciar a sua justiça da justiça do resto, mas o que há é apenas o mais puro “querer” – querer ser aceito, querer receber amor e respeito, querer ser alguém para alguém – e porque é puro não há racio-

cínio, não vai além do sentimento suscitado pelo que se recebe do outro ou pelo que se vê o outro receber.

Em termos leigos, o que falamos parece um truísmo que o raciocínio traduz, vulgariza e naturaliza na simples busca pelo prazer. Ignora, entretanto, que o prazer é alcançado sempre na vida, na realização da vontade que amiúde independe da visão que o outro tem de nós. O desejo criminoso, então, não passaria realmente de um desejo criminoso na medida em que é obtido às expensas da felicidade do outro, e estaríamos meramente endossando as palavras de Del Vecchio (1959, p. 23), de que no ideal do direito se encontra o ideal do bem ou da justiça.

A obediência não pode ser só isso, pois representa um desejo ao mesmo tempo de vida e de morte, desejo pela mais perfeita adequação ao modelo; verdadeiro inferno para alguns, fonte de amor para outros. Amor torto, celerado, é verdade, mas amor mesmo assim, e o amor sempre existe na dependência da vontade do outro.

Isto implica um verdadeiro desmonte da autoridade assentada em escolhas racionais, porquanto o que há e o que sobra para a consciência que toma conhecimento de sua humanidade são as reações determinadas pelo meio e, inclusive, tomadas em função deste meio ao qual foi ensinado que se pertence inexoravelmente; o que igualmente significa que a eficácia das normas sociais não pode mais ser justificada no aceite expresso ou tácito, simplesmente porque não há realmente uma vontade individual para expressar este aceite.

A autoridade da norma, assim, longe de ser o resultado de uma escolha meticulosamente calculada, é a manifestação de um sentimento específico; é a manifestação de um amor pela obediência, que é o amor pelo amor, é o indivíduo amando ser amado e por isso obedecendo. É uma reação, uma resposta a um afago, um carinho, um olhar de admiração.

O amor à obediência, como todo romance, tem um sentido poético – significa tudo em uma sociedade: ser um bom cidadão onde não há nada mais além de bons cidadãos – e um sentido trágico – é a vontade de ser humano em um ambiente desumano. Obviamente uma afirmação deste tipo perde completamente o sentido quando desprovida de um exemplo prático. Infelizmente, o século passado deixou para a história diversas tragédias que colocam em xeque a lógica dos institutos jurídicos, dentre as quais se encontra o complexo caso de Otto Adolf Eichmann, criminoso nazista, capturado e trazido para julgamento em Jerusalém em 1961 por sua participação no que é hoje o mais conhecido crime contra a humanidade, o Holocausto.

O caso de Eichmann é, talvez, o maior desafio para todo o pensamento jurídico ar-regimentado sob a o estandarte da razão, da capacidade de decisão e escolha do homem, escolha que só pode acontecer quando há mais de uma possibilidade. O genocídio perpetrado pelos nazistas é um mal, é moralmente abjeto, não há dúvida, mas o direito não é moral, é política, é poder que só se manifesta na presença do outro e, por isso, é um comando e não uma admoestação da consciência.

Goebbels escreveu em seu diário – “O fuhrer diz que temos que conseguir a vitória, tanto faz se estamos agindo certo ou errado” – para logo depois justificar que os nazistas tinham “muita responsabilidade nas mãos”, pois perder a guerra significava que todo o seu povo seria “varrido do mapa” (REES, 2018, p. 248). Hoje, tais afirmações podem ser descartadas como propaganda e mentira, como realmente eram. Nas palavras de Arendt (1999, p. 65), “a mentira que mais funcionou com a totalidade do povo alemão foi o slogan ‘a batalha pelo destino do povo alemão’ [der Schicksalskampf des deutschen Volkes]”.

Entretanto, não estamos olhando para uma peça propagandística apenas. Estamos olhando para o diário, o pensamento íntimo do maestro da propaganda nazista que, pelo visto, acreditava piamente nas próprias mentiras, igual à maioria do povo alemão daquela época, o que torna tudo mais desconcertante. E se Goebbels tenta através da enganação colocar suas ações para além do bem e do mal, com certeza não as colocava para além do sistema legal do III Reich, cujo “centro absoluto” [era] o “comando do Fuhrer” (MAUNZ 1943 apud ARENDT, 1999, p. 35).

Esta hipocrisia se fez presente em toda a sua confusão no julgamento de Eichmann, levantando o problema de como responsabilizar um homem por suas escolhas ou exigir-lhe um comportamento diverso dentro de um país no qual “a hipocrisia passou a ser parte integrante do caráter nacional” (ARENDDT, 1999, p. 65)? O maior desafio para os juizes do monstro nazista era a ausência do pressuposto da vontade, ausência do “querer” agir contra, do “querer” prejudicar as vítimas do holocausto perpetrado pelo Estado nazista, fato comentado com perceptibilidade ímpar por Zygmunt Bauman (2008, p. 81-82, grifo do autor):

Esse pressuposto foi na verdade uma presença invisível no banco dos réus durante todo o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Com a ajuda de seus cultos advogados, Eichmann tentou convencer o tribunal de que, já que seu único motivo era o *trabalho bem-feito* (ou seja, *capaz de satisfazer seus superiores*), este não se relacionava com a natureza e o destino dos objetos de suas ações [...] O que se pode recolher da defesa de Eichmann [...] é que o ódio e o desejo de fazer a vítima desaparecer da face do planeta não são condições necessárias para um assassinato – e se algumas pessoas sofrem em decorrência do fato de outras cumprirem seus deveres,

a acusação de *imoralidade*, portanto, não se aplica. Fazer a vítima sofrer é visto menos ainda como um crime na compreensão do direito moderno, o qual insiste que, a menos que se encontre um motivo para o assassinato, o réu não deve ser classificado como criminoso, mas como pessoa doente, psicopata ou sociopata, devendo ser submetido a tratamento psiquiátrico, e não à prisão ou à força.

É preciso perceber o recôndito na alma como Arendt percebeu. Em sua descrição, Eichmann jamais demonstrou remorso, mas como poderia? Ele era um homem medíocre antes de Hitler, um “jovem ambicioso” que, cansado da “vida rotineira, sem significado ou consequência” de caixeiro-viajante, veio encontrar sentido neste movimento “no qual alguém como ele – já fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, aos seus próprios olhos também – podia começar de novo e ainda construir uma carreira” (ARENDR, 1999, p. 45).

Para Eichmann, não seus atos e sim a sua autoestima, o seu valor no mundo, estava sendo posto em xeque pelo tribunal, um mundo no qual ele viveu igual outros 80 milhões de alemães, marchando juntos “em perfeita harmonia” (ARENDR, 1999, p. 65), mas que também não existia mais, o que explica a afirmação do governo alemão, de que Eichmann não era cidadão alemão, para negar o pedido de extradição da defesa, uma “mentira patente” na visão de Arendt (1999, p. 46).

Não era mentira. O perito na deportação forçada de judeus fora cidadão da Alemanha hitlerista. Agora que o Reich não existia mais, seus atos, antes legitimados pela ordem vigente, conseqüentemente, não significavam mais muita coisa além de uma monstruosidade criminosa. Faltava-lhes a sociedade para garantir-lhes a antiga legitimidade. Eichmann não entendeu a própria situação e por isso representava (representa) um problema jurídico complexo.

Não podia sentir remorso, uma vez que o fator preponderante para “acalmar sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, contrário à Solução Final” (ARENDR, 1999, p. 133). Não é crível que não houvesse oposição, mas, a regra era ser nazista, de forma que a “única maneira possível de viver no Terceiro Reich e não agir como nazista consistia em não aparecer de forma alguma” (ARENDR, 1999, p. 143), era tornar-se um marginal perante o social; e Eichmann deixou incomodamente claro que preferia morrer um nazista à admitir viver a “vida discreta e normal” de um vendedor (ARENDR, 1999, p. 45).

De fato, a promotoria acusava Eichmann baseada no fato de que este, como toda “pessoa normal”, teria plena consciência “da natureza dos seus atos”, mas ignorava completamente

que este agiu dentro dos mais estritos padrões esperados para a época dos fatos, agora vistos como criminosos (ARENDR, 1999, p. 38). Em resumo, a monstruosidade colocada diante dos juízes era patente, já o homem que as cometeu era opaco, quase inexistente.

A leitura do monstro feita por Arendt é tormentosa por expor ao sol da consciência as “sutilezas legais” que implicavam todo o mundo alemão daquela época, desde as “forças armadas regulares”, até o sistema de Justiça e o “mundo empresarial” (ARENDR, 1999, p. 29). Que poderia ser feito? O homem era o modelo de cidadão nazista, um paradoxo entre a ausência de dolo e a fervorosa vontade de cumprir a lei. Deveria colocar-se todo o povo soberano da Alemanha no banco dos réus, fazendo cumprir a profecia de Goebbels? Impossível. Diante da impossibilidade, como expor um único cidadão alemão que fosse ao sol da consciência sem entrar em contradição?

Não é o caso de fazer revisionismo para inocentar um homem, mas de realizar uma crítica da ideia de consciência e capacidade racional humana. No caso concreto, não se pensava, se obedecia, e pela obediência era recebido um *feedback* positivo que induzia à continuidade do comportamento. Foi assim para todos no regime hitlerista. Tudo no movimento nazista ocultava a realidade, chamando para a obediência, desde o presente – as vitórias militares, a impressão de melhora da situação econômica – até o futuro – as promessas de vitória ou destruição absoluta.

Contra este fato histórico, opõe-se o velho ideal filosófico de liberdade do ocidente. Recupera-se Thoreau (2012, p. 89) para repetir que a política “não é mais do que a fumaça do charuto de um homem”, que um indivíduo, fosse Eichmann ou qualquer outro poderia ter agido de forma diversa, até desaguar em Sartre, para quem “não há acidentes em uma vida” e mesmo uma guerra também implica um ato de escolha, ou seja, a guerra do Estado também é “feita a minha imagem” e, portanto, merecida, pois sempre há opções como o suicídio e a deserção (SARTRE, 1999, p. 678).

Qualquer soldado ao qual Sartre fizesse a proposta de suicídio ou deserção, das duas uma, ou diria ‘você primeiro’ ou lhe tomaria por um traidor da pátria imundo. Isto porque a obediência não é racionalidade, é emoção, é a sensação de pertencer, de ser necessário para uma sociedade que de outra forma nos é completamente indiferente. Por isso a obediência implica em um tipo de sentimento, um romance onde, em última instância, o indivíduo se sente querido pelo seu meio, não podendo ser originário de algo tão frio e calculado como um acordo entre vontades.

De nada adianta levantar a possibilidade de desobediência para condenar Eichmann, pois se a inação solitária de um pode servir de argumento para sua condenação, tanto mais para o restante dos indivíduos que compõem a sociedade. Este é o maior problema de se apelar para a 'consciência' como se esta fosse um dado uniforme da natureza. O homem normal é, inevitavelmente, a maioria. Aquilo que a maioria faz é automaticamente considerado comum e aquilo que é comum torna-se norma de costume ou de direito. E se Eichmann agiu conforme as mentiras que convenceram a maioria do povo alemão a ignorar os horrores do extermínio e da guerra, este não é mais condenável do que qualquer um, em qualquer sociedade, por qualquer injustiça que esteja em curso ou que venha a ocorrer.

Vejamos algumas aplicações do que foi dito no parágrafo anterior: a maioria acha um objeto belo e, por consequência, considera outro feio. Cria-se um padrão de beleza. A maioria elogia aquilo que acha belo e censura o feio. Cria-se um padrão de virtude. A maioria prioriza o pragmatismo em detrimento do conhecimento teórico. Cria-se um padrão de inteligência. A maioria prefere a riqueza à pobreza. Cria-se um padrão de honra.

A maioria é a forma de qualquer fórmula baseada na concordância. A maioria concorda, portanto, faz regra pouco importando as alternâncias, estas somente servindo para mudar a perspectiva do poder instituidor não a sua natureza em si. Contudo, se esta concordância é tão racional ao ponto de ser considerada um pacto, então todos também são responsáveis por toda e qualquer injustiça perpetrada na vigência do contrato.

Pegemos, por exemplo, a morte devido à fome, o abandono de crianças e a ação de grupos criminosos dentro da sociedade; todos estes casos podem ser objeto de questionamentos futuros e considerados crimes individuais por retrospecto; por que você não cuidou de alimentar aquele homem? Por que você não adotou um órfão? Por que você não votou por penas mais duras quando os índices de criminalidade estavam elevados? Resposta: Porque estava no seu direito. Porque não estava descumprindo nenhuma lei.

Obviamente o tipo de responsabilização supramencionada não coaduna com um sistema individualista, onde a pessoa é responsável somente pelas suas escolhas e atos, entretanto, a visão da sociedade como um grupo de indivíduos que concordam conscientemente com um sentido de justiça também não oferece nenhuma justificativa do porquê os indivíduos não possam ser responsabilizados pelos infelizes que seu sistema cria, nada garantindo que dentro de 100 ou 200 anos a sociedade atual não vá ser colocada pe-

rante o sol da consciência e responsabilizada pelas mortes dos pobres e carentes que gerou, sendo taxada de irracional e atrasada.

Nós no futuro – Ciência x Dignidade Humana

Para Hannah Arendt (2017, p. 86), “todos os demônios seriam soltos se o modelo de contrato original de associações – promessas mútuas com o imperativo moral *pacta sunt servanda* – se perdesse”, e, no entanto, a participação voluntária, a escolha individual, parece ser hoje um elemento supérfluo da vida em conjunto. Todo o problema pode ser reduzido a uma única pergunta: Por que eu devo fazer alguma coisa? Porque é assim que “o mundo” funciona; porque é preciso – para não morrer de fome, para ajudar os outros, para ser um bom cidadão. Ao final, o problema é sempre reduzido a uma questão de necessidade, não havendo espaço para a vontade no ‘imperativo’ do *pacta sunt servanda*.

Ainda assim, existem aqueles que, opondo o pragmatismo à filosofia e o elevando às últimas consequências, tomam as próprias ações por prova da sua individualidade. É compreensível. Vivemos a era da genética, afinal de contas, como pontuou o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Luiz Fux, no acórdão do Recurso Extraordinário 363.889/DF, as pesquisas atinentes ao genoma humano representam “a última fronteira para a individualização da identidade pessoal” (BRASIL, 2011, p. 97). Como, diante de tantas façanhas científicas, negar a racionalidade, a liberdade do *zoon politikon*?

Pergunte-se então: qual é o fim da ciência? Não é, como geralmente acredita-se, a busca do conhecimento pelo conhecimento (isto é filosofia). Busca-se conhecimento científico para melhor controlar e usufruir das coisas. A ciência formula novas técnicas (p. ex. cura doenças, aumenta a produção de alimentos...) que permitem ao ser humano melhor controlar a natureza; em suma, ela (ciência) é útil do ponto de vista prático e por isso é, amiúde, percebida erroneamente como superior a outras formas de conhecimento.

Nesse diapasão, a biomedicina aparentemente vem reforçar a relação de liberdade do homem para consigo mesmo. Contudo, isto não é necessariamente verdadeiro, pois os avanços no campo das ciências biológicas fazem mais do que expandir as possibilidades de ação do indivíduo; elas criam novas possibilidades de intervenção, nomeadamente no campo do genoma humano, ao permitir o controle sobre as características de outro ser. Esta possibilidade de controle torna as relações entre os sujeitos naturalmente assimétri-

cas ao reduzir uma das partes à posição de objeto do outro, que sobre esta faz projetar sua decisão, que é inexorável e irreversível (HABERMAS, 2003, p. 11-14).

Entenda-se, não é o caso de simplesmente se falar da necessidade de novas regulamentações. Mesmo a bioética preocupando-se enormemente com a temática do consentimento e autodeterminação, que encontra seu ponto de partida no domínio jurídico já no século passado (1914) com o caso *Schloendorff vs. Society of N.Y. Hospitals* (NEVES, M., 2003, p. 488), a manipulação genética possibilita a encarnação material da supremacia do grupo (projeto do grupo) sobre a vida da pessoa, não apenas por causa dos empecilhos éticos que pode representar a liberdade do indivíduo que sofre a manipulação, mas, porque estabelece posições sociais virtualmente imutáveis dentre aqueles que dominam a manipulação do material genético e os que têm seu genoma artificialmente alterado (HABERMAS, 2003, p. 65).

Um estamento social como o supramencionado não viola apenas a liberdade e a igualdade (formal e material). Constitui igualmente uma quebra com o princípio da dignidade humana, aqui conceituada como:

qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que asseguram a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.” (SARLET, 2001, p. 67, grifo nosso).

Se considerarmos que a bioética reconstrói parâmetros “para fundamentar as condutas dos homens para com os indivíduos e com a comunidade no respeito à dignidade da pessoa humana em face da vida” (FERRARI, 2017, p. 165), não há dúvidas de que a manipulação genética representa o novo em termos racionais, entretanto, também não há dúvidas de que o seu exercício não pode ser legitimado pelo método jurídico. Que pode um legislador fazer perante uma situação como esta? Usar da lei para proibir o avanço da razão nova que veio negar a razão antiga, aquela sob a qual os principais sistemas políticos e jurídicos contemporâneos deitam suas raízes? Se esta é a resposta, devemos louvar Platão por sua argúcia em perceber a relação intrínseca entre a mentira e o governo da coisa pública. De qualquer forma, o espírito racional da lei e, portanto, da sociedade democrática, restará ferido de morte.

O ponto principal deste tópico que deve ficar claro, é que o problema do irracionalismo e da liberdade individual no direito contemporâneo não fica restrito a um debate retórico de visões ideológicas sobre a natureza do ser humano, encontrando eco, inclusive, nas práticas vanguardistas da biomedicina e suas implicações éticas e jurídicas.

Considerações finais

A guisa de conclusão, é preciso reconhecer que parte da doutrina jurídica atual, como o citado Fabio Konder Comparato (1997, p. 11-12), admite que o “logos do homem” é expressão da sua racionalidade em conjunto com a “emotividade ou sensibilidade”, distinguindo a ética contemporânea do “racionalismo triunfante do século das luzes”, por esta ser fundada “em preferências axiológicas muito concretas, ditadas também pela emoção e pelo sentimento”.

Resta dúvida, entretanto, sobre o real peso destas preferências axiológicas, pois é inegável que o racionalismo ainda impera sob todo o resto, ostentando um valor muito maior em diferentes campos da nossa sociedade e, como visto no tópico anterior, pode, inclusive, perverter a ordem social e irrevogavelmente reduzir o sujeito à situação de objeto/produto da sociedade se levado às últimas consequências.

No final, uma divisão perfeita da consciência humana entre sentimento e razão está fadada a cair no velho maniqueísmo de outros tempos, sendo preciso escolher qual valor prevalecerá, se o racionalismo ou o sentimento de amor ao próximo. Pondera-se, entretanto, que o amor ao próximo vai além do amor pela justiça, pois este último não vai além das satisfações do “eu”, ao passo que o primeiro consegue enxergar que não existe justiça verdadeira que não seja permeada pelas idiosincrasias de uma vida inteira de sofrimentos e desejos.

Ora concluindo propomos retomar essas questões à luz de Pessini (2017, p. 257) quando afirma:

Temos de enriquecer a inteligência intelectual e instrumental, da qual não podemos prescindir se quisermos dar conta dos problemas humanos. [...] A racionalidade tem também uma importante contribuição a dar, mas quando amalgamada com a sensibilidade do coração. [...] A categoria central dessa nova visão é o cuidado como ética e como cultura humanística. [...] o que E. Wilson chama de biofilia, o amor `a vida. Tudo do que cuidamos também amamos. De tudo o que amamos também cuidamos.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas: Nair de Assis Oliveira. Revisão: Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. Desobediência Civil. In: _____. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 49-90. (Debates; 85 / dirigida por J. Guinsburg).

BAUMAN, Zygmunt. *Medo líquido*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.

BOTTON, Alain de. *Desejo de status*. Tradução de Ryta Vinagre. Porto Alegre: L&PM, 2017.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002*. Institui o Código Civil. 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em:

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Extraordinário 363.889/DF* – Distrito Federal. Relator: Ministro Dias Toffoli. Acórdão eletrônico. Julgamento: 2 jun. 2011. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=1638003>. Acesso em: 15 out. 2019.

CARNELUTTI, Francesco. *Como nasce o direito*. Tradução de Roger Vinícius da Silva Costa. São Paulo: Pillares, 2015.

CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: CARDOSO, Sérgio et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 33-82.

CINTRA, Antônio Carlos de Araújo et al. *Teoria geral do processo*. 22. ed. rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2006.

CIORAN, Emile M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro, Rocco, 1989.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos Direitos Humanos. *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*. 1997. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2019.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Lições de filosofia do direito*. 3. ed. atual. Coimbra: Arménio Amado, 1959. v. 2.

- FERRARI, Maria Auxiliadora Cursino. Dignidade e respeito em face da vida. In: HOSSNE, Willian Saad; PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul (Org.). *Bioética no século XXI: anseios, receios e devaneios*. São Paulo: Edições Loyola, 2017. p. 161-175.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Estado de direito e constituição*. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Saraiva, 1999.
- GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado, e outros ensaios*. Organização e tradução: Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2007.
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge, UK: Polity, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os pensadores, v. 14.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LA BOÉTIE, Étienne de. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Casemiro Linarth. São Paulo: Martin Claret, 2009. Coleção a obra-prima de cada autor.
- LA ROCHEFOUCAULD. Seleção de máximas e reflexões de La Rochefoucauld. In: BRAGA, Antonio C. *La Rochefoucauld e La Bruyère: filósofos moralistas do século XVII*. São Paulo: Escala, 2012. Coleção pensamento & vida, v. 12, p. 31-73.
- LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LEBRUN, Gérard. *O que é poder*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara Ribeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção Primeiros Passos.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2012. Coleção grandes clássicos da filosofia.
- NEVES, José Roberto de Castro. *Como os advogados salvaram o mundo: a história da advocacia e sua contribuição para a humanidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- NEVES, M. Patrão. Contexto cultural e consentimento: uma perspectiva antropológica. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 487-498.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *The gay science: with a prelude in German rhymes and an appendix of songs*. Edited by Bernard Williams. Translated by Josefine Nauckhoff. Poems translated by Adrian Del Caro. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo*. Tradução de Carlos Duarte e Anna Duarte. São Paulo: Martin Claret, 2012. Coleção a obra-prima de cada autor; 50.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas: el espectador*. 6. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2015. Coleção Folha. Grandes nomes do pensamento, v. 10.

PESSINI, Leo. Bioética, Humanismo e Pós-Humanismo no Século XXI: em busca de um novo ser humano? In: HOOSNE, William Saad; PESSINI, Leo.; BARCHIFONTAINE, Christian De P. (Org.). *Bioética no século XXI: anseios, receios e devaneios*. São Paulo: Loyola, 2017. p. 217-260.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Coleção justiça e direito.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 20. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REES, Laurence. *O Holocausto: uma nova história*. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Vestígio, 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: princípios de direito político*. Tradução de Antônio P. Machado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2017.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo*. São Paulo: Ática, 1994. v. 1.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdígão. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SINGER, Peter. *Ética prática*. Traducción de Rafael Herrera Bonet. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2012.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *A coragem da desesperança: crônicas de um ano em que agimos perigosamente*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

Experiências revolucionárias do fim da Idade Moderna e o conceito de liberdade em Hannah Arendt

DOI: 10.15175/1984-2503-202012306

Diego Avelino de Moraes Carvalho*

Resumo

O conceito de Liberdade em Hannah Arendt, sem dúvida, é um dos mais importantes dentro de sua obra. Por estar associado ao discurso e a ação humana, comporta níveis e variantes ao longo da história, posto sempre em valência face as esferas públicas e privadas da vida em sociedade. A proposta desse artigo é apresentar a forma como esse conceito se historiciza na obra da filósofa judia-alemã, demonstrando o quanto as experiências revolucionárias de fim da idade moderna marcaram uma disputa em torno da significação para a noção originariamente grega de liberdade. Embora no cerne a noção de liberdade seja o mesmo na antiguidade e na modernidade, é imperioso identificarmos a forma como se reierarquizam as atividades humanas [trabalho, fabricação e ação] sendo instrumentalizada por diversos regimes e experiências revolucionárias ao longo, sobretudo, nos últimos séculos.

Palavras-chave: liberdade; revolução; Idade Moderna; Hannah Arendt.

Experiencias revolucionarias de finales de la Edad Moderna y el concepto de libertad en Hannah Arendt

Resumen

El concepto de libertad en Hannah Arendt es uno de los más importantes dentro de su obra. El hecho de estar asociado al discurso y a la acción humana comporta niveles y variantes a lo largo de la historia, y siempre se ha puesto en valor frente a las esferas públicas y privadas de la vida en sociedad. Este artículo propone exponer de qué manera se historiciza dicho concepto en la obra de la filósofa judío-alemana, demostrando hasta qué punto las experiencias revolucionarias de finales de la Edad Moderna dieron lugar a una disputa en torno al significado de la noción originariamente griega de *libertad*. A pesar de que, en esencia, el concepto de *libertad* es el mismo en la Antigüedad y en la Modernidad, es fundamental identificar la forma en que se rejerarquizan las actividades

* Doutor em História e Mestre em Filosofia. É professor/pesquisador do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG - Campus Goiânia) e professor colaborador da Faculdade de História da UFG - onde realizou seu estágio de pós-doutorado. É membro do Latesip Cerrado (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise do Centro Oeste - UNB) . E-mail: prof.diemoraes@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/2515993225919961>. <https://orcid.org/0000-0003-4583-620X>

humanas (trabajo, fabricación y acción) a través de la instrumentalización por parte de diversos regímenes y experiencias revolucionarias, sobre todo, en los últimos siglos.

Palabras clave: Libertad; revolución; Edad Moderna; Hannah Arendt.

Revolutionary experiences at the close of the Modern Age and the concept of freedom in Hannah Arendt

Abstract

The concept of freedom in Hannah Arendt is one of the most significant in her work. Associated as it is with human action and discourse, it encompasses levels and variants throughout history, always valued in terms of the public and private spheres of life in society. This article considers the way in which this concept is historicized in the work of the young German-Jewish philosopher, demonstrating how revolutionary experiences at the close of the Modern Age marked a dispute on the meaning of freedom towards the original Greek notion of the concept. Although at its essence, the notion of freedom is the same in antiquity and modernity, it is imperative that we identify the way in which human activities (labor, manufacturing, and action) were re-hierarchized and instrumentalized by various revolutionary experiences and regimes particularly over the last few centuries.

Keywords: Freedom; revolution; Modern Age; Hannah Arendt.

Les expériences révolutionnaires de la fin de l'époque moderne et le concept de liberté chez Hannah Arendt

Résumé

Le concept de liberté chez Hannah Arendt est l'un des plus importants de son œuvre. En ce qu'il est associé au discours et à l'action humaine, il comporte différents niveaux et variantes au fil de l'histoire, mais a toujours su rester valide face aux sphères publiques et privées de la vie en société. L'objectif de cet article est de présenter la façon dont ce concept s'est historicisé dans l'œuvre de la philosophe juive allemande, pour montrer à quel point les expériences révolutionnaires de la fin de l'époque moderne marquèrent le débat autour de la signification de la notion originellement grecque de liberté. Bien qu'en son cœur la notion de liberté soit restée la même dans l'Antiquité et à l'Âge moderne, il n'en demeure pas moins essentiel d'identifier de quelle manière se sont re-hiérarchisées les activités humaines (travail, fabrication et action) qui ont été instrumentalisées par divers régimes et expériences révolutionnaires, et ce plus particulièrement au fil des derniers siècles.

Mots-clés : Liberté ; révolution ; époque moderne ; Hannah Arendt.

现代革命经验和汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 的自由概念

摘要:

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt) 的自由概念是其著作中最重要的概念之一。因为它与人类的话语和行动相关,所以在历史上,自由的定义有诸多层次和变体,始终在西方社会的公共空间和私人生活领域中受到重视。本文的目的是展示阿伦特在她的著作中如何在历史背景下阐释“自由”。尽管在古代和现代,自由概念的核心是相同的,但它在不同时代以不同的方式影响人类的活动(劳作,制造和行动),并重新组织人类活动的方式。在过去的几个世纪里,自由的概念通过各种制度和革命经验传播到全世界。

关键词: 自由; 革命; 现代; 汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt)

A liberdade, nos termos da filósofa Hannah Arendt (2002, p. 48), se assenta em dois pressupostos: 1) “[...] negativamente como o não-ser dominado e não-dominar”; 2) “[...] positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais”. Para a autora, “sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma” (ARENDR, 2002, p. 48). A exclusão da relação “dominante-dominado” aponta para as reflexões arendtianas de crítica aos modos de soberania, bem como da violência e da força como mecanismos de sustentação da política e do Estado. Da violência, dirá Arendt, jamais poderá florescer um poder legítimo. Precisamente, é da desconsideração desse preceito que pretensamente visa a assegurar a manutenção do Estado e da política na base daquilo que Weber nomeia de “monopólio legítimo da força”, que Arendt estabelecerá a sua noção distinta de poder e autêntica liberdade. Ora, um Estado que se utiliza da violência para se sustentar indica um sinal de que o poder já foi solapado, e que a política é apenas um termo retórico. Quanto à liberdade, esta nunca poderá estar assentada sobre a violação de consciências, o cerceamento de outras individualidades, sob pena de se anular conceitualmente.

Se a liberdade é a *raison d’être* da política, esta deve ser o palco para que a liberdade transite sem coerção. Na esfera institucional, isso significa a garantia de manifestação de todos, bem como a participação efetiva na tomada de decisões que competem ao ordenamento coletivo e ao *bem-estar* do grupo, comunidade ou sociedade a qual se insere. Em suma, não se pode dissociar liberdade de participação, de condições igualitárias de manifestação. A liberdade, em Arendt (2005, p. 214), corresponde à pura capacidade de começar; e “ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem”. Doravante, é na *pólis* grega, assim como na *res publica* romana que Arendt busca seu referencial para qualificar a liberdade. A antiguidade clássica aparece como importante *locus* temporal a se regressar filosoficamente se quisermos compreender a forma como a liberdade enquanto *ontos* político teve sua expressão genuína na história ocidental. Nas palavras de Arendt (1992, p. 213), portanto, era necessário regressarmos:

[...] mais uma vez à Antiguidade, isto é, às tradições políticas e pré-filosóficas; e certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica.

Dentro deste contexto, liberdade para os “antigos” era sinônimo de autonomia, ou seja, “do direito de se reger pela própria lei” (LAFER, 1980, p. 14; 17), e estava totalmente vinculada à ação, ao ato de participar politicamente do espaço público. Isto porque, a ação enquanto atividade indissociável da condição humana, e a liberdade, enquanto decorrente da expressão da ação não pode se furtar de uma outra condição: a participação. De acordo com Arendt, o verdadeiro conteúdo da liberdade significaria a participação dos sujeitos na esfera pública, resultando na sua admissão ao mundo político.

Neste percurso, Arendt remonta à Grécia antiga enquanto representação histórica das primeiras formas de se conceber o espaço público manifesto e identificado enquanto palco para a manifestação dos agentes através dos seus atos e palavras, expressando a liberdade através da participação efetiva nos assuntos mundanos. Da Grécia, Arendt extraiu os princípios que norteiam a sua concepção de política: a pluralidade, a *isonomia* e a *isegoria*, assegurados na esfera da *pólis*. Entretanto, Arendt (2005) observou que os gregos não foram capazes de sustentar este espaço por muito tempo, e o papel secundário que atribuíam às leis e à sua construção – como forma de sustentação da *pólis* - fez este espaço se tornar frágil, não sendo capaz de se perpetuar ou possuir uma longevidade tamanha que pudesse ser incorporada às gerações seguintes. Somado a isto, do ponto de vista filosófico, temos o distanciamento operado pela tradição socrático-platônica em relação ao valor das opiniões [*doxa* - δόξα] e da preocupação com o mundo comum, fundando uma tradição de interesse meramente contemplativo em detrimento das preocupações e ingerências da vida pública. Aliam-se a isto as invasões macedônicas no período helenístico e os conflitos internos nas cidades-estados. Com as invasões alexandrinas, as cidades gregas perdem sua autonomia, e são obrigadas a pagar pesados impostos, tendo os seus exércitos e funções administrativas básicas subordinadas aos grupos ligados ao “conquistador”. Vendo solapadas as possibilidades políticas, tendo a democracia corrompida pelos interesses de minorias e pelas tiranias, a *pólis* destruída pela força, aliadas ao cada vez maior intercâmbio comercial e com influências do Oriente, o grego desenvolve um sentimento de pessimismo e justificação, resistência e negação da realidade em que vive. O pirronismo, o ceticismo, o estoicismo e o epicurismo são expressões de movimentos que emergem nesse contexto. A *pólis* percebe o seu fim e o cidadão grego volta-se para a sua interioridade, totalmente descrente e indefeso diante da enormidade do Império e da fatalidade histórica da dominação e perda da liberdade política. Descrente da *pólis*, como outrora esteve descrente das cosmogonias e teogonias do período homérico, o grego volta-se para a sua

interioridade, refugiando-se num conceito obtuso de “indivíduo” exigindo que esse caminho lhe trouxesse ao menos uma felicidade estritamente pessoal, compensando a perda da liberdade política (NUNES, 1989).

Pensar o ocaso da liberdade nos faz remontar a períodos dos quais tanto fizeram com que esta encontrasse o seu lugar cativo, bem como sua diluição. Embora jamais a liberdade estivesse de todo ausente, houve períodos em que ela foi solapada a ponto de ser confundida com uma mera abstração. Desses períodos em que a ação e a liberdade galgaram o posto de condições e atividades por excelência entre os homens, destacamos o mundo grego, notadamente, nos períodos Arcaico e Clássico, bem como o mundo romano a partir do período republicano. Por consequência, a aurora do período helenístico perpassando pela queda do império romano e a ascensão do cristianismo denotam historicamente o eclipsamento da liberdade na forma como essas duas civilizações a compreenderam e experienciaram. É com o cume do período medieval e a consolidação do cristianismo enquanto *modus vivendi*, que temos a liberdade metamorfoseada de vontade individual. Para Arendt, o campo original da liberdade é o da política e dos problemas humanos em geral, e não o do pensamento individual, ou, da vontade individual. De acordo com Arendt (1992, p.192), o conceito filosófico tradicional de “liberdade é uma tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação onde fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre.” Esta distorção operada entre vontade individual e liberdade, e o consequente afastamento do mundo comum, ocorreu no momento em que a tradição filosófica e cristã cristalizou o conceito de liberdade no campo do diálogo comigo mesmo e o tirou do campo da ação política, derivando daí a nossa dificuldade em entendermos, ou mesmo, medirmos a concretude do conceito e do exercício da liberdade na vida cotidiana. Essa distorção conceitual iniciou-se, segundo Arendt, na antiguidade tardia a partir da sobreposição entre *vita contemplativa* e *vita activa*, tendo sido reforçada na associação entre liberdade e vontade, operada pela tradição cristã, e por fim, se consolidando na formulação moderna de liberdade entendida como um direito a ser exercido na esfera privada, no campo particular, alienando-se duplamente, seja do mundo comum, seja ao transferir para o Estado a sua segurança e sua pretensa liberdade. Neste sentido, o espaço público concebido na experiência helênica cede espaço ao Estado e às instituições representativas e soberanas da vontade geral. Hannah Arendt aponta que o eclipsamento da liberdade encontra ainda as suas variantes no seio das próprias revoluções inauguradas na Idade

moderna, embora sejam em algumas delas que a filósofa, surpreendentemente, encontrará as condições de se retomar o conceito originário, portanto, político da liberdade. Nesse cenário expresso num primeiro momento pela Revolução Francesa, encontramos o que para Arendt representou as distorções em torno do conceito de liberdade. Mesmo que tradicionalmente se associe à Revolução Francesa ao ideal de busca e efetivação da liberdade, compondo o tripé dos ideais revolucionários, não foi, portanto, a autêntica liberdade - a associada à política - que vigorou nas motivações revolucionárias. Tratou-se antes da ideia de libertação - o que não é uma tautologia para a liberdade na perspectiva arendtiana. Como afirma Arendt (1988, p.178), embora a essência revolucionária dos últimos séculos se configure como uma “ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade [pudesse] habitar”, o fato é que não foi necessariamente a liberdade que se tornou a principal motivação ideológica do pensamento político e revolucionário. A própria “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1789, fora duramente criticada por Arendt, exatamente por essa não ter expressado o verdadeiro sentido da liberdade, transformando-na em mera “liberdade para apropriação”, ou “libertação das necessidades”, tão somente.

Para Arendt, a Revolução Francesa operou uma confusão em torno dos significados de libertação (nesse caso, das “necessidades”), e de liberdade política. A libertação, pelas quais os revolucionários franceses lutavam, se referia à libertação das necessidades, e esta, portanto, passou a ser a categoria central do pensamento revolucionário. A distorção, precisamente, se opera na condição de que libertação das necessidades ou da opressão não implica em um “desejo de liberdade”, ou em outros termos, de se pensar a condição de ser livre tendo uma vida qualificada através da política, isto é, de se ter “uma opção política de vida”. É evidente, e os antigos gregos souberam muito bem disso, que as necessidades levam o homem a se preocupar preponderantemente com o equacionamento dos problemas advindos de sua sobrevivência e manutenção orgânica, não sendo capaz de se voltar para atividades que não visam meramente o sustento material ou o “saciamento” de desejos primários. Arendt não desconsiderou jamais a dinâmica de expropriação que o moderno processo produtivo infligiu sobre a sociedade, nem mesmo de que os homens não possam se ocupar de assuntos de ordem material e mesmo privado na esfera política, até mesmo porque, como pensar o papel da política que senão o de criar, também, soluções para um bem-estar coletivo, o que implica em alguns casos, em melhores condições materiais de vida? Embora a função, por assim dizer, da política seja a afirmação da liberdade, a

efetivação da ação e o desvelamento das individualidades, não podemos reduzir toda a política a uma mera condição existencial e desconsiderar a sua dimensão social, humana e etc. O que está em jogo para Arendt, portanto, é que a Revolução Francesa, por mais que imprimisse o lema da liberdade em sua bandeira ideológica, estava longe de configurar um ideal republicano ou da experiência democrática helênica que pautava a participação política a partir dos critérios conceituais da “isonomia” e “isegoria”. Em outras palavras, o ideal da Revolução Francesa não expressava a verdadeira liberdade política.

A verdadeira liberdade política, portanto, não se refere à mera libertação das necessidades materiais ou das opressões, a fim e a partir disto se direcionar para uma vida pública. A liberdade não se trata de uma mera aspiração; possui, antes, um estatuto de concretude. A liberdade exige um espaço próprio: o espaço público e assegurado da palavra e da ação. A libertação das necessidades não impulsiona os homens, necessariamente, a quererem uma vida participativa na esfera pública. Tendo as suas vidas asseguradas pelo Estado ou por qualquer outra instituição, o homem moderno não se sentia na condição de participar dos negócios públicos, e necessariamente, a política era apenas um espaço para garantir esta tranquilidade privada que o homem moderno ansiava. Este homem moderno se traduz no típico burguês liberal que via no Estado (ou na política) a mera manutenção de suas garantias primárias [saúde, educação, segurança etc...] ao passo que se volta apenas para uma relação interpessoal secundária, envidando esforços coletivos tão somente para garantir, no processo produtivo, uma vida falsamente qualificada sob a outorga dos lucros e do acúmulo material. Precisamente, numa leitura arendtiana, a Revolução Francesa, a despeito de seus louros, apenas sustentou no mundo aquela identidade do homem ocupado tão somente com seus interesses materiais imediatos de propriedade e consumo.

Em uma de suas principais obras, *Da Revolução*, Arendt (1990), ao examinar o cerne das revoluções empreendidas na Era moderna, buscou, por outro lado valorizar uma concepção republicana de liberdade, redimensionada em certos eventos históricos, numa tentativa de identificar “um novo começo”, isento de violências e de coerções que podem emergir das articulações políticas. O princípio político que Arendt identificou nos movimentos revolucionários da modernidade tardia estava filosoficamente ligado à noção primária de *pólis*. Arendt buscou localizar essa matriz conceitual da tradição de universalização da liberdade, buscando compreender o momento no qual a era atual “redescobriu” o sentido do “político”.

Como visto, o ideal republicano é composto pela manifestação da liberdade na esfera pública. A *res publica* é concebida como liberdade pública, distinta de uma compreensão de liberdade moderna e privativa, ou seja, a concepção republicana se ancora na liberdade pública da participação democrática onde todos podem se expressar e engendrar coisas novas, ao contrário da alienação moderna transmutada de liberdade sob o nome de “libertação das necessidades” e de não interferência nos assuntos que dizem respeito à entidade abstrata do Estado. No ideal republicano é valorizado o espaço de expressão, do debate público, sem o qual não temos a essência democrática de participação, nem mesmo o corolário da liberdade, portanto, da política. Como afirma Lafer (1991, p. 350), se o debate, a expressão, são necessários é porque “existem no mundo muitos e decisivos assuntos que requerem uma escolha que não pode encontrar o seu fundamento no campo da certeza”. De sua parte, Arendt (2005, p. 351) afirma que o debate público existe “para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição e que não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo do caminho de mão única e de uma só verdade.”

Se por um lado, Hannah Arendt aponta a fragilidade das motivações e conceituações revolucionárias em torno da liberdade, da política, por outro, como aludido, são nos eventos revolucionários da Idade Moderna que a filósofa observará o vínculo entre a participação pública e a criação de um espaço público, novamente produzido pelos homens, permitindo a expressão e a mobilidade própria e originária dos homens neste espaço. Na esteira da compreensão das revoluções na modernidade tardia, Arendt sugere que a ideia própria de liberdade e a experiência de um novo começo coincidem, como demonstrado no seio destes eventos. Para Arendt (1988, p. 23):

[...] é a liberdade, e não a justiça nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos”. Nesse sentido é a “concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência.

Hannah Arendt identifica, portanto, um ideal republicano no cerne das revoluções, que consistiu numa tentativa de universalizar a liberdade, com a fundação de um novo corpo político. Por um lado, temos na Revolução Francesa uma opção de sustentação da república amparada pela soberania do Estado-nação. Por outro lado, temos na Revolução Americana, a república fundada em sua singular capacidade associativa, isto é, sustentada no cidadão e na sua capacidade de reivindicação. De maneira sucinta, na Revolução Francesa as instituições modelavam o cidadão, ao passo que na Revolução Americana, o

cidadão é que modelava as instituições. De sua parte, a Revolução Francesa introduziu um novo padrão para a política, ao ligá-la ao plano da “necessidade”, uma vez que concebia a política enquanto uma espécie de solução para as questões sociais. A expropriação, enquanto resultado da alienação promovida no declínio do mundo feudal e da criação do Estado-nação, se relaciona com a urgente criação de novas classes trabalhadoras a fim de manterem a estrutura econômica capitalista que emergia. Esta nova estrutura econômica carecia de uma classe voltada exclusivamente para as necessidades da vida, conjugado com o fato da sua liberdade de apropriação. Este processo desenvolveu uma estrutura de exploração fundamentada no acúmulo de riquezas a fim de garantir as condições de manutenção do processo vital. Nisto, emerge uma classe de despojados e expropriados, afetados pelo fato de serem privados daquilo que possivelmente lhe pertenciam. A fim de dar conta das ingerências promovidas por este novo sistema produtivo, uma das metas da Revolução Francesa se apoiava na garantia das condições de promoção do social. Na terminologia arendtiana, estes eventos da modernidade, possibilitaram a diluição da fronteira entre o público e o privado, relegando a política a uma função meramente social, tendo que dar cabo dos problemas de ordem econômica e social. De acordo com Adriano Correia (2008, p.101-112):

O que marca a consolidação do mundo moderno, na avaliação de Arendt, é uma progressiva indistinção entre as esferas social e política, com a conseqüente *‘ascensão do lar (oikia) ou das atividades econômicas ao domínio público’*. A esfera social é o *domínio curiosamente híbrido onde os interesses privados adquirem significação pública*. O que caracteriza a modernidade política é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição se transformaram em interesse coletivo, ainda que nunca se possa conceber de fato de tal interesse como sendo público.¹

De acordo com Arendt, o social não alcança a política e não funda, portanto, a liberdade. Isto posto, porque diante das necessidades e urgências da sobrevivência, importa mais ao homem garantir os meios de se ver livre destas privações do que de participar de um corpo político, a não ser que este corpo seja constituído para garantir o suprimento de suas carências. Em ambos os casos, ou os cidadãos não tomam parte da política por estar em preocupados com outros assuntos de ordem material, ou então, quando se voltam para atividade política, relegam esta a uma mera atividade-meio, isto é, um meio ou instrumento

¹ Nesta citação, há a referência, no corpo do texto, a duas outras citações. Ambas estão em itálico e se localizam na obra *The Human Condition* (1958), de Hannah Arendt. Estas citações estão presentes nas páginas 33 e 35, respectivamente.

com a finalidade de apenas garantir os interesses materiais e/ou individuais. Em Arendt, a questão social passou a desempenhar um papel revolucionário quando os homens passaram a questionar os fundamentos teológicos de que a pobreza humana se devia a espirituais, de providência divina, ou de que ela, ainda, era inerente à natureza humana. As revoluções, sobretudo a Francesa, têm como motivação este questionamento de que a pobreza e a exclusão se desenvolvem a partir da não tomada de partido das classes expropriadas nas deliberações políticas que pudessem voltar-se para seus interesses, e não de uma condição natural, ou justificável do ponto de vista teológico. A partir do momento em que a América passou a servir de exemplo de uma sociedade sem pobreza, verificou-se a possibilidade de se constituir na Europa, nações que pudessem equacionar a problemática social. Foi neste contexto, que a rebelião dos pobres e expropriados e a questão social puderam desempenhar seu verdadeiro papel revolucionário. A solução da questão, da problemática social passa a ser o mote das principais revoluções, com exceção da Americana. Tratava-se, portanto, de equacionar a problemática social utilizando-se da política para promover a libertação das necessidades, sem, contudo, jamais, colocar o fundamento da liberdade, em seu sentido originário, enquanto *raison d'être* da política. Em um estado de constante penúria e submetido às necessidades, “a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a a destruição, pois essa era a multidão dos pobres” (ARENDDT, 1988, p. 48). Quando a massa emerge na cena da política, junto com ela se imprime uma política para a necessidade, isto é, uma política que tinha como meta solucionar o difícil caso da pobreza. O resultado disto foi que “o poder do Antigo Regime se tornou impotente e a nova república nasceu morta. A liberdade rendeu-se à necessidade e à urgência do próprio processo vital” (ARENDDT, 1988, p.48). De acordo com Arendt, a pobreza, conseqüentemente a multidão, desviou o rumo da revolução, ao não buscar mais a liberdade e sim a libertação das necessidades traduzidas na felicidade do povo, perdendo assim o seu “momento histórico”. Como afirmou Robespierre (apud ARENDDT, 1988, p. 48), com a emergência das necessidades na arena política, haveríamos de “perecer, pois na história da humanidade perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade”. Não se pode, portanto, fundar a liberdade considerando somente as questões sociais, uma vez que se o social, dado ao seu apelo, pode se sobrepor a própria política, conduzindo à destruição da liberdade.

Ainda, de acordo com Arendt, dada a incapacidade de transformar o movimento de libertação em liberdade, Robespierre tratou de levar a política à turba, trazendo como consequência o estabelecimento do ponto nevrálgico entre o fracasso girondino em construir

uma Constituição republicana e a tomada de poder por parte dos jacobinos. A partir deste evento, há a uma mudança de foco: o campo das virtudes políticas desloca-se para o campo dos afetos privados. Isso significou, na perspectiva de Arendt, um deslocamento, também, do campo da solidariedade para o da compaixão. A motivação revolucionária era intensificada pela compaixão, uma vez que a pobreza despertava este sentimento, impulsionando as paixões dos homens pela urgência da revolução. Para Arendt (1988, p. 60), esta paixão “se tornou a força impulsionadora dos revolucionários depois que os girondinos falharam em promulgar uma Constituição e inaugurar um governo republicano”. O ponto crítico da Revolução se deu, de acordo com Arendt (1988, p. 60), quando os jacobinos “apossam-se do poder, não por serem mais radicais, mas por não compartilharem com a preocupação dos girondinos com formas de governo, por acreditarem mais no povo do que na república”. Esse novo cenário no curso da revolução significou que a unidade permanente do corpo político que se constituía não estava fundada ou garantida por instituições temporais, mas sujeitas às vontades e necessidades da própria massa. As paixões e as motivações de ordem meramente “sociais”, fizeram com que a Revolução Francesa sufocasse os princípios da liberdade, do espírito e da felicidade pública. A violência da libertação frustrou todas as tentativas de criação de espaço seguro para a manifestação da liberdade, haja vista que da violência, como aponta Arendt, jamais se pode florescer qualquer tipo de poder genuíno, e, conseqüentemente, qualquer corpo político estável.

De sua parte, a Revolução americana obteve um êxito, de acordo com Arendt, exatamente onde a Revolução francesa fracassou: a fundação. Os fundadores americanos tornaram-se os governantes, e ao invés de promulgarem uma constituição que se voltava exclusivamente para os interesses da massa ou mesmo da burguesia, procuraram estabelecer uma constituição em que o seu conteúdo não estivesse permeado por interesses meramente materiais, e sim, por focarem o seu conteúdo na criação de um “novo começo”, de um novo modelo de organização política. Em *Da Revolução*, Arendt (1990) reestruturará o argumento sobre o “novo começo”, figurando na Revolução Americana o seu paradigma histórico. Nesta obra, Arendt afirma que a Revolução americana começou como um ato consciente de negação a uma ordem estabelecida e na capacidade de, a partir de si mesmos, gerarem um novo modelo político. Segundo Arendt (2002, p. 170)

Não foi nenhuma teoria teológica, política ou filosófica, mas sua própria decisão de deixarem para trás o velho mundo e se aventurarem em um empreendimento inteiramente seu, que deu origem a uma sequência de atos e acontecimentos em

que teriam perecido senão tivessem [...] descoberto a gramática elementar da ação política [...] cujas regras determinam o nascimento e o ocaso da ação política.

Diferentemente da Francesa o conteúdo da Revolução Americana não estava centrado nos desejos e vontades da massa, nem nos interesses da burguesia. Embora, para os americanos, o fundamento do poder fosse o próprio povo, a fonte da lei deveria, por seu turno, ser a Constituição, e não a “vontade” do povo, contrariamente à perspectiva da Revolução Francesa que procurava fundar a lei e o poder numa só fonte: o povo e suas necessidades, expressando unanimemente que “a lei é a expressão da vontade geral”. A essência de sua Constituição, por seu turno, residia na criação e na divisão de poderes, para o surgimento de um novo domínio, em que, a “ambição seria controlada pela ambição” (MADSON apud ARENDT, 2002, p. 108), ou em outros termos, de que o poder se controla com mais poder. Não se tratava de uma leitura hobbesiana de acúmulo de poder, mas sim no sentido de que o poder se refunde não quando se impõe, mas sim quando possibilita a renovação de seu curso. E isto foi impresso na sua própria Constituição, que diferentemente das Constituições francesas, não tinha como meta da revolução a garantia de obtusos direitos humanos ou civis, nem estava fundada nas bases das reivindicações meramente materiais da massa.

A Constituição para os americanos não representava em essência a salvaguarda dos direitos civis, antes, possuía como essência o estabelecimento de uma estrutura de poder inteiramente nova e vinculada a um ideal de liberdade, uma vez que não era produto das necessidades materiais. A Constituição não tinha por meta limitar o poder, cerceando a sua capacidade de ação, mas sim, de se constituir um novo poder que não pudesse ser tolhido naquilo que sempre representava historicamente a sua negativa: a violência, as tiranias, ou do ponto de vista formal e burocrático, as “declarações de direitos”, tais como as francesas.² De acordo com Pinheiro (2007, p. 131):

Arendt primariamente não nega que a questão da limitação constitucional do poder não seja um pressuposto fundamental para a instituição da vida política. A bem dizer, a distinção entre o poder político e autoridade da lei é acolhida como um pressuposto fundamental para pensar uma esfera política assentada nos freios ao arbítrio dos governantes através da imposição dos pressupostos constituintes do

² De acordo com Arendt (1988, p. 150), “nesta função da Constituição, já não havia qualquer problema de constitucionalismo, no sentido de direitos civis – não obstante uma Declaração dos direitos ter sido, então, incorporada na Constituição como emenda, como um suplemento que lhe era necessário – mas sim de instituição de um sistema de poderes que viesse a controlar e a equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a controlar e equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a diminuir ou a destruir-se um ao outro”.

corpo político. O que a autora antepõe [...] é que nos momentos de fundação política, a autoridade de uma Constituição provém diretamente dos poderes constituintes do corpo político, e que sua legitimidade só é assegurada quando a Constituição conserva integrado e distribuído os poderes constituintes que perfazem o espaço político.

O objetivo da Constituição Americana era gerar mais poder, estabelecendo e constituindo adequadamente um “centro de poder”, formatado para compensar a república confederada do poder que se perdeu quando as colônias se separaram do domínio inglês. Tratava-se de se instituir poderes, legitimados a partir da adição de novos membros ao corpo político. De acordo com Arendt “a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio a ser aquilo a que Bracton havia chamado *Constitutio Libertatis*, a fundação da liberdade” (ARENDDT, 1988, p. 151-152). A Constituição Americana instituía, assim como o espírito da *lex romana*, um corpo político definido pela articulação das partes envolvidas no processo (nesse caso, os Estados da federação), garantindo a sua conservação através tanto da integração, quanto da distribuição dos poderes constituintes da fundação do novo corpo político.

Segundo Hannah Arendt, além da Revolução Americana representar uma espécie de “não” à ordem política estabelecida, outro elemento precisa ser considerado em seu escopo ideário: a fundação do corpo político estável (PINHEIRO, 2007). O ato de fundar o novo corpo político e de idealizar uma nova forma de governo constituía-se o elemento do espírito revolucionário, que envolvia a preocupação com a estabilidade e com a durabilidade da nova estrutura fundada. Tratava-se, portanto, de não somente dar início a algo novo, mas de garantir que este algo criado fosse permanente e duradouro. Em tese, o que diferenciava o republicanismo americano da outrora experiência romana de fundação residia no fato de que a experiência americana, mais do que instituir o novo e procurar garantir a sua permanência, o fez através do constitucionalismo e de uma tradição de direitos que buscava constantemente atualizar o “ato fundacional” que, de acordo com Arendt, antecedia a própria criação do governo (PINHEIRO, 2007). Diferentemente das hierarquizações romanas, a experiência norte-americana viabilizava o sempre retorno ao momento fundador na medida em que atualizava o instituto da tradição de direitos, ao mesmo tempo em que promovia uma constante revisão constitucional. Para Arendt, a fonte de autoridade do corpo político americano adveio da própria fundação da República. Nas palavras da autora (ARENDDT, 1988, p. 196)

Foi a autoridade que o ato da fundação implicava em si, mais do que a crença num Legislador Imortal, as promessas de recompensa e as ameaças de castigo num

‘futuro estado’ ou mesmo a duvidosa evidência das verdades enumeradas no preâmbulo à Declaração da Independência, que assegurou estabilidade à nova república. Esta autoridade é, sem dúvida, completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções tão desesperadamente pretendiam introduzir como fonte de validade das suas leis e fonte de legitimidade do novo governo.

Este tipo de autoridade possuía ares estritamente seculares, uma vez que não estava ancorada em justificações ou legitimações de ordem transcendente. A instituição de uma autoridade política secular assegurava, portanto, a legitimidade, na medida em que integrava e conservava a pluralidade de poderes que se consorciaram na fundação da República Americana. Para Arendt, era através da autoridade da Constituição Americana que as próprias leis positivas adquiriam validade jurídica.

Aliada à importância da Constituição legitimada, a reatualização do poder só era possível, também, caso houvesse uma reestruturação das formas de organização e administração política, que pudessem valorizar a participação dos homens diretamente nos negócios públicos. Destas formas, se destacava os sistemas de conselhos. Estes, de sua parte representavam uma alternativa ao modelo *standard* de representatividade - visto este enquanto única forma de mediação política (ARENDDT, 2006).³ Os conselhos possuíam um papel de propiciar uma deliberação não vinculada a interesses pré-determinados, abrindo uma forma de mediação entre os indivíduos e a política institucionalizada. Na forma dos conselhos, a ação mantém sua centralidade na medida em que possibilita a constante criação de formas novas de governo, ao mesmo tempo em que o poder se consolida, pois, é mantida a permanência do corpo político que lhe deu origem, sempre reatualizando-o. A criação dos conselhos foi a expressão mais próxima do conceito original de ação, exatamente por eliminar as hierarquizações, não se pautar por interesses meramente materiais, não ter uma pretensão partidária, facciosa, e sobretudo, por estar fundada num princípio de liberdade, ao permitir a participação dos homens nas tomadas de decisões, bem como de servir de estrutura que constantemente se renovava, assim como suas leis.

A forma de participação política dos conselhos centrava-se na premissa de que todos os homens poderiam se tornar membros ativos do governo comum, participando de todos os direitos e obrigações do Estado. Dentre as características comuns aos conselhos, destaca-se a própria espontaneidade de seu surgimento, tendo como objetivo lançar as

³ Em sua crítica ao sistema representativo, Arendt (2006, p.199) afirma que: “o próprio governo representativo está em crise hoje, em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a participação dos cidadãos, e em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença dos partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos”.

bases de uma república. Os conselhos surgiram no curso das revoluções e brotaram do seio do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento. Segundo Pinheiro (2007, p. 196):

Organização espontânea de sistemas de conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política.

Os conselhos constituíam para Arendt, portanto, a “verdadeira” república, surgida da experiência da ação política. Isto posto, pois o sistema de conselhos se apresentava sob uma forma de poder que ao não incidir hierarquicamente de cima para baixo, torna-se [...] dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente os seus poderes” (PINHEIRO, 2007, p.197), fazendo emergir de sua experiência a existência da ação política. Neste tipo de estrutura federativa e participativa, Arendt aventou a possibilidade do surgimento de uma forma de política “piramidal” onde pudesse confluir a “igualdade” e a “autoridade”, sem testemunho vivo em nenhum evento histórico ou organização política. Segundo Duarte (2000, p. 213)

Arendt pensa ainda que os conselhos seriam a melhor forma de "fragmentar" e politizar as grandes "massas" que povoam as sociedades modernas, impedindo que fossem arremetidas e organizadas pelos partidos políticos demagógicos em movimentos de massa 'pseudopolíticos', como se dera no caso do totalitarismo nazista e stalinista. Ademais, esta seria a única forma de governo que permitiria o exercício da felicidade pública por parte de todos aqueles para quem a felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade. É a esta elite política auto-escolhida que a condução dos assuntos políticos deveria ser concedida, o que, entretanto, traz consigo a consequência de que aqueles que optassem pela não participação em quaisquer das instâncias políticas do país seriam "auto-excluídos" de toda capacidade decisória.

Pelos termos “elite” e “auto-excluídos”, deve se ter um cuidado conceitual especial ao tratá-los. Não se trata de uma divisão de classes no estilo marxista, e tão menos uma afirmação de que aquele que se exclui, configura-se enquanto um sujeito alienado. Arendt aponta para a qualificação na vida pública, sendo que a “elite”, nesse caso, é composta não por aqueles que se libertaram do jugo da necessidade e podem, portanto, se dedicar à coisa pública, e sim, que esta “elite” trata de um conjunto de homens que buscam deliberadamente participar da *res pública*. Vale ressaltar que a “auto-exclusão”, como o próprio termo sugere, não se trata de um desprezo ou de uma desqualificação

dos modos de vida, e sim, um direito de não querer participar dos interesses públicos, de se excluir, portanto, do mundo comum. Trata-se, em ambos os casos de uma escolha e de um direito, e não de uma fatalidade ou imposição arbitrária. Segundo Arendt (2006, p. 233): “qualquer um que não esteja interessado nos assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade.”

A constituição dos conselhos não resultava de uma tradição ou teoria revolucionária consciente. Para Arendt (2006), fato é que nenhuma tradição, seja ela revolucionária ou pré-revolucionária foi suficiente para explicar o surgimento e atualização do sistema de conselhos desde a Revolução Francesa - o qual deve sua origem, plenamente, à vontade espontânea, ao desejo de participação política do povo. Não se tratavam de órgãos transitórios por serem espontâneos; ao contrário, eram “órgãos de ação”, capazes de fundar uma nova ordem política. Diferiam-se, portanto, dos partidos que, segundo Arendt, só existiam para servir aos interesses privados de certas classes ou encastelados em suas estruturas representativas e burocráticas.⁴ Em seu texto intitulado “Reflections on the Hungarian Revolution”,⁵ Hannah Arendt (1969, p. 499-500), ao examinar este evento histórico, afirma que:

Sob condições modernas, os conselhos são a única alternativa democrática que conhecemos ao sistema de partidos, e os princípios sobre os quais eles se assentam, em vários aspectos, postam-se em clara oposição aos princípios do sistema de partidos. Assim, os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base e não selecionados pela máquina do partido e propostos ao eleitorado enquanto indivíduos a serem escolhidos em um processo de exclusão, ou na forma de uma lista de candidatos [...]. É notável [...] a grande e inerente flexibilidade do sistema, que não parece precisar de condições especiais para o seu estabelecimento além da união e da ação conjunta de um certo número de pessoas, em uma base não temporária. Na Hungria, observamos a montagem simultânea de todos os tipos de conselhos, cada um dos quais correspondendo a um grupo previamente existente, no qual as pessoas viviam habitualmente em conjunto ou se encontravam regularmente e se conheciam. [...] A formação de um conselho em cada grupo particular transformou a mera e casual vida em comum em uma instituição política.

⁴ De acordo com André Duarte (2000, p. 304): “O problema do princípio da representação política reside no fato de que ele implica que o representante se torna um mero defensor dos interesses privados dos seus representados, que concedem seu poder aos seus representantes para que estes governem, tornando-se “livres” apenas e tão somente na condição de eleitores. A atividade política tende a reduzir-se ao confronto e administração dos interesses privados, desaparecendo da cena política o próprio espaço público em seu caráter plural e comum. Além disso, espriam-se a apatia e a impotência políticas, pois a imensa maioria da população vê-se privada da possibilidade de exercer qualquer influência política consistente.”

⁵ Este raro texto de Arendt sobre a Revolução Húngara foi publicado como posfácio em uma das edições de *The Origins of Totalitarianism*, publicado pela Harvester Books, NY, 1969.

Além de seu surgimento espontâneo (e por esta razão também), os conselhos corresponderam à própria experiência da ação política, na medida em que se constitui o novo instaurado num terreno de incerteza, fruto da liberdade promovida no encontro dos homens na vida pública, transcendendo meros interesses sectários. O princípio organizacional dos conselhos obedece ainda a uma estrutura completamente distinta das concepções tradicionais de gestão política. Não se trata de uma relação de mando-obediência, ou de soberania do Estado ou de um órgão eclesiástico. O poder que emerge dos sistemas de conselho obedece a um direcionamento que se inicia de baixo para cima, alcançando, por fim, o parlamento (ARENDR, 2006).

Dada a esta especificidade dos sistemas de conselhos, que consiste em expressar a "íntima conexão entre o espírito revolucionário e o princípio federativo", a partir das condições primordiais da ação política (o iniciar e o levar adiante o empreendimento), constitui, na perspectiva de Arendt, uma alternativa para se conceber a fundação de repúblicas baseadas na participação direta e não meramente representativa. A extensão que os sistemas de conselho podem percorrer despertou em Arendt uma "esperança" em relação a dar um redimensionamento para o conceito de Estado. Tratava-se de pensar uma espécie de "Estado-conselho" para o qual, segundo Arendt (2006, p. 201-203), o princípio da soberania fosse "ajustado às mais diversas espécies de federações, em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente". Ao se conceber este redimensionamento do conceito de Estado é preciso compreender que Arendt não pretende naturalizá-lo, como na perspectiva hobbesiana, e nem mesmo instituir uma espécie de "soberania dos conselhos", pois se assim o fizesse, contrariaria aquilo que ela mais defendeu durante toda a sua obra: a liberdade. De fato, como atesta Arendt (1988, p.150), "talvez a maior inovação americana na política, como tal, tenha sido a abolição coerente da soberania no corpo político da República, a percepção de que, no âmbito dos assuntos humanos, a soberania e a tirania são idênticas". Em todo caso, quando Arendt aventa a possibilidade deste redimensionamento do conceito de Estado, não se refere necessariamente a uma "solução" para a política, nem mesmo um "resgate" daquilo que possivelmente se viu na Grécia ou em Roma. Trata-se antes da contingência, enquanto categoria expressa em toda reflexão arendtiana.

O desejo de Arendt impulsiona-se para a criação de um espaço público que possa constantemente se "refundar" (renovar) a partir do intercurso e das relações humanas e, a um só tempo, preservar a si mesmo permitindo a sempre participação dos homens em

condições de igualdade. É possível que a nova concepção de Estado de Arendt não seja possível de ser aplicada no mundo contemporâneo, ou que a criação de conselhos seja algo completamente anacrônico num mundo globalizado e supostamente carente de representação política. É possível ainda que nem consigamos pensar uma política democrática hoje que não possa se sustentar a não ser pelo “monopólio legítimo da força”, ou mesmo pelos sistemas representativos partidários. Em todo caso, não é isso que está em jogo, até mesmo porque, nenhuma destas suposições são fatais [do ponto de vista escatológico], e é precisamente por crer nessa capacidade dos homens de engendrarem o novo, que Arendt sustenta o repensar de nossas concepções de política. O que é central em toda a reflexão arendtiana é que ao se conceber a condição humana como sendo também a capacidade de iniciar coisas novas, deve-se apostar na potencialidade política de constituição de espaços públicos, envidando esforços na sua manutenção, por exatamente conferirem aos homens as condições de participação nos assuntos da *res publica* - no interesse pelo mundo comum.

Referências

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Nova York: Harvester Books, 1969.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Brasília: Ática; Universidade de Brasília, 1988.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática-UnB, 1990.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro William Barbosa de Almeida. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CORREIA, Adriano. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1468>. Acesso em: 22 jul. 2019.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

LAFER, Celso. *Ensaio sobre a liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

LAFER, Celso. A política e a condição humana (posfácio). In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. p. 341-352.

NUNES, César Aparecido. *Aprendendo filosofia*. 3. ed. Campinas: Papyrus, 1989.

PINHEIRO, Romildo Gomes. *Hannah Arendt: legitimidade e política*. 2007. Dissertação (Mestrado)–Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

Coerção, punição e Estado ampliado no Brasil*

DOI: 10.15175/1984-2503-202012307

Ricardo Augusto dos Santos**

Partidos políticos inteiros e outras organizações econômicas ou de outro gênero devem ser consideradas organismo de polícia política, de caráter investigativo e preventivo.
(GRAMSCI, 2011, p. 78).

Resumo

Forças paramilitares ilegais são grupos formados por cidadãos civis ou militares, que não integrando o exército ou a polícia, possuem estrutura, organização e armas, sendo capazes de atuar na defesa de interesses privados com objetivos políticos e financeiros. Trabalhando com a categoria de Estado Ampliado de Gramsci, procuramos demonstrar a ilusória separação entre Estado e Sociedade Civil. Através desta perspectiva, é possível investigar os atos repressivos policiais e jurídicos em conjunto. Por conseguinte, podemos afirmar que a sociedade civil não é isenta, participando da coerção através das forças ilegais, e controlando a participação política das classes.

Palavras-chave: Estado; coerção; classes sociais.

Coerción, punición y Estado ampliado en Brasil

Resumen

Las fuerzas paramilitares ilegales son grupos formados por ciudadanos civiles o militares que, pese a no formar parte del ejército o la policía, están estructurados, organizados y disponen de armas, por lo que son capaces de actuar en defensa de intereses privados con objetivos políticos y financieros. Al trabajar con la categoría de Estado ampliado de Gramsci, buscamos demostrar la ilusoria separación entre Estado y sociedad civil. A través de esta perspectiva, es posible investigar los actos represivos policiales y jurídicos en su conjunto. Por consiguiente, podemos afirmar que la sociedad civil no está al margen dado que participa en la coerción a través de las fuerzas ilegales y controla la participación política de las clases.

* Este trabalho está inserido na pesquisa de Pós-doutorado desenvolvida no Departamento de História da UFF, sob supervisão da professora doutora Gizlene Neder, com o título *Coerção e Punição na República Brasileira (1922-1962)*.

** Pesquisador titular da Fundação Oswaldo Cruz. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Pós-Doutor em História pela Unicamp. E-mail: ricardo.augusto@fiocruz.br.
<http://lattes.cnpq.br/9227937026718139>. <https://orcid.org/0000-0002-7696-2420>

Recebido em 08 de maio de 2019 e aprovado para publicação em 29 de março de 2020;

Palabras clave: Estado; coerción; clases sociales.

Coercion, punishment, and the extended state in Brazil

Abstract

Illegal paramilitary forces are groups formed of civilians or military civilians, which, despite not being affiliated with the army or the police, are structured, organized, and armed and able to act in defense of private interests with political and financial aims. By working with Gramsci's category of the extended state, we seek to demonstrate the illusory separation between state and civil society, with such a perspective allowing us to investigate repressive police and legal acts in tandem. Consequently, we are able to affirm that civil society is not exempt, participating in coercion by means of illegal forces and controlling the classes' political participation.

Keywords: State; coercion; social classes.

Coercition, punition et État amplifié au Brésil

Résumé

Les forces paramilitaires illégales constituent des groupes formés par des citoyens civils ou militaires qui, sans intégrer l'armée ou la police, sont dotés d'une structure, d'une organisation et d'armes leur permettant de participer à la défense d'intérêts privés avec des objectifs politiques et financiers. En nous basant sur la catégorie d'État amplifié de Gramsci, nous avons cherché à montrer le caractère illusoire de la séparation entre État et société civile. On peut, sous cette perspective, mieux étudier les actions répressives dans leur ensemble, qu'elles soient policières ou judiciaires. Nous sommes ainsi en mesure d'affirmer que la société civile n'est en rien étrangère à cet état de fait et qu'elle participe même à la coercition et au contrôle de la participation politique des différentes classes sociales par l'entremise de forces illégales.

Mots-clés : État ; coercition ; classes sociales.

巴西的强制，惩罚和国家治理的扩展

摘要：

巴西社会中存在许多非法的准军事组织，它们是由平民和退伍军人组成的团体，他们不是军队或警察，但是具有严密的结构和军用武器，并且能够捍卫政治和经济领域的私人利益。我们使用葛兰西 (A. Gramsci) 的“国家治理扩展”的范畴，试图证明国家与民间社会之间的分离是虚构的。我们调查了巴西政府的司法与警察的镇压行为，在此基础上，我们得出结论，即市民社会不是清白的，它通过非法力量参与强制和胁迫，从而控制社会各阶级的政治参与。

关键字： 国家；强制；社会阶层

Profissionais de imprensa e pesquisadores das ciências sociais, quando analisam as condutas policiais, julgam que elas são cometidas por policiais despreparados. Porém, estes comportamentos nomeados como desastrados, são autorizadas pelo estado restrito, possuindo razões políticas e vínculos classistas. Por exemplo, as práticas, quase sempre, são dirigidas contra trabalhadores, negros e estudantes. No entanto, ainda ocorre um segundo caso de repressão a esses grupos, ampliando a opressão do estado. São as ações coercitivas executadas por forças policiais ilegais. O termo refere-se às corporações formadas por cidadãos civis ou militares, armados e investidos do poder de polícia, que mesmo não integrando o exército ou a polícia, podem possuir organização. São grupos que executam planos de segurança pública interna, sendo capazes de atuar na defesa de interesses particulares, com objetivos políticos e financeiros. Seus membros possuem experiências em grupamentos militares ou policiais.

No Brasil, entretanto, as linhas divisórias que separam as tropas estatais das organizações paramilitares são extremamente flexíveis. As forças policiais governamentais especiais realizam atos excepcionais, agindo oficialmente ou não, ultrapassando as normas legais. Além disso, não é raro, que os membros de uma tropa ilegal sejam absorvidos pelo estado restrito em suas guardas governamentais. Ainda se verifica o oposto, quando elementos dos órgãos estatais, após expulsão dos quadros de servidores, prosseguem em brutais trajetórias, almejando aumentar suas rendas através de negócios ilícitos.

Em 1831, a criação da Guarda Nacional extinguiu grupos que atuavam na defesa da ordem imperial. Em 18 de agosto daquele ano, o parlamento autorizou a criação do destacamento, substituindo os elementos que controlavam a ordem. Contudo, foi conservada a distribuição de armas aos comerciantes, apesar da nova guarnição ter incorporado as milícias paramilitares. Assim, as estruturas policiais imperiais criadas na década de 1830, foram se consolidando. Todavia, ainda sendo suplementadas por outros regimentos públicos, propiciando uma ampla rede de vigilância. No entanto, as diversas organizações policiais e militares continuaram a exercer seletivamente o domínio sobre os deserdados da terra, preferencialmente os escravos. Esses grupos eram responsáveis pelo controle dos habitantes, mantendo um ambiente propício à economia, protegendo as propriedades, imóveis e escravos.¹

¹ Sobre polícia no período imperial, consultar Neder, Naro e Silva (1981). Ver Também, Holloway (1997).

No entanto, o exemplo mais característico da via dupla de passagem entre forças ilegais e legais foram os Esquadrões da Morte. Entre as décadas de 1950 e 1970, turmas de civis, policiais e militares, formaram equipes de homens autorizados a matar em nome da lei. Durante mais de 30 anos, receberam diversos nomes.² Neste período, a amplitude repressiva, rompendo os limites do código penal, ganhou contornos financeiros e políticos. Os conflitos entre polícia e criminosos, gerando assassinatos, envolviam também disputas comerciais. Os agentes policiais dessas organizações participavam de negócios ilícitos e cobravam suborno para não exercer fiscalização. Assim, não era um desejo de justiça que moviam esses homens. Tratava-se de um consórcio de negócios que envolviam contrabando, proteção e jogo do bicho. Também estava presente a repressão aos grupos de esquerda.³ Em suma, tratava-se de três tipos de ações. O extermínio de criminosos, o serviço de vigilância política, reprimindo os opositores da ditadura (1964-1985) e a obtenção de vantagens financeiras com o crime organizado. Destacamos que a origem dessas turmas de policiais ilegais está no quadro formado por agentes secretos mantidos com verbas que não constavam do orçamento público. Funcionando durante o Estado Novo (1937-1945), esse serviço secreto não foi encerrado com o fim da ditadura e a eleição de governos democráticos.

Não é acidental a presença de membros da Polícia Especial entre participantes dos esquadrões de extermínio. Em depoimento ao Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, o ex-diretor do DOPS, Cecil Borer forneceu dados significativos sobre a atuação da Polícia Especial, a existência de espiões e escutas ilegais. Após a eleição de Eurico Dutra, até as chaves das salas do Partido Comunista foram obtidas: “Eu tinha a chave da porta do comitê central do partido. Íamos lá, abríamos, fiscalizávamos, fotografávamos, tirávamos tudo. Pegávamos documentos nos fichários e levávamos para o nosso arquivo”. (DUARTE; ARAÚJO, 2000, p. 38). Muitos anos depois dos acontecimentos, os policiais envolvidos não negavam as ações no campo da ilegalidade em tempos democráticos.⁴

Em entrevista ao jornal *Folha de São Paulo*, Borer declarou que as casas eram invadidas sem autorização legal: “Não havia mandado de busca e apreensão, nada disso. A polícia era o poder absoluto”. Sincero, comenta a parcialidade da Justiça: “No Tribunal de exceção, a priori a pessoa já estava julgada” (MAGALHÃES, 2001).

² Serviço de Diligências Especiais, Invernada de Olaria, Homens de Ouro e *Scuderie Le Cocq*.

³ Sobre os esquadrões da morte, consultar Antônio (2019), Verani (1996) e Jupiara e Otavio (2015).

⁴ Sobre a utilização de agentes secretos e delatores pela polícia política durante a Era Vargas (1930-1945), consultar Florindo (2006) e Duarte e Araújo (2000).

[...] os comunistas tinham uma organização, inclusive um jornal próprio, um jornal oficial. Na época em que o partido era considerado legal, a polícia se aproveitou da legalidade para saber quem eram realmente os comunistas, porque eles se declaravam abertamente. Eles abriram tudo. A polícia na época aproveitou e qualificou, fichou tudo o que pode. E esse arquivo que está aí foi decorrência disso (DUARTE; ARAUJO, 2000, p. 38).⁵

Estes exemplos de coexistência disciplinar estatal/miliciano são bastante esclarecedores da relação que a sociedade moderna estabeleceu com os indivíduos. Os exercícios legais atuaram à margem da constituição e do código penal. Atos de violência cometidos pelas forças estatais de repressão com motivação política não foram raros nas décadas anteriores a ditadura do Estado Novo (1937-1945), e tampouco, durante os governos posteriores a queda de Getúlio Vargas. Durante o mês de dezembro de 1935, em reunião convocada pelo Ministro da Guerra, João Gomes, o Chefe do Estado-Maior do Exército, Góis Monteiro manifestava, diante de 25 generais, sua insatisfação autoritária com os limites democráticos: “A Constituição é um obstáculo à repressão e significa impunidade, recrudescimento da desordem, a desmoralização, o caos, a anarquia, dificuldades invencíveis, até a ruína completa!” (VIANNA, 2007, p. 353). O Governo Federal não encontrou maiores dificuldades para ultrapassar os limites constitucionais, iniciando vigoroso ataque aos grupos oposicionistas, vinculados ou não a Aliança Nacional Libertadora (ANL).⁶

Se o crescimento da ANL havia proporcionado condições para a promulgação da Lei de Segurança Nacional, definindo crimes contra a ordem política, com a Intentona Comunista houve o auge da repressão, bastando possuir alguma proximidade com o Partido Comunista para sofrer severas punições. A Revolta de 1935 representou uma justificativa para a concentração de poder no Executivo. Durante o ano de 1936, o Congresso aprovaria medidas de exceção solicitadas por Vargas. O estado de sítio, depois de sucessivas prorrogações era substituído pelo estado de guerra. Congressistas foram presos, desrespeitando-se as imunidades parlamentares.⁷

⁵ Cecil Borer entrou para a Polícia Especial aos 18 anos, em 1932. Em 1965, aposentou-se como diretor do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). O policial se refere ao acervo documental produzido pelas agências policiais. Estes documentos estão depositados no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

⁶ Em meados dos anos 1930, surgiram frentes populares compostas por correntes políticas antifascistas em vários países. No Brasil, elas reuniam desde comunistas a liberais, todos insatisfeitos com os rumos do governo Getúlio Vargas e sua aproximação com as frações de classe oligárquicas. Nos primeiros meses de 1935, os grupos descontentes com o governo começaram a promover reuniões com o propósito de fundar uma organização política. Desses encontros surgiu a Aliança Nacional Libertadora (MENDES Jr.; MARANHÃO, 1981).

⁷ Evandro Lins e Silva (ROCHA et al., 1997) concedeu um depoimento ao CPDOC, onde forneceu relevantes informações sobre o crescimento das arbitrariedades jurídicas após o início do governo constitucional de Getúlio Vargas (1934-1937).

Finalmente, em 11 de setembro de 1936, era criado o Tribunal de Segurança Nacional (TSN). Até 1945, durante quase 10 anos de existência, o TSN julgou 6.998 processos envolvendo mais de 10.000 pessoas, 4.099 das quais receberam penas que variaram entre uma multa, geralmente a respeito de fraude no comércio, a até 60 anos de reclusão.⁸ A criação do TSN está ligada à punição dos envolvidos no levante comunista de novembro. Tribunal de exceção, inicialmente subordinado à Justiça Militar, composto por juízes civis e militares escolhidos pelo presidente da República dentre os mais reacionários. Sua função era julgar os acusados de atividades contra a segurança externa e as instituições militares e políticas. Com a implantação do Estado Novo, em 1937, o TSN abandonou a subordinação ao Superior Tribunal Militar e passou a desfrutar de uma jurisdição autônoma. Nesse período passou a condenar, não somente militantes de esquerda, mas também integralistas e políticos liberais que se opunham ao governo. De maneira semelhante ao que ocorria com a Polícia Especial, bastava uma denúncia, e o TSN condenava sem apelação. Muitas vezes, bastava uma frase contra o governo dita num bar e o “criminoso” passaria anos preso (ROCHA et al., 1997, p. 118).

A ossatura dos aparelhos coercitivos vinha obtendo uma configuração mais qualificada desde as reformas realizadas nas primeiras décadas do século. Devido ao aumento da vigilância, foi formada uma corporação para intervir em momentos tensos. A famigerada Polícia Especial foi parte desta reestruturação da Polícia. Criada em 1932, foram selecionados 150 policiais, muitos escolhidos entre atletas dos clubes cariocas. Vestiam um uniforme cáqui, usavam um boné vermelho, sendo apelidados seus integrantes de cabeças de tomate. Essa unidade foi planejada para dispersões de multidões, utilizando pelotões de choque, caminhões e motos Harley-Davidson. Composta de agentes treinados com armas potentes, cuja formação incluía a prática de esportes e lutas corporais, a Polícia Especial seria extinta em abril de 1960, quando o Distrito Federal passou a ser o Estado da Guanabara.⁹

Mas não eram apenas armas e capacidade física que marcavam a Polícia Especial. Seus membros deveriam apresentar um comportamento modelar, pois, se agissem como os demais policiais, não teriam o respeito da sociedade. Os componentes desse órgão, supostamente, destacar-se-iam por qualidades que provocariam admiração. Ou seja, procurou-se, dentro da Polícia Política, formar agentes especiais em condições físicas supe-

⁸ Entre setembro de 1936 e dezembro de 1937 foram condenados 1.420 indivíduos. Cerca de três por dia. Sobre o TSN, ver Campos (1982).

⁹ Sobre polícia na Era Vargas, consultar Cancelli (1994).

riores, na medida em que seriam movidos por características excepcionais. A Polícia do Distrito Federal, desta forma, possuiria um grupo especializado para o cumprimento de missões extraordinárias. Portanto, embora tenha sido um órgão famoso pelas torturas, obteve um reconhecimento da população. Também é verdade que este simbolismo se baseou no medo pelas represálias. Bastava uma denúncia anônima para o indivíduo cair nas masmorras da Polícia Especial. Nas suas dependências, para que os gritos dos torturados não fossem ouvidos, um rádio era ligado com volume máximo. Torturados se suicidaram. Outros enlouqueceram, com sequelas para o resto da vida.¹⁰

Entendemos que a partir do final do século XIX, no Brasil, houve a expansão da sociedade capitalista burguesa, com o desenvolvimento das indústrias, aumento das ofertas de trabalho e, conseqüentemente, maior exploração do trabalhador, surgimento de agências estatais responsáveis pela gestão socioeconômica e a transição de um país agrícola para industrial. Em decorrência do desenvolvimento das relações sociais de produção capitalistas, as atividades de vigilância e repressão policial foram recebendo crescente complexidade. A partir de 1930, o projeto de modernização da Polícia – e de sua divisão política – prosseguiu atualizando os serviços de vigilância com orçamento generoso e planejamento profissional. Se o projeto de especialização policial, com qualificação dos agentes, não teria mais interrupções, a transformação da polícia para um perfil técnico não representou uma diminuição das práticas arbitrárias. Ocorreu que as ações coercitivas, legais ou não, ganhavam uma dimensão mais técnica. O plano modernizador foi adquirindo consistência e provocando modificações, com o governo fornecendo às forças policiais recursos financeiros e pessoais para o desempenho de suas funções no campo oficial e ilegal.¹¹

Em 1957, Amaury Krueel, Chefe do Departamento Federal de Segurança Pública (DFSP) aprovou a formação do Serviço de Diligências Especiais. O SDE possuía trinta funcionários selecionados por Cecil Borer. Eram agentes preparados para combater à criminalidade com ordens de eliminar os bandidos. Quase todos os policiais estiveram envolvidos em prováveis execuções, provocando o nome de batismo: Esquadrão da Morte. Segundo os jornais da época, nenhuma restrição era imposta às missões. A trajetória de violência terminou em 1959, após o assassinato do motorista da TV Tupi, caso de repercussão nega-

¹⁰ Mais de sessenta anos depois das torturas que levaram Arthur Ernst Ewert à demência, Cecil Borer não esqueceu o homem que, durante meses em 1936, se negou a dar informação aos algozes: “Foi a pessoa com maior trabalho mental, determinação e inteligência que já conheci”, referindo-se a Ewert por seu codinome, Harry Berger. “Altamente preparado, Berger resistiu a todo o tipo de pressão. Batiam nele o dia inteiro no convento do morro de Santo Antônio, onde estava preso, e não falava nada.” (*Folha de São Paulo*, 13/03/2014).

¹¹ Sobre a construção da ordem burguesa, consultar Neder (2012).

tiva na imprensa. O acontecimento modificou o cenário. Devido ao impacto, o grupo foi desarticulado. Porém, a lógica de atuação repressiva nas duas esferas (legal e ilegal) não desapareceu. Com a suspensão do SDE, seus policiais foram realocados em outros departamentos. Em 1962, seriam reunidos pelo governador Carlos Lacerda na Invernada de Olaria, grupo oficial subordinado aos órgãos de Segurança. Seus componentes seriam acusados dos procedimentos comuns aos grupos legais que atuavam na ilegalidade. De maneira semelhante às outras corporações especiais, ela fora concebida, em vigência do estado democrático de direito, para agir acima das normas constitucionais.¹²

Portanto, verificamos que as práticas ilegítimas permaneceram à frente dos órgãos policiais, possuindo uma permanência inalterável, ainda que discursos políticos liberais enfatizem, demasiadamente, as significativas mudanças que ocorreram nas relações com os cidadãos. Contudo, constatamos que as alterações políticas e administrativas não modificaram as estruturas herdadas dos órgãos extintos, nem os métodos de obtenção das informações, quase sempre à custa de arbitrariedades e torturas.¹³ Dentro das repartições policiais, permaneciam os funcionários e hábitos. Não havendo, inclusive, mudanças nos abusos das práticas, fosse o período democrático liberal após 1934, o Estado Novo (1937-45), Governo Dutra (1946-1951), Período JK (1956-1960) ou a Ditadura Militar (1964-1985). Segundo depoimentos dos policiais, as informações obtidas em conjunturas democráticas, portanto, em vigência do estado de direito, eram utilizadas nas épocas ditatoriais. As práticas violentas realizadas por dentro e à margem do Estado restrito, em sociedades democráticas burguesas, foram e (são) permitidas pelos órgãos estatais responsáveis pela vigilância e investigação de crimes comuns e políticos. Esta condição política possibilita constrangimentos, impedindo a livre manifestação política, que é um dos elementos do ideário democrático liberal.¹⁴

Segundo o conjunto de ideias liberais que organizam a sociedade moderna, não é o Estado que possuiu o poder legítimo e consensual para exercer força? A abdicação de poder em favor do estado não torna possível, segundo a ideologia liberal, que a socieda-

¹² Reconhecido como um centro de tortura, com o golpe de 1964, a Invernada de Olaria esteve associada às ações da polícia política militar. Na década seguinte, surgiria um tripé reunindo militares, policiais e banqueiros do jogo do bicho. Sobre a repressão da ditadura militar e negócios envolvendo esses grupos, consultar Gaspari (2002), Ribeiro (1977) e Jupiara e Otavio (2015).

¹³ Os depoimentos de policiais aposentados destacam, por exemplo, a atuação de agentes femininas seduzindo os potenciais informantes dos movimentos políticos. Sobre as práticas anticonstitucionais da polícia política em todo o período (1922-1962), consultar Duarte e Araújo (2000).

¹⁴ As forças ilegais detêm os avanços das trincheiras populares. Elas são tropas de reservas para manutenção da hegemonia.

de seja controlada? De acordo com o liberalismo jurídico, o indivíduo não poderá cometer atos violentos sentindo-se supostamente ameaçado. Somente o poder estatal centralizado, através da polícia e justiça, possuiria autoridade legítima para reprimir o cidadão. Contudo, são inúmeros os casos de violação dos valores democráticos praticados por agentes policiais ou milícias armadas. Ambos, com o apoio explícito do estado (policiais, juízes e promotores), além dos intelectuais dos grupos dominantes. As práticas repressivas estatais legais e ilegais, foram e são afiançadas pelas instâncias jurídicas, permitidas e/ou toleradas pelos aparelhos policiais e jurídicos. Constitui um fato corriqueiro nas sociedades liberais democráticas que ações arbitrárias paralelas ao poder público sejam toleradas ou permitidas pelo estado restrito (Sociedade Política). São de uma exuberância trágica os números referentes as ações praticadas por grupos ilegais, exercendo o poder de polícia em sociedades modernas.¹⁵

O problema era reconstruir o aparelho hegemônico destes elementos antes passivos e apolíticos, e isto não podia acontecer sem a força: mas esta força não podia ser a 'legal'. Como em cada estado, o conjunto das relações sociais era diferente. Diferentes deviam ser os métodos políticos de emprego da força e a combinação das forças legais e ilegais. Quanto maior é a massa de apolíticos, tanto maior deve ser a contribuição das forças ilegais. Quanto maiores são as forças politicamente organizadas e educadas, tanto mais é preciso 'resguardar' o Estado legal (GRAMSCI, 2011, v. 3, p. 265).

No território nacional, somente as forças legais possuiriam a prerrogativa da utilização da violência legítima. Este é um dos fundamentos ideológicos do Estado liberal moderno: o monopólio da força. Este estatuto jurídico é concedido através das limitações impostas pelo pacto democrático, constituindo uma garantia dos direitos individuais dos cidadãos. Contudo, esse ideal de equilíbrio democrático não encontra sustentação empírica. Por exemplo, no Brasil republicano, a partir do final do século XIX, o poder de polícia, com o consequente uso da força, foi constantemente reflexo da fragilidade democrática, sendo freqüentes os abusos autoritários contra os negros, pobres, políticos de oposição. Ações ilegais cometidas sob o manto do Estado Ampliado, sendo a violência permitida e negligenciada. Nas palavras irônicas do sociólogo Paulo Sérgio Pinheiro desnudando a distância entre o direito universal preservado pelo "Leviatã" e as vidas amargas das classes subordinadas: "...loucos, prostitutas, prisioneiros, negros, hispânicos, árabes, curdos, judeus, ia-

¹⁵ Evidentemente que as diferenças sociais explicam a frequência e intensidade das forças ilegais nos países dependentes do capitalismo central.

nomâmis, aidéticos, homossexuais, travestis, crianças, operários irão nascer e morrer sem terem conhecido o comedimento do Leviatã” (PINHEIRO apud VALIM, 2017, p. 21).¹⁶

Nadando contra a corrente hegemônica, consideramos que, a partir do marxismo, podemos alcançar a essência dos fenômenos, demonstrando que existem vínculos entre os episódios aparentes. Geralmente, as contribuições derivadas desse conjunto de ideias em investigações sócio-históricas são menosprezadas. Vamos investigar com cuidado. Não é uma questão simples. Para uma correta apreensão dos movimentos históricos relacionais é necessário superar as aparências superficiais, entendendo o nexos dinâmico da hegemonia burguesa.¹⁷

Em 1965, surgiria um novo grupo paramilitar, a *Scuderie Le Cocq*. Sua origem está ligada aos policiais remanescentes da Polícia Especial. Um razoável contingente de agentes públicos desta polícia de elite participou da nova organização. Membros da PE também foram componentes do Serviço de Diligências Especiais (1957) e da Invernada de Olaria (1962). Um fato nebuloso desencadeou o surgimento da *scuderie*. Em 1964, durante tentativa de prisão a Manoel Moreira, o Cara de Cavalo, ocorreu o assassinato do policial Milton Le Cocq. Isso provocou um sentimento de forte indignação entre os agentes. Sua morte despertou a ira dos colegas, que se envolveram numa caçada humana. Contando com apoio da imprensa, Cara de Cavalo foi executado com dezenas de tiros. A *Scuderie* seria fundada no ano seguinte, com o grupo adotando como símbolo uma caveira com dois ossos cruzados e a sigla E.M. Segundo seus membros, negando a perversidade metafórica, as letras significavam uma homenagem ao Esquadrão Motorizado da Polícia Especial, a qual Le Cocq pertencera.¹⁸

Mais tarde, no final da década, aconteceu uma mudança na maneira como seriam registradas as mortes envolvendo policiais. É possível que a motivação tenha surgido devido ao número abundante de inquéritos. A iniciativa partiu do secretário de segurança pública, coronel Gustavo Borges. Um pouco antes, foram realizadas investigações das

¹⁶ Leviatã diz respeito a obra de Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes afirmava que a guerra de todos contra todos que caracterizaria o suposto estado natural só poderia ser superado por um poder central e autoritário. O Estado seria uma espécie de monstro - o Leviatã - que concentraria o poder, controlando todas as decisões da sociedade. A transferência de força individual irracional para um poder maior seria garantia e princípio da coletividade (HOBBS, 1979).

¹⁷ A leitura hegemônica da suposta oposição Coerção-Consenso vem sendo criticada por um razoável número de autores. Nas páginas de Gramsci, encontramos a riqueza conceitual das diádes *gramscianas*. Sobre a crítica da análise dicotômica, ver Mendonça (2013).

¹⁸ Lembrando que o Serviço de Diligências Especiais, onde o inspetor Le Cocq trabalhou, era chamado de Esquadrão da Morte pela imprensa. Esse policial era do grupo de motociclistas da Polícia Especial onde se tornou comandante. Sivuca entrou na Polícia Especial em 1952, chegando a presidente da *Scuderie Le Cocq*.

torturas e assassinatos envolvendo a turma da Invernada. Inclusive, esses processos levaram à suspensão de alguns policiais. O fato é que existiu uma preocupação com as numerosas e improváveis resistências às ações dos agentes.¹⁹

O auto de resistência se tornou a prática corriqueira em casos de alegado confronto.²⁰ No dia 14 de novembro de 1969 foi registrado o primeiro auto de resistência. Arlindo Coelho foi atingido pelo policial Mariel Moryiscotte (1940-1981), falecendo no hospital Miguel Couto. Arlindo teria sido surpreendido quando roubava um taxista. Um pouco antes, foi criado o Grupo Especial de Combate a Delinquência em Geral. Ficaram conhecidos como os 12 Homens de Ouro.²¹ O grupo foi desfeito após escândalos envolvendo seus membros no crime organizado. Mariel foi condenado, chegando a cumprir pena na Ilha Grande. Sintomaticamente, dois oficiais do exército, comprometidos com a formação desses grupos, o coronel Gustavo Borges (Invernada) e o general Luís de Oliveira França (Homens de Ouro), tem seus nomes ligados a repressão dos adversários do regime militar.²²

Metade homem, metade cavalo, o Centauro foi a metáfora utilizada por Antônio Gramsci (1891-1937) para ilustrar a relação entre Coerção e Consenso na sociedade burguesa. O consenso seria o domínio principal no Ocidente, ocupando um espaço característico na sociedade civil mais desenvolvida. Em decorrência deste fato, a opressão predominaria no Oriente, localizada no estado forte, em oposição à sociedade. Desta forma, a coerção estaria reservada aos momentos de crises hegemônicas das sociedades mais complexas.²³

No entanto, não endossamos a perspectiva que sustenta o predomínio do estado sobre a sociedade civil. O Estado em sentido restrito não é completamente autônomo na condução das políticas repressivas frente aos trabalhadores, membros de um movimento social, pobres, negros ou estudantes. Tampouco, este estado será imparcial frente aos desmandos despóticos da sociedade. Além disso, os atos coercitivos ilegais que ocorrem

¹⁹Gramsci alertava o perigo que envolve as forças ilegais. São grupos que adquirem importância à medida que o estado restrito e aparelhos de hegemonia não conseguem lidar com as crises. Com o término do trabalho sórdido, são absorvidos pelas agências coercitivas legais.

²⁰ Auto de Resistência é um procedimento administrativo no qual se registram mortes de civis por policiais, admitindo-se a resistência dos criminosos e a legítima defesa do policial.

²¹ Os 12 homens de ouro eram Anibal Beckman dos Santos, Euclides Nascimento, Elinto Pires, Jaime de Lima, Helio Guaíba, Humberto de Matos, Lincoln Monteiro, Mariel Moryiscotte, Nelson Duarte, Neils Kaufman, José Guilherme Godinho (Sivuca) e Vigmar Ribeiro.

²² Desde o dia 13 de dezembro de 1968, o país vivia sob as garras do AI-5. Congresso fechado, imprensa censurada e *Habeas Corpus* suspenso. O *Habeas Corpus* é um direito individual diante da coerção autoritária do estado.

²³Antônio Gramsci advertia o equívoco de considerar como realidade a operação metodológica. "... na distinção entre sociedade política e sociedade civil, que de distinção metodológica é transformada e apresentada como distinção orgânica" (GRAMSCI, 2011, v. 3, p. 47).

em democracias estáveis, períodos de transição democrática ou conjunturas autoritárias, não são cometidos, somente, devido a erros individuais.²⁴

O exercício 'normal' da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos da opinião pública – jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados (GRAMSCI, 2011, v. 3, p. 95).

A hegemonia caracteriza-se pela força e persuasão, sem que uma prevaleça totalmente sobre a outra. A hegemonia não existiria sem o consenso, nem o consenso prescindiria da força. Seguindo Gramsci, a divisão operacional executada entre Estado e Sociedade situa-se numa unidade dialética em que coerção e consenso estão em equilíbrio e tensão. Trabalhando com a concepção de Estado Ampliado, a análise simplificada, segundo o qual a Sociedade Política corresponde à coerção e a Sociedade Civil à hegemonia consensual, é pulverizada, tornando-se imprescindível pensar os atos repressivos policiais e jurídicos sob outra perspectiva. Por conseguinte, através da complexidade da análise *gramsciana* inexistente a divisão entre as esferas. Sociedade Civil é apresentada em vários discursos políticos liberais como espaço de liberdade separado do Estado. Se esse equívoco conceitual é comum em campos liberais, ele ainda ocorre em grupos que utilizam o arsenal de Gramsci. Observamos que ele é consequência da aplicação imprópria dos conceitos, adquirindo um sentido oposto às reflexões de Antônio Gramsci.²⁵

Os conceitos Estado e Sociedade Civil, além da vinculação intrínseca e relacional, estão inseridos nas relações sociais. Assim, a partir de investigações empíricas, dois fenômenos sociais podem ser observados: A coerção realizada às margens da lei contra as classes subordinadas e o acontecimento desses atos em democracias ou transições democráticas conservadoras. Conjunturas que, segundo ideias liberais, estariam livres dos atos opressivos que impossibilitam a livre manifestação. Nestes períodos democráticos,

²⁴ O arcabouço jurídico autoriza o controle, preservando a justificativa da desigualdade e exploração. Têmis, a divindade grega, representando a justiça, é personificada de olhos vendados.

²⁵Essa conceituação errônea de sociedade civil é hegemônica no senso comum, na imprensa, nos intelectuais liberais e vigora em alguns grupos marxistas. No âmbito das ciências sociais, investigações não-marxistas e marxistas consideram que as posições (Coerção e Consenso) são distintas e antagônicas durante a dominação que as classes e frações burguesas exercem sobre o conjunto das classes trabalhadoras. Alertamos que esta análise é equivocada, não correspondendo a matriz *gramsciana*. Além de ignorar condições históricas concretas específicas.

as câmaras de representantes eleitos pela população e tribunais funcionariam independentemente. Sindicatos, partidos e imprensa também não sofreriam constrangimentos.²⁶

Violência não é fenômeno estranho na sociedade burguesa. Ela faz parte do cotidiano. Nas situações de pretensa normalidade democrática, quando a hegemonia burguesa parece alcançar consenso generalizado, as classes subordinadas e exploradas podem até não ter a percepção dessa violência, porque ela se dilui, se manifesta somente em episódios eventuais, se conserva latente como ameaça. Mas, ela ainda existe, pois sem o exercício do poder coercitivo não existiria o Estado burguês (GORENDER, 1987, p. 226).

A análise dicotômica (Estado X Sociedade) desconsidera a requintada perspectiva das Díades *Gramscianas*, inserindo em lugar das complexas determinações históricas, falsos antagonismos entre Sociedade Civil e Sociedade Política ou Ditadura e Democracia. A leitura cuidadosa de Gramsci proporciona uma crítica à interpretação ilusória dessa oposição entre Coerção e Consenso. Todavia, ainda é absolutamente necessário o confronto com a observação histórica. A análise marxista ultrapassa a aparência, mas sem a concretude dos fatos, estaremos reduzidos a metafísica. A análise concreta exige pesquisa de caso concreto.

De uma classe social revolucionária, a burguesia, entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX, integrou grupos sociais às novas relações capitalistas, passando a comportar-se como uma classe reacionária, cujo interesse era manter as condições permanentes de reprodução e desenvolvimento das relações sociais capitalistas. As frações de classe burguesas revolucionárias reconheciam interesses em comum entre os novos grupos sociais. Entretanto, a partir do momento em que as classes possuidoras do capital assumiram as funções de comando, a relativa identidade desapareceu. Para a burguesia obter domínio estável nas sociedades modernas foi necessário a difusão permanente da igualdade democrática. A exploração capitalista, com a desigualdade resultante dela, seria, doravante, constantemente velada. Este (é) foi um dos elementos ideológicos principais para a construção hegemônica da sociedade liberal. Em suma, as ideologias que negam as relações de exploração e os conflitos inerentes às desigualdades, propagam visões universais e harmônicas das relações capitalistas. Portanto, para garantir a hegemonia é necessário à burguesia o monopólio dos aparelhos ideológicos que difundem a

²⁶ O Estado capitalista não é árbitro imparcial das lutas sociais e, portanto, não pode ser analisado isoladamente, desvinculado da conjuntura histórica.

propaganda do consenso idílico. No contexto das revoluções do século XVIII, a burguesia era partidária da igualdade política, mas estava distante da igualdade social.²⁷

Portanto, Consenso e Coerção representam uma defesa contínua dos interesses burgueses no estado capitalista. Para a eficácia desse projeto, é necessário a manutenção de potencial opressivo. No entanto, esse substancial papel coercitivo nas sociedades democráticas carece de sustentação consensual. Para que a burguesia obtenha a concordância das classes trabalhadoras para o domínio burguês, em que os interesses opostos são edulcorados, é inexorável obstruir a organização dos trabalhadores e a formação de aparelhos contra-hegemônicos.²⁸ Também é necessário o convencimento sobre a necessidade de repressão para a segurança da sociedade.

Em momentos de menor exploração dos trabalhadores, os elementos coercitivos teriam menos peso, tendo primazia o encaminhamento do consenso. A coerção, nesses momentos, poderá ser dirigida aos setores mais combativos. Também existirá a criminalização das “classes perigosas”, legitimando a prisão dos suspeitos. Nas etapas de ínfima resistência, em que a coerção possuiria suficiente, mas reduzida intensidade, a burguesia controlaria a classe trabalhadora utilizando instrumentos ideológicos, sustentando os interesses classistas. Contudo, apoiado nas lutas sociais, os trabalhadores podem superar os limites opressivos, dirigindo a construção dos aparelhos ideológicos classistas e organizando os subordinados, ameaçando à predominância dos interesses burgueses. Neste momento, surge a agressão sem freios. Estará autorizado o desequilíbrio, ganhando impulso a violência nas relações sociais.

Se a capacidade de organização dos trabalhadores ameaçar a hegemonia burguesa, as classes dominantes buscarão amparo nas ditaduras, rompendo o pacto liberal democrático. Desta maneira, a repressão, latente nos momentos de aparente diminuição da luta de classes, repressará as classes subordinadas. Assim, a coerção (diluída ou não) constitui a fronteira da dominação burguesa, se inserindo, inclusive nos momentos de predomínio consensual, como barreiras da ordem social, colunas burguesas frente aos subordinados.²⁹

²⁷ Outro dado aponta que nas regiões europeias onde a burguesia desenvolveu-se tardiamente, ela era suficientemente conservadora/autoritária.

²⁸ A crença de uma sociedade civil separada do estado, que estaria sendo ameaçada, é ilusória. A agressão é autorizada, sendo mesmo reivindicada pela chamada Sociedade Civil.

²⁹ Convém assinalar que os recursos metodológicos analíticos procuram reconstruir a totalidade da vida social. Assim, não ignoramos que, além das práticas coercitivas e ideológicas, a dominação burguesa hegemônica propicia também concessões materiais positivas, que são negociadas entre o Capital e as classes subalternas.

É fundamental realçar, mais uma vez, que coerção e consenso não são condições opostas e inconciliáveis. Tanto a força está presente na dominação baseada, predominantemente, no consenso, quanto, nos momentos de ruptura do contrato democrático, retornam os mecanismos coercitivos, intrínsecos, antes dissimulados. Enquanto a persuasão se mostrar suficiente para a reprodução das relações sociais, a coerção será menor, mas envolta sob consenso. Mesmo nos períodos de hegemonia, nenhuma classe abdicará totalmente da violência, observando-se, inclusive, um aumento dos conflitos sociais em conjunturas democráticas. Em circunstâncias de afirmação hegemônica das classes dominantes, encontraremos, portanto, maior risco do recurso a violência (PORTELLI, 1977, p. 63).

Lênin, em debate com Kautsky, afirmava que quanto mais desenvolvida a democracia, mais provável se encontrará a possibilidade da guerra civil. Portanto, diante das possíveis ameaças à hegemonia burguesa não são toleradas manifestações contrárias ao domínio classista. Além disso, a violência simbólica, ameaçando uso da agressão, integrará uma pedagogia da violência. Uma prevenção à ordem.

Não há estado, nem mesmo o mais democrático, onde não haja escapatórias ou reservas nas constituições que assegurem à burguesia a possibilidade de lançar as tropas contra os operários, declarar o estado de guerra... em caso de violação da ordem... como fazem os burgueses mais democráticos e republicanos na América ou na Suíça contra os operários em greve (LÊNIN, 2004, p.17).

Evidentemente, não estamos ignorando as inúmeras diferenças entre os governos democráticos e ditatoriais. No estado de direito, ainda que existam limites a participação política, mesmo com a desigualdade social proporcionada pela exploração, as fronteiras democráticas asseguram uma contenção das arbitrariedades. Ainda que direitos fundamentais fiquem ameaçados, existirá um controle impedindo a violação das normas sociais. Nas ditaduras, elas são descartadas. Não obstante, é necessário assinalar que as formas políticas e administrativas modernas surgiram após as transformações sociais ocorridas após o declínio da formação social medieval. Com as Revoluções, Industrial e Francesa, as ordens sociais ficaram superadas por novas classes sociais, modificando as relações de poder. Sob o império das relações sociais capitalistas a coação econômica tornou-se determinante para o funcionamento do mundo do trabalho, mas a coerção física e simbólica ainda seria fundamental para a manutenção da ordem e controle do trabalhador.³⁰

³⁰ Marx chamou a opressão exercida pelas relações econômicas de coerção muda. Ele destacou momentos em que a violência desempenhou papel preponderante na história. A separação compulsória dos produtores de seus meios de subsistência, com sua consequente proletarização, e a permanência dessa expropriação.

Ao cabo de nossos argumentos, constatamos que as formulações clássicas do liberalismo democrático escamoteiam a face autoritária desde o início e desenvolvimento das relações sociais capitalistas. Após o período das transformações operadas no final do século XVIII, abriu-se uma época de crescente abandono por parte das frações burguesas dos ideais de liberdade e igualdade. Esses grupos sociais viram-se diante de um novo momento histórico. Doravante seriam parte do conflito envolvendo antigas classes buscando restaurar privilégios e proletários reivindicando amparo social.³¹

Prosseguindo com o exame da dominação burguesa, ainda encontramos os seguintes fatos. Em determinadas conjunturas, após períodos ditatoriais, a coerção estará diluída ideologicamente, constituindo um suporte hegemônico das classes burguesas, endossando a participação das demais classes sociais no projeto político liberal. Este fenômeno ocorreu na redemocratização após o Estado Novo e, posteriormente, na transição conservadora em seguida a queda da ditadura implantada em 1964. Dessa forma, a presença da coerção latente, em períodos democráticos, constitui uma estratégia política. A repressão exercida pelos aparelhos e agentes sociais (ilegais ou não), através da violência legitimada e tolerada será parte da hegemonia.

Por conseguinte, mesmo que na democracia liberal burguesa, a hegemonia de uma classe se exerça consensualmente, guardando-se a violência para os momentos de crise, ocorrerá que, em alguns períodos específicos dessa dominação, como o período Dutra (1945-1951), o uso/ameaça da força legal (ou ilegal) assumirá um perfil funcional. Isto é, o presumido caráter acidental da agressão estará ativo.

Não é o capital, mas o estado, que conduz o conflito de classes quando ele rompe as barreiras e assume uma forma mais violenta. O poder armado do capital geralmente permanece nos bastidores; e, quando se faz sentir como força coercitiva pessoal e direta, a dominação de classe aparece disfarçada como um estado 'autônomo' e 'neutro' (WOOD, 2011, p. 47).

Seria uma ilusão acreditar em ausência de repressão nas democracias liberais. No máximo, existirá um controle institucional diante das iniquidades, tentando preservar os direitos individuais. Evidentemente, que em democracias existem direitos políticos do cidadão. Não podemos rejeitar isso. No entanto, consideramos que para a manutenção da

Ele diz: "E a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo" (MARX, 2013, p. 787).

³¹ Em plena Revolução Francesa, a burguesia combatia a organização dos trabalhadores (MARX, 2013). Em meados do século XIX, as frações de classe burguesas não ocultavam mais seus objetivos. Sobre os movimentos contrarrevolucionários do século XIX, consultar Macpherson (1979) e Hobsbawm (1982).

hegemonia burguesa, a coerção, ou ameaça simbólica de uso, nunca é abandonado. Também é fato que nas democracias de longa tradição, os aparelhos de repressão possuem uma continuidade centenária, não sendo exclusividade das sociedades dependentes ou de formação tardia do capitalismo. Concordando com esta observação, até o pensamento liberal reconhecerá que a violência policial repressiva não é um fenômeno exclusivo de períodos especiais nas sociedades ocidentais. Ela está presente estrategicamente, sendo parte integrante das sociedades de classes.

Procuramos apresentar dois aspectos. O primeiro afirma que, mesmo nas conjunturas de predominância de consenso entre as classes sociais, a coerção está presente. O segundo trata de realçar que a repressão poderá ser exercida por forças policiais, estatais ou privadas, ilegais, que embora ilegítimas sob o contrato democrático, estarão autorizadas pelo Estado Ampliado. Portanto, afastando as impressões aparentes, consideramos que o julgamento das épocas democráticas, ou dos períodos de transição conservadora rumo ao Estado de Direito, como tempos ausentes de violência, é obra do pensamento político dominante. Não apresento aspectos conclusivos, mas uma visão crítica do tema, situando-o historicamente e sugerindo perspectivas que julguei relevantes, principalmente em torno de questões principais. A violência nas ações repressivas são estratégias de controle social e assumem na sociedade burguesa a função política de preservar a hegemonia consensual armada de coerção. Consenso este construído a partir dos aparelhos privados de hegemonia, através dos intelectuais que formulam e difundem a visão da classe hegemônica.³²

Jamais a violência exercida contra as classes dominadas estará apartada, apresentando uma regularidade pouco modificada pelas formas que as instituições políticas assumem, principalmente quanto ao estado restrito, que nunca abandona, mesmo nos momentos de autoritarismo diluído, aos instrumentos com que é dotado nas ditaduras. Com meios jurídicos autorizando, ou não, os atos coercitivos nunca são interrompidos. São aperfeiçoados e utilizados. Se em pleno estado de direito, as garantias constitucionais das classes subordinadas poderão ser violadas, em anos de governo arbitrário, o desrespeito será a regra. Consideramos que o arsenal de leis e práticas utilizadas nos porões das ditaduras se mantém com vigor para defender as frágeis democracias, não somente aceitando a repressão como necessitando dos instrumentos de exceção para seu governo.³³

³² Sobre a adoção das teorias de matriz *gramsciana* para estudar o estado no Brasil, ver Mendonça (2005).

³³ Sobre a polícia política em tempos democráticos, consultar Reznik (2004), Rose (2017) e Pomar (2002).

A força física e/ou simbólica do Estado assume um papel na manutenção hegemônica. Existe uma convergência nas ciências sociais de que, durante a hegemonia burguesa, o uso da violência, quando imprescindível, dado uma ocasional necessidade, necessitará ser autorizada legalmente para se efetivar. Contudo, coletando dados empíricos, e adotando perspectivas marxistas, constatamos que as alternativas – democracia, ditadura – são formas transitórias de dominação, portanto não prescindem de opressão para manter seus domínios, ultrapassando, assim, o caráter emergencial da força.

Poderíamos argumentar, tentando estabelecer uma hipótese contrária, indagando se as ocorrências coercitivas e realizadas à margem dos códigos penais e constituições, não constituem apenas acontecimentos ocasionais sem articulação? Poderíamos afirmar a inexistência de relação entre os fatos políticos e as ações policiais estatais/milícias armadas, tornando-se acontecimentos fortuitos e isolados. Os assassinatos, torturas e crimes praticados seriam ações levianas?

Poderíamos ainda, buscando atenuar ou negar a hipótese central, que estes fenômenos constituem fatos indeterminados, não constituindo um objeto a ser estudado. Porém, isto é falso. Nas democracias liberais democráticas, a coerção aos movimentos políticos não é um acontecimento extraordinário ou reservado a momentos de crise hegemônica. No máximo, a coerção física e/ou simbólica será objeto de manipulação nas lutas ideológicas, procurando ocultá-la.³⁴ Se for correto que a dominação se apoia em ações educativas e culturais, e não somente em atitudes coercitivas para a manutenção hegemônica, poderíamos, com ironia, afirmar que a sociedade civil não está isenta. Ela exerce a coerção, dirigindo a participação política das classes.

As condutas policiais são adequadas às estruturas de poder classistas e são possíveis de apreensão analítica para o conhecimento do exercício de poder nas sociedades. A origem da metáfora do Centauro está em Maquiavel. Ele recomendava ao Príncipe possuir essa natureza. Ser mitológico, meio fera, meio homem. Essa ambigüidade seria utilizada por Gramsci para demonstrar a relação entre consenso e coerção. Esse duplo vínculo, animal-homem, significa que o príncipe deve comportar-se de acordo com as circunstâncias. A comparação é valiosa para investigar a dominação política, pela estratégia do consenso ou por intermédio da força. As ditaduras seriam a última estratégia do governante: A violência sem limites procurando uma legitimidade perdida.

³⁴ Sobre a perseguição dos trabalhadores pela polícia política no período Dutra, consultar Pereira (2004).

Referências

- ANTONIO, Mariana Dias. *Disparos na cena do crime: o Esquadrão da Morte sob as lentes do Última Hora Carioca (1968-1969)*. São Paulo: Intermeios, 2019.
- CAMPOS, Reynaldo Pompeu de. *Repressão judicial no Estado Novo: esquerda e direita no banco dos réus*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.
- CANCELLI, Elizabeth. *O mundo da violência: a polícia na Era Vargas*. Brasília: UNB, 1994.
- DUARTE, Leila Menezes; ARAUJO, Paulo Roberto Pinto de. *A contradita: polícia política e comunismo no Brasil - 1945-1964*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Rio de Janeiro, 2000.
- FLORINDO, Marcos Tarciso. *O Serviço Reservado da Delegacia de Ordem Política e Social de São Paulo na Era Vargas*. São Paulo: UNESP, 2006.
- GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. v. 3.
- GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas: a esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1987.
- HOBSBAWM, Eric. *A era do capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HOLLOWAY, Thomas H. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- JUPIARA, Aloy; OTAVIO, Chico. *Os porões da contravenção: jogo do bicho e ditadura militar: a história da aliança que profissionalizou o crime organizado*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- LÊNIN, Ilyich Ulianov. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, 2004. v. 3.
- MACPHERSON, Crawford Brough. *A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MAGALHÃES, Mário. Ex-diretor revela como era a espionagem. *FSP*, São Paulo, 15 abr. 2001. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u18449.shtml>. Acesso em: 12 abr. 2019.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013. livro 1.
- MENDES JR., Antônio; MARANHÃO, Ricardo. *Brasil História, texto e contexto: Era de Vargas*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MENDONÇA, Sônia Regina de (Org.). *O Estado brasileiro: agentes e agências*. Niterói: EdUFF/Vício de Leitura, 2005.

MENDONÇA, Sonia Regina de. Sociedade civil em Gramsci: venturas e desventuras de um conceito. In: PAULA, Dilma Andrade de; MENDONÇA, Sonia Regina de (Org.). *Sociedade civil: ensaios históricos*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013. p. 7-25.

NEDER, Gizlene. *Discurso jurídico e ordem burguesa no Brasil: criminalidade, justiça e constituição do mercado de trabalho (1890-1927)*. Niterói: Eduff, 2012.

NEDER, Gizlene; NARO, Nancy; SILVA, José Luiz Werneck da. *A polícia na Corte e no Distrito Federal - 1831-1930*. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 1981. Série Estudos, n. 3.

PEREIRA, Luciana Lombardo Costa. Polícia Política e caça aos comunistas: repressões e pressões sobre o movimento operário no Rio de Janeiro (1945-1964). In: MATTOS, Marcelo Badaró. *Trabalhadores em greve, polícia em guarda: greve e repressão policial na formação da classe trabalhadora carioca*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2004. p. 161-199.

POMAR, Pedro Estevam da Rocha. *A democracia intolerante: Dutra, Adhemar e a repressão ao Partido Comunista (1946-1950)*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

REZNIK, Luís. *Democracia e segurança nacional: a polícia política no pós-guerra*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

RIBEIRO, Octávio. *Barra pesada*. Rio de Janeiro: CODECRI, 1977.

ROSE, Robert Sterling. *O Homem mais perigoso do país: biografia de Filinto Muller - O temido chefe de polícia da ditadura Vargas*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

ROCHA, Dora et al. *O salão dos passos perdidos: depoimento ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/CPDOC, 1997.

VALIM, Rafael. *Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Contracorrente, 2017.

VERANI, Sergio. *Assassinatos em nome da lei*. Rio de Janeiro: Aldebarã, 1996.

VIANNA, Marly de Almeida Gomes. *Revolucionários de 1935: sonho e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do Materialismo Histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.

“Onde o cidadão perdia o nome”: A Colônia Correccional de Dois Rios e o estado de exceção

DOI: 10.15175/1984-2503-202012308

Ana Carolina Huguenin Pereira*

Resumo

A Colônia Correccional de Dois Rios (CCDR) surgiu em setembro de 1894, nas próprias origens da experiência penal republicana brasileira, autoritária e excludente. Nos anos 1930, nos quadros do estado de exceção, verificou-se o aumento sensível do contingente de correccionais, que passou a incluir centenas de prisioneiros políticos, entre os quais Graciliano Ramos e o jornalista Heron Pereira Pinto. Em suas memórias, ambos os autores compararam a Colônia a um campo de concentração. O presente artigo visa discutir a trajetória da CCDR enquanto espaço de exceção e produção da “vida nua”, de acordo com referenciais teóricos propostos por Giorgio Agamben.

Palavras-chave: Colônia Correccional de Dois Rios; literatura de testemunho; Graciliano Ramos; Heron Pereira Pinto; Giorgio Agamben.

“Donde el ciudadano perdía el nombre”: la Colonia Correccional de Dois Rios y el estado de excepción

Resumen

La Colonia Correccional de Dois Rios (CCDR) surgió en septiembre de 1894, en pleno nacimiento de la experiencia penal republicana brasileña, autoritaria y excluyente. En la década de 1930, durante el período del estado de excepción, tuvo lugar un aumento sensible del contingente de correccionales, que pasó a estar integrado por centenas de prisioneros políticos, entre ellos, Graciliano Ramos y el periodista Heron Pereira Pinto. En sus memorias, ambos autores comparan la colonia con un campo de concentración. El presente artículo tiene por objeto analizar la trayectoria de la CCDR como espacio de excepción y producción de la «vida desnuda», de acuerdo con los referentes teóricos propuestos por Giorgio Agamben.

Palabras clave: Colonia Correccional de Dois Rios, literatura testimonial, Graciliano Ramos, Heron Pereira Pinto, Giorgio Agamben.

“Where citizens lost their names”: Dois Rios Penal Colony and the state of exception

Abstract

The *Colônia Correccional de Dois Rios* (CCDR) [Dois Rios Penal Colony] began its life in September 1894, at the very origins of the authoritarian and exclusionary penal experience of the Brazilian Republic. Within the context of the state of exception, a significant increase in the inmate population was recorded in the 1930s, which came to include hundreds of political prisoners, among them Graciliano Ramos and journalist Heron Pereira Pinto, who both compared the Colony to a concentration camp in their memoirs. The present article

* Professora Adjunta de História Contemporânea no Departamento de Ciências Humanas da FFP/UERJ; professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ, na linha de pesquisa Território, Identidades e Representações. E-mail: carolhuguenin@yahoo.com.br.  <http://lattes.cnpq.br/3745521194769377>.  <https://orcid.org/0000-0002-8527-649X>.

aims to discuss the CCDR's trajectory as a space of exception and for the production of "naked life", according to the theoretical frameworks proposed by Giorgio Agamben.

Keywords: Dois Rios Penal Colony; testimonial literature; Graciliano Ramos; Heron Pereira Pinto; Giorgio Agamben.

« Là où le citoyen perdait son nom » : la Colonie correctionnelle de Dois Rios et l'état d'exception

Résumé

La Colonie correctionnelle de Dois Rios (CCDR), qui a vu le jour en septembre 1894, dès les origines de l'expérience pénale républicaine du Brésil, était marquée par l'autoritarisme et l'exclusion. Dans les années 1930, dans le cadre de l'état d'exception, on a pu constater une augmentation significative des contingents de détenus, dont des centaines de prisonniers politiques parmi lesquels on retrouvait Graciliano Ramos et le journaliste Heron Pereira Pinto. Dans leurs mémoires, les deux auteurs comparèrent la Colonie en question à un camp de concentration. Le présent article entend discuter la trajectoire de la CCDR en tant qu'espace d'exception et de production de la « vie nue », conformément aux références théoriques proposées par Giorgio Agamben.

Mots-clés : Colonie correctionnelle de Dois Rios ; littérature de témoignage ; Graciliano Ramos ; Heron Pereira Pinto ; Giorgio Agamben.

公民在这里失去姓名和自由：两河惩教所与法外状态

摘要：

1894年9月，巴西共和国政府在里约热内卢市郊区的两河镇建立了两河惩教所(Colônia Correccional de Dois Rios—CCDR)，专门收容并惩戒流浪者与社会上的违法犯罪分子。通过强制劳动，惩教所试图改造这些流浪者和扰乱治安的社会人员。巴西旧共和时代(1889-1930)继承了巴西帝国(1822-1889)时代的威权主义传统，对惩教所的管理也采取了类似于过去的严厉的监狱式管理体制。在1935年以后，由于巴西政府实施了紧急状态法，被收容惩戒的人员数量显著增加，甚至关押了数百名政治犯，其中包括巴西作家格拉西利安诺·拉莫斯(Graciliano Ramos)和新闻记者埃隆·佩雷拉·平托(Heron Pereira Pinto)。两位作者在回忆录中都将惩教所与纳粹集中营进行了比较。本文旨在根据乔治·阿甘本(Giorgio Agamben)提出的理论框架，分析CCDR惩教所的日常运转机制，在此机制下，被惩戒人员在严密监视下的“裸露”的日常生活，及其再生产。

关键词：两河惩教所；报告文学；格拉西利安诺·拉莫斯(Graciliano Ramos)；埃隆·佩雷拉·平托(Heron Pereira Pinto)；乔治·阿甘本(Giorgio Agamben)

A República, a Colônia e o campo

Em 1945, no contexto de queda do Estado de Novo, Graciliano Ramos (apud ALVES, 2016, p. 34) pronunciou, na célula partidária do PCB, um discurso dissonante, que questionava a aliança do Partido com Getúlio Vargas e evocava, neste sentido, a experiência carcerária:

Descontenta-nos a ideia de, encobertos nos remendos da carta meio fascista ainda existente, [...] eleger um ditador. [...] Desejamos trabalhar em sossego, livre das ameaças estúpidas que há dez anos transformaram isso numa senzala. *O nosso pequeno fascismo tupinambá* encheu os cárceres e o *campo de concentração da Ilha Grande* [...] Usaremos todas as nossas forças para que essas infâmias não se repitam (grifo nosso).

Cerca de uma década mais tarde, a expressão “nosso pequenino fascismo tupinambá” (RAMOS, 2015 p. 12) seria anunciada novamente, desta vez direcionada aos leitores de todo o país, através da publicação póstuma de *Memórias do Cárcere* (1953). O registro da vivência agônica de um período autoritário – demarcado enquanto fascista e ao mesmo tempo ironizado e diminuído segundo coordenadas locais (“pequenino”, “tupinambá”) – transporta o leitor do Nordeste ao Sudeste do país, até o “campo de concentração da Ilha Grande”.

No porão do navio Manaus, na “cova movediça”, Graciliano (RAMOS, 2015, p. 135) realizou a travessia entre Recife e Rio de Janeiro. Na capital fora mantido junto a outros presos políticos, na Casa de Detenção do Distrito Federal, até a transferência, em junho de 1936, para a Colônia Correccional de Dois Rios (CCDR), em Ilha Grande. Espremidos no subsolo da embarcação, centenas de corpos, alguns dos quais recém-torturados, se amontoavam, oprimidos e sufocados: “punha-me a tossir [...] sufocado [...] levantava os braços e quase alcançava o teto baixo, a tampa de nossa catacumba” (RAMOS, 2015, p. 109). O interior da “catacumba” escondia e encerrava os “mortos”, vítimas da repressão política que se seguiu ao Levante de 1935: “éramos fantasmas, rolaríamos de cárcere em cárcere, findaríamos num campo de concentração.” (RAMOS, 2015 p. 160-161). Subtraídas a liberdade e todas as formas de dignidade, com as vidas subitamente interrompidas e para sempre marcadas pela experiência prisional, a condição dos encarcerados é identificada a uma condição mortal, à negação do que os constitui e identifica enquanto seres humanos, e que os conduz, no limite, à experiência concentracionária.

Ao emergir do “túmulo flutuante” e desembarcar no Rio de Janeiro, o escritor foi transferido, conforme referido, para a Casa de Detenção, e mantido junto a outros

prisioneiros políticos - entre os quais Olga Benário, Nise da Silveira e Agildo Barata. Tratavam-se, em grande parte, de funcionários públicos, intelectuais, oficiais e profissionais liberais - pessoas cujas origens, vivência e visão de mundo não diferiam radicalmente daquelas do escritor. Algo bastante diverso, porém, o esperava no “campo de concentração de Ilha Grande”, onde Graciliano se encontraria, ainda mais que outrora, em circunstâncias radicais de desumanização e mortificação. A perspectiva da transferência, que fatalmente viria, enchia o memorialista de horror e receio: “Por que [...] me mandavam para aquele inferno? [...]. Tencionavam corrigir-me na Colônia [...] onde guardam a canalha, o enxurro, vidas sórdidas” (RAMOS, 2015, p. 364).

“Aquele inferno”, a CCDR, surgira em setembro de 1894, nas próprias origens da experiência republicana brasileira, autoritária e excludente – mais especificamente, sob o governo Prudente de Moraes (1894-1898), encabeçado pelo primeiro presidente civil da jovem República, que se afirmou sob os auspícios do massacre de Canudos e do estado de sítio. O “inferno” insular era reservado, em suas origens, justamente a “vagabundos e malandros”: pequenos contraventores criminalizados pelo Código Penal de 1890 - mendigos e ébrios, prostitutas, vadios, menores infratores e capoeiras, em sua maioria negros e mestiços, a serem “corrigidos” através do trabalho (SANTOS, 2009). Em um contexto de modernização e reforma institucional, marcado pela nova ordem republicana e pela recente Abolição, a CCDR punia e isolava cidadãos considerados, na prática, de segunda categoria. Não integrados ao mercado livre de trabalho, os assim chamados “vagabundos” eram vistos enquanto ameaças à ordem instituída e ao “progresso” almejado: os “restos” indesejáveis e criminalizados da escravidão, homens e mulheres pobres, sem endereço fixo ou colocação formal, a serem removidos da capital “civilizada”.

Meses após a inauguração da Colônia já despontavam denúncias de abusos e maus tratos. Em 21 de maio de 1895, o jornal *Cidade do Rio*, de José do Patrocínio, publicou o artigo *Colônia de Dois Rios: Asilo de Infecção Moral*. Afirma o texto:

[...] Há na Ilha Grande uma colônia denominada dos Dois Rios, criada no ano passado, durante o regime de estado de sítio, e destinada a asilo correcional de indivíduos delituosos. [...] mas, pelo que ali se observa, pelo modo por que se fizeram as remessas dos detentos para aquela casa, pelas práticas ali usadas, bem se vê que tal criação era destinada a atender outros fins, e que uma *pequena Bastilha* estava destinada a ser estabelecida na Ilha Grande, para depósito de todos os que incorressem no ódio dos governantes [...]. Na Colônia de Dois Rios existem 17 detentos, sendo 12 mulheres e 5 homens. Na maior parte foram para ali enviados sem forma alguma de processo, e isto desde setembro do ano passado. Uma simples ordem da autoridade desterrava para aquela prisão eterna os que incorressem na sua antipatia (COLONIA..., 1895, p. 1, grifo nosso.)

Nos quadros do estado de sítio, do arbítrio policial e das prisões ilegais configurou-se a “pequena Bastilha” (conforme o artigo denomina), na contramão dos valores liberais e democráticos que deveriam pautar a experiência republicana. A criação da Colônia procurava responder e encaminhar exigências de “correção” da vadiagem previstos no novo Código Penal, em consonância com a ética liberal do trabalho e da disciplina. Na prática, porém, fora erguida uma “Bastilha” isolada e aviltante, ou, de acordo com o que o jornal ainda aponta, um “asilo de infecção moral” distante dos objetivos de moralização e disciplinarização a que a Colônia a princípio se propunha.

As contradições entre legalidade e arbítrio, liberalismo e autoritarismo, Justiça e força policial perpassaram a trajetória da CCDD, sempre em detrimento dos deserdados da nova ordem republicana, que sobreviviam no frágil equilíbrio entre direitos de cidadania e o permanente (e no mais das vezes informal) estado de exceção a ameaçar as camadas populares. Segundo Santos (2009, p. 111), verifica-se, à época de criação da Colônia, constante tensão entre poder Judiciário e forças policiais:

Várias tentativas fracassadas foram feitas para diminuir o poder da polícia. Capoeiras eram enviados para Fernando de Noronha, e os cártens deportados sem qualquer processo. Embora o Judiciário procurasse proibir a detenção sem processo, as condenações sem julgamentos eram comuns e os presos passavam anos na cadeia sem serem julgados.

Sempre às margens da legislação vigente, as péssimas instalações e condições precárias de alimentação e funcionamento da Colônia contrariavam os propósitos formais de sua criação. Novamente segundo denúncias publicadas em *Cidade do Rio*:

Da vida em promiscuidade, repugnante, dos infelizes detentos dos dois sexos [...] resultam cenas em que a moral entra por muito pouco. Porém o que ainda mais grave torna a condição desses míseros reclusos são o desasseio, a imundície em que vivem imersos. Cobertos de parasitas pelo corpo inteiro, chagas, ostentando feridas causadas por maus tratos corporais, mal alimentados, andrajosamente vestidos [...]. Aos presos determina o regulamento que seja fornecida carne de vaca. Mas essa coisa eles nunca viram... Também lhes deve ser fornecido pão ou bolacha; entretanto os pobres reclusos conhecem disso tanto quanto conhecem a carne de vaca. Ou por outra: dão-lhes bolacha: as mãos espalmadas (COLONIA..., 1895, p. 1).

A “pequena Bastilha”, mais tarde conhecida pelo epíteto infamante de “caldeirão do Diabo”, passou a receber, nas décadas que se seguiram à sua criação, quantidade crescente de correccionais - não apenas os pequenos contraventores de outrora, mas também prisioneiros políticos, sobretudo a partir dos anos 1930. Se em 1894 o número de detentos não ultrapassava 17 indivíduos, em sua maioria mulheres, ao final de 1936, ano em que Graciliano Ramos fora transferido para a Ilha Grande, às vésperas do Estado Novo

e sob forte repressão comandada pelo chefe de polícia Filinto Muller, o total de correccionais, segundo dados levantados por Myrian Sepúlveda dos Santos (2009) chegou a 1.388 homens, mais que quadruplicando em relação ao ano anterior, o que demonstra “a importância que a Colônia alcançara ao longo dos anos. De lugar de confinamento de pequenos contraventores no início do século [...] tornara-se um dos principais locais de detenção, não só de presos políticos, mas de presos comuns.” (SANTOS, 2009, p. 215). A má alimentação, a fome, as doenças e os maus tratos, denunciados ainda em 1895, permaneciam. A esta altura, porém, atingiam não apenas “malandros e vagabundos” (conforme Graciliano se refere aos prisioneiros “comuns”), mas também prisioneiros políticos, em geral letrados e advindos das camadas médias e cultas.

“Onde o cidadão perdia o nome”

Se o país, conforme Graciliano expressara em seu discurso ao PCB, havia se “transformado numa senzala”, é deste autoritarismo que emergem as figuras sombrias que povoam as *Memórias*: presos políticos em meio ao estado de guerra, às vésperas do Estado Novo, encarcerados ao arrepio do devido processo legal. O próprio romancista não fora formalmente processado ou ao menos interrogado: a experiência de encarceramento ocorreu às margens do ordenamento jurídico e do controle judiciário, lançando o escritor numa experiência de marginalidade radical: no “campo de concentração” da “ilha dos suplícios” (PINTO, 1950), enquanto preso político nos quadros do estado de exceção.

Segundo Giorgio Agamben (2010, p. 25), a situação de exceção gera um contexto limítrofe entre inclusão e exclusão, não podendo ser definida

[...] nem como situação de fato nem de direito, mas institui[ndo] entre estas um paradoxal limite de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei.

Ainda segundo o autor, “quando nosso tempo procurou dar uma localização visível para este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração” (AGAMBEN, 2010, p. 26). Na contramão do Estado de direito, o estado de exceção não se vincula ao direito carcerário enquanto um ramo específico do direito penal, integrante do ordenamento normal - daí a emergência de espaços de reclusão específicos, orientados pela lei marcial ou pelo estado de sítio e essencialmente distintos daqueles analisados por M. Foucault em *Vigiar e Punir*. O campo seria o espaço por excelência de produção da “vida nua”, do desnudamento radical de direitos e de eliminação da vida “politicamente qualificada” (AGAMBEN, 2010, p. 10) através do exercício do poder soberano, que decide sobre, e implementa o, estado de exceção.

Graciliano descreve como um “curral de arame” (RAMOS, 2015 p. 380) o pátio de areia molhada, cercado de arame farpado, onde se amontoavam presos famintos e exaustos em decorrência de trabalhos forçados, infestados por doenças e parasitas, oprimidos pela brutalidade e pela insalubridade que marcavam as instalações da Colônia. Figuras animalizadas e despersonalizadas como “bonecos” (RAMOS, 2015 p. 414); “bichos miúdos” (RAMOS, 2015 p. 420); “frangalhos, fontes secas, egoísmos cheios de pavor” (RAMOS, 2015 p. 426); “carneiros”, “tropel de bichos mansos na areia molhada” RAMOS, 2015 p. 426). Tratava-se de um espaço de desumanização e produção da “vida nua” à qual

o escritor fora reduzido, junto a outros presos políticos, devidamente advertidos por um “tipinho de farda branca” (RAMOS, 2015, p. 429):

- Aqui não há direito. Escutem. Nenhum direito. Quem foi grande, esqueça disto. Aqui não há grandes. Tudo igual. Os que têm protetores ficam lá fora. Atenção. Vocês não vêm corrigir-se, estão ouvindo? Não vêm corrigir-se, vêm morrer. (RAMOS, 2015 p. 429)

O espaço de reclusão que elimina o direito, para o qual o escritor fora enviado às margens (e a despeito) do ordenamento jurídico, é o espaço da morte, onde muitos de seus companheiros, a exemplo dele mesmo, sucumbem – doentes, desmoralizados e exaustos – se aproximando dos, quando não ultrapassando os, limiares da vida. Daí a comparação da Colônia a um campo de concentração, ao espaço de exceção que elimina o direito, e onde “tudo é igual”, se equivalendo nos quadros da advertência reiterada: “aqui não há direito, não vêm corrigir-se, vêm morrer”.

Diante da ameaça, Graciliano (RAMOS, 2015, p. 429) observa:

Embora não me restasse ilusão, a franqueza nua [do guarda] abalou-me. [...] suprimiam-nos de chofre qualquer direito e anunciavam friamente o desígnio de matar-nos. Singular. Constituíamos uma sociedade numerosa, e não tínhamos nenhum direito, nem ao menos o direito de viver. [...] Várias pessoas estavam ali sem processo [...]: não havia julgamento e expunham claro o desejo de assassiná-las. Os soldados podiam jogar-nos impunemente no chão, rolar-nos a pontapés. E finar-nos-íamos devagar. [...] em vez de metermo-nos no forno crematório, iam destruir-nos pouco a pouco.

Ao narrar sua experiência na Colônia Correccional, o jornalista Heron Pereira Pinto, preso em 1935 e enviado à CCDR em maio de 1936, aproximadamente um mês antes de Graciliano, afirma:

A repressão na Colônia é simplesmente desumana, cruel, brutal.

Só mesmo nos campos de concentração da Alemanha ou da Itália, países líderes do fascismo, cujo lema é oprimir espiritual, moral e materialmente os povos, se reproduzem os dramas de escravismo, em pleno século XX, desenrolados ali, vividos por milhares de cidadãos cativos, de cabeças raspadas, braços cruzados e atirados em celas frias que, em poucos dias, inutilizam o homem mais robusto. (PINTO, 1950, p. 39).

Ou ainda:

Uma ilha que fica no continente cercada de vegetação espessa [...]; um telhado de zinco chorando gotas enervantes de chuva: a areia fria, a fome, a opressão, as paredes esburacadas deixando passar livremente as rajadas violetas de friagem, os terríveis parasitas; os homens seminus e molhados: ameaças, cacete e bofetões. Eis a fotografia do campo de concentração nazifascista sustentado por Getúlio Vargas (PINTO, 1950: p. 53).

A equiparação exata e direta da Colônia Correcional a campos de extermínio nazistas é uma extrapolação. O caráter sistemático, planejado e articulado a partir do qual se produzia cadáveres em série, em espaços de exceção como Auschwitz, é marca específica das “fábricas da morte” geridas pelo Estado nazista, nos quadros burocráticos e partir da fria competência administrativa que constituem e potencializam a “banalidade do mal” (ARENDDT, 2014). Conforme observa Graciliano, na Colônia Correcional não havia fornos crematórios: os correccionais, ainda segundo o autor, seriam mortos “pouco a pouco” (RAMOS, 2015, p. 429). Isto é, não havia execuções sumárias, e não se produzia dezenas de cadáveres instantaneamente, a partir de um expediente técnico, do acionar de um mecanismo. Nos campos de extermínio os prisioneiros eram assassinados de forma quantitativa e qualitativamente inédita, massificada e sistematizada - a morte seria a única perspectiva, e mesmo esta se apresentava de forma particularmente perversa, sob o signo da produção seriada de corpos.

Fabricação de cadáveres implica que já não se possa falar em morte, [...] mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado à produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror (AGAMBEN, 2008, p. 78).

É no contexto do ultraje radical à dignidade, na vida e na morte, que a SS referia-se aos milhares de cadáveres anônimos, simplesmente, como “figuras” (AGAMBEN, 2008, p.77) – destituídas de formas ou feições particulares, humanas. Ainda segundo Agamben (2008, p. 77), “Aushwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano”. Na Colônia, por sua vez, a correspondência não era exata. A morte estava mais relacionada à desorganização, à negligência e a insuficiências de toda sorte – material, humana e administrativa – que à produção sistemática e organizada de “cadáveres sem morte”. Não deixa de ser significativa e pertinente, não obstante, a comparação proposta por Graciliano e Heron Pereira Pinto da CCDR não exatamente aos campos de extermínio, mas aos campos de concentração.

Cercados de arame farpado, vestidos em andrajos e despidos de seus direitos fundamentais, os prisioneiros tinham as cabeças raspadas e os nomes substituídos por números. Na “formatura geral” (a ordenação dos correccionais em filas de contagem, verificação e deslocamentos, as quais se repetiam várias vezes ao dia) os presos deveriam manter as cabeças raspadas abaixadas, guardando os braços cruzados e o silêncio, para

responder apenas quando eram chamados - não pelos nomes, mas pelos números que lhes eram atribuídos: Graciliano recebeu então seu “número de batismo” (RAMOS, 2015 p. 436): - “3535. Não se esqueça.” (RAMOS, 2015 p. 435).

A respeito da “formatura geral” Heron P. Pinto (1950, p. 39-40) testemunha:

Escortados por um grupo da Força Militar em turmas de trinta homens [os presos] eram entregues ao famoso verdugo [o anspeçada] Aguiar. À esquerda de um barracão, cujo piso era de areia molhada, coberta de maltratadas folhas de zinco, um quadrado de arame farpado dava o aspecto nítido e aterrador de um campo de concentração. Em derredor, soldados de armas embaladas calavam baionetas sob comando de um cabo:

- Formatura geral! - esganiçava o anspeçada. [...]. Dentro em breve, 400 presos políticos em promiscuidade aviltante com mais 300 presos comuns [...] penetravam num barracão infecto e repugnante. O chão de areia molhada propositadamente par aniquilar os presos políticos [...] ali o cidadão perdia o nome para vê-lo substituído por números.

O cidadão que perdia o nome perdia os direitos e garantias individuais: perdia, de fato, a própria cidadania. Deste modo, ficava à mercê da violência arbitrária exercida por “homenzinhos” como o pequeno anspeçada - que se tratava, segundo Graciliano (RAMOS, 2015, p. 416), de um sujeito

[...] nanico, [que] tinha péssimas entranhas, [e] compensava a escassez física normalizando a violência; arrogava-se poder imenso, de fato ali dentro superava as autoridades comuns, adstritas à censura e a regras. Exigia respeito absurdo, e na presença dele todos nós deveríamos guardar silêncio e cruzar os braços. Difícil admitir que tal insignificância tivesse meios de criar normas, sujeitar a elas várias centenas de indivíduos.

Na ausência das normas vigentes, no âmbito do espaço de exceção, o “nanico” soldado criava as próprias regras, às quais eram submetidos centenas de homens, grande parte dos quais encarcerados sem processo formal. Ainda sobre o arbítrio do anspeçada, Heron Pereira Pinto (1950, p. 40) relata:

Após formatura geral, desumana, mais de trinta vezes durante aquele dia de pé, braços cruzados, o verdugo Aguiar, da Polícia Militar, pequenino, arrogante, de mentalidade estreita, falou a 700 homens, desafiando-os com o olhar [...].

- Disciplina, do contrário, temos ordens severas.

O “homenzinho” esclarece quais seriam as “ordens severas”, enquanto brandia “um cacete maior do que ele próprio. [...] – Silêncio! Não quero barulho. Tenho ordens de agir e até de matar. São ordens de ‘cima’” (PINTO, 1950, p. 42). As “ordens de cima” não restringiam, em conformidade com a Lei, mas autorizavam e estimulavam o pequeno anspeçada a brandir o porrete e dar livre vazão aos instintos sádicos, à perversidade a partir da qual se organizava as vidas dos homens confinados no “curral de arame”:

Na escuridão do barracão, entre as exalações fétidas de 700 presos vivendo em promiscuidade, os quais não podem ter a menor higiene, surgia o algoz Aguiar, encapotado, de cacete na mão, olhando-nos com sadismo. Passara algumas horas ideando novas torturas e vinha expandir as suas taras de psicopata sobre inermes cidadãos cativos, vítimas da ditadura getuliana (PINTO, 1950, p. 50).

Um correcional seminu, de olhos abaixados e braços cruzados (conforme exigência do “psicopata”) tiritava de febre e frio e implorava para ser liberado do banho, alegando, neste sentido, recomendação do médico do presídio, o Doutor Hermínio Ouropretano Sardinha. Segue-se a resposta: - “Aqui não tem médico nenhum. Quem manda no presídio sou eu. Vai já para o banho – do contrário, segue para a cela [de castigo]” (PINTO, 1950, p. 50).

Neste sentido, Heron P. Pinto (1950, p. 40) indaga: “Onde estavam as nossas conquistas jurídicas? Onde estava o respeito constitucional aos comezinhos direitos dos cidadãos? Era o prólogo da tragédia da ditadura”. Finalmente, a respeito dos “direitos” que restariam aos presos, o jornalista observa: “Pelados, sem alimentação, sem agasalho, quase nus, obrigados a dormir sobre a areia molhada, os escravos da ditadura só tinham o direito de sufocar, recalcar, odiando.” (PINTO, 1950, p. 43.). Afinal, e mais uma vez, “aqui não há direitos”.

Por outro lado, o “curral de arame” não cercava apenas prisioneiros políticos ou detentos que, a exemplo de Graciliano, não haviam enfrentado condenação formal: havia, conforme mencionado, prisioneiros “comuns”, formalmente processados e enviados, em tese, para serem “corrigidos”. A CCDR, portanto, se inscrevia no direito carcerário, não constituindo apenas um “campo de concentração” no sentido próprio do termo, mas reunia a experiência de encarceramento às margens e, ao mesmo tempo, na forma das leis vigentes. Em todo caso, os detentos, formalmente condenados ou não, por crimes “comuns” ou de natureza política, se deparavam com abusos de toda sorte, no âmbito de uma experiência desumanizante incompatível com o direito penitenciário formalizado na letra – morta – das leis.

É a partir desse contexto de abuso e de vivência do trauma, que Graciliano Ramos e Heron Pereira Pinto, enquanto sobreviventes, deixaram seus relatos, seu testemunhos, que trazem à tona e denunciam experiências carcerárias traumáticas e desumanizantes – incluindo a submissão dos presos, políticos e “comuns”, a castigos corporais e à prática de tortura perpetrados pelo poder estatal, em meio ao estado de exceção, à violência e ao autoritarismo políticos, que negam e subtraem direitos básicos.

“O que resta” da CCDR: História e testemunho em *Memórias do Cárcere*

Ao discutir a relação entre memória, história e literatura, Marcio Seligmann-Silva (2003) afirma que a historiografia possui elementos para “corrigir” imprecisões inerentes ao processo de recordação, presentes, com frequência, na evocação de vivências traumáticas: “A historiografia corrige o elemento unilateral da memória – que é, a um só tempo, individual e unilateral aos conceitos e generalizações e faz parte da construção da memória individual e coletiva” (SELLIGMAN-SILVA, 2003, p. 16). Nesse sentido, o autor propõe situar o testemunho no “vértice entre a história e a memória, entre os fatos e as narrativas, entre, em suma, o simbólico e o indivíduo” (SELLIGMAN-SILVA, 2005, p. 82), entre a experiência coletiva e a vivência do sujeito. Contemplando este vértice, ao nos debruçarmos sobre o teor testemunhal da literatura,

[...] a equação sujeito-mundo não é mais resolvida de um modo simplista: a balança ora pende para o lado subjetivo – discurso sobre a memória individual, a autobiografia, a construção do passado como reconstrução individual, etc. – ora para o objetivo – o “real” como algo que molda a linguagem e escapa a ela, a memória coletiva como discurso de construção de uma identidade que se dá em uma negociação nos planos político e estético (SELLIGMAN-SILVA, 2003, p. 42).

Entre os planos político e estético, subjetivo e coletivo, entre História e Memória, se situam as *Memórias do Cárcere*, enquanto literatura de testemunho. A descida aos “porões da república” (SANTOS, 2009), a experiência (e o registro dessa experiência) “subterrânea” do cárcere, vivenciada pelo escritor em um contexto de modernização do país e de fabricação de uma nova identidade nacional sob o governo Vargas, fazem parte da essência – e da contribuição histórica – das *Memórias*.

Segundo Marcelo Ridenti (2014, p. 481),

As *Memórias do cárcere* podem ser interpretadas como um testamento literário. O autor registrou seu intento de ser lembrado como uma pedra no caminho dos poderosos, uma voz dissonante do coro dos contentes, que incomodava não propriamente pela militância política, mas por afirmar sua autonomia de escritor, livre para criticar e expor as cicatrizes sociais. Graciliano Ramos relatava seu mal-estar não só em relação à experiência na cadeia, mas também com sua própria vida em meio à modernização da sociedade brasileira.

O testemunho de Graciliano, portanto, enquanto “testamento literário” se colocaria como uma “pedra no caminho” quando se trata de celebrar consensos e, num processo inerente à seletividade da memória coletiva, silenciar as chamadas “memórias subterrâneas”, não “enquadradas” (ao menos num primeiro momento) no processo seletivo

de construção da memória nacional (POLLAK, 1989). De acordo com Alfredo Bosi (1995, (1995, p. 309)), as *Memórias do Cárcere* são

[...] um depoimento à história política brasileira dos anos [19]30” – no caso, marcada pela violência política inerente ao estado de exceção. Na obra, “a memória dos fatos históricos se fez construção literária pessoal sem descartar o compromisso com o que é vulgarmente compreendido com o que se entende por *realidade objetiva*”.

Para tanto, o relato de Graciliano apresenta teor testemunhal, que abarca, insiste-se, de forma complexa e multifacetada, as dimensões artístico-literária, subjetiva (isto é, conscientemente relacionada a memórias, impressões e sentimentos individuais) e histórica. Ainda segundo Bosi, “o testemunho quer-se idôneo, quer-se verídico, pois aspira a certo grau de objetividade” (BOSI, 1995, p. 309). Tal objetividade, a relação direta e o compromisso reiterado com as condições objetivas, com o contexto externo que cerca, oprime e desafia a todo o instante o sujeito que testemunha, ou que sobreviveu à experiência traumática para testemunhá-la, não exclui - e não poderia excluir, por definição - o próprio sujeito. Ou seja, a dimensão subjetiva se entrelaça ao contexto exterior, inscrito no quadro mais amplo de um determinado período histórico, e, através de um filtro consciente, individual e artístico, deixa o seu registro. Assim, ainda segundo o autor, a literatura de testemunho

[...] casa memória individual com história. Mas o testemunho também se sabe a obra de *uma testemunha*, que é sempre um foco singular de visão e elocução. Logo, o testemunho é subjetivo, e, por esse lado, se aparenta com a narrativa literária em primeira pessoa. [...].

As *Memórias do cárcere* dão o paradigma dessa complexidade textual. Ao percorrê-las, somos levados tanto a reconstituir a fisionomia e os gestos de alguns companheiros de prisão de Graciliano, quanto a contemplar a metamorfose dessa matéria em prosa una e única – a palavra no narrador (BOSI, 1995, p. 309-310).

A palavra, portanto, é do narrador – que reconstitui e nos dá acesso à “fisionomia e aos gestos dos companheiros de prisão”, de outro modo relegados ao esquecimento ou ao completo desaparecimento, quando se trata, principalmente, de anônimos prisioneiros “comuns” da Colônia Correccional de Dois Rios. A palavra funciona ainda como uma espécie de filtro entre a experiência coletiva, o mundo exterior e a experiência histórica de um período autoritário, e, por outro lado, a vivência individual, no exercício de rememoração e evocação do drama vivido pessoal e coletivamente. Do processo de desumanização inédito e radical desencadeado em Auschwitz, Agamben (2008) deriva a seguinte lição: “não é possível destruir integralmente o humano. Algo sempre presta, A testemunha é esse resto.” (AGAMBEN, 2008, p. 136). Se, ainda segundo o autor, a testemunha é “o que resta de

Auschwitz”, podemos contemplar os textos testemunhais de autores como Graciliano Ramos e Heron Pereira Pinto como “o que resta” da experiência desumanizante e silenciadora da Colônia Correccional, do esquecimento e do anonimato que recaiu, ao longo de décadas, sobre prisioneiros anônimos que jamais deixaram seus relatos.

Fontes

PINTO, Heron Pereira. *Nos subterrâneos do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Gernival, 1950.

RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*. São Paulo: Record, 2015.

COLÔNIA Dois Rios: Asilo de Infecção Moral, Frutos da Legalidade. *Cidade do Rio*, Rio de Janeiro, Anno X, n. 301, p. 1, 21 maio 1895. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/085669/4262>. Acesso em: 12 dez. 2019.

Referências

ALVES, Fábio César. *Armas de papel: Graciliano Ramos, as Memórias do Cárcere e o Partido Comunista Brasileiro*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010. v. 1.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BOSI, Alfredo. A escrita de testemunho em Memórias do Cárcere. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 9, n. 23, p. 309-322, jan./abr. 1995. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141995000100020>

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 40 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278>. Acesso em: 20 dez. 2019.

RIDENTI, Marcelo. Graciliano Ramos e suas Memórias do cárcere: cicatrizes. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 475-493, jul./dez. 2014. <https://doi.org/10.1590/2238-38752014v427>

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Os porões da República: a barbárie nas prisões da Ilha Grande: 1884-1945*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. *História, Memória, Literatura*. Campinas: Unicamp, 2003.

SELIGMANN-SILVA, Marcio. Testemunho e a política da memória: o tempo depois das catástrofes. *Projeto História*, São Paulo, v. 30, p. 71-98, 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2255>. Acesso em: 21 dez. 2019.

LITURATERRA [Resenha: 2020, 3, 1]

Dois ensaios de Patrick Valas: “Quem é inanalísável?” e “Lacan e o chinês” (2013-2020)

DOI: 10.15175/1984-2503-202012309

Pedro Dalla Bernardina Brocco*

LITURATERRA [Resenha: 2020,3,1]

As resenhas, passagens literárias e passagens estéticas em *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* são editadas na seção cujo título apropriado é LITURATERRA. Trata-se de um neologismo criado por Jacques Lacan,¹ para dar conta dos múltiplos efeitos inscritos nos deslizamentos semânticos e jogos de palavras tomando como ponto de partida o equívoco de James Joyce quando desliza de *letter* (letra/carta) para *litter* (lixo), para não dizer das referências a *Lino*, *litura*, *liturarios* para falar de história política, do Papa que sucedeu ao primeiro (Pedro), da cultura da *terra*, de estética, direito, literatura, inclusive jurídicas – canônicas e não canônicas – ainda e quando tais expressões se pretendam distantes daquelas religiosas, dogmáticas, fundamentalistas, para significar apenas dominantes ou hegemônicas.

LITURATERRA [Reseña: 2020,3,1]

Las reseñas, incursiones literarias y pasajes estéticos en *Passagens: Revista Internacional de Historia Política y Cultura Jurídica* son publicadas en una sección apropiadamente titulada LITURATERRA. Se trata de un neologismo creado por Jacques Lacan para dar cuenta de los múltiples efectos introducidos en los giros semánticos y juegos de palabras que toman como punto de partida el equívoco de James Joyce cuando pasa de *letter* (letra/carta) a *litter* (basura), sin olvidar las referencias a *Lino*, *litura*, *liturarios* para hablar de historia política, del Papa que sucedió al primero (Pedro), de la cultura de la *terre* (tierra), de estética, de derecho, de literatura, hasta jurídica - canónica y no canónica. Se da prioridad a las contribuciones distantes de expresiones religiosas, dogmáticas o fundamentalistas, para no decir dominantes o hegemónicas.

* Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). Psicanalista, associado ao Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro. E-mail: pbrocco@uol.com.br.  <https://orcid.org/0000-0002-0690-6976>

¹ LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003, p. 11-25. LACAN, Jacques. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001.

Recebido em 10 de setembro de 2019 e aprovado para publicação em 21 de julho de 2020.

LITURATERRA [Review: 2020,3,1]

The reviews, literary passages and esthetic passages in *Passagens: International Journal of Political History and Legal Culture* are published in a section entitled LITURATERRA [Lituraterre]. This neologism was created by Jacques Lacan, to refer to the multiple effects present in semantic slips and word plays, taking James Joyce's slip in using *letter* for *litter* as a starting point, not to mention the references to *Lino*, *litura* and *liturarius* in referring to political history, to the Pope to have succeeded the first (Peter); the culture of the *terra* [earth], aesthetics, law, literature, as well as the legal references – both canonical and non-canonical – when such expressions are distanced from those which are religious, dogmatic or fundamentalist, merely meaning 'dominant' or 'hegemonic'.

LITURATERRA [Compte rendu: 2020,3,1]

Les comptes rendus, les incursions littéraires et les considérations esthétiques *Passagens. Revue Internationale d'Histoire Politique et de Culture Juridique* sont publiés dans une section au titre on ne peut plus approprié, LITURATERRA. Il s'agit d'un néologisme proposé par Jacques Lacan pour rendre compte des multiples effets inscrits dans les glissements sémantiques et les jeux de mots, avec comme point de départ l'équivoque de James Joyce lorsqu'il passe de *letter* (lettre) à *litter* (détritus), sans oublier les références à *Lino*, *litura* et *liturarius* pour parler d'histoire politique, du Pape qui a succédé à Pierre, de la culture de la *terre*, d'esthétique, de droit, de littérature, y compris juridique – canonique et non canonique. Nous privilégierons les contributions distantes des expressions religieuses, dogmatiques ou fondamentalistes, pour ne pas dire dominantes ou hégémoniques.

文字国 [图书梗概: 2020,3,1]

Passagens 电子杂志在“文字国”专栏刊登一些图书梗概和文学随笔。PASSAGENS— 国际政治历史和法学文化电子杂志开通了“文字国” 专栏。“文字国” 是法国哲学家雅克·拉孔的发明，包涵了语义扩散，文字游戏，从爱尔兰作家詹姆斯·乔伊斯的笔误开始，乔伊斯把letter (字母/信函)写成了litter (垃圾)，拉孔举例了其他文字游戏和笔误，lino, litura, liturarios, 谈到了政治历史，关于第二个教皇(第一个教皇是耶稣的大弟子彼得)，关于土地的文化 [Cultura一词多义，可翻译成文化，也可翻译成农作物]，拉孔联系到美学，法学，文学，包括司法学— 古典法和非古典法，然后从经典文本延伸到宗教，教条，原教旨主义，意思是指那些占主导地位的或霸权地位的事物。

Dois ensaios de Patrick Valas: “Quem é inanalísável?” e “Lacan e o chinês”² (2013-2020)

Pedro Brocco

Ao longo dos últimos sete anos, Patrick Valas³ publicou dois ensaios que se articulam de forma muito rica e interessante: em 2013, aparece em seu site pessoal⁴ – um exuberante arquivo de obras, excertos, ensaios, estudos e registros de áudio sobre a psicanálise e o ensino de Jacques Lacan –, o texto intitulado *Quem é inanalísável? “Os japoneses e os católicos”*. Jacques Lacan, que faz um instigante paralelo entre a tradição católica, a escrita do Ego na língua inglesa e o eu que Joyce se constrói, e a língua japonesa, no que Valas observa que “é sobre as propriedades desta língua que Lacan vai se apoiar para escrever na *Lituraterra* que no Japão ‘o sujeito é dividido, como em tudo pela língua, mas um de seus registros pode se satisfazer da referência à escritura, e o outro, da palavra”.

Em 1 de agosto de 2020,⁵ Valas publicou em sua página pessoal do *Facebook* o ensaio intitulado *Lacan et le chinois (essai)*, notável em sua síntese sobre o atravessamento da língua chinesa no ensino de Lacan, além de retomar, depois de sete anos, a temática desenvolvida em *Quem é inanalísável?* Para Lacan, não pelas mesmas razões, os “verdadeiros católicos” e os japoneses seriam inanalísáveis. Os “verdadeiros católicos”, por já terem se formado por um sistema do qual, segundo Lacan, “já buscamos sobreviver com a análise de Freud”.

Se não há linguagem que pode dizer o verdadeiro sobre o verdadeiro, uma vez que a verdade “se funda pelo fato de que fala”, como observa Lacan em *A ciência e a verdade*, onde está o “verdadeiro católico”? Sobre isto, cabe citar uma passagem, ao final do Seminário ... *ou pior*, onde, aliás, Lacan aborda a figura do *inan-alisável* em 8 de março de 1972:

² Tradução para o português e notas por Pedro Brocco. Agradeço ao autor por gentilmente conceder permissão para a reprodução de seus textos em português a partir de minha tradução.

³ Patrick Valas nasceu em Hanói, na Indochina, durante a Segunda Guerra Mundial. Foi repatriado com sua família na França em 1946. Formou-se em psiquiatria na Faculdade de Medicina de Paris e fez sua análise e supervisão com Jacques Lacan. Atualmente exerce a psicanálise em Paris.

⁴ <http://www.valas.fr/>.

⁵ Cabe fazer uma diferenciação entre dois ensaios que possuem praticamente o mesmo título: Patrick Valas tem em seu site um texto cujo título é *Lacan et le chinois*, (VALAS, 2011) e cujo *link* está disponibilizado nas referências ao final desta introdução. No entanto, o texto traduzido e que é aqui apresentado como anexo a esta introdução foi publicado na página pessoal do autor no *Facebook* no dia 1 de agosto de 2020 e tem como título *Lacan et le chinois (essai)* e será assim traduzido: Lacan e o chinês (ensaio). Poderíamos também ler o termo *essai* como tentativa, aproximação.

O termo *irmão* está em todos os muros, *Liberdade, igualdade, fraternidade*. Mas eu lhes pergunto, na situação da cultura em que nos encontramos: de quem somos irmãos? De quem somos irmãos, em todos os discursos que não o discurso analítico? Será que o patrão é irmão do proletário? Não lhes parece que a palavra *irmão* é justamente aquela a que o discurso analítico dá sua presença, nem que seja por trazer de volta a tralha familiar? Vocês acham que é simplesmente para evitar a luta de classes? Estão enganados, isso decorre de muitas outras coisas que não a barulheira familiar. Somos irmãos de nosso paciente na medida em que, como ele, somos filhos do discurso (LACAN, 1972/2012, p. 226).

O percurso feito por Valas nestes dois ensaios, lidos sistematicamente, apresenta em uma mesma medida sutileza e grande envergadura teórica, pois o acompanhamos pelo ensino de Lacan desde o primeiro seminário ao último esquema desenhado no quadro, *estranhamente parecido com uma escrita caligráfica*.

Não podemos deixar de notar que o autor aproxima a escrita de caracteres chineses, traço de diferença absoluta, aos traços de memória utilizados por Freud como constituintes do inconsciente. Sabemos que Lacan estudou a língua chinesa desde os anos 1940, fato que parece ter atravessado toda a sua obra, ao ponto de ter afirmado, no Seminário *De um discurso que não fosse semblante* (LACAN, 1971/2009), que não seria lacaniano se não tivesse estudado chinês.⁶

Assim, passando por Joyce, Saussure, a influência dos estoicos e a estrutura das línguas que utilizam a escrita de caracteres, Valas chegará, ao final dos ensaios, ao fato de Lacan ter afirmado a François Cheng que, se este entendeu Lacan, estava perdido, ferrado, em relação à sua língua materna (chinês). Seu ensaio *Lacan et le chinois (essai)* (VALAS, 2020), além de retomar o mesmo ponto depois de sete anos, apresenta ao leitor, com novo frescor, a questão relativa ao inconsciente e à linguagem.

A mensagem de boas-vindas do site pessoal de Valas tem como título *Ici vient quiconque*: aqui vem alguém, qualquer um, quem quer que seja, composta por dois trechos: o primeiro de Lacan (1972-1973/1975), retirado do Seminário 20, *Encore*, e outro seu, que aqui reproduzo para relançar a questão do inconsciente e a existência e exercício da psicanálise, mais uma vez, ainda:

Quando os psicanalistas compreenderão que seu saber, acumulado desde o primeiro dia de sua invenção por Freud, e depois dele pelos milhares e milhares de pacientes ouvidos por milhares e milhares de praticantes, por mais de um século, e em todas as línguas do mundo, não lhes pertence? Que a novidade desse conhecimento faz parte da herança da humanidade. Que não pode ser privatizado. Mesmo pelos chamados herdeiros. Que deve escapar do comércio cultural, bem como da justiça distributiva, ou mesmo da acusação de plágio para quem quiser

⁶ Conferir neste sentido o Prefácio de Gilson Iannini (2016) ao livro de Cleyton Andrade, *Lacan Chinês*.

usá-lo, como bem entender. O principal objetivo deste site é colocá-lo ao alcance de qualquer um que venha adquiri-lo.⁷

Referências

IANNINI, Gilson. Prefácio. In: ANDRADE, Cleyton. *Lacan Chinês: poesia, ideograma e caligrafia chinesa de uma psicanálise*. Maceió: EDUFAL, 2016. p. 15-24.

LACAN, Jacques. *O Seminário: de um discurso que não fosse semblante* (1971). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009. livro 18.

LACAN, Jacques. *Le séminaire de Jacques Lacan, livre XX: encore* (1972-1973). Paris: Seuil, 1975.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998. p. 869-892.

LACAN, Jacques. *O Seminário: ... ou pior* (1972). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2012. livro 19.

VALAS, Patrick. *Patrick Valas: Médecin, Psychiatre, Psychanalyste*. © 2009-2020. Disponível em: www.valas.fr. Acesso em: 22 ago. 2019.

VALAS, Patrick. *Lacan et le chinois*. 8 ago. 2011. Disponível em: <http://www.valas.fr/Lacan-et-le-chinois,214>. Acesso em: 13 ago. 2019.

VALAS, Patrick. *Lacan et le chinois (essai)*. 1 ago. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/pvalas/posts/3613177748716252>. Acesso em: 3 ago. 2020.

VALAS, Patrick. *Qui est inanalysable ? « Les japonais et les catholiques »*. Jacques Lacan. 27 jul. 2013. Disponível em: <http://www.valas.fr/Patrick-Valas-Qui-est-inanalysable,315>. Acesso em: 13 ago. 2019.

⁷ Patrick Valas, *Ici vient quiconque*, presente em <http://www.valas.fr/>.

Quem é inanalisável? “Os japoneses e os católicos” – Jacques Lacan

Patrick Valas

Lacan em seu seminário I, “os escritos de Freud”, disse isto:⁸

“Aceitei em análise logo após a última guerra – eu estava já nascido há muito tempo – três pessoas do Togo que ali haviam passado sua infância. Não pude apreender, em sua análise, traços de usos e crenças tribais, que eles não haviam esquecido, ou que conheciam, mas do ponto de vista do etnógrafo... o que quer dizer, tendo em vista o que eles eram: corajosos médicos que tentavam se filiar à hierarquia médica da metrópole, algo que não ignoramos – estávamos então no tempo colonial – que tudo estava feito para separá-los... aquilo que conheciam então ao nível do etnógrafo era mais ou menos perto daquele nível do jornalismo. Mas seu inconsciente funcionava segundo as boas regras do Édipo, é dizer, que era o inconsciente que nós lhes havíamos vendido junto com as leis da colonização, forma exótica do discurso do Mestre, de toda forma regressivo, em face do capitalismo que é justamente o que chamamos de imperialismo. Seu inconsciente não era mais aquele de suas impressões de infância... ali isso se tocava... mas sua infância retroativamente capturada em nossas categorias, ditas em francês ‘femme-il-iales’⁹. E desafio qualquer analista que seja... mesmo a pisar naquele solo... a me contradizer”.

Lacan não retoma aí senão que “a psicanálise, operando a partir do discurso que a condiciona, e que defini este ano ao pegá-lo por seu avesso, aí não obteremos outro mito senão este que resta em seu discurso: o Édipo freudiano”.

É assim que ele avançaria a partir de um termo em circulação à época, nas “sociedades etnográficas”, ditas aquelas não governadas por nosso bom e velho discurso do mestre moderno, onde não havia necessidade da psicanálise, pois o Édipo nada era que uma parte de um todo muito vasto de outros mitos para se apoiar.

Em seguida ele avança ao *De um discurso que não fosse semblante*¹⁰ – quem são inanalisáveis: “os verdadeiros católicos” e os japoneses.

Bem entendido não pelas mesmas razões, algo que ele articulará com um grande rigor.

Para os “verdadeiros católicos”:

“Em resumo, um católico verdadeiramente formado pelo catolicismo é inanalisável. Não há qualquer meio de capturá-lo pelo fim [*le bout*] de qualquer orelha.

⁸ O autor assim escreve: *Lacan dans son séminaire I « les écrits de Freud », dit ceci (...)*. O tema é tratado por Lacan em *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 96.

⁹ *Familiales*.

¹⁰ *O Seminário*, livro 18.

JACQUES-ALAIN MILLER: Você já uma vez excluiu os japoneses da análise...

JACQUES LACAN: Eu já excluí os japoneses, certamente, mas por outras razões. Os verdadeiros católicos são inanalizáveis porque eles são já formados por um sistema do qual nós já buscamos sobreviver com a análise de Freud.

É ali nisto que Freud é um católico tímido, prudente. Ele fez passar ali uma corrente de ar fresco, mas no fim das contas seu aporte é do mesmo princípio, como vemos no *Mal-Estar na Civilização*:

Ele retorna ao fato de que simplesmente há qualquer coisa que não vai bem; ele é mesmo curioso, para usar uma palavra que você empregou, 'curious', que a análise seja a forma de sobrevivência no catolicismo. Nós veremos talvez um dia um papa que se dará conta e recomendará que todos se façam psicanalisar.

Mas para aqueles que são já formados, não há esperança para a análise. Talvez com o tempo ela chegará a se evaporar.

Gostaria de levantar uma outra questão que é a da tradução inglesa do Ich dos alemães por Ego.

Nós temos dado a isso um peso mais razoável na tradução por Eu. É aí que encontro a questão de todo modo relevante que marcou Jacques-Alain Miller, as relações de Stephen com James Joyce. Stephen Dedalus, não é isso a que chamamos comumente Ego?

Eu estaria bastante tentado a sustentar aí um imaginário redobrado, um imaginário de segurança, se pudermos assim dizer.

Será que Stephen Dedalus não faz em relação a James Joyce o papel de um ponto de sustentação [*point d'accrochage*], de um ego?

Será um ego forte como dizem os americanos, ou um ego fraco?

Creio que é um ego forte, tão forte que é um ego inteiramente fabricado.

É voltar à questão de onde parti: qual é a função do ego na formação católica?

Será que a formação católica não acentua esse caráter de certa forma móvel, destacável [*détachable*] do ego?

Salta aos olhos que os ingleses não tenham traduzido o Ich por I. Algo os deve ter impedido de fazê-lo, porque isso parece vir de si mesmo, alguma coisa da própria língua inglesa.

PHILIPPE SOLLERS – Em inglês, eles também mantiveram o latim para o isso [*ça*] e o supereu [*surmoi*].

JACQUES AUBERT – Isso tem a ver talvez com a tradição teológica inglesa, que, no essencial, não é católica.

PHILIPPE SOLERS – Em inglês, o I se escreve sempre com maiúscula mesmo no interior de uma frase.

JACQUES LACAN – Sim, mas isso não é uma explicação, pois os ingleses escrevem também ego com um E maiúsculo.

JACQUES-ALAIN MILLER – Em todo caso, gostaria de sublinhar que não há ambiguidade sobre o tipo de eu que Joyce se constrói ("se construir" figura no

Retrato): um eu que se constrói, o eu clássico dos romanos da educação, é um eu obsessivo.

JACQUES LACAN – É isso. Não obstante, o francês marca bem que o eu [*moi*] é no fim das contas determinado, que nós o escolhemos. É algo como um objeto. Pichon fez observações sobre isso que não são idiotas.

JACQUES-ALAIN MILLER – Ou seja, não me parece que ele fosse obsessivo, Joyce. Se ele se construiu um eu obsessivo, é um eu que não tem nada a fazer com sua estrutura. Sua pessoa perceptível, para usar os termos de Pichon, e sua pessoa desenvolvida, estofada [*étouffée*], não coincidem de forma alguma.

JACQUES AUBERT – Eu me pergunto se isso não é em parte fabricado pela educação católica, com base na Imitação de Jesus Cristo¹¹. (09/03/1976); INTERVENÇÃO APÓS EXPOSIÇÃO DE JACQUES AUBERT SOBRE JAMES JOYCE).”

Podemos reter daqui que a condição do sujeito é relacionada por Lacan ao discurso que o condiciona, e que a língua tem aí uma incidência primordial.

Os japoneses são inanalísáveis?

La psychanalyse au Japon. Entretien avec Kosuke Tsuiki, *Psychanalyse*, v. 7, n. 3, p. 69-86, 2006. <https://doi.org/10.3917/psy.007.0069>

A leitura deste texto (a qual recomendo), não prova que pudéssemos contradizer Lacan.

Houve japoneses que vieram à Europa fazer análise nos tempos de Freud, e na França junto aos “ditos lacanianos” após o desaparecimento de Lacan, é certo.

Como testemunha Kosuke Tsuiki: “Kosawa parte à Viena antes de seu mestre Marui, em 1932, para fazer uma análise com Richard Sterba e fazer uma supervisão [*passer un contrôle*] com Paul Federn. Freud, a quem ele se endereçou inicialmente, tinha lhe proposto uma tarifa preferencial de 10 dólares, no lugar de 25, mas ele só podia pagar 5 dólares, preço da análise junto à Sterba”.

Isso não nos diz se eles fizeram a análise em língua japonesa. Eles fizeram seguramente em sua língua de adoção, o que não demonstra nada.

Com efeito, a “ocidentalização” do planeta, através da língua inglesa, não se faz sem produzir o “homem unidi(to)mansional” [*«l’homme uni-di(t)mansionnel»*] (mansão aqui no

¹¹ Tal referência é importante, na medida em que a literatura devocional sobre a Imitação de Cristo teve grande circulação e influenciou Inácio de Loyola, fundador da ordem jesuíta, em sua conversão. Como sabemos, James Joyce teve uma educação católica em um colégio jesuíta, o Belvedere College, em Dublin. Joyce narra essa experiência em *Retrato do Artista Quando Jovem* (1916).

sentido de morada do dito), é dizer jamais ao estrangeiro, sempre e por todos os lados em casa, inteiramente forjado [*façonné*] pelo discurso capitalista.

De outra forma dito assujeitado a esse discurso que o separa de seus liames simbólicos específicos, ligados à “*lalangue*” maternal, e portanto à sua moral e costumes.

Como aqueles médicos togoleses de que nos falava Lacan, que faziam suas análises dentro das categorias do Édipo freudiano, que foram doadas pelo colonizador.

Lacan não é otimista em relação ao futuro da psicanálise, tendo em conta que a língua inglesa, que se torna universal, faz resistência de estrutura ao inconsciente. Ele diz nesses termos:

É de todo modo certo que nem os ingleses nem... eu não direi os psicanalistas ingleses, só conheço um que deve ser inglês ou melhor: ele deve ser escocês provavelmente!... Alíngua, eu creio que é alíngua [*lalangue*] inglesa que faz obstáculo. E isso não é muito otimista, porque alíngua inglesa está em vias de se tornar universal, quero dizer, ela fecunda sua via.

Enfim, não posso dizer que não há aqueles que não se esforçam de aí me traduzir. Aqueles que me leem, assim, de tempos em tempos, podem se dar... ter uma ideia, enfim, do que isso comporta como dificuldade de me traduzir n'alíngua inglesa. É preciso de toda forma reconhecer as coisas como elas são.

Eu não sou o primeiro a ter constatado essa resistência d'alíngua inglesa ao inconsciente. Eu fiz observações... enfim eu me permiti escrever qualquer coisa... que foi mais ou menos bem acolhida, como estou habituado... qualquer coisa no retorno de uma viagem ao Japão onde creio ter dito – para os japoneses – qualquer coisa que se opõe ao jogo, e mesmo ao manuseio do inconsciente como tal, nisso que eu chamei à época... num pequeno artigo que eu fiz, que saiu não sei mais onde, esqueci completamente... o qual chamei *Lituraterre*.

Cri ver, em uma certa – digamos duplicidade... duplicidade de – no caso d'alíngua japonesa – da pronúncia... cri ver aí qualquer coisa que... redobrada pelo sistema de escritura que é também duplo... cri ver aí uma certa especial dificuldade, especial dificuldade para jogar sobre o plano do inconsciente.

É preciso sublinhar aqui que a psicanálise de origem fala alemão, mas que ele, Lacan, conseguiu fazê-la falar. De modo que ele pode legitimamente afirmar ter salvado Freud do descrédito.

Para que a psicanálise passasse a outras línguas além do alemão ou o francês, talvez será preciso que os psicanalistas venham a fazê-la falar em suas próprias línguas?

Quanto à existência da psicanálise no Japão, Kosuke Tsuiki é mais que reservado, sublinhando mesmo que lá aqueles que exercem a psicanálise não são nem mesmo convencidos de que é preciso fazer uma análise pessoal para se tornar psicanalista.

Não prejudiquemos o estado presente nem o que sucede, pois tudo “é entregue à sorte no humano”.

Segundo Thierry Florantin,

[...] a língua japonesa pegou os caracteres chineses (Kanji) para a sua escritura; existem assim duas formas diferentes de ler o japonês:

O 'on-yomi', do qual a pronúncia repousa estritamente sobre o fonema do caractere chinês, e não evoca assim nada do japonês, pois ele não significa nada na língua.

O 'kun-yomi': tradução japonesa historicamente fixada, que é suposta dizer em japonês o que o caractere chinês quer dizer.

As duas escritas coexistem lado a lado em um texto. Os caracteres chineses são acompanhados, redobrados, da escritura da sua pronúncia, e assim de sua leitura.

É sobre as propriedades desta língua que Lacan vai se apoiar para escrever na *Lituraterra* que no Japão “o sujeito é dividido, como em tudo pela língua, mas um de seus registros pode se satisfazer da referência à escritura, e o outro, da palavra. O on-yomi é a referência à letra, ao passo que o kun-yomi faz referência ao Outro, o Outro da palavra, yomi querendo dizer ‘leitura’ em japonês”.

É essencialmente se apoiando sobre as propriedades da língua japonesa que Lacan vai afirmar que “os japoneses são inanalísáveis – em sua língua seria preciso juntar aqui o meu sentido”.

Lacan avança:

Nós aprendemos que em japonês a menor coisa é aí sujeita às variações no enunciado, que são as variações de polidez¹² [*politesse*], vocês terão aprendido alguma coisa. Terão aprendido que em japonês a verdade reforça a estrutura de ficção que eu aí denoto, justamente a de a enquadrar nas leis da polidez. Singularmente, isso parece trazer o resultado disso que não teria nada a defender do recalcado, pois o recalcado ele mesmo procura abrigo desta referência à letra. Em outros termos, o sujeito é dividido pela linguagem, mas um de seus registros pode se satisfazer da referência à escritura e outro do exercício da palavra.

Para concluir:

Nada a defender do recalcado, na língua japonesa?

É o que sublinha Lacan no prefácio da edição de seus *Escritos* em japonês nestes termos (27/01/1970):

Dito isto, do Japão não espero nada. E o gosto que peguei de seus usos, verdadeiramente de suas belezas, não me faz mais esperar nada. Notadamente não ser aí entendido. Não que os japoneses não tenham a orelha. Tudo que pode se elucubrar de discurso no mundo, eles traduzem, traduzem, traduzem tudo que a eles parece de legível: e eles disso têm muita necessidade. De outro modo eles não creem: assim, eles se dão conta. Somente isso: no meu caso, a situação é para eles

¹² Outros termos possíveis: *cortesia* e *etiqueta*.

diferente. Justamente porque é a mesma que a deles: se eu não posso crer aí, é na medida onde isso me concerne.

Mas isso não constitui, entre mim e os japoneses, um fator comum.

Eu tento demonstrar aos mestres, aos universitários, aos históricos, que um outro discurso que não o deles acaba de aparecer.

Já que sou apenas eu a segurá-lo, eles pensam estar livres dele ao atribuí-lo a mim, mediante o que tenho uma multidão para me escutar.

Multidão que se engana, pois é o discurso do psicanalista, o qual não me esperou para estar no lugar.

Mas isso não quer dizer que os psicanalistas o saibam.

Nós não entendemos o discurso do qual somos nós mesmos o efeito.

Nota marginal: isso se pode de todo modo. Mas assim nos fazemos expulsar por aquilo que faz corpo deste discurso. Isso chega a mim então.

Retomo a nota: os japoneses não se interrogam sobre seu discurso; eles o retraduzem, e naquilo mesmo que acabo de dizer. Eles o fazem com frutos, entre outros do lado do Nobel.¹³

Sempre o snobelismo [*toujours le snobelisme*].

O que, então, o fato de minhas dificuldades pode fazer a eles com um discurso de psicanalistas ao qual ninguém entre eles que encontrei jamais se interessou? Senão ao título de etnologia da população americana, onde isso só aparece como detalhe.

O inconsciente, (– para saber o que é, ler o discurso que estes *Escritos* consignam para ser aquele de Roma –), o inconsciente, digo, é estruturado. Como uma linguagem.

É isso que permite à língua japonesa de colmatar as formações tão perfeitamente que pude assistir à descoberta por uma japonesa daquilo que é um chiste. De onde se prova que a palavra chiste [*mot d'esprit*] é no Japão a dimensão mesma do discurso mais comum, e por isso ninguém que habita essa língua tem necessidade de ser psicanalisado, senão para regularizar suas relações com as máquinas – com clientes simplesmente mecânicos.

Para os seres verdadeiramente falantes, o on-yomi basta comentar o kun-yomi. A pinça que eles fazem um com o outro é o bem-estar daqueles que eles formam naquilo de que saem tão frescos como um waffle quente [*gaufre chaude*].

Todo o mundo não tem a felicidade de falar chinês em sua língua, para que ela seja um dialeto, nem sobretudo – ponto mais forte – de ter capturado uma escritura tão estrangeira em sua língua que isso aí produz uma medida tangível a cada instante à distância do pensamento, seja do inconsciente, à fala. Seja a diferença tão escabrosa a liberar nas línguas internacionais, que são tidas como pertinentes para a psicanálise.

Se eu não temesse o mal-entendido, eu diria que para quem fala japonês, é performance usual dizer a verdade pela mentira, é dizer, sem ser um mentiroso.

¹³ *Ils le font avec fruit, entre autres du côté du Nobel*. Trecho de difícil tradução; provavelmente uma referência a Yasunari Kawabata, vencedor do Prêmio Nobel de Literatura em 1968.

Demandaram-me um prefácio para minha edição japonesa. Disse aí o que penso sobre isso de que, quanto ao Japão, não tenho nenhuma ideia, a saber: qual é o público.

De sorte que tenho vontade de convidá-lo a fechar meu livro, assim que esse prefácio for lido! Terei a esperança de ter deixado uma lembrança indulgente.

Eu temo que ele persiga, no sentimento onde sou de jamais ter tido, no seu país, a “comunicação” que se opera no discurso científico, aqui gostaria de dizer: através do quadro negro.

É uma “comunicação”, que não implica que mais de um aí compreenda o que significa, quando mesmo que aí tenha havido um.

O discurso do analista não é o científico.

A comunicação aí repercute um sentido. Mas o sentido de um discurso não se procura jamais que dum outro.

Agora imaginemos que no Japão, como em outros lugares, o discurso analítico se torne necessário para que subsistam os outros, quero dizer: para que o inconsciente reencontre sua via de sentido.

Da forma como aqui é feita a língua, não teríamos em meu lugar necessidade de nada além de uma caneta [*un stylo*].

Eu, para ter este lugar, é preciso um estilo [*un style*].

O que não se traduz, fora da história de onde eu falo.

O que disso se aplicaria para os chineses?

A resposta se dá ao se evocar o que Lacan dizia de François Cheng: “Se ele compreende o que eu digo, ele está ferrado em relação à sua língua materna”.

27 de junho de 2013.¹⁴

¹⁴ Conteúdo publicado no site do autor: <http://www.valas.fr/Patrick-Valas-Qui-est-inanalysable,315>.

Lacan e o chinês (ensaio)

Patrick Valas

Para Lacan, acho que a escrita de caracteres chineses é um traço de "diferença absoluta", como sendo capaz de aparecer em termos de significar os "famosos traços de memória" gerados pela percepção, dos quais Freud fala como constituintes do inconsciente, e que Lacan, desde o início de seu ensino, define como sendo "estruturado como uma linguagem".

Ele atribui a paternidade a Freud.

Freud não tinha o termo significante, nem o de estrutura, e, no entanto, Lacan lê o inconsciente freudiano nesses termos, como em seu Projeto (nunca publicado por Freud durante sua vida) e encontrado em seus arquivos em 1945.

Lacan então demonstra que é uma questão da "Estrutura" que Freud descreve em seu Projeto.

Lacan também diz que observamos que essa escrita chinesa é tal que é nas "modulações da fala" que cada ideograma muda de significado.

Vai além, o significado é, portanto, distinto do significante e é gerado a partir dele.

Sabemos que Lacan encontrará nos estoicos a diferença entre os *signans* (significantes) e os *signatum* (significados).

A esse respeito, ele inverte a proposição de Saussure, que Freud não conhecia.

Saussure de fato descreveu que o significado é a corrente superior das águas do rio e o significante está abaixo e flui na direção oposta.

Mas Lacan reverte esse esquema, o significante está acima e o significado está abaixo.

Finalmente, Lacan desafiará François Cheng, dizendo que se ele entendeu Lacan, ele estava ferrado em relação à sua língua materna (chinês).

O que Cheng contesta desde que entrou na Academia Francesa!

Ele diz que pode se locomover nesses dois idiomas, francês e chinês.

Quando sabemos o que é essa Academia Francesa, o que torna seus membros "imortais", fazendo você esquecer que é a linguagem que na verdade o é.

Sempre e depois de nossa morte.

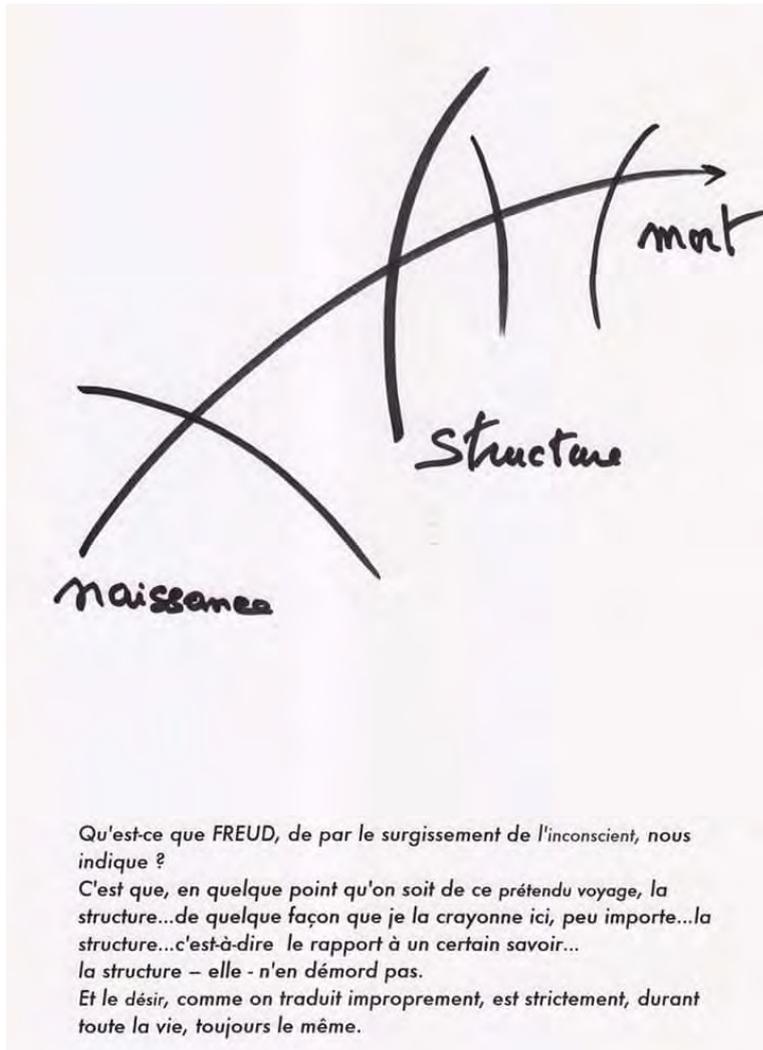
François Cheng acabou publicando que Lacan era um pé no saco.

As leis da hospitalidade e a polidez requintada da escrita poética chinesa foram esquecidas.

O último esquema desenhado por Lacan no quadro lembra estranhamente uma escrita caligráfica.

1 de agosto de 2020.¹⁵

事竟成 有志者 移



¹⁵ Ensaio publicado na página pessoal do autor no Facebook, disponível em: <https://www.facebook.com/pvalas/posts/3613177748716252>. Acesso em: 3 de agosto de 2020.

LITURATERRA [Resenha: 2020, 3, 2]

Ideologias, intelectuais e hegemonia nas lutas de classes na Bahia

DOI: 10.15175/1984-2503-202012310

Flávio Dantas Martins*

LITURATERRA [Resenha: 2020,3,2]

As resenhas, passagens literárias e passagens estéticas em *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* são editadas na seção cujo título apropriado é LITURATERRA. Trata-se de um neologismo criado por Jacques Lacan,¹ para dar conta dos múltiplos efeitos inscritos nos deslizamentos semânticos e jogos de palavras tomando como ponto de partida o equívoco de James Joyce quando desliza de *letter* (letra/carta) para *litter* (lixo), para não dizer das referências a *Lino*, *litura*, *liturarios* para falar de história política, do Papa que sucedeu ao primeiro (Pedro), da cultura da *terra*, de estética, direito, literatura, inclusive jurídicas – canônicas e não canônicas – ainda e quando tais expressões se pretendam distantes daquelas religiosas, dogmáticas, fundamentalistas, para significar apenas dominantes ou hegemônicas.

LITURATERRA [Reseña: 2020,3,2]

Las reseñas, incursiones literarias y pasajes estéticos en *Passagens: Revista Internacional de Historia Política y Cultura Jurídica* son publicadas en una sección apropiadamente titulada LITURATERRA. Se trata de un neologismo creado por Jacques Lacan para dar cuenta de los múltiples efectos introducidos en los giros semânticos y juegos de palabras que toman como punto de partida el equívoco de James Joyce cuando pasa de *letter* (letra/carta) a *litter* (basura), sin olvidar las referencias a *Lino*, *litura*, *liturarios* para hablar de historia política, del Papa que sucedió al primero (Pedro), de la cultura de la *terre* (tierra), de estética, de derecho, de literatura, hasta jurídica - canónica y no canónica. Se da prioridad a las contribuciones distantes de expresiones religiosas, dogmáticas o fundamentalistas, para no decir dominantes o hegemônicas.

* Professor de História Moderna e Contemporânea do Centro das Humanidades da Universidade Federal do Oeste da Bahia. Fez graduação e mestrado em história na Universidade Estadual de Feira de Santana e cursa o doutorado na Universidade Federal de Goiás. E-mail: flaviusdantas@gmail.com.
 <https://orcid.org/0000-0001-5275-5761>.  <http://lattes.cnpq.br/5721337342296091>

¹ LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto André Telles. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003, p. 11-25. LACAN, Jacques. *Autres Écrits*. Paris: Seuil, 2001.

Recebido em 31 outubro de 2019 e aprovado para publicação em 06 de janeiro de 2020.

LITURATERRA [Review: 2020,3,2]

The reviews, literary passages and esthetic passages in *Passagens: International Journal of Political History and Legal Culture* are published in a section entitled LITURATERRA [Lituraterre]. This neologism was created by Jacques Lacan, to refer to the multiple effects present in semantic slips and word plays, taking James Joyce's slip in using *letter* for *litter* as a starting point, not to mention the references to *Lino*, *litura* and *liturarius* in referring to political history, to the Pope to have succeeded the first (Peter); the culture of the *terra* [earth], aesthetics, law, literature, as well as the legal references – both canonical and non-canonical – when such expressions are distanced from those which are religious, dogmatic or fundamentalist, merely meaning 'dominant' or 'hegemonic'.

LITURATERRA [Compte rendu: 2020,3,2]

Les comptes rendus, les incursions littéraires et les considérations esthétiques *Passagens. Revue Internationale d'Histoire Politique et de Culture Juridique* sont publiés dans une section au titre on ne peut plus approprié, LITURATERRA. Il s'agit d'un néologisme proposé par Jacques Lacan pour rendre compte des multiples effets inscrits dans les glissements sémantiques et les jeux de mots, avec comme point de départ l'équivoque de James Joyce lorsqu'il passe de *letter* (lettre) à *litter* (détritus), sans oublier les références à *Lino*, *litura* et *liturarius* pour parler d'histoire politique, du Pape qui a succédé à Pierre, de la culture de la *terre*, d'esthétique, de droit, de littérature, y compris juridique – canonique et non canonique. Nous privilégierons les contributions distantes des expressions religieuses, dogmatiques ou fondamentalistes, pour ne pas dire dominantes ou hégémoniques.

文字国 [图书梗概: 2020,3,2]

Passagens 电子杂志在“文字国”专栏刊登一些图书梗概和文学随笔。PASSAGENS— 国际政治历史和法学文化电子杂志开通了“文字国” 专栏。“文字国”是法国哲学家雅克·拉孔的发明，包涵了语义扩散·文字游戏·从爱尔兰作家詹姆斯·乔伊斯的笔误开始，乔伊斯把 letter (字母/信函)写成了 litter (垃圾)，拉孔举例了其他文字游戏和笔误, lino, litura, liturarios, 谈到了政治历史·关于第二个教皇(第一个教皇是耶稣的大弟子彼得)，关于土地的文化 [Cultura 一词多义·可翻译成文化·也可翻译成农作物]，拉孔联系到美学，法学,文学，包括司法学—古典法和非古典法，然后从经典文本延伸到宗教，教条，原教旨主义，意思是指那些占主导地位的或霸权地位的事物。

BARBOSA, Emiliano Cortes. *Saber, poder e política na Bahia republicana: Escola Politécnica da Bahia, 1896-1920*. Salvador, Edufba, 2017.

Ideologias, intelectuais e hegemonia nas lutas de classes na Bahia

Flávio Dantas Martins

A obra de Emiliano Cortes Barbosa, *Saber, poder e política na Bahia republicana: Escola Politécnica da Bahia, 1896-1920*, além de analisar criticamente a mesma à luz da historiografia sobre a Bahia na primeira república. A tese do autor é que a Escola Politécnica foi um aparelho privado de hegemonia que formou intelectuais dirigentes e veiculou visões de mundo modernizantes próprias das classes médias em luta contra as classes dominantes tradicionais do Estado. A crítica fundamental é que as definições de classes sociais são imprecisas e que o velho e o novo não são muito fáceis de definir no contexto de então na política baiana, especialmente pela presença de coronéis modernizadores capazes de conservar sua dominação tanto do espaço municipal do interior quanto da máquina pública estadual, sem se contradizer com o desenvolvimento da acumulação de capital e com as inovações ideológicas e políticas do Estado. A Politécnica teria fornecido, também, elementos para a produção do consenso e conservação da hegemonia dos novos coronéis progressistas.

Publicação de uma dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal Fluminense em 2010, o livro supracitado é uma história política da institucionalização da Escola Politécnica da Bahia. A ideia central do autor é Politécnica difundia visões de mundo homogêneas em relação a determinados aspectos e discursos da modernidade capitalista e atuou enquanto aparelho privado de hegemonia. Para defender essa ideia, Barbosa utiliza do referencial teórico da sociologia de Pierre Bourdieu e da teoria da hegemonia de Antonio

Gramsci para analisar a historiografia sobre política baiana e uma série de jornais, livros de atas, livros de registros escolares e memórias sobre a Escola Politécnica da Bahia.

O texto se divide em três capítulos. No primeiro, o autor situa seu objeto na história das instituições de ensino superior ciências e tecnologia do Brasil em uma longa duração, desde o período colonial, destacando o papel peculiar e inovador que a engenharia desempenhava no Brasil no final do século XIX. Barbosa destaca o papel do positivismo na formação da visão de mundo dos engenheiros (p. 53). Também destaca o papel que a Escola Agrícola da Bahia teve enquanto primeira experiência de institucionalização da engenharia na Província, embora frustrada, mas importante, pois é dessa instituição - e a partir dela - que sai o professor Arlindo Fragoso, principal articulador da Escola Politécnica da Bahia posteriormente (p. 64).

No segundo capítulo, o leitor percorre a fundação da Escola Politécnica da Bahia em 1897 e seu papel misto de público-privado - reconhecido e financiado pelos poderes públicos, a escola era mantida pelo Instituto Politécnico da Bahia, uma entidade da sociedade civil até meados de 1934, sendo posteriormente absorvida pela Universidade Federal da Bahia (p. 69). O leitor também compreende bem a relação problemática que a Escola possuiu com os governos estaduais, passando por dificuldades financeiras graves em 1902, quando faltava recurso para tudo devido à retaliação política do governador Severiano Vieira contra Arlindo Fragoso que era aliado do ex-governador Luis Viana. A ascensão de J. J. Seabra ao governo do Estado no período 1912-1924, todavia, beneficiará sobremaneira a Politécnica porque ela caía como uma luva no projeto modernizador do governador (p. 80). Graças ao papel de bastidores que Arlindo Fragoso desempenhou no governo e a partir daí, à importância crescente que os engenheiros egressos da Politécnica tiveram nos cargos internos do Estado, as dificuldades iniciais foram superadas e a escola se consolidou enquanto importante instituição de formação de quadros para o Estado e difusora de visões de mundo. A troca, em que o governo beneficiava a Politécnica e esta reverenciava os governadores, levou esta à consolidação institucional (p. 83).

É nesse capítulo ainda que Barbosa discute a função que a Escola assume, seja enquanto instituição que forma engenheiros, cada vez mais necessários para as transformações técnicas da acumulação de capital (p. 89), seja em termos políticos ao produzir visões de mundo que coadunam com projetos políticos de frações de classes emergentes e modernizantes em detrimento de grupos mais tradicionais (p. 91). Aqui, o método quantitativo de análise de Barbosa que categoriza e qualifica os egressos e quadro

docente da escola permite o levantamento de várias hipóteses sobre a expectativa que determinadas famílias decadentes tinham na engenharia como forma de perpetuar o prestígio de seus filhos na ocupação de cargos no Estado através dela, bem como o atendimento concentrado para as classes médias da capital e do Recôncavo (p. 97). Para Barbosa, os professores também compartilhavam desse recorte social, já que possuíam o *habitus* de classe média decorrente de sua formação e referência como modelo na Escola Politécnica no Rio de Janeiro e do caráter de reprodução endógena da instituição em que ingressavam como novos professores, ex-alunos (p. 115).

No último capítulo, Barbosa se concentra na ideia central de seu trabalho, de que a Politécnica “por meio de seus dirigentes, construiu e discerniu projetos de visão de mundo, constatando, ainda, que a instituição formadora de engenheiros na Bahia foi, portanto, um aparelho privado de hegemonia” (p. 121). Enquanto o Imperial Instituto Baiano de Agricultura surgira com o propósito de evitar o declínio agrícola baiano no Segundo Império (p. 128), a Politécnica surgira enquanto projeto contra-hegemônico dos intelectuais das frações médias urbanas (p. 133). Com Seabra no governo, afirma Barbosa, os setores médios ascendem ao poder (p. 150). Com apoio da Escola Politécnica da Bahia, enquanto instituição difusora dos ideais de progresso e modernização, Seabra teria confrontado as classes conservadoras e contribuído para a internacionalização da economia baiana, representada sobretudo, na transformação do Banco da Lavoura em um Banco Hipotecário com capital franco-brasileiro (p. 153). Como retoma na conclusão, “o grupo ligado à EPBA tem como projeto ideológico comum alçar a Bahia para a modernidade para só então poder se abrir para o grande capital” (p. 155).

O livro de Emiliano C. Barbosa é uma contribuição importante para a história das instituições de ensino superior na Bahia, mas o é, sobretudo, por propor ideias - e eu diria ideias arriscadas - para a história política da Bahia e do Brasil no período. Disse arriscadas porque algumas delas possuem um alcance muito geral no que se refere a considerações sobre transformações históricas nas composições do poder de classe e das frações de classe na Bahia da primeira república e são feitas a partir de um referencial teórico-metodológico inovador para os estudos sobre política nesse período, sendo portanto, um trabalho pioneiro no levantamento de hipóteses nessa perspectiva nesse campo de estudos que é a história política baiana desse período. Aqui estão os aspectos mais interessantes do texto e que merecem maior consideração.

A primeira delas é o solo frágil que uma discussão sobre poder de classes e frações de classe se insere sem uma ligação umbilical com a história econômica. Barbosa critica a idealização do Estado como “instituição incontestável e absoluta, acima de qualquer sociedade” e o reducionismo econômico “em detrimento da política, do social e do ideológico” na “matriz marxiana” (p. 58). O acordo com a crítica da perspectiva não considera, porém, justa a consideração sobre o autor de clássicos da política como *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* ou *Guerra Civil em França*. Todavia, por mais que se deva evitar um “determinismo economicista” numa análise do Estado, a análise das lutas de classes e de frações de classe exige uma definição mais clara sobre quais são as classes em luta e quais as frações de classe em que elas se dividem. Tal definição é feita a partir de um diálogo com a história econômica.

Luiz Viana é definido pelo autor como “um velho representante das tradicionais frações latifundiárias, mas um agente em sintonia com os novos tempos”, de “perfil mais progressista” (p. 135). Horácio de Matos, por sua vez, é apresentado como um líder das “velhas frações proprietárias do interior” que luta contra Seabra em 1920, no episódio da Revolução Sertaneja, “pela volta de antigos privilégios extintos pela reforma constitucional conduzida por J. J. Seabra” (p. 103). Seria extremamente interessante que Barbosa, a partir de sua perspectiva teórico-metodológica examinasse as teses de Wilson Lins em Médio São Francisco - sociedade de pastores e guerreiros sobre a transformação das classes na Bahia nesse mesmo período. Lins definiria que enquanto Luiz Viana pertence à aristocracia pecuarista e latifundiária, Horácio de Matos, bem como seu pai, Franklin Lins de Albuquerque, eram representantes de uma nova fração ascendente de classe, a burguesia, que aliás, entrou em conflito com as referidas aristocracias em seu processo de subida ao poder. Se poderíamos considerar que talvez fosse excessiva a oposição entre aristocracia latifundiária e burguesia ascendente de Lins, haja visto que a aristocracia se aburguesava e adquiria “perfil mais progressista” - e isso estamos de acordo - ao mesmo tempo em que a burguesia buscava verniz aristocrático através dos casamentos, também poderíamos considerar em que medida há uma oposição muito clara entre o velho e o novo nas lutas das frações de classe dominantes na Bahia da primeira república? Os conflitos que chegaram às armas em algumas ocasiões opunham necessariamente frações declinantes a frações emergentes ou eram uma luta entre grupos da mesma classe que buscavam, através da monopolização do poder e dos recursos do Estado, reproduzirem a si enquanto grupos dominantes?

A trajetória de Geraldo Rocha, egresso da Politécnica em 1905, poderia ajudar a pensar as dificuldades em opor velho e novo. Geraldo Rocha era um estudante de engenharia. Pertencia à nata daquilo que podemos chamar de “velhas frações proprietárias do interior”. Era parente do Barão de Cotegipe e descendia dos latifundiários que compraram as terras vendidas pela Casa da Torre e Casa da Ponte nas beiradas do São Francisco. Ao mesmo tempo, amigo de J. J. Seabra, conseguiu dentro do Estado envolver-se com construção e administração de linhas ferroviárias, tornou-se sócio de Percival Farquhar, enriqueceu, fez-se proprietário de jornais no Rio de Janeiro na década de 1920 e se converteu em um nacionalista extremado na década de 1930 e um dos arquitetos intelectuais de instituições de planejamento econômico regional nos anos 1940. Seus ideias de progresso e modernidade aprendidos na Politécnica e difundidos por meio de seus diários na capital da República não eram estranhos à sua condição de latifundiário no vale do São Francisco, bem como conseguiu ir do liberalismo internacionalizante ao nacionalismo econômico ao sabor das conveniências. O mesmo poderia ser dito, em um contexto diferente, de Antonio Balbino de Carvalho Filho, sobrinho de Rocha e governador da Bahia, alinhado aos projetos modernizantes de JK.

Outra contribuição do livro de Barbosa é dar mais densidade ao período seabrista. Especialmente ao vincular as reformas urbanas empreendidas pelo governador com a Politécnica, assim como evidenciar o papel desta - e da sociedade civil - na ação modernizadora do Estado na década de 1910 em Salvador e na Bahia. Aqui, todavia, reside outra questão aberta pelo livro, que é a relação entre as lutas entre frações da classe dominante e das médias descritas nos livros, com as lutas sociais mais amplas do período, apenas mencionadas. Não dispomos ainda de pesquisas mais amplas sobre as lutas sociais do interior do Estado e sua relação com as disputas de governo no período seabrista, mas a nova historiografia baiana tem evidenciado que há muito mais do que coronéis, cangaço e messianismo nos sertões desse período, onde há intensas lutas populares. Uma categoria do pensamento de Gramsci - e de Marx - que não deixa de ser lembrada para pensar o período seabrista é a de bonapartismo. Grosseiramente, Seabra não seria um árbitro entre classes em luta numa aguda crise de hegemonia? A visão de mundo tecnicista e positivista veiculada pela Politécnica cai como uma luva para um Bonaparte que está entre classes dominantes em crise e classes populares agitadas, mas sem alternativa à mão. Um diálogo da obra de Barbosa com as de Aldrin Castellucci, Alberto Heráclito Ferreira Filho, Rinaldo Cesar Leite, Robério S. Souza - que discutem a modernização e as lutas sociais no período

seabrista -, ou mesmo autores já clássicos como José Luiz Pamponet Sampaio, José Raimundo Fontes e Mário Augusto da Silva Santos seria interessante já que as hipóteses mais gerais sobre ascensão de setores médios ao governo do Estado com J. J. Seabra se balizam na perspectiva de lutas sociais mais amplas.

Por último, um aspecto importante a se destacar é a questão étnico-racial na modernização republicana da Bahia e questionar o papel da Escola Politécnica enquanto instituição de difusão de visões de mundo. Alberto Heráclito Ferreira Filho usou a célebre expressão “desafricanizar as ruas” para caracterizar as reformas urbanas de J. J. Seabra, o que designa bem o caráter embraquecedor das reformas. Qual o lugar da questão racial na visão de mundo difundida pela Politécnica e o que pretendiam? Essa é uma questão relevante na medida em que esses intelectuais egressos da escola de engenharia precisavam lidar com a questão da população de cor numa Bahia que se queria moderna e... branca. Em que medida eles inovaram no aspecto racializante ou seguiram o pensamento já sedimentado no Estado sobre o tema? A questão racial é fundamental para a construção de uma teoria das classes sociais mais ampla sobre a Bahia dos anos 1910, dada a proximidade com o 1888 e a efervescência do tema no Estado.

COLABORADORES DESTE NÚMERO

Adriano Alberto Smolarek

Doutorando e Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Membro do Núcleo de Estudos em Tribunais Internacionais da Universidade de São Paulo (NETI-USP). Professor Colaborador em Direito Internacional Público e Direito Constitucional na Universidade Estadual de Ponta Grossa.

E-mail: smolarek01@gmail.com

Ana Carolina Huguenin Pereira

Professora Adjunta de História Contemporânea no Departamento de Ciências Humanas da FFP/UERJ; professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em História Social da UERJ, na linha de pesquisa Território, Identidades e Representações

E-mail: carolhuguenin@yahoo.com.br

Ana Maria Lombardi Daibem

Professora da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, PROGRAD - CENEPP - Centro de Estudos e Práticas Pedagógicas. Doutora em Educação pela UNESP. Mestre em Administração da Educação pela UNIMEP. Pedagoga. Docente do programa de pós-graduação em Bioética (mestrado e doutorado) e no mestrado profissional em Nutrição do Centro Universitário São Camilo.

E-mail: amldaibem@gmail.com

Ayala Rodrigues Oliveira Pelegrine

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES.

E-mail: lalapelegrine@gmail.com

Fabio Lanza

Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica (PUC-SP). Professor Associado no Departamento de Ciências Sociais, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (M e D), do Programa de Mestrado Profissional em Rede Nacional de Ensino de

Sociologia vinculados à Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre as Religiões e Religiosidades da UEL.

E-mail: lanza1975@gmail.com

Flávio Dantas Martins

Professor de História Moderna e Contemporânea do Centro das Humanidades da Universidade Federal do Oeste da Bahia. Fez graduação e mestrado em história na Universidade Estadual de Feira de Santana e cursa o doutorado na Universidade Federal de Goiás.

E-mail: flaviusdantas@gmail.com

João Irineu de Resende Miranda

Doutor e Mestre em Direito Internacional pela Universidade de São Paulo. Professor do curso de Direito e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas, ambos da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

E-mail: joaoirineu78@gmail.com

José Wilson Assis Neves Júnior

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp/Marília. Bolsista Capes. Mestre e bacharel em Ciências Sociais pela UEL. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL).

E-mail: nevesjr1991@gmail.com

Maria Alice Nunes Costa

Socióloga, Cientista Política, Urbanista e Fotógrafa. Pós-Doutorado em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (2007-2011, Portugal); Doutora em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPPUR/UFRJ, 2006). Estágio Doutoral na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (2004-2005). Mestre em Ciência Política pela UFF (2002). Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (1988). Professora Associada da Universidade Federal Fluminense no Instituto de Arte e Comunicação Social (Departamento de Artes) e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da

Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Investigadora Associada do Centro de Estudos Sociais (CES, Universidade de Coimbra, Portugal).

E-mail: alicecosta.rj@uol.com.br

Maria Beatriz Nader

Pós-doutorado em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense – UENF. Professora Titular da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas.

E-mail: marxis@terra.com.br

Matheus Bento Costa

Professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito e Mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Advogado. Membro do Grupo de Estudos Família e Felicidade (GEFam/Mackenzie). Membro dos Grupos de Pesquisa Políticas Públicas como instrumento de efetivação da Cidadania e; Os Parlamentos Latino-Americanos (Mackenzie).

E-mail: mathbe.costa@gmail.com

Patrick Valas

Formou-se em psiquiatria na Faculdade de Medicina de Paris e fez sua análise e supervisão com Jacques Lacan. Atualmente exerce a psicanálise em Paris.

<http://www.valas.fr/>

Pedro Dalla Bernardina Brocco

Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). Psicanalista, membro do Corpo Freudiano Escola de Psicanálise Seção Rio de Janeiro.

E-mail: pbrocco@uol.com.br

Ricardo Augusto dos Santos

Pesquisador titular da Fundação Oswaldo Cruz. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Foi Pesquisador Colaborador da Universidad Nacional de General San Martín (Argentina), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro e da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador do CNPq e Pós-Doutor em História pela Unicamp.

E-mail: ricardo.augusto@fiocruz.br