

Noli Bernardo Hahn
Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
(Organização)

*Direito a ter direitos:
diálogos entre direito, cultura
e religião*



Direito a ter direitos:
Diálogos entre direito, cultura e religião

© 2016 Faculdades EST

© 2016 Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões

Esta é uma publicação em parceria entre a Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil e a Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo, RS, Brasil.

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467,
Morro do Espelho
93.010-050 – São Leopoldo – RS –
Brasil
Tel.: +55 51 2111 1400
Fax: +55 51 2111 1411
www.est.edu.br | est@est.edu.br

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – Campus Santo Ângelo

Av. Universidade das Missões, 464
CEP: 98.802-470 – Santo Ângelo – RS
– Brasil
Tel.: +55 55 3313 7900
www.santoangelo.uri.br

Reitor

Wilhelm Wachholz

Reitor

Luis Mário Silveira Spinelli

Coordenação Técnica de Publicações

Iuri Andréas Reblin

FuRI | Comitê Executivo

André Leonardo Copetti Santos
Mauro José Gaglietti
Neusa Maria John Scheid

Conselho Editorial ad hoc

Vítor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA); Remí Klein (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Oneide Bobsin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Iuri Andréas Reblin (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Kathlen Luana de Oliveira (FACOS, Osório/RS, Brasil); Anete Roese (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil); Adriana Dewes Pressler (EST, São Leopoldo/RS, Brasil) e André S. Musskopf (EST, São Leopoldo/RS, Brasil).

Conselho Editorial

Adalberto Narciso Hommerding (URI); Antônio Carlos Wolkmer (UFSC); Felipe Chiarello de Souza Pinto (UPMackenzie); Gisele Citadino (PUC-Rio); João Carlos Krause (URI); João Martins Bertaso (URI); José Alcebiades de Oliveira Júnior (UFRGS); José Russo (UFAM); Leonel Severo Rocha (Unisinos); Leopoldo Bartolomeu (UnaM); Manuel Atienza (Universidade de Alicante); Marta Biagi (UBA); Raymundo Juliano Rego Contri (URI); Vicente de Paulo Barreto (UERJ); Vilmar Antônio Boff (URI); Vladimir Oliveira da Silveira (PUC-SP)

Noli Bernardo Hahn
Kathlen Luana de Oliveira
Iuri Andréas Reblin
(Organização)

***Direito a ter direitos:
Diálogos entre direito, cultura e religião***

EST | FuRI
São Leopoldo | Santo Ângelo
2016

© dos textos desta compilação: dos autores e das autoras dos textos

Faculdades EST

Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho

93.010-050 – São Leopoldo – RS – Brasil

Tel.: +55 51 2111 1400

Fax: +55 51 2111 1411

www.est.edu.br | est@est.edu.br



Esta obra foi licenciada sob uma Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial- Sem Derivados 3.0 Não Adaptada.

Capa: Rafael von Saltié

Compilação e Editoração | Revisão ortográfica e técnica: Iuri Andréas Reblin

Esta é uma publicação sem fins lucrativos, disponibilizada gratuitamente no Portal de Livros Digitais da Faculdades EST, bem como outros espaços. Os textos publicados neste livro são de responsabilidade de seus autores e de suas autoras, tanto em relação ao respeito às normas técnicas e ortográficas vigentes e à idoneidade intelectual (respeito às fontes) quanto acerca do copyright. Qualquer parte pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D598h Direito a ter direitos [recurso eletrônico] : diálogos entre direito, cultura e religião / Noli Bernardo Hahn, Kathlen Luana de Oliveira, Iuri Andréas Reblin (organizadores). – São Leopoldo : EST ; Santo Ângelo : FuRI, 2016.
250 p. (Direito, Cultura e Religião ; v.2)

E-book, PDF.

ISBN 978-85-89754-42-2

Inclui referências bibliográficas.

1. Religião e sociedade. 2. Religião e cultura. I. Hahn, Noli Bernardo. II. Kathlen Luana de Oliveira. III. Reblin, Iuri Andréas. IV. Título.

CDD 201.7

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

Sumário

Apresentação	7
Iuri Andreas Reblin Kathlen Luana de Oliveira Noli Bernardo Hahn	
Prefácio	9
André Leonardo Copetti Santos Júlio César Adam	
<i>Proposta de diálogo sobre direitos humanos desde a Carta aos Romanos de Paulo de Tarso: Reflexões sobre Direitos e Sujeitos</i>	13
Paulo César Carbonari	
<i>Interfaces entre justiça restaurativa e justiça bíblica</i>	35
Mauro Gaglietti	
<i>Profecia, Direito e Justiça</i>	63
Noli Bernardo Hahn	
<i>O Direito no Antigo Testamento</i>	85
Carlos Arthur Dreher	
<i>Trajetórias e resistências da Teologia Feminista</i>	101
Kathlen Luana de Oliveira	

Direito, cultura e religião: quais as interfaces possíveis no âmbito familiar? **115**

Isabel Cristina Brettas Duarte
Janaína Soares Schorr

Entre memória e esquecimento: a ditadura militar brasileira revisitada pela Comissão Nacional da Verdade **143**

Ivo Canabarro

Direito e emancipação: reflexões sobre a possibilidade de contribuição do Direito às lutas crítico-emancipatórias na sociedade contemporânea **167**

Amabilia Beatriz Portela Arenhart
Livio Osvaldo Arenhart

A Corrida Imperialista do Final do Século XIX e a Representação do Outro **205**

Rogério Sávio Link

(Re)visitando o conceito de educação inclusiva: Marco legal e sentidos pedagógicos **219**

Greice Jaqueline Piper Paetzold
Sandra Vidal Nogueira

Sobre a questão do pensamento na época da técnica **237**

Adair Adams
Fábio César Junges

Apresentação

Direito, Cultura e Religião é um projeto de publicação de uma série, sendo uma iniciativa conjunta entre a Faculdade EST (São Leopoldo, RS) e a Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo. O projeto consiste em publicar pesquisas que inter-relacionam Ciência Jurídica, Teologia/Ciências da Religião e Estudos Culturais.

A base teórica incide em *inter- e transdisciplinaridade*. As religiões, enquanto resultados culturais e, ao mesmo tempo, construtoras de culturas, ajudam a impulsionar e a imprimir nas sociedades compreensões disciplinares de convivência social, geralmente com base em princípios e normas de origem metafísica. O direito, da mesma forma, especialmente no ocidente, fez história aplicando normas inspiradas a partir de princípios de fonte essencialista. Os estudos culturais, com ênfase na perspectiva multicultural e intercultural, elaboraram relevantes e pertinentes questionamentos a esta perspectiva genérica que, no mundo da vida, evidencia-se insuficiente desde o ponto de vista epistemológico, autoritária desde a ótica política e injusta desde a perspectiva jurídica. Os estudos culturais trouxeram também uma contribuição importante aos estudos da religião no sentido de desconstruir esquemas de pensamento universais. Espaço, tempo e contexto emergem como categorias impulsionadoras de um novo pensamento.

As gerações que viveram no final do século XX e nos inícios do século XXI foram as primeiras que tomaram consciência de inúmeras tragédias causadas pela ciência moderna. Evidente que estudos críticos ao jeito de fazer ciência e a seus resultados vêm fazendo história desde meados do século XX, especialmente a partir da tragédia que foi e significou a segunda guerra mundial.

Há, no entanto, um despertar de consciência para a construção de um ser humano e de uma sociedade em que não se continue a “avançar” em conhecimentos esfacelando o que não pode

ser esfacelado. Religar, associar, inter-relacionar, correlacionar, acolher, reconhecer são verbos de sentidos científico, político e ético muito relevantes no momento histórico em que vivemos. Religar conhecimentos, associar separados, acolher e reconhecer diferentes, tornam-se imperativos de alteridade, por isso alternativos, em confronto com um modelo dissociativo, separatista e excludente.

O propósito da *Série Direito, Cultura e Religião* é propiciar ao leitor reflexões em que o modelo dissociativo, preponderante ao longo da modernidade, não continue exclusivamente fazendo história. Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas cruzam-se e entrecruzam-se. Nos cruzamentos, a questão central não deve reduzir-se ao “como”, nem ao “o que”, mas ao “para que”. Ao inter-relacionar Ciência Jurídica, Estudos Filosófico-Culturais e Ciências da Religião/Teologia, busca-se a elaboração de uma consciência profética de alteridade em que, ao perguntar pelo sentido (“para que?”), se propõe um sentido do viver humano.

Direito a ter direitos: diálogos entre direito, cultura e religião é o segundo volume dessa série com contribuições provenientes de pesquisadores e pesquisadoras comprometidos e comprometidas com um fazer ciência inter-relacionando saberes, mostram o compromisso político e ético com o mundo da vida.

Desejamos vida longa a esta série e boa leitura a todo(a)s.

Iuri Andreas Reblin
Kathlen Luana de Oliveira
Noli Bernardo Hahn

Prefácio

Os tempos contemporâneos em que vivemos hoje, marcado pela fluidez de relações, pela transitoriedade e pela transversalidade dos saberes, requerem a construção de saberes que estejam afinados com essas tensões dinâmicas participantes da vida social humana e do aprimoramento constante da qualidade de vida. A emergência cada vez mais frenética da tecnologia, tornando ociosos artefatos desenvolvidos, por vezes, há não mais tempo que um ano, a necessidade de uma preocupação com a sustentabilidade, a vida no planeta e as próprias relações marcadas pelos contrastes entre culturas, povos, religiões, desigualdades econômicas e sociais, por vezes não raras, potencializadas por disputas de poder e interesses particulares de grupos e países, exigem um pensamento capaz de identificar essas nuances e essas sinuosidades ora explícitas, ora ocultas (ou mascaradas pela mídia) em nosso cotidiano. A construção de um saber assim, que dê conta dessas ambiguidades e desses contrastes sociais, só será possível com um pensar crítico e interdisciplinar; ou melhor ainda, transdisciplinar, que tenha como propósito último a descolonização dos saberes e o olhar dismantelador de absolutismos. Esse é o movimento ensejado por esta série e o presente livro a partir da tríade e da relação entre direito, cultura e religião, com um olhar ao sujeito de direitos e ao direito a ter direitos.

Neste volume, o diálogo se concentra em identificar as imbricações e os entrelaçamentos entre as áreas do direito e das ciências da religião e teologia, mediada sempre pela perspectiva da cultura. Desse modo, os primeiros quatro textos desta publicação se ocupam com o direito na perspectiva bíblica, neotestamentária e veterotestamentária. Paulo César Carbonari, no primeiro, se ocupa em discutir a problemática sempre atual e cada vez mais urgente dos direitos humanos, buscando um reflexão a partir do pensamento de Paulo de Tarso em sua Carta aos Romanos. Mauro Gaglietti, por sua vez, esboça interfaces entre justiça restaurativa e justiça bíblica. Para ele, “o paradigma da justiça presente na Bíblia, inclusive no

Antigo Testamento, não é a retribuição (estabelecer quem é o culpado e a forma de punição). Assim, a chave não está no ‘olho por olho’, mas na justificação motivadora”. Já Noli Bernardo Hahn, em seu texto “Profecia, Direito e Justiça” realiza uma exegese do texto do profeta Miquéias, capítulo 3, versos 1 a 4. A partir da tensão entre Profecia, direito e justiça, Hahn chega à conclusão de que “Para a profecia hebraica, justiça sem sensibilidade social inexistente. Os intérpretes do Direito, enquanto intérpretes, precisam escutar as dores que emergem do mundo da vida. O intérprete do Direito não é intérprete se não se sentir interpelado pelos clamores dos empobrecidos e descartados da sociedade”. Por fim, Carlos Arthur Dreher fecha o bloco trazendo um panorama geral do direito no Antigo Testamento. Com um trato exímio de quem domina o conhecimento bíblico, Dreher busca apresentar as tensões e as diferenciações acerca do direito na Bíblia, como o direito casuístico e o direito apodítico.

Os dois textos seguintes se ocupam com aspectos da contemporaneidade. Fazendo a ponte em teologia e contemporaneidade, na perspectiva do direito, Kathlen Luana de Oliveira se ocupa com a trajetória da Teologia Feminista, a qual tem como tarefa “o resgate da participação das mulheres na história, no rompimento do silêncio nas fontes, a partir de uma hermenêutica da memória”. Já Isabel Cristina Brettas Duarte e Janaína Soares Schorr se ocupam com as tensões entre religião, direito e cultura a partir da família, atendendo para a multiplicidade de formas, pensamentos, relações que compõe a vida familiar.

Ivo Canabarro, Amabilia Beatriz Portela Arenhart, Livio Osvaldo Arenhart e Rogério Sávio Link enfocam em seus textos a relação entre direito, cultura e religião a partir de temas como memória e esquecimento a partir dos documentos da Comissão Nacional da Verdade (Canabarro), a contribuição do direito às lutas crítico-emancipatórias (Arenhart e Arenhart) e a representação do outro na corrida imperialista (Link). Os três textos evocam a importância do despertar crítico, da luta por direitos e o tema da alteridade.

Por fim, ao passo que Greice Jaqueline Piper Paetzold e Sandra Vidal Nogueira apresentam um panorama da legislação na perspectiva da educação inclusiva, Fábio César Junges e Adair Adams

trazem uma reflexão sobre a construção do saber na perspectiva do horizonte em que vivemos.

Como podemos verificar, os textos desta coletânea apresentam uma variedade de abordagens temáticas mediadas pela tríade direito, cultura e religião, revelando, assim, o qual imbricada é essa relação, bem como a diversidade de desdobramentos que emergem daí, na perspectiva de uma reflexão sobre nossa vida em sociedade e a importância de um despertar crítico e engajado com a transformação social.

Com certeza, é uma discussão que está longe de cessar.

Tenha uma boa leitura!

André Leonardo Copetti Santos

Júlio César Adam

***Proposta de diálogo sobre
direitos humanos desde a
Carta aos Romanos de Paulo de Tarso:
Reflexões sobre Direitos e Sujeitos***

Paulo César Carbonari*

[...] o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte; e, o que no mundo é vil e desprezado, o que não é, Deus escolheu para reduzir a nada o que é.

1 Cor 1.27-28

Diálogos são significativos na medida em que põe os diferentes em relação horizontal de troca na qual, mais do que meras mutualidades, entram gratuidades. Por isso, propor-se a dialogar é pôr-se na condição de troca aberta, ainda sem saber se aquilo com que se entra seguirá relevante e se o que dele se levar não será mais do que insumo para seguir em diálogo.

O diálogo que propomos quer tratar dos direitos humanos. Pretendemos que este se constitua no nosso eixo temático, “tema gerador” desde o qual possamos construir tematizações e problematizações. Além de nossa experiência de vida e nossa construção

* Doutor em Filosofia (Unisinos, São Leopoldo/RS), professor de filosofia no Instituto Berthier (IFIBE, Passo Fundo/RS), conselheiro nacional do Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), presidente do Conselho Estadual de Direitos Humanos do Rio Grande do Sul (CEDH-RS).

reflexiva, tomaremos subsídios em Paulo de Tarso e nos que com ele abriram interlocuções.

A situação na qual se dá este diálogo exige que se explicitem os pontos de partida e, de pronto, emergem alguns aspectos: a) as diversas posições epistemológicas [nossa fala é desde o lugar filosófico num congresso teológico];¹ b) diversas convicções [mesmo confessionalmente católico, falamos desde o lugar crítico da filosofia política num congresso teológico]; c) diversas leituras de mundo [um olhar laico, falando com olhares que se põem desde o sagrado].

Enfim, o fundamental é que somente haverá diálogo se formos capazes de, desde a abertura que o lugar de onde enunciamos nos permite, mantivermos a possibilidade de troca dos lugares e entre os lugares. Não pretendemos ocupar vossos lugares, esperamos apenas que, desde o lugar em que cada um dos interlocutores está, possamos trocar fraternalmente.

Organizamos a fala em duas partes. Na primeira, trataremos de situar o chão no qual os direitos humanos são pisados, como ponto de partida, o *desde onde*, se dá a base do diálogo com Paulo. Na segunda, buscaremos apoio em posições referenciais de Paulo de Tarso para refletir sobre os direitos humanos, a fim de apontar o que entendemos ser desafios para que os humanos sejam sujeitos de direitos, apesar da lei e, quiçá, inclusive, contra ela. Considerações finais são feitas em perspectiva.

O chão onde são pisados os direitos humanos

Não temos a pretensão de fazer uma análise da situação contemporânea, menos ainda uma análise que seja exaustiva. Apenas nos propomos a situar traços do que poderia caracterizar o chão no qual os direitos humanos são pisados.

¹ Artigo usado originalmente como referência para a participação no *Congresso Estadual de Teologia 2015*, realizado na URI, Campus Santo. Ângelo, de 04 a 07 de maio de 2015. Intervenção realizada na manhã do dia 05 de maio de 2015.

Falar em “direitos humanos são pisados” ganha aqui o sentido de “seres humanos serem vitimizados” [feitos vítimas] pela exclusão e pela discriminação. Vivemos num sistema que exclui, que afirma direitos sem entregá-los, que diz proteger e violenta, que diz existirem sujeitos com direitos, mas prefere proprietários com poder de consumo.² É como se vivêssemos numa casa cuja porta não tem trancas e nem impedimentos visíveis, mas da qual não conseguimos sair de modo algum, por mais que tentemos – como se a subversão tivesse se convertido em força produtiva que alimenta a manutenção do que está aí.

A segunda expressão do sentido de os “direitos humanos são pisados” é que os sistemas jurídicos insistem em esvaziar a força normativa dos direitos humanos, reduzindo-os a “meros enunciados de desejo”, quando muito consideráveis se como “direitos fundamentais” ou se tidos como “de primeira geração”, caracterizando o que se poderia chamar de uma “fetichização da lei” que, mesmo se dizendo protetiva, revela-se injusta e violadora de direitos, senão em geral, ao menos em boa parte.

A terceira expressão do sentido de os “direitos humanos são pisados” é que, de regra, se trabalha com um universalismo abstrato e metafísico [em sentido negativo], o que faz com que, ao mesmo tempo em que reconhece que “todos” têm direitos, insinua só valer para os “humanos direitos”, produzindo base para o *privilegio* [lei que prevê vantagem exclusiva] e para o mérito [contra os sem mérito].

Em suma, o fato é que seres humanos permanecem *excluídos* [que significa “fechado para fora”] de qualquer possibilidade de acesso e de usufruto das condições e sem qualquer oportunidade de verem concretizados direitos humanos. Esta situação revela uma *ex-cisão* [uma separação, um corte para separar] fundamental que faz com que a promessa dos direitos humanos não seja realidade e

² Para José A. Zamora (2011, p. 99), “o verdadeiro problema político é que o marco hegemônico do mercado produz em seu interior permanentemente não-lugares, não partes, não direitos, não cidadãos...”. (Nota do Autor: Traduzimos todas as citações de Zamora que se seguem).

não consiga se realizar. Entender esta separação é talvez o mais importante de todos os desafios que o contexto exige, visto que ela está na base dos processos de desumanização vividos nos muitos presentes históricos ao longo da história.³

Referências em Paulo de Tarso

Paulo de Tarso⁴ é uma referência teológica fundamental para o cristianismo [tanto para convergências como para muitas divergências], mas também para fundar compreensões da filosofia política [entre outras], particularmente em vários dos aspectos de sua *Carta aos Romanos*. Desde as primeiras décadas do século passado⁵ até os dias atuais,⁶ vem se constituindo numa referência para o estudo de questões chave da política, entre as quais o tema da lei e

³ “La larga tradición de los derechos humanos en Occidente no ha podido finalmente impedir las atrocidades a las que hemos asistido y seguimos asistiendo, porque este concepto no cuenta aún con la reciprocidad correspondiente en el discurso de las obligaciones universales hacia el otro. Dado que el grado de compromiso político obtenido a través del reconocimiento de los derechos del otro es menor que el grado de compromiso político obtenido a través del reconocimiento de la prioridad de mis obligaciones hacia el otro, la implicación del individuo en la sociedad se verá mermada”. (FERNANDEZ, 2006, p. 173-174).

⁴ Usamos o nome Paulo de Tarso para indicar que nos interessam os escritos de Paulo por sua importância histórico-filosófica e não por sua relevância teológica ou mesmo por sua importância para a fé católica, para quem é um Santo e o nome mais adequado a ser usado seria o de São Paulo.

⁵ Referência a Taubes, Barth, Schmitt, Heidegger e ao próprio Benjamin. Mesmo que Benjamin nada tenha escrito sobre Paulo, o messianismo nele presente tem certamente grande influência paulina (Cf. AGAMBEN, 2003).

⁶ Referência aos estudos de Badiou (1997), Agamben (2000), Žižek (2003), Dussel (2012), Hinkelammert (2007; 2010) e outros. Há quem chegue a falar de uma “ressurreição política de São Paulo” (BULLIMORE, 2006), no sentido de uma recuperação política de Paulo fora do campo estritamente teológico e exegético. A relevância do debate se expressa no fato de a Revista *Esprit*. Ter publicado, em fevereiro de 2003, um

do povo [diríamos no sentido que nos interessa particularmente aqui, dos direitos e dos sujeitos]. É com este recorte que nos propomos a buscar subsídios para o debate sobre os direitos humanos em Paulo de Tarso.

Walter Benjamin inicia suas Teses *Sobre o Conceito de História* (1940) com a descrição do anão corcunda e feio que manipula o jogo de xadrez⁷ para fazer uma metáfora da importância e da centralidade da questão religiosa para a compreensão da história, mesmo para quem queira fazê-lo na perspectiva do materialismo, como Benjamin. A compreensão materialista dos acontecimentos exige uma carga de messianismo,⁸ representado pelo pensamento paulino, que é o anão da *alegoria* benjaminiana.⁹ Assim, a figura de

número inteiro com o título *L'événement Saint Paul. Juif, grec, romain, Chrétien* [com artigos de Stanislas Breton (Christianisme: Paul ou Jean?), Michaël Foessel (Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques), Paul Ricoeur (Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures recentes) e Jean-Claude Monod (Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes)]. Ver http://www.esprit.presse.fr/archive/review/detail.php?code=2003_2.

⁷ “Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado ‘materialismo histórico’ ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 1987, p. 222).

⁸ O messianismo segundo José Antonio Zamora (2010, p. 74), nas pegadas de Benjamim, carrega uma “esperança messiânica” que, para ele “[...] não consiste em alimentar uma utopia que se realizará no final dos tempos, senão que consiste na capacidade de constatar o que em cada instante permite perceber a ‘força revolucionária’ do novo a contrapelo da dinâmica dominante da história”.

⁹ Para José A. Zamora (2010, p. 74) há um “acordo aparente” entre vários filósofos políticos contemporâneos [Badiou, Agamben e Žižek] “na hora

Paulo de Tarso é também patrimônio da cultura com quem vários interlocutores podem dialogar, deixando de ser “patrimônio exclusivo”, dos altares – o que não retira em nada sua força religiosa, antes, talvez leve as religiões à realização de uma das práticas do próprio Paulo, que foi a de dialogar com diferentes culturas e diferentes modos de saber e de verdade.

* * *

A questão da *Lei* é um dos temas centrais da carta paulina aos Romanos, sobretudo para quem se ocupa de questões de filosofia política e a quem interessa discutir os direitos humanos. A questão que se põe é a seguinte: em que medida os direitos humanos podem se constituir em parâmetros normativos para o ordenamento das relações de modo a que sejam justas e que os direitos humanos não sejam convertidos em instrumentos legais de opressão e de produção de exclusão?

A questão se justifica pela existência de práticas que são tidas como sendo práticas de direitos humanos mas que utilizam os direitos humanos para promover a submissão a leis sustentadas em medidas imperialistas que legitimam a opressão e a subjugação. Por outro lado, a vinculação dos direitos humanos aos ordenamentos jurídicos constitucionais, nacionais, circunscrevem sua aplicabilidade, mesmo que se invoque o princípio da norma mais favorável ao sujeito de direitos, a vigência de um ordenamento que exclui: a) por ausência normativa [ou seja, por não haver previsão protetiva, resultando em “deixar morrer” e “deixar viver”]; ou b) por excesso normativo [ou seja, por ter previsão opressiva, resultando em “fazer morrer” e “fazer viver”]. Isso leva a produzir uma cisão entre os sujeitos: mesmo pregando a universalidade de sua proteção, resulta efetivamente incapaz de promoção e de proteção a todos e todas e, quando o faz indistintamente, corre o risco de novamente produzir injustiça exatamente por não tomar em conta a realidade da diversidade que demanda proteção especial e específica.

de identificar o anão corcunda e feio do relato de Benjamin”: trata-se de São Paulo, o “Apóstolo dos gentios, figura central do cristianismo e da história do Ocidente”.

Anote-se, ademais, que os processos de legitimação da lei, do ordenamento jurídico, são parte de um sistema de legitimação que, mesmo democrático, está suscetível às regras da maioria de ocasião, o que pode gerar normas que agridam aos direitos humanos mesmo que, por maioria, sejam tidas por legítimas.¹⁰ Por outro lado, mesmo que os aparatos constitucionais possam se sustentar e sustentar a existência de “cláusulas pétreas”, exatamente por serem assim, “pétreas”, são de duplo efeito e nem sempre resultam protetivas dos direitos humanos [vide o caso da propriedade privada, cuja simples comprovação cartorial é suficiente para que se mande fazer despejo de populações rurais e urbanas, sem que se cobre a comprovação da função social] e, quando protetivas, são atacadas pelas maiorias de ocasião como recurso político para sua deslegitimação como efetividade [vide o caso das propostas de redução da maioridade penal em debate].

Em resumo, a questão é que os direitos humanos, que precisavam fazer parte do ordenamento jurídico para angariar força coercitiva,¹¹ podem acabar parte da dinâmica coercitiva e injusta do próprio sistema jurídico e, quando assim resultam, acabam por ser instrumentos usados contra os próprios direitos humanos.

¹⁰ Apesar da opinião de Jürgen Habermas de que os direitos humanos não estão suscetíveis à vontade popular e, portanto, não disponíveis às maiorias ocasionais. Ver os dois volumes de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* [Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997].

¹¹ Importante lembrar a reflexão feita por Walter Benjamin em *Para uma crítica da violência* (1921) na qual a violência e o poder [*Gewalt*] são a base da instituição e da manutenção do direito, de modo que, em geral, os “mais fracos” experimentam a lei como opressão, como imposição, como violência. Para ele, a mesma violência que é responsável pela instauração do direito é responsável pela manutenção do direito (BENJAMIN, 2011, p. 132). Ele afirma: “Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade” (BENJAMIN, 2011, p. 136). Mais adiante, afirma enfaticamente: “Pois a violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da ins-

Para Paulo de Tarso, a *Lei*, entendida por ele como *nomos*,¹² termo grego com sentido geral,¹³ ganha centralidade no contexto do debate sobre a “justificação” (Rm 1.17) [em sentido religioso a salvação; em sentido político, a libertação, realização da justiça].¹⁴

tauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração do poder, e enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Finaliza o texto afirmando: “[...] toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de ‘violência arbitrária’ [*schaltende Gewalt*], deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a ‘violência mantenedora do direito, a ‘violência administrada’ [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira” (BENJAMIN, 2011, p. 156).

¹² As expressões em latim, grego, hebraico ou em outros idiomas são retiradas dos textos de Dussel (2010) e Agamben (2006), particularmente, exceto se forem referidas especificamente.

¹³ Winger lembra que lei (*nomos*) no contexto greco-romana tem uma variedade de sentidos que vão desde *lei* de uma cidade ou povo até *lei* como costume ou tradição e *lei* como força (1992, p. 4). Para Agamben (2006, p. 53): “Pablo comienza de hecho constatando que la ley opera ante todo estableciendo divisiones y separaciones. De este modo, el Apóstol parece tomarse en serio el significado etimológico del término griego *nomos* – del que se sirve para designar la Torá y también la ley en General – que deriva de ‘*nemo*’, ‘dividir’, ‘atribuir partes’. Recordarán que al comienzo del pasaje sobre la vocación en I Cor 7,17 Pablo había dicho refiriéndose a las diversas condiciones en las que los hombres se encuentran divididos; *hos emérisen ho kyrios*, ‘como el Señor ha repartido’, ‘distribuido en suerte’. Y en Ef 2,14 el ‘muro de la separación’ que el mesías ha abolido coincide con el *nomos ton entolón*, la ley de los mandamientos, que había dividido a los seres humanos en ‘prepecio’ y ‘circuncisión’”.

¹⁴ Para Dussel: “la palabra “justificación” (δικαιοσύνη) procede de “justicia” (del griego: *dike*, y del hebreo: *tsdik*, צדק). “Justificar” o declarar justo a un actor, o a la praxis de la que es agente, exige diversos momentos: 1) obviamente un actor que opera un acto, el que 2) desde un criterio o fundamento, 3) es juzgado por un tribunal u observador, que 4) asigna al actor, o a su acto, el carácter de justo (y por ello meritório

No contexto do debate paulino, a salvação proposta pelo *Messias* tinha que se enfrentar com um ordenamento que fechava a salvação àqueles que não se submetessem à lei mosaica [para o caso dos judeus] e à lei romana [para o caso dos não judeus]. Havia um debate sobre se para aderir ao *Messias* haveria a necessidade de se submeter ou não à lei mosaica e em que medida quem está em situação de escravidão e submissão deve aceitar a lei que o subjuga, a lei romana.

Paulo faz um debate sobre o sentido nuclear da lei e o que ela significa em termos práticos,¹⁵ sobretudo na sua relação com a justiça,¹⁶ até porque não se pode esquecer que foi sob o jugo da lei [mosaica e romana] que “o Justo”, o “*Messias*”, foi morto. Em Rm 3.28-31 Paulo se pergunta se do justo, daquele que Deus faz ser o justo, não cobra o cumprimento do que está disposto pela lei. Se pergunta: “Então eliminamos a Lei através da fé?” E responde: “De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos” (Rm 3.31).¹⁷ Veja-se que fica uma dúvida: é preciso cumprir ou se está dispensado de

de un premio), o de lo contrario el carácter de injusto (y por ello culpable de un castigo” (2010, p. 16).

¹⁵ Franz Hinkelammert diz que “cuando Pablo se refiere a la ley, a partir del segundo capítulo de su Carta a los Romanos, se refiere a algo que podemos llamar el núcleo de la ley. Se trata de la ley que simplemente es una dimensión de toda socialización humana” (2010, p. 75). No dizer de Enrique Dussel: “la *Carta* a la comunidad ‘mesiánica’ de la ciudad sede del Imperio, trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora de tener como único criterio la *Ley* romana (*lex*) o la *toráh* (תורה) del pueblo judío, que en la diáspora post-exílica babilónica se había transformado en el fundamento de las comunidades rabínicas ante la lejanía, y el posterior derrumbe, de la institución sacerdotal del Templo de Jerusalén. La *Ley* se había fetichizado” (2010, p. 16).

¹⁶ Hinkelammert diz que: “para Pablo la justicia realiza la verdad y, por eso, el que tiene fe es justo en la fe. Por eso Pablo puede hablar de la injusticia, que mantiene prisionera a la verdad, como justicia desde el cumplimiento de la ley y puede llamar a la liberación de la injusticia, justicia desde la fe (Rm 9, 30-32)” (2010, p. 74).

¹⁷ Na versão da Bíblia Edição Pastoral, a tradução é “confirmamos”.

cumprir a lei para ser justo? No fundo está outra questão que é apontada por Hinkelammert (2010, p. 74-75, tradução nossa): “o cumprimento da lei leva à justiça?”.¹⁸ O debate sobre a lei, portanto, reveste-se de uma importância ímpar na *Carta aos Romanos*: trata-se de uma crítica à justiça da lei; mais radicalmente, uma crítica à lei injusta.

A conversão (*metanoia*) de Saulo, que se fez Paulo em Damasco, é a fonte da experiência que põe Paulo a fazer a crítica da lei. Ele, que era um servo da lei e que, por isso, colaborava para perseguir os justos, foi *convertido* [“*escolhido*”, “*separado*”] para ser alguém que proclama a *boa nova*, que é a *nova aliança*, e que, por isso, não pode ficar “preso” à justiça da lei. Está “chamado” a proclamar um novo tempo de justiça.¹⁹ Neste não basta cumprir a lei para ser justo [em referência crítica ao sentido de fazer as obras previstas na lei mosaica].²⁰

Para Paulo, é na lei que se hospeda “O pecado”²¹ e, por isso, com o mero cumprimento da lei se pode levar à injustiça: “Mas, foi o pecado que, para se revelar pecado, produziu em mim a morte através do que é bom. Para que o pecado, através do preceito, aparecesse em toda a sua virulência” (Rm, 7.12). Aquele que acha que fazer o bem é meramente cumprir a lei, transforma-se em causa de

¹⁸ A questão se recobre de problemática forte visto que Jesus Cristo, o *Messias*, conforme bem sabe Paulo, foi condenado conforme a justiça da lei, daí porque, pesa sobre a lei uma maldição, a de ter condenado o justo, ou seja, a justiça da lei leva à injustiça que produziu a morte do justo. Ou seja, a condenação de Jesus Cristo é baseada no cumprimento da lei [judaica e romana] (Cf. HINKELAMMERT, 2010, p. 86).

¹⁹ Agamben (2006, p. 53) afirma: “El muro que el anuncio mesiánico proclamado por el *aphorisménos* hace caer es aquel que el fariseo mantenía en torno a la Torá, para protegerla del *am-ha-ares* y de los *gojim*, los no judíos”.

²⁰ Dussel (2010, p. 19) assevera que “Ser del linaje de Abraham es saber que hay ocasiones en que no hay que cumplir con la Ley cuando está la Vida en riesgo” – o “novo” critério de justificação em Jesus é a Vida não a Lei (DUSSEL, 2010, p. 18).

²¹ Necessário distinguir o que são os pecados em geral como violação, descumprimento da lei e “O pecado” no singular, como obra injusta da própria lei (Cf. TÁMEZ, 1991; 1993; HINKELAMMERT, 2010).

morte, porque realiza não a lei mas a injustiça: “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto” (Rm 7.15-16). Não é o sujeito que atua pecando, sendo injusto, mas “O pecado”, como maldade, é que atua no sujeito fazendo que seja injusto (Rm 7.17).²²

Há diferença entre a “lei de Deus” e a “lei do pecado”: a primeira leva o sujeito a se orientar pela razão, a segunda submete a lei à cobiça; a primeira leva a reconhecer o outro como próximo, a segunda a fazer do outro um objeto da cobiça (Rm 7.22-24).²³ A proposta messiânica é que “A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8.2), e “[...] os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o espírito, as coisas que são do espírito. De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz [...]” (Rm 8.5-6). Assim, a justificação se dá não mais pela lei e sim pela fé.²⁴

²² Mas, “O pecado” não é um diabo. Hinkelammert chama de “obsessão” que usa a lei, expressão da “cobiça” como determina o décimo Mandamento (Cf. HINKELAMMET, 2010, p. 94-96).

²³ Subjaz a construção da reflexão paulina uma distinção entre carne e espírito, a lei da carne, orientada pela cobiça, e a lei do espírito, orientada por Deus, que remete para uma reflexão sobre a antropologia paulina (Cf. DUSSEL, 2010). Segundo Dussel, Paulo segue uma concepção semítico-egípcia e não uma concepção greco-romana: a primeira é unitária, a segunda dualista [separa alma e corpo]. Ele diz: “Para Pablo el ser humano [...] era categorizado como una ‘carne’ [...] o como ‘cuerpo-psíquico’ o ‘anímico’ (*soma psykhikós*: σῶμα ψυχικόν). Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano ‘fuera de la Alianza’” (DUSSEL, 2010, p. 14). Ver I Cor 15, 42-50. Dussel também lembra da distinção entre as ordens, os *eons*, entre a “Lei” e o “espírito”, de modo que há uma “ordem da carne” e uma “ordem do espírito” (DUSSEL, 2010, p. 15).

²⁴ Segundo Dussel: “el ser humano se *justifica* por la *emunáh* [em hebraico: אמונה; em grego *pístis*: πίστις], independientemente de las *obras de la Ley* (ἔργον νόμου) (Rm 3, 28)” (DUSSEL, 2010, p. 19). Logo adiante afirma: “No se trata en último término la cuestión de la Ley, sino el problema del *nuevo* criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la *subsunción* [καταργέιν] de la antigua Ley en la

Para Paulo, a plenitude da lei é o amor (Rm 13.8-10). Ele é que pode resumir todos os mandamentos: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Isto porque “o amor não faz mal ao próximo”. Como resume todos os mandamentos “quem ama o outro cumpriu a Lei” e, “portanto, a caridade [o amor] é a plenitude da lei”.²⁵ Afirma Paulo: “Agora (vuvl), porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podermos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra” (Rm 7.6). O agora messiânico, o *Jetzeit*, se realiza como “serviço” (δουλεύειν), feito segundo a novidade do “espírito” (*ruakh*, πνι em hebraico; *pneuma*, πνεύμα em grego), numa situação nova, na qual já se foi “resgatado”, “salvo”, “liberto”. Assim que, o critério da lei em plenitude, da justiça, é o amor que, a rigor, é uma “anti-lei”, um “não mandamento” pois se se converter em lei será corrompido pela cobiça, será levado a ser injusto querendo ser justo, a ser imoral dizendo ser moral.²⁶ É o tempo de viver “como se não” (ὡς μή) (I Cor 7.29-31)

nueva Ley)” (DUSSEL, 2010, p. 19). Dussel esclarece que *emunáh* [em hebreu: עֲמוּנָה; em grego *pístis*: πίστις] poderia ser descrita “[...] como a certeza entusiasta de la comunidad crítica (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo), que podría traducirse como mutua *confianza* que se continua en el tiempo como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad en la realización de un nuevo acuerdo, contrato, Alianza o Testamento que legitima o *justifica* (‘juzga como justo’) la arriesgada praxis en el extremo peligro del ‘tiempo mesiánico’ (de un W. Benjamin) y como fuente de legitimación del *futuro* sistema (y en esto nos separamos de Agamben). Esto es lo que pienso debe entenderse en filosofía política como ‘la justificación *por la fe*’” (DUSSEL, 2010, p. 20).

²⁵ Hinkelammert refere Dick Boer para traduzir o sentido de amor com base num debate importante feito sobre o assunto na linha de Buber-Rosenzweig [contra Levinas]: “‘amar’ neste contexto, não faz referência ao amor entre amantes [...]. Este amor não pode ser objeto de um mandamento. O amor ao próximo quer dizer: ser solidário, estar ao lado do outro que não pode se salvar sem tua ajuda, como tu não podes te salvar sem ele” (BOER apud HINKELAMMERT, 2010, p. 109).

²⁶ Friedrich von Hayek, referência do novo liberalismo que proclama a liberdade como lei de tudo, especialmente do mercado [que é a liberdade da cobiça] diz: “Uma sociedade livre requer certas morais que, em

Assim, no sentido paulino, não se trata só de seguir o que diz o estado de direito. No estado de direito, o que está na lei é o que é reconhecido como sendo justo pelo direito. Até para poder ser alcançado pela lei é preciso fazer o que determina a lei, de modo que alguém somente pode ser condenado por um crime, por exemplo, se ele estiver previsto em lei, devendo inclusive ser processado, julgado e cumprir a pena na forma da lei. Isso significa que, no estado de direito, a justiça se encerra na lei.

Não é demais lembrar que o que está na lei não necessariamente é justo visto que, se a lei manda cumprir a função social da propriedade, por exemplo, mas estabelece que o critério para tal é injusto, certamente resultará que cumpre a lei mas, nem por isso, de modo justo, ou, se no momento em que for determinada a reintegração de posse se desconsiderar completamente as necessidades daqueles e daquelas que esbulharam a propriedade e que reivindicam a terra se poderá ter cumprido a lei, mas não necessariamente se terá feito a justiça, visto que não se terá garantido aos que reivindicam a terra que possam ter direito a ela [não raras vezes as decisões de reintegração sequer determinam para onde devem ser levados os ocupantes e seus pertences], produzindo uma situação de fato que é a existência de cidadãos [com direitos] sem efetivamente direitos [não cidadãos]. Esta, me parece ser uma possibilidade de tradução do que Paulo diz quando vê no coração da lei se instalar “O pecado”.

Radicalizando o debate sobre o limite dos direitos humanos no sentido paulino, sempre que os direitos humanos forem reduzidos à “mera lei” serão transformados em portadores de “O pecado”, visto que, certamente, não terão como realizar a justiça. O núcleo messiânico da proposta paulina sugere resguardar os direi-

última instância, se reduzem à manutenção de vidas: não à manutenção de todas as vidas porque poderia ser necessário sacrificar vidas individuais para preservar um número maior de outras vidas. Portanto, as únicas regras morais são as que levam ao ‘cálculo de vidas’: a propriedade e o contrato” (Entrevista, *Jornal Mercúrio*, 19 de abril de 1981) (apud HINKELAMMERT, 2010, p. 113).

tos humanos de serem reduzidos à lei e recomenda manter os direitos humanos como abertura, inclusive para poder fazer a crítica à lei.

Nada que se queira justo pode se converter em pura subordinação, de modo que, mesmo o dizer que o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado (Mc 2.27) se converter numa lei perde toda sua potência por se tornar pura obrigação. Pelo contrário, qualquer dia é dia para o amor! Qualquer dia é dia para “caminhar pelas tardes com uma imensa begônia na lapela” (Tiago de Mello), é dia para os direitos humanos, para humanizar os direitos humanos/ e isso não pode ser uma lei.

* * *

A segunda questão que nos propomos a tratar é a do sujeito, do quem é o agente, aqueles e aquelas que, na linguagem paulina são os “escolhidos”, as “escolhidas”, para serem os e as que farão parte do novo povo.²⁷

Em termos de direitos humanos trata-se de discutir o que significa o universalismo dos direitos humanos, a ideia de que os direitos humanos são de e para todos indistintamente, o que nem sempre leva a reconhecer as diversidades e, sobretudo, tornar o próprio

²⁷ Jacob Taubes, na obra *A teologia política de São Paulo*, entendia que “Hay que intentar sacar a la luz de la carga ‘política’ de la reflexión de Pablo. Yo leo la carta a los Romanos como legitimación y formación de una Nueva Alianza social, la *ecclesia* en devenir, frente al imperio romano, de una parte, y, de otro, frente a la unidad étnica del pueblo judío” (TAUBES, 2007, p. 125). Dussel concorda com esta posição: “[...] la *Carta a los romanos* de Pablo es un momento culminante *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en *su esencia misma*: hace cimbrar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también de otros grupos de la tradición judía de los que la nueva comunidad ‘mesiánica’ se iba lentamente *demarcando*. En tercer lugar, todavía se oponía a un cierto legalismo de grupos ‘judaizantes’ de la primitiva comunidad mesiánica (‘cristiana’) que no comprendía la novedad de la nueva posición del grupo fundacional” (DUSSEL, 2010, p. 15).

direito a ser diferente como sendo um dos direitos humanos. Por outro lado, também se se trata de discutir se haveria espaço para tratar os direitos como méritos ou como privilégios, advogando que direitos humanos seriam direitos somente para os que merecem – no sentido dos *aristói*, os melhores, os de berço, os de bem – aqueles que seriam “humanos direitos”.

Estas questões tendem a se converter em cruciais nos dias atuais visto que são tendencialmente fortes as posições do universalismo metafísico, base dos liberalismos de diversos matizes, e, por outro, os anti-universalismos relativistas, que tendem a propostas comunitaristas que afirmam as diferenças como motivos para advogar tratamentos distintos sem que isso dialogue com qualquer ideia de equidade – pelo contrário. Este debate, hoje aberto, no tema dos direitos humanos haverá de se revelar insuficiente e falso a partir de Paulo, dado não ser possível sustentar como plausivelmente razoável nem uma e nem outra das posições.

Paulo de Tarso entende que o povo da nova aliança é “escolhido” para tal por ser o “resto” (λεῖμμα, *leimma* em grego; רֵשָׁת, *she’ar* em hebraico). Paulo se pergunta: “Não teria Deus, porventura, repudiado seu povo?” Ao que responde: “De modo algum! Pois eu também sou isaelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamin [o mais novo e o mais frágil dos doze filhos de Jacó]. Não repudiou Deus o seu povo que de antemão conhecera” (Rm 11.1-2). E logo depois de citar a Elias diz: “Assim, também no tempo atual constituem-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça. Que concluir? Aquilo a que tanto aspira, Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais ficaram endurecidos” (Rm 11.5-7).

A lei mosaica produz divisão: o povo escolhido por Deus [*Israel*, *Hebraíos*, *Ioudaíos*, *am*, circuncidados], aquele com quem fez uma aliança [*berit*]; e os outros [não judeus, *ethne*, *goyim*, não circuncidados/prepúcio].²⁸ A vinda do *Messias*, que é anunciado por

²⁸ Agamben mostra que o vocábulo *ethne* aparece 23 vezes com o sentido de oposição em Paulo. Aliás ele chama por *ethne* a todos os membros da comunidade messiânica que não são de origem judia e a ele mesmo

Paulo, o é para os escolhidos²⁹ – mas estes são os mesmos; o sentido de escolhido é o mesmo? –. O que Paulo faz é uma nova divisão e vai distinguir, como já vimos, aqueles que seguem a carne daqueles que seguem o espírito, fazendo uma *divisão na divisão*. No dizer de Giorgio Agamben (2006, p. 57, tradução nossa): “a divisão nominalística judeu/não judeu, em a lei/sem a lei, deixa fora, por ambos os lados, um resto que não é possível definir como judeu e nem como não judeu: o não não judeu, aquele que está na lei do messias”. O “resto” não é, portanto, uma porção numérica: os que sobraram, os que sobreviveram a todas as terríveis vicissitudes do caminho da libertação [da salvação]; nem mesmo todo o povo de Israel, como o povo eleito. Significa que tanto não é uma parte e nem mesmo o todo de Israel: todo o povo escolhido não é mais do que uma parte do povo, um não-todo, mas também uma não parte, ou seja, é uma não parte como o todo daqueles que são os escolhidos e um não-todo como a parte que foi escolhida. Neste sentido, como alerta Agamben (2006, p. 61, tradução nossa), “o resto é, pois, ao mesmo tempo um excedente do todo a respeito da parte e da parte a respeito do todo que funciona como uma máquina soteriológica muito especial. Como tal, o resto é concernente somente ao tempo messiânico e existe somente nele”. O resto não foi e nem será, constituiu-se no tempo atual, o tempo messiânico, o *Jetztzeit* [tempo-de-

de “apóstolo dos gentios” [*ethnôn apóstolos*] (Rm 11.13) (AGAMBEN, 2006, p. 54).

²⁹ Para Dussel: “La ‘escisión’ (*aforismós*) divide entonces del Todo una Parte (que en parte es también exterior al Todo), que estando en el seno de la comunidad política como *parte* oprimida cobra ahora presencia creadora, desde una dimensión que guarda una cierta *exterioridad*: es la *plebs* (como origen del *populus* [...])” (DUSSEL, 2010, p. 22). E mais adiante: “La comunidad originaria (todo Israel) se ha escindido. Unos quedan fieles a la *verdad* antigua de la Ley y esclavos de ella [...], otros forman un “resto”, en el peligro del “tiempo que resta” (I *Corintos* 7, 29)” (DUSSEL, 2010, p. 23). Hinkelammert (2010, p. 97-104) lembra I Cor 1, 27-28 [que serviu de epígrafe deste texto] para dizer que os escolhidos são os que são desprezados pelo mundo. Ele também mostra que Nietzsche [em *O anticristo*] compreendeu bem o papel de Paulo no Ocidente, como base de um pensamento utópico e o ataca duramente.

agora, tempo-que-resta]. É, portanto, o sujeito atual da salvação, aqueles e aquelas que recebem, acolhem e assumem o *Messias*.³⁰

Assim, nasce um “povo” (*laos*, λαός em grego; *ham*, חַם em hebreu). Citando a Oséias, Paulo diz: “Chamarei meu povo àquele que não é meu povo” [καλέσω τὸν οὐ λαόν μου (Ἰμν κλ), λαόν μου (Ἰμν)] (Rm 9, 25).

O povo nasce do “resto”, visto que “meu povo” é o não povo. Note-se que aqui está uma das categorias mais importantes do debate da política, da democracia, dos direitos humanos, ao longo da história e, particularmente, nos dias atuais. Falar de povo implica falar dos sujeitos de quem se pode dizer que são sujeitos de direitos. De modo geral se entende que o povo é constituído por todos, indistintamente, por um lado, mas também se entende povo como o que forma maioria ou minoria, no debate democrático. À luz do que sugere Paulo, todavia, como lembra Agamben (2006, p. 62, tradução nossa),

o povo não é o todo e nem a parte, nem a maioria e nem a minoria. O povo é o que jamais pode coincidir consigo mesmo, nem como todo e nem como parte, ou seja, é o que resta infinitamente ou que resiste a toda divisão e que – apesar daqueles que governam – jamais se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria.³¹

³⁰ Agamben (2006, p. 61) explica: “En Rom 11, 11-26 expresa Pablo con claridad esta dialéctica soteriológica del resto: la ‘disminución’ (*héttēma*) que configura a Israel como ‘parte’ y como resto se produce para la salvación de los gentiles (*ethne*), de los no-judíos, y preludia su *pléroma*, su plenitud como todo, puesto que al final, cuando la plenitud (*pléroma*) de los pueblos haya entrado, ‘todo Israel se salvará’. [...] En el final, en el *telos*, cuando Dios sea ‘todo en todos’ (I Cor 15, 28), el resto mesiánico no tendrá ningún privilegio particular, y habrá agotado su sentido para perderse en el *pléroma* (I Tes 4, 15 [...]). Pero en el tiempo presente, el único real, no hay más que un resto”.

³¹ Agamben faz notar um universalismo de tipo distinto e que nasce desta nova compreensão paulina [questão que também é discutida por Alain Badiou]. Afirma: “lo universal no es para él un principio transcendente desde el cual contemplar las diferencias – Pablo no dispone de tal

Para Agamben (2006, p. 62, tradução nossa), o povo é “o único sujeito político real”. Nisso coincide com Dussel (2010, p. 23), para quem esta categoria se constitui fundamental na ética e na política desde os anos 1970, que diz: o povo é “o ato coletivo principal na criação da novidade na história”.

Esta compreensão do sujeito da salvação, do sujeito da libertação, como sendo o *resto*, encontra sua potência política não na identidade, na identificação com, mas na negação da. Sua força está em negar a negação produzida pela exclusão que faz com que os que não são e não estão também possam ser. O povo escolhido é formado por aqueles e aquelas que não são nem judeus e nem não judeus e sim os *não não judeus*. Paulo introduz uma nova lógica que desafia a lógica aristotélica tradicional, mas também a dialética (não se trata de fazer uma síntese positiva resultante da negação da negação (como “*subsumptio*” ou “*Aufhebung*”), pois a ideia de povo não é um novo que substitui conservando ou que supera preservando: o novo inaugurado pelo *Messias* e seus escolhidos é absolutamente novo!³²

Em termos de direitos humanos, aprendemos de Paulo de Tarso que nem o universalismo abstrato e indiferenciador do povo, do sujeito de direitos, como “*todos*” faz sentido e, menos ainda, o particularismo dos “*melhores*”, dos privilegiados, se sustenta como perspectiva para compreender o sujeito dos direitos humanos.

O liberalismo que força o “*todos*” na Declaração de 1948, é denunciado pela necessidade de “*diferenciação*” e que se apresenta na Declaração de 1993.³³ Todavia, a histórica está aberta, visto que,

punto de vista – sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y las hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo el judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo. La coacción mesiánica separa toda *klesis* de si misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío *como no-judío*, griego *como no-griego*” (2006, p. 58).

³² Ver o comentário de Agamben (2006, p. 100-102).

³³ Nos referimos à *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, proclamada pelas Nações Unidas (ONU) em 10 de dezembro de 1948 e da

à luz de Paulo, o “todos” dos direitos humanos nunca será senão os que são agora [não os que um dia foram ou um dia serão] o resto, estes é que são os escolhidos. Sendo assim, para que se possa compreender os direitos humanos à luz da proposta paulina nos dias de hoje é necessário identificar neles a força de cindir o que está cindido, de fazer o “corte de Apeles”, sem o que perderão a força utópica que poderiam carregar e se converter funcionalmente a serviço não da liberação e sim da manutenção do que está aí [que é a divisão, a cisão, a *ex-cisão*, a *ex-clusão*].

Por outro lado, a sugestão paulina remete para não aceitar as versões particularistas que confundem o “resto” com aqueles que foram escolhidos por serem os melhores, por terem “mérito”, serem os “de bem” e, por isso, encontrarem nos direitos humanos um *privi-légio*, uma norma privada que sirva para separá-los [são os escolhidos] de todos os outros, para que encontrem uma proteção que não pode ser devida igualmente a todos, por isso, deve ser dada somente a quem a merece. A proposta paulina, neste sentido, não reforça a *ex-clusão*, a *ex-cisão*; pelo contrário, manda que se negue a negação que a faz aparecer e se manter na atualidade.

Para manter o diálogo e o horizonte em aberto

O utópico tão terrivelmente assustador desde os tempos paulinos é reconhecer que é no “agora” que se faz a justiça ou ela não será feita, é no “agora” que se faz direitos humanos, ou não se fará direitos humanos, é no “agora” que o resto se salva e se liberta. A utopia, portanto, é o que hoje nos faz agir “como se”, de modo que o que nos resta é só “o tempo que resta”, o tempo do resto, que será, por isso, sempre tempo de graça e de congraçamento (do *kairós*) porque se realizou a “promessa”, o que faz com que o horizonte se mantenha em aberto.

Declaração e Programa de Ação da II Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada pelas Nações Unidas (ONU) em Viena, em 1993. Para o texto das Declarações ver www.direitoshumanos.usp.br.

As pegadas paulinas não somente geraram seguidores confessadamente crentes e construtores de obras de fé. Elas também continuam a mostrar que não há como seguir com uma política que efetivamente seja capaz de levar a sério a justiça e os direitos humanos como realização histórica de sujeitos de direitos sem que se tome a sério seus ensinamentos.

A riqueza da contribuição paulina, já muito trabalhada no universo teológico, continua a desafiar também a todos quantos/as, com apoio da teologia e da fé, ou tomando por base a filosofia política e a ética, seguimos acreditando que não estamos no melhor dos mundos possíveis, antes, outros mundos são possíveis!

Por isso, mais do que tudo, sigamos em diálogo...

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta**. Comentario a la carta a los Romanos. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.

BADIOU, Alain. **San Pablo**. La fundación del universalismo. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Anthropos, 1999.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 121-156.

_____. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política**. Ensaios sobre Literatura e história da cultura. Trad. Sérgio P. Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222-232. [Obras Escolhidas, Vol. 1].

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1996.

BOLTON, Rodrigo Karmy. **Soberanía y mesianismo**. El gesto antitikantiano en Giorgio Agamben. Centro de Análisis e Investigación Política. Documento n. 24, Sep. 2009. Disponível em www.caip.cl.

BULLIMORE, Matthew. The Political Resurrection of Saint Paul. *Te-los*, n. 134, p. 173-182, 2006.

DUSSEL, Enrique. **Pablo de Tarso en la Filosofía Política Actual y otros ensayos**. México: Ediciones Paulinas, 2012.

_____. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. **El Títere y el Enano**: Revista de Teología Crítica, Vol. I, p. 9-51, 2010.

FERNÁNDEZ, Adela Muñoz. Política y religión en la obra tardía de Simone Weil. In: MATE, Reyes; ZAMORA, J. A. [Ed.]. **Nuevas teologías políticas**. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente. Barcelona: Anthropos, 2006. p. 157-175.

HINKELAMMERT, Franz J. **El Grito del Sujeto**. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización. San José: DEI, 1998.

_____. **Hacia una crítica de la razón mítica**. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José: Arlekin; DEI, 2007.

_____. **La maldición que pesa sobre la ley**: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. San José: Arlekin, 2010.

LICEAGA, Gabriel. San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión. **Revista Realidad**, n. 121, p. 471-485, 2009.

MATE, Reyes; ZAMORA, J. A. [Ed.]. **Nuevas teologías políticas**. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente. Barcelona: Anthropos, 2006.

PERROT, Charles. **Epístola aos Romanos**. Trad. J. G. Prado. São Paulo: Paulinas, 1993.

ROSÀS, Mar. Lecturas contemporáneas de la concepción paulina de la ley. In: **Res pública litterarvm**. Documentos de Trabajo del grupo de investigación "Nomos". Madrid: Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca". Suplemento 2013-4.

SÁNCHEZ BOCH, Jordi. **Escritos Paulinos**. Trad. A. L. Orso. São Paulo: Ave Maria, 2002. [Introdução ao Estudo da Bíblia, Vol. 7].

TÁMEZ, Elsa. ¿Como entender la carta a los Romanos?. **Revista Ri-bla**, Clai, n. 20, p. 75-96.

_____. **Contra toda condena**. La justificación por la fe desde los excluidos. San José: DEI, 1991.

_____. Justificación por la fe desde los excluidos. **Revista Pasos**, n. 47, Mai.-Jun., 1993.

TAUBES, Jacob. **La teología política de Pablo**. Madrid: Trotta, 2007.

WINGER, Michael. **By what Law – The meaning of nomos in the Lethers of Paul**. Atlanta: Scholars Press, 1992.

ZAMORA, José Antonio. Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo. **Iglesia Viva**. n. 241, p. 71-101, Ene.-Mar., 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **El espinoso sujeto**. El centro ausente de la ontología política. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. **El títere y el enano**: el núcleo perverso del cristianismo. Trad. Alcira Bixio. 18. ed. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Interfaces entre justiça restaurativa e justiça bíblica

Mauro Gaglietti*

Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

Lev. 19.18-19

Por que é tão complexo pensar, em termos da História Cultural, os preceitos bíblicos? O que a Bíblia tem a dizer sobre assuntos como crime e justiça? Claro está que o texto sagrado tem muito a dizer. No entanto, assinala-se que nem tudo faz sentido para nós, sobretudo, se levarmos em consideração o tempo e a situação contemporânea. Afinal, a citação bíblica mais conhecida nessa mesma direção é justamente “Olho por olho, disse o Senhor”. Impossível encontrar demonstração mais clara de que a Bíblia pede o “justo

* Mauro Gaglietti - Professor do Mestrado em Direito da URI (Santo Ângelo, RS) Professor dos Cursos de Direito da URI (Santo Ângelo, RS), das Faculdades João Paulo II (Passo Fundo, RS) e da FAI (Itapiranga, SC); É também Professor dos Cursos de Pós-Graduação em Direito e em Psicologia na IMED (Passo Fundo, RS); Anhanguera (Passo Fundo, RS); URI (Frederico Westphalen, RS); FAPAS (Santa Maria, RS), FEMA (Santa Rosa, RS); UNOESC (Chapecó, SC). Junto a PUCRS, ainda, participa, em Porto Alegre (RS), na condição de pesquisador associado, do grupo de estudos e pesquisa ética e direitos humanos registrado no diretório do CNPq, sendo coordenado pela Profa. Dra. Beatriz Gershenson Aguinsky. Destaca-se, por fim, que é autor de vários artigos, ensaios e livros, ocupando a Cadeira 31 na Academia Passo-Fundense de Letras desde outubro de 2010. E-mail: maurogaglietti@bol.com.br

castigo” na forma de punição para os crimes. Nesse caso, a expressão “Olho por olho”, por exemplo, enseja que a Bíblia aprege a punição como forma de se fazer justiça como sinônimo de vingança. Entretanto, as aparências enganam quando se trata de “olho por olho”. Um exame mais detido desse princípio da “lei do talião” não significa aquilo que muitas pessoas entendem. Além disso, este não é de modo algum o tema preponderante, o paradigma, da justiça bíblica.

A vingança sempre foi uma opção no campo do “fazer justiça”. No entanto, essa opção era adotada com menor frequência antes do século XII na Europa. As razões para isso giravam em torno de motivos óbvios. A vingança era perigosa, costumava levar à violência recíproca e derramamento de sangue. Nas sociedades caracterizadas por comunidades pequenas, de relações muito estreitas, havia necessidade de manutenção dos relacionamentos. Assim, a negociação e indenização (reparação dos danos causados: materiais e morais) faziam muito mais sentido do que o uso de formas de violência. Um dos limites da vingança, que por sua vez confirma a relevância da justiça negociada, era a existência de asilos¹.

Além disso, salienta-se que a vingança era limitada também por uma combinação de lei e costume. Por exemplo, na Europa medieval a luta só era considerada legítima se negociações tivessem sido propostas e recusadas. Também a conhecida fórmula do Antigo Testamento “olho por olho” foi um procedimento que auxiliou a regular as vinganças privadas ao longo de boa parte da história ocidental.

¹ Durante a Idade Média, até a Revolução Francesa, a Europa ocidental estava repleta de guarida que eram independentes de outras leis e autoridades. As pessoas acusadas de ter cometido delitos podiam se abrigar nesses lugares a fim de escapar à vingança pessoal ou às autoridades locais. Muitos desses locais não eram asilos de longo prazo, mas locais seguros onde se podia esperar a raiva passar enquanto as negociações progrediam. Ver Herman Bianchi, **Justice as Sanctuary: Toward a new system of crime control** (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

Salienta-se, ao mesmo tempo, que algumas passagens até parecem mutuamente contraditórias quando contempladas superficialmente.

Se separarmos alguns preceitos legais do Antigo Testamento², tais como:

Se um homem ferir um compatriota, desfigurando-o, como ele fez, assim se lhe fará: Fratura por fratura, olho por olho, dente por dente. O dano que se causa a alguém, assim também se sofrerá. (Lev. 24.19-20).

Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos de teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou lahweh. Guardarás os meus estatutos. Não jungirás animais de espécie de sementes diferentes e não usarás vestes de duas espécies de tecidos. (Lev. 19.18-19).

Se alguém tiver um filho rebelde e indócil, que não obedece ao pai e à mãe e não ouve mesmo quando o corrigem, o pai e a mãe o pegarão e levarão aos anciãos da cidade, à porta do lugar, e dirão aos anciãos da cidade: “Este nosso filho é rebelde e indócil, não nos obedece, é devasso e beberrão”. E todos os homens da cidade o apedrejarão até que morra. Deste modo extirparão o mal do teu meio e todo Israel ouvirá e ficará com medo. (Deut. 21.18-21).

Se pecar e se tornar assim responsável, deverá restituir aquilo que extorquiu ou que exigiu em demasia: o depósito que lhe foi confiado, o objeto perdido que achou, ou todo o objeto ou assunto a respeito do qual prestou um falso testemunho. Fará um acréscimo de um quinto e devolverá o valor ao proprietário do objeto, no dia em que se tornou responsável. (Lev. 523-25)

² Das cinco narrativas históricas que integram o Pentateuco, o Deuterônimo constitui a unidade literária mais heterogênea e diferenciada. Com razão, os exegetas falam de uma nova tradição ou fonte documental, que se distingue das demais por motivos associados ao estilo e de teologia e se prolonga até ao final do segundo livro dos Reis, formando a “Fonte”.

Não lavarás com um boi e um asno na mesma junta.
(Deut. 22.10)

Aquele que blasfemar o nome de Iahweh deverá morrer, e toda a comunidade o apedrejará. Quer seja estrangeiro ou natural, morrerá, caso blasfeme o Nome. (Lev. 24.16).

Há fragmentos que parecem enfatizar a justiça retributiva (modelo ainda em voga no Brasil - e em outros países - que prima pela valorização do Estado como centro monopolizador de fazer justiça, pela desvalorização das vítimas, pela punição dos ofensores/agressores e a busca dos culpados. Assim, esse modelo não prima pelos aspectos restaurativos, voltados à resolução dos problemas ocasionados às vítimas). Alguns dos tópicos “fazem sentido” para a interpretação de hoje. Outros, pelo que se percebe, parecem completamente estranhos e violentos em demasia. Obviamente, não se podem adotar todos eles. Qual deles poderia ser o mais adequado? Como formar um preceito mais preciso e claro?³

Como propôs Jesus, é preciso apreender o espírito, e não apenas a letra da lei. Assinala-se, aqui, que pelo fato de nossa lin-

³ Uma abordagem que parece reduzir o número de problemas hermenêuticos é a de nos limitarmos ao Novo Testamento, que é o material bíblico mais recente. Tal método tem seus méritos já que o próprio Cristo deixou a indicação segundo a qual a “nova aliança” tinha precedência sobre a anterior. Evidentemente, o Novo Testamento deve ser nosso padrão básico. Mas ignorar o Antigo Testamento é alijarmo-nos de um riquíssimo material que, em sua maioria, deu sustentação ao Novo Testamento. A fim de compreender mais plenamente as dimensões da justiça e das intenções do Deus da Bíblia para a humanidade, devemos considerar o Antigo Testamento como referência bibliográfica muito adequada aos propósitos deste trabalho. Além disso, sugere-se a seguinte leitura: Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War, and Women: Case Issues in Biblical Interpretation* (Scottsdale: Herald Press, 1983), cap. 5; e Perry Yoder, *Toward Understanding the Bible* (Newton: Faith and Life Press, 1978). Ver, também, ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottsdale, Pa: Herald Press, 2005.

guagem ser tão diferente, especialmente no caso do Antigo Testamento, seria muito problemático aplicar suas prescrições legais e judiciais ao nosso contexto contemporâneo. Nesse contexto, destaca-se, certamente, que não é adequado transplantar uma lei isolada interpretada à luz de preceitos religiosos para a nossa realidade. Ao mesmo tempo, sugere-se que nem seria acertado tomar conceitos isolados e enxertá-los num tronco filosófico distinto. Como será examinado, essa abordagem, na verdade, tem levado à perversão de importantes ideias contidas na Bíblia.

Busca-se, aqui, tentar compreender os princípios e intenções subjacentes e então seguir, a partir deles, em direção a conceitos de lei e justiça, por exemplo. Somente seguindo esse método talvez se possa compreender as “leis” bíblicas individuais para aplicação no século XXI.

Para tanto, a questão que inicialmente será tratada refere-se à seguinte indagação: a História Cultural e os estudos a respeito da bíblia pertencem ao campo da História ou da Literatura?⁴ Para tentar dar conta desse desafio, assinala-se, em primeira instância, que o chamado Antigo Testamento e a Bíblia Cristã, assim como o Alcorão - só a título de ilustração para se tentar construir uma resposta à questão posta - têm sua gênese em religiões monoteístas, grandes artífices da herança literária que o ocidente e o oriente possuem. Desse modo, o papel da escrita e da literatura no monoteísmo é de relevância maior no estudo da relação entre Bíblia e literatura. Na história do direito, por seu turno, percebe-se que entre outras questões de grande impacto na construção das sociedades, encontram-se a domesticação dos animais, a invenção da agricultura, o estoque da produção, o surgimento das cidades, a divisão em grupos sociais, o surgimento do comércio e do direito.

⁴ Traduções de obras de importantes críticos literários (Robert Alter, Northrop Frye, Harold Bloom) e publicações na Alemanha ainda não traduzidas (Jan Assmann, Hans-Peter Schmidt) retomam o tema da relação entre Bíblia e Literatura e a Bíblia como obra literária. Ver ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottdale, Pa: Herald Press, 2005.

A escrita, por sua vez, talvez tenha sido a principal tecnologia criada para guardar dados que não podiam simplesmente serem armazenados pela memória humana, tais como rituais, obrigações e cronologias, bem como a descrição das trajetórias das coisas e da vida. Desse modo, a escrita propiciou o cultivo de certa prosa da vida, sem a qual nenhuma economia seria construída, nenhuma civilização humana poderia ser organizada e nenhum Estado seria erigido. Ao contrário, a poesia instalou-se em um espaço seguro na memória, não necessitando, assim, da escrita. Demorou séculos, talvez milênios, até que a poesia pudesse encontrar a escrita oportunizando o surgimento da literatura. Percebe-se, desse modo, que a poesia existiu bem antes do conjunto de textos que formam hoje o que chamamos de literatura. Constata-se, desse modo, que a poesia foi uma das primeiras grandes articulações da linguagem humana. A escrita é, portanto, um desenvolvimento do poder narrativo do ser humano, acompanhado da necessidade de preservar memórias, de estar no mundo e olhar sobre ele. Deduz-se, nesses termos, que na transmissão oral repousa a memória cultural da sociedade e da forma segura da repetição, nos ritos e festas da atualização coletiva do extra-cotidiano. Por seu turno, a escrita é a expressão da memória cultural ao se emancipar das obrigações da repetição e da expectativa coletiva, abrindo-se ao novo e ao indivíduo. O específico da literatura não repousa nas formas da língua, no formal, na beleza da linguagem e da fundamentação linguística formal: tudo isto é o meio pelo qual se serve a memória para estabilização e transmissão. Conclui-se, dessa maneira, que a singularidade da literatura caracteriza-se, antes de tudo, pela inovação, no individual, na emancipação. Para isto ela precisa da escritura: para fazer ir além do que é dado e fazer valer o individual, o não-coletivo, o não-ouvido. Isto não é conquistado somente com a memória e com as formas seguras da repetição ritual. Somente com a mídia da escrita, que ao ficcional empresta um caráter de objetividade, uma sistematização ficcionalizada do mundo, é que se origina o específico literário da ficção.

Assim, literatura herda todas as características da memória cultural organizada oralmente - o estético, o ficcional, o extra cotidiano, e, ao mesmo tempo, avança de forma violenta num passo

decisivo da história humana. Dessa maneira, na literatura a vida humana se torna a aventura aberta do pensamento e da narrativa. De certa forma, talvez dito de forma exagerada, a literatura é ruptura da tradição. A literatura nasceu do espírito da escritura. Como assinalado anteriormente, literatura é o espírito da inovação de uma época, da ruptura, da emancipação do rito e das formas seguras da repetição.

Salienta-se, ainda, que todas as religiões monoteístas são religiões do livro e se baseiam num cânon das sagradas escrituras⁵. Nas religiões pagãs existem - ao contrário - ritos e festas como ponto central. Ela liberta da imediatez da compreensão, possibilita releituras infinitas, cria uma rede de relação variada por meio de subtextos e tradições, destaca, por exemplo, o significado das palavras por meio de ironia e da ambivalência, cria orientação e instabilidade por meio dos conselhos e interpretação variada, e, faz, ao mesmo tempo, emergir mundos do texto que correspondem à fala da complexidade do ser humano⁶. Assim, pode-se caracterizar a literatura como a mídia de conquista da distância e da libertação pessoal dos cerceamentos da realidade dada. É na literatura que encontramos a transformação de uma mídia do armazenamento de dados e informações em mídia da emancipação. O texto abre o processo hermenêutico, não o fecha. Não é a escrita em si, mas a escrita literária. Nesses termos, a literatura torna-se a única possibilidade que o mundo tem de olhar para si. Na forma da literatura o ser humano e a sociedade humana se colocaram um olhar com o qual eles mesmos se observam e respondem à pergunta pela razão

⁵ A tese fulminante de Hans-Peter Schmidt diz que a religião bíblica, o monoteísmo, nasceu do espírito da literatura. Isto é muito mais do que a Escritura. De certa forma podemos advogar a ideia de que há uma relação intrínseca entre monoteísmo e a escrita/escritura de um lado e paganismo e oralidade do outro. Ver, também, ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottdale, Pa: Herald Press, 1990, p. 97-123.

⁶ Esta diferença já foi assinalada até mesmo por Flávio Josefo, historiador judeu, no século I d. C. A literatura significa bem mais que uma libertação do ciclo da repetição.

da existência da vida humana no mundo, e isto de forma monumental, repleto de sentido e de atribuição de significados. Enquanto o mito apresenta uma forma de modelação do mundo, é a literatura que pode se transformar em uma forma de mudança do mundo, de aquisição de mundos alternativos em mídia da ficção⁷.

Nesta sistematização ficcionalizada da vida que se encontra presente na Bíblia, o próprio personagem central, Deus, assume a intensidade da narrativa e a variedade dos humores e das condições das relações. Desse modo, como a literatura, o monoteísmo significa ruptura, não continuidade, significa deixar vir à escritura aquilo que não é ouvido, o novo radical e o Outro. A grandiosa história a qual os livros bíblicos dão forma sobre a presença do ser humano no mundo, é, indubitavelmente, uma das artes narrativas mais impressionantes produzidas pelo ser humano: a história do acordo divino com um povo escolhido, ao mesmo tempo em que isto é construído na forma de um acordo matrimonial, recortado com compromissos para ambos os lados. Aí se instauram as grandes tramas dos personagens. O monoteísmo narrativo, uma história de Deus e de um povo, é uma forma de poesia do mundo refinada que vai desde a criação até o fim do mundo. A “verdade” desta história reside exatamente em sua ficcionalidade. O Deus da Bíblia não é o Deus verdadeiro, que permanece de forma transcendental para além das histórias e dos anúncios, mas um quadro, uma referência, uma ação que alterna entre a intensidade do fazer e a intensidade do silêncio. O quadro é verdadeiro, pois ele é a representação da relação que o ser humano estabelece com ele, uma relação que destaca a extensão que o próprio ser humano é do quadro que ele tem como verdadeiro. A fala de Deus, fala não de Deus, mas do ser humano e da relação que este ser humano estabelece com este Deus, o seu Outro e seu quadro e o si-mesmo⁸.

⁷ É exatamente esta realidade alternativa que é o específico do monoteísmo bíblico. (ASSMANN, 2005, 12, negrito nosso).

⁸ Hans-Peter Schmidt vê o sentido de proibição de imagem não na frase: “Não debes fazer imagem para ti”, porque nos é impossível uma verdade sem imagens, mas no sentido, “tu não debes ver o quadro como a coisa em si”. Em sua literatura o povo judeu libertou-se de seus opres-

Nesse sentido, a literatura – por intermédio da ficção - cria novos espaços de convivência e de realização pessoal. Desse modo, a literatura é um empreendimento extremamente vinculador e normativo, não primeiramente em Israel, antes na Mesopotâmia, no Egito e na Grécia. Neste contexto são colocados os fundamentos do ser humano e da convivência humana. Estes textos foram aprendidos de forma dedicada e transformados em forma de condução da vida. O que aconteceu no campo da religião com a escritura é algo, porém, novo no contexto de Israel. Esta transformação aponta para uma nova concepção do que é escritura e literatura, visto que a escritura é acompanhada de certo tabu, o que proíbe a adição ou exclusão de elementos. Até mesmo os detalhes da escritura são vistos como palavra de deus, como sagrada escritura, como verdade revelada⁹.

Crime e justiça na Bíblia

A leitura atenta da Bíblia pode deixar o leitor um tanto quanto confuso. Algumas partes enfatizam os aspectos punitivos (justiça retributiva). Outras se associam em muito às experiências restaurativas (restaurar os laços que foram rompidos pelas práticas.

sores e possuidores, se escreveu para sair da casa do Egito e se inscreveu na lei, na Torá, que liberta todos os seres humanos da opressão, pois possibilita sua inscrição em formas alternativas de ligação e relação. Ver ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottdale, Pa: Herald Press, 1990.

⁹ Já Johann David Michaelis na Inglaterra e Gottfried Herder na Alemanha no século XVIII descobriram a Bíblia como literatura e trabalharam antes de tudo pela qualidade estética do texto e por sua capacidade de ser referência para o processo de reescritura ocidental, ao mesmo tempo em que viam nisto uma das características fundamentais das religiões monoteístas. Com a superação da visão exegética do texto, novas possibilidades de interpretação foram sendo articuladas, inclusive a relação do texto bíblico com a literatura e o texto bíblico como literatura. Ver ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottdale, Pa: Herald Press, 2005.

Algumas fazem sentido para os olhos do século XXI. Já, outras, parecem completamente estranhas e até bárbaras. Diante desses inúmeros obstáculos hermenêuticos, pergunta-se, como interpretar a história cultural?

Buscando-se alternativas diante das questões assinaladas, trata-se aqui de resgatar aspectos acerca da chamada “revolução jurídica” tendo por base os possíveis elos existentes entre o Direito no Antigo Testamento e os paradoxos presentes na reflexão situada em torno da justiça retributiva (tradicional) e a justiça restaurativa. A Revolução jurídica envolveu uma mudança de paradigmas de formas de construir e compreender a realidade¹⁰. Assim, busca-se examinar dimensões dessa revolução no tocante à forma como se pensa e se faz justiça. Mais especificamente, analisam-se os paradigmas que sustentam práticas judiciais e extrajudiciais, não se esquecendo de verificar o apoio social e político nos quais se assentam tais propostas.

Inicialmente, destaca-se a mudança – no século XII na Europa - de uma justiça privada (comunitária) para uma justiça estatal. Tal movimento começou pela abertura de possibilidades de denúncias por parte do Estado em relação às arbitrariedades da chamada “justiça privada”. Posteriormente, o Estado dividiu atribuições com a justiça comunitária, e mais adiante senhor absoluto, mediante o monopólio de dizer o direito para todos os danos e males nomeados como crimes.

¹⁰ Leshan e Margenau assinalam que os novos paradigmas emergem como tentativa de resolver os problemas mais prementes de uma sociedade ou cultura. Assim, o paradigma científico surgiu como tentativa de resolver o problema mais grave da sociedade ocidental do final da Idade Média, ou seja, problemas catastróficos como a peste negra. ZEHR, Howard. **Changing lenses: a new focus for crime and justice**. Scottdale, Pa: Herald Press, 2005, p. 133-146. Nesses termos, a sociedade via-se confrontada pela necessidade premente de controlar seu entorno e, portanto, desenvolveu um paradigma adequado à tarefa. Mas com o surgimento de outros problemas, o paradigma tornou-se inadequado e foi preciso que outros surgissem. Lawrende Leshan e Henry Margenau, *Einstein's Space and Van Gogh's Sky: Physical Reality and Beyond*. Nova York: Collier Books, 1982.

A decorrência de tal processo, a vítima do crime foi redefinida, e o Estado tornou-se a vítima de direito. Desse modo, as vítimas, os familiares, os amigos, a própria comunidade, foram abstraídas e os indivíduos tornaram-se periféricos ao problema e de suas possíveis soluções (tratamento dos conflitos).

Em um segundo momento, os costumes e as conveniências sociais foram perdendo terreno, deixando, assim, para a formalização dos procedimentos por meio do fortalecimento do direito positivo (direito legislado). Dessa maneira, a justiça foi sendo - concomitante a esse processo histórico - equiparada com a lei escrita, sendo interpretada e gerenciada por profissionais. Cada vez mais o critério da justiça passou a ser o processo utilizado, esvaziando as práticas de justiça comunitária no âmbito privado. Nesses termos, certos prejuízos, danos, conflitos passaram a ser definidos como diferentes de outros (tipificados), dando início a procedimentos criminais em que o Estado predominava. Todavia, outros foram deixados a cargo da lei civil, no qual os participantes retiveram considerável discricionariedade e poder.

Em terceiro plano, o Estado passa a assumir a vingança no lugar da comunidade, tornando a punição uma normativa. Resoluções amigáveis e acordos passaram a ser raros e até ilegais. Considerando-se que a norma eram as atitudes punitivas e não a restituição, a importância da vítima individual dentro do processo diminuiu¹¹. Por decorrência, o significado simbólico da punição mudou na medida em que a punição se tornou a regra comum mais aceita e difundida. Assim, formas inovadoras de pena foram surgindo. No mundo pré-moderno a motivação de vingança desempenhava um claro papel quando alguém buscava punição. Da mesma forma, tão importante como a ideia de punição era a vindicação da vítima, ou seja, na maior parte dos casos a punição era pública. Desse modo,

¹¹ É digno de nota que a Igreja nunca articulou qualquer crítica consistente a essa passagem da justiça comunitária para a justiça estatal. Pelo visto, suas atenções voltavam-se mais em controlar a vingança privada, e rápida em reconhecer o papel do Estado, acabando por oferecer apoio eficaz.

ao ser imposta uma punição estava implícita uma declaração simbólica de que a vítima estava correta do ponto de vista moral¹². Em outros termos, a justiça, via de regra, usava da linguagem cênica para representar publicamente a culpa e a vindicação para demonstrar o assombroso poder das autoridades centrais. A conclusão que se pode chegar é que as penas públicas brutais serviam como demonstração de poder do Estado, uma forma de asseverar e dramatizar seu poder¹³.

Em quarto lugar, o conceito de justiça contribuiu com o alinhamento da balança, símbolo do direito, colaborando com um equilíbrio metafísico e abstrato. Em outros termos, os diferentes conceitos de justiça trouxeram consigo novas maneiras de entender o crime e o criminoso. Em vez de uma violação ou conflito individual, certos comportamentos tornaram-se violações coletivas ou sociais de ordem sobrenatural. Assim, eleva-se a dimensão pública em relação à dinâmica comunitária, servindo de justificativa para que o Estado impusesse uma ordem social e moral.

Destaca-se, nessa direção, que a gestão e o tratamento dos conflitos sociais tenham perdido sua eficiência e eficácia à medida que as bases comunitárias iam sendo esgarçadas. Diante disso, não se tem ainda todos os elementos para se trilhar um caminho na direção de uma conclusão a respeito da constituição das bases históricas, culturais e sociais da justiça retributiva assentada na culpa e

¹² Assinala-se que nas sociedades teocráticas, a punição também funcionava como purificação simbólica que livrava a comunidade dos resíduos (sujeira) criada pelo crime. Assim, a punição demonstrava que a sociedade não tolerava tais ações, e assim ajudava a manter um sentido de limites e identidade da comunidade.

¹³ Ver CHEVIGNY, Paul. *Edge of the Knife: Police Violence and Accountability in Six Cities of the Americas*. Nova York: New Press, 1995. Ver, também, FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1975, e, a obra FRÜHLING, Hugo. "Police Reform and Democratization". In: H. FRÜHLING et al. (eds.). **Crime and Violence in Latin America: Citizen Security, Democracy and the State**. Washington, DC/ Baltimore: Woodrow Wilson Center Press – Johns Hopkins University Press, 2003.

na punição. No máximo, pode-se contar com algumas pegadas que nos conduzem a explicações focalizadas na crescente complexidade da sociedade como resultante da ampliação do número de pessoas, do advento das cidades e, posteriormente, da industrialização.

Talvez, parte da resposta à questão posta, repouse na necessidade de que os Estados emergentes tinham de monopolizar e exercer o poder. Entretanto, hoje o paradigma retributivo demonstra disfuncionalidade. Outro paradigma emerge e inspira-se em elementos da tradição histórica: o modelo da justiça comunitária.

Em outros termos, busca-se com esse texto examinar as bases históricas do surgimento da concepção “olho por olho”, usada, em geral, para sintetizar a natureza retributiva (punição) do direito bíblico. Contudo, a frase “olho por olho” aparece apenas três vezes no Antigo Testamento¹⁴. No Novo Testamento, Jesus a rejeita explicitamente. “Vocês ouviram o que foi dito, ‘olho por olho’”, diz ele, “Mas eu digo, fazei o bem àqueles que vos ofendem”. Estaria ele de fato contradizendo as leis do Antigo Testamento? “Olho por olho” era um preceito de proporcionalidade destinado a limitar e não encorajar vinganças. De fato, esse princípio legal fundou as bases para a restituição, oferecendo um princípio de proporcionalidade para reger a reação à transgressão. Portanto, o foco do preceito “olho por olho” não era a retribuição, mas sim a limitação e proporcionalidade. Mais do que isto, no contexto da aliança, centrado na liberdade, esse princípio comum estabelecia a equidade.

O parágrafo 24 do Levítico¹⁵ é uma das passagens em que essa expressão aparece. Imediatamente, a seguir, vem uma admoestação no sentido de que deve haver um padrão para todos, para o estrangeiro como para o nativo. Os estrangeiros, em geral, eram pobres e oprimidos, e Deus, frequentemente, lembra do povo de Israel que eles tinham sido estrangeiros e que uma ação salvífica de Deus os resgatou. Em contrapartida, os nativos deviam cuidar dos estrangeiros que se encontrassem entre eles. O preceito do “olho

¹⁴ Ver Patrick. **Old Testament Law**, cap. 4º; Rolanda de Vaux, *Ancient Israel* (Nova York: McGraw-Hill, 1961).

¹⁵ O Levítico é um livro que faz parte de um conjunto, de uma obra completa, que conhecemos por Pentateuco.

por olho” estabelecia, portanto, a ideia de que todos deviam ser tratados igualmente. A motivação de vingança existe e é reconhecida no Antigo Testamento, mas a lei bíblica logo tratou de estabelecer limites. Um desses limites era a “lei de talião”, uma diretriz de proporcionalidade¹⁶. Outro limite eram as cidades que concediam asilo.

A justiça e a lei presentes na Bíblia

A par de um conjunto de aparentes contradições, interpretações e crenças acerca da Bíblia, o tema preponderante é um conceito de justiça que vai de encontro ao entendimento comum sobre a “lei de talião” do “olho por olho”.

Houve um tempo quando um indivíduo sofria um dano, a família e a comunidade também se sentiam atingidas. Assim, tanto a família e a comunidade se sentiam atingidas e procuravam se envolver de modo a buscar uma resposta ao problema. Podiam fazer pressão para obter uma solução ou servir como árbitros ou mediadores, podendo, em algumas situações serem chamados para testemunhar ou mesmo ajudar a garantir o cumprimento dos acordos. Dessa maneira, a justiça comunitária assentava-se, em grande medida, nas soluções extrajudiciais negociadas, em geral, envolvendo indenizações. No entanto, duas abordagens alternativas se apresentavam na medida em que tendiam a ser deixadas como último recurso, escolhidas apenas como meio de forçar uma negociação ou de sair dela em caso de insucesso. Desse modo, ambas representavam uma espécie de fracasso, embora sua existência talvez ajudasse a garantir o funcionamento da norma.

¹⁶ O capítulo 19 do Deuteronômico ordena a criação de cidades de refúgio onde aqueles que haviam cometido assassinato não intencional podiam pedir guarida enquanto os ânimos esfriavam e as negociações eram realizadas. Ver Patrick. **Old Testament Law**, cap. 4º; Rolanda de Vaux, *Ancient Israel* (Nova York: McGraw-Hill, 1961), p. 149-171.

Uma dessas alternativas era a vingança¹⁷. Esta opção era eleita com menos frequência do que se acredita, e por razões óbvias. Ela é extremamente perigosa, costuma levar à violência recíproca e derramamento de sangue. Até a Idade Média na Europa, a prioridade do conjunto das comunidades era manter as relações estreitas mediante a manutenção dos relacionamentos. Assim, a negociação e a indenização faziam muito mais sentido do que a vingança pelo emprego de meios violentos.

Além dos aspectos assinalados, salienta-se que a vingança era limitada também por um sensível processo de combinação envolvendo lei e costume. Na Europa medieval, por exemplo, a luta só era considerada legítima se as negociações tivessem sido propostas e recusadas. Assim, a conhecida fórmula do Antigo Testamento “olho por olho” foi – como já foi assinalado - um procedimento que ajudou a regular as vinganças privadas ao longo de boa parte da história ocidental. “Olho por olho” é uma fórmula que também podia ser entendida literalmente, e uma vingança assim poderia ser brutal. Muitas vezes, nesse caso, a troca era percebida como pagamento. Quando alguém morre ou é ferido numa sociedade comunitária, o equilíbrio de poder entre tribos, clãs ou outros grupos fica perturbado. Pode ser necessário restaurar o equilíbrio por intermédio da equivalência numérica. A violência imposta pela fórmula pretendia equilibrar os poderes mais do que obter vingança.

Contudo, nas sociedades não reguladas por códigos e procedimentos legais formais, tais fórmulas não eram encaradas como mandamentos, mas limitadores da violência. A reação, por decorrência, deveria ser proporcional ao dano, sem permitir uma escalada do conflito. Além do mais, as pessoas utilizavam essa fórmula enquanto equação para calcular o valor da indenização: “o valor de

¹⁷ Ver a obra de Herman Bianchi intitulada “Justice as Sanctuary: Toward a New System of Crime Control” (Bloomington: Indiana University Press, 1994). O que confirma a relevância social e histórica da justiça negociada, era a existência de asilos. As pessoas acusadas de ter cometido delitos podiam correr para esses locais a fim de escapar à vingança pessoal ou às autoridades locais. Muitos desses locais não eram asilos de longo prazo, mas espaços seguros onde se podia esperar a raiva passar enquanto as negociações progrediam.

um olho pelo valor de um olho”. Acordos em dinheiro, bens patrimoniais, como por exemplo o uso de propriedades foi muito utilizados ao longo dos séculos, mesmo em casos de violência grave, e os códigos daquela natureza forneciam critérios para a determinação dos pagamentos. Nessas situações, o pagamento, em grande medida, era uma modalidade de se obter o reconhecimento público das vítimas na medida em que almejavam a vindicação moral de que tinham sido vítimas de um mal e uma declaração pública de responsabilidade por parte do ofensor. Entretanto, em situações bastante singulares, a retribuição incluía, também, uma espécie de compensação moral. Salienta-se, ainda, que em dadas situações a ameaça de retribuição tinha o fino propósito de servir de estímulo para que os ofensores assumissem essa responsabilidade publicamente.

Percebe-se, nesses moldes, que o significado e as funções da retribuição por vezes refletiam uma visão compensatória. O sistema repousava – primordialmente - na necessidade de compensar a perda das vítimas e reparar relacionamentos, o que ensejava negociações para se chegar a um acordo que reconhecesse a responsabilidade e obrigações do ofensor.

Ao examinar a Bíblia, e especialmente o Antigo Testamento¹⁸, devemos atentar que estamos lendo literatura de um outro tempo e espaço, um mundo distante do nosso, não apenas no tempo e no espaço, mas também na filosofia, nos sistemas políticos e na estrutura social. Diferentemente da contemporaneidade, os pressupostos básicos em relação à culpa e à responsabilidade eram diferentes, o que atinge diretamente os conceitos de justiça e de lei.

A culpa, por exemplo, era coletiva, como também a responsabilidade. Por isso, na visão do povo dos tempos narrados na Bíblia, certos tipos de crime contaminavam a sociedade como um todo.

¹⁸ Como é de se esperar, as leis tinham uma forma muito diferente. Também seus propósitos e métodos administrativos eram distintos de hoje. Ver Hans Jochen Boecker que escreveu o livro intitulado “Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East” (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980). Dale Patrick, “Old Testament Law” (Atlanta: John Knox Press, 1985; Millard Lind, “Review Essay”, *Journal of Law and Religion*, v.4, n.2 (1986), p. 479-85.

Para expiar essa culpa eram necessárias cerimônias coletivas de penitência. Em virtude de tal característica cultural, o Antigo Testamento sugere a correção para certas ofensas com nítido caráter sacral com muita publicização¹⁹.

Olho por olho, dente por dente

Assinala-se que na Europa - do começo da era moderna - eram poucas as ofensas consideradas ameaça à ordem política e moral, exigindo a aplicação de respostas violentas: a bruxaria, o incesto, a sodomia e certos tipos de assassinato especialmente hediondos. Destaca-se, assim, que ao longo da maior parte de nossa história surgiram exceções a este ideal de justiça retributiva (culpa/punição/vingança) no tocante a certos tipos de crime. As sociedades teocráticas primitivas consideravam poucas ofensas como tendo dimensões religiosas que exigissem reações especiais, fora do normal. Certas ofensas sexuais, por exemplo, eram consideradas especialmente hediondas porque ofendiam a deidade trazendo culpa coletiva sobre a sociedade como um todo. Por decorrência, evitando partilhar da culpa, uma purificação simbólica era necessária. No entanto, essas ofensas eram poucas e cuidadosamente proibidas pela lei e pelo costume, não constituindo a norma para a maioria das transgressões “criminais”.

Nosso passado, de certo modo, oferece um modelo que demonstra um caminho diferente no que se refere à forma de se fazer justiça nos dias atuais. Trata-se de uma justiça a partir dos parâmetros criados pela própria comunidade, distante do monopólio do “fazer justiça” assumido pelo Estado entre os séculos V e XV. No caso dos cristãos, há um modelo de justiça ainda mais significativo:

¹⁹ Tudo isso faz com que as Leis do Levítico e do Deuteronômio nos pareçam bizarras. Como vimos, tópicos importantes que para nós precisam constar de um código penal, como assassinato e furto, estão misturados como itens que não precisam ser contemplados como, por exemplo, normas sobre a agricultura, a alimentação, vestimenta, casamento e adoração. Algumas ofensas e seus remédios jurídicos têm evidente dimensão religiosa e ritual, enquanto outras parecem mais objetivas.

a justiça bíblica. Talvez os leitores estranhem, mas, na verdade, a justiça bíblica poderia oferecer um modelo muito diferente da justiça ancorada no modelo retributivo (o sistema penitenciário brasileiro é fruto de um modo de pensar o alcance de uma concepção particular de culpa, de crime e de justiça).

Nesses termos, “olho por olho” é uma fórmula que também podia ser entendida literalmente, e uma vingança assim poderia ser brutal. Contudo, nas sociedades não reguladas por códigos e procedimentos legais formais, tais fórmulas não eram encaradas como mandamentos, mas limitadores de violência: “Faça isto, mas somente isto e não mais”. A reação deveria ser proporcional ao dano, sem permitir uma escalada do conflito (o que nós conhecemos hoje, o foco não está no dano e na reparação, mas na punição dos agressores\ofensores, daqueles que proporcionaram um dano moral, material e\ou vital). Além do mais, as pessoas, via de regra, entendiam essas fórmulas como equações para determinar o valor da indenização: “ O valor de um olho pelo valor de um olho”. Acordos em dinheiro ou propriedade foram bastante comuns ao longo da história, mesmo em casos de violência grave, e os códigos daquela natureza forneciam critérios para a demonstração dos pagamentos.

Mesmo naquelas situações nas quais a regra do “olho por olho” era entendida literalmente, a troca era percebida como pagamento. Quando alguém morre ou é ferido numa sociedade comunitária, o equilíbrio de poder entre tribos, clãs, ou outros grupos fica perturbado. Pode ser necessário restaurar o equilíbrio por meio da equivalência numérica. A violência imposta pela fórmula, ambicionava equilibrar os poderes mais do que conseguir vingança.

No passado, como nos dias de hoje, as vítimas sentiam a necessidade de vindicação moral (até o presente momento, no caso do processo penal no Brasil, só participam o Estado e o réu, ficando, assim, as vítimas e familiares, fora do processo penal). Desejavam obter o reconhecimento público de que tinham sido vítimas de um mal e uma declaração pública de responsabilidade por parte do ofensor. O pagamento era uma forma de buscar tal reconhecimento, mas a retribuição por vezes incluía também uma certa compensação moral. Em dadas situações a ameaça de retribuição servia

como estímulo para que os ofensores assumissem essa responsabilidade publicamente. Percebe-se, desse modo, que o sistema estava ancorado, primordialmente, na necessidade de compensar à perda das vítimas e reparar relacionamentos. Isto normalmente exigia negociações para se chegar a um acordo que reconhecesse a responsabilidade e obrigações do ofensor.

Considerações finais

Conclui-se, a partir do exposto, que da literatura surgiu a religião, uma nova forma de religião, da imagem surgiu a coisa em si, da ficção emergiu o definitivo, a escritura se tornou prescrição que aponta para a plenitude tanto nestas reflexões uma rica fenomenologia do literário, visto que os livros bíblicos a isto estimulam, mesmo que isto fique restrito a Torah. Existe uma arte da significação nos textos bíblicos, de forma tal que a história pode ser ouvida e lida diversas vezes, suas falas rememoram e incomodam, seus silêncios e suas frases evocam a reescritura e o recontar. A arte da significação e a arte da abstração estão juntas e tornam o leitor/ouvinte alguém em profundo processo de reescrever, recontar e rememorar, ao mesmo tempo que o projetam para novas leituras. A arte da significação evoca a interpretação ininterrupta. À medida que a religião absoluta ganhou em forma e valor, o aspecto literário dos livros, que se tornaram a Bíblia, perdeu em vigor e importância. À medida, porém, que a reivindicação ao absolutismo mais e mais perdeu seu poder de convencimento, seja pela pluralidade da religião, seja pela desconfiança e crítica iluminista, de forma crescente o aspecto literário ganhou em importância.

Examinou-se aqui a relação entre teologia e literatura a partir do papel e da importância da Bíblia como obra basilar da literatura ocidental. Assinalou-se, ainda, que os estudos acerca da interpretação da Bíblia como literatura são portadores de inúmeras e amplas divergências. Se Harold Bloom louva a javista como gênio literário, algo que do ponto de vista da exegese é absolutamente questionável, outros, como Hans-Peter Schmidt e Jack Miles, não estão preocupados com uma visão parcial do texto, antes veem na polissemia

do texto um aspecto fundamental de sua dimensão literária, ainda que tenha uma continuidade inquestionável na força das personagens. É uma rica tradição literária em que alguém escreve o que diz o que alguém disse e aconteceu depois que alguém escreveu o que foi dito. Tudo isto dentro de um forte espírito religioso, em estilos literários próprios, longe da ideia segundo a qual a ficção é mentira, antes a única forma em imagem e narrativa possível para lidar com a verdade do divino e do humano, algo que sempre resultará no fracasso dogmático em absolutizar as interpretações.

Nesses termos, apresentaram-se alguns aspectos que estão presentes nas concepções acerca da justiça para o século XXI, fundamentado nas práticas restaurativas que primam por verificar as possibilidades e os mecanismos segundo os quais se podem tratar os danos causados às vítimas, sem descuidar do grau de responsabilidade por quem tenha causado danos morais, materiais e\ou vitais. Assim, esboçaram-se alguns aspectos que denotam os vetores subjacentes quanto à forma, ao conteúdo e à administração da lei hebraica. Em seguida, examinaram-se os conceitos de justiça e de lei a partir de tais perspectivas. Posteriormente, estudaram-se os significados do crime e da justiça à luz do diálogo entre tradição e contemporaneidade. Para tanto, investigaram-se os aspectos históricos que contribuíram para se avaliar a “lei do talião” assentada na máxima do “olho por olho, dente por dente”. A pesquisa buscou dados e os examinou seguindo o roteiro da análise de conteúdo na medida em que buscou compreender os princípios e intenções subjacentes e, então, seguir, a partir deles, em direção a conceitos de lei e justiça, tentando apreender o espírito, e não apenas a letra da lei. Tal mecanismo foi utilizado por se acreditar ser possível compreender as “leis” bíblicas individuais para a aplicação no contexto contemporâneo.

Assinala-se, por fim, que a “verdadeira” história da Bíblia, do Antigo e do Novo Testamento, é uma só: Deus não desiste. É este o modelo a imitar para sermos “perfeitos” no amor incondicional, no amor que não foi conquistado, no perdão, na misericórdia. Assim, pelo exposto, o paradigma da justiça presente na Bíblia, inclusive no Antigo Testamento, não é a retribuição (estabelecer quem é o culpado e a forma de punição). Assim, a chave não está no “olho por

olho”, mas na justificação motivadora. A reação de Deus à transgressão é normativa. Quando confrontado com as ofensas, Deus é descrito em termos humanos como furioso, cheio de ira. A etimologia destas palavras em inglês, por exemplo, remetem a calor, fungar, inspirar. Em hebraico, várias palavras, via de regra, são traduzidas por retribuição e punição, podendo significar, ao mesmo tempo, coibir, ensinar, corrigir. O conceito de punição poderá estar presente, mas em geral aparece com uma conotação diversa do que a palavra tem no outro idioma. Além do mais, Paulo lembra em Romanos 12: 19, citando a Sagrada Escritura, que aquelas punições são assunto de Deus e não dos humanos.

Essas conotações nos auxiliam a entender o que aparenta ser uma contradição entre as descrições de Deus como alguém que castiga e de Deus como sendo lento para a cólera e cheio de amor (Êxodo 34: 6; Números 14: 18). Deus pune, mas Deus é fiel. Israel transgredir repetidamente e Deus se encoleriza, mas Deus não desiste. Deus vai da ira à restauração. A retribuição que se subordina à *shalom* tempera e limita a justiça retributiva.

Essa característica da justiça divina é demonstrada de modo dramático em passagens como o capítulo 26 do Levítico e o capítulo 4 do Deuteronômio. O povo de Israel recebe vivas descrições das horríveis conseqüências de praticar o mal. Coisas terríveis sucederão. Mas essas passagens sempre terminam prometendo que Deus não desistirá. Deus não os destruirá. Deus é fiel e compassivo.

No Novo Testamento o foco de Cristo é ainda mais nitidamente restaurativo na sua resposta ao mal feito. Não se trata de um rompimento com a direção dada pelo Antigo Testamento, nem rejeição do impulso original da antiga aliança. Pelo contrário. Esse foco oferece um passo além na compreensão do conceito, uma transformação continuada da justiça.

Shalom só pode se realizar se cuidarmos do bem-estar uns dos outros, mesmo nos erros. Cristo leva esse tema adiante, aprofundando e ampliando suas aplicações. A história do bom Samaritano mostra que nosso próximo não é somente alguém da nossa etnia. Temos responsabilidades que vão além do nosso próprio

povo. Na verdade, devemos fazer o bem até aqueles que nos maltrataram. Isto significa dizer não à retaliação ilimitada da lei de Lamec, dizer não à retaliação limitada da lei de talião. Ao contrário, deve-se buscar sempre, por mais complexa que seja a situação, praticar o amor ilimitado.

Segundo a Bíblia, o Deus que salva, livrando da opressão sem olhar para o merecimento, é limitado na ira, mas ilimitado no amor (na linguagem poética do Deuteronômio: “até a milésima geração”). É o amor ilimitado de Deus e não sua ira que devemos imitar. A justificativa motivadora é também um modelo. Percebe-se, nesses termos, que a justificativa motivadora, e não a lei de talião é o que expressa melhor a essência da justiça da aliança. A restauração e não a retribuição é seu paradigma.

Portanto, nosso sistema judicial é, acima de tudo, um sistema para discutir a culpa. Consequentemente, está centrado no passado. Por seu turno, a justiça bíblica busca, sobretudo, antes, resolver os problemas, encontrar soluções, retificar o que não está bem e olhar para o futuro. Ao contrário, a justiça contemporânea procura dar a cada um o castigo merecido, garantir que as pessoas recebam o justo castigo. Em contrapartida, a justiça bíblica reage na medida do necessário, muitas vezes usando de bondade diante do mal na medida em que está faltando *shalom*, e não porque a justiça deva dar o castigo merecido.

Pelo visto, a primeira – e, via de regra, a única, - reação depois do estabelecimento da culpa é infligir dor como punição. Infligida a dor, considera-se que foi feita justiça. No contexto da justiça da Bíblia, quando se dá a punição, ela, em geral, não é uma finalidade, mas sim um meio de restauração. Além disso, a punição é basicamente atributo de Deus. O foco primário da justiça bíblica é corrigir a situação e construir *shalom* agindo para ajudar os necessitados

Atualmente, mede-se a justiça avaliando se foi seguido o procedimento prescrito. A justiça bíblica, ou *sedeqah*, se mede pelo mérito, pelos resultados e pelos frutos. Assim, busca-se corrigir relacionamentos, e não simplesmente obedecer regras tidas como corretas e válidas.

O sistema jurídico atual define as ofensas como violações das normas, das leis. O Estado é definido como vítima. Em termos bíblicos, entretanto, o mal não é uma violação de regras, mas uma violação do bom relacionamento. As vítimas, na verdade, são as pessoas atingidas (danos materiais, morais, perdas de familiares, colegas de estudo e de trabalho) e os relacionamentos, e não as regras ou governos ou a ordem moral.

A justiça bíblica parte de uma visão sistêmica para conceber a justiça em um sentido mais amplo. Assim, a Bíblica não nos autoriza separar as questões criminais das questões pertinentes à pobreza e ao poder. A justiça é um todo que não pode ser fragmentado. Empresas fraudadoras ou aquelas que prejudicam as pessoas destruindo o meio ambiente, por exemplo, são tão responsáveis por suas ações como os indivíduos que cometem homicídio. Somam-se a tais pressupostos, outros que se associam de uma forma ou outra, ao contexto social do crime. Tal perspectiva deve sempre ser levada em consideração. Desse modo, não se pode separar os atos criminosos ou seus autores da situação social que os envolvem. Além disso, as leis injustas de qualquer tipo devem ser questionadas.

A justiça com a qual se está habituado contemporaneamente, busca ser neutra e imparcial. Procura tratar as pessoas com equidade. Seu foco primário é a manutenção da ordem. Em virtude disso, e pelo fato de separar questões de justiça penal de questões de justiça social, a ordem que ela tende a manter é a ordem vigente, o *status quo*. Portanto, muito frequentemente, o direito hoje age como uma força conservadora. A justiça bíblica, por seu turno, em comparação, é uma força ativa, progressista, que busca transformar a ordem vigente em uma ordem mais justa e, ao fazê-lo, zela, principalmente, pelos pobres e fracos.

A justiça contemporânea coloca no centro o Estado e seu poder de coerção como fonte, guardião e sancionador da lei. A justiça bíblica, por seu turno, coloca as pessoas e os relacionamentos no centro, sujeitando tanto a lei quanto os governos a Deus. Portanto, a justiça bíblica oferece uma alternativa paradigmática que questiona frontalmente nossa abordagem retributiva centrada no Estado. Pode-se, dessa maneira, concluir que o Estado não é a única fonte do Direito e não é o único que pode chamar para si o direito de dizer

o direito e, ao mesmo tempo, o Direito não é sinônimo de lei. Tais parâmetros são relevantes caso os leitores desejem uma sociedade emancipada, autônoma e minimamente democrática. Nesse caso, mãos à obra!

Referências

CHEVIGNY, Paul. **Edge of the Knife: Police Violence and Accountability in Six Cities of the Americas**. Nova York: New Press, 1995.

BAILIE, Gil. **Violence unveiled: Humanity at the crossroads**. New York: Crossroad, 1995.

BAUDRILLARD, Jean; MORIN, Edgar. **A violência no mundo**. Tradução de Leneide Duarte-Plon. Rio de Janeiro: Anima, 2004.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERMAN, Harold J. **Law and revolution: the formation of the western legal tradition**. Cambridge, EUA: Harvard University Press, 1983.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Falência da pena de prisão: causas e alternativas**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

BRUNK, Conrad G. **The spiritual roots of restorative justice**. Albany: State University of New York Press, 2001.

CAYLEY, David. **The expanding prison: The crisis in crime and punishment and the search for alternatives**. Pilgrim Pr.1999

CHRISTIE, Nils. **Limits to Pain**. Oxford: Martin Robertson, 1982.

_____. New perspectives on crime and justice, **Issue**, n. 1. Akron: Mennonite Central Committee, p. 50-59, 1984.

_____. **Crime Control as Industry: Towards GULAGS**, Western Style. London: Routledge, 1995.

ELLUL, Jacques. **The theological foundations of law**. Nova York: Seabury Press, 1969.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Microfísica del poder**. 2. ed. Madrid: La Piqueta, 1979.

_____. **Power/Knowledge: Selected Interviews, 1972-1977**. Toronto: Random House, 1981.

_____. Technologies of the self. In: MARTIN, L.; GUTMAN, H.; HUTTON, P. (Orgs.). **Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault**, Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.

_____. About the beginning of the hermeneutics of the self: two lectures at Darmouth, **Political Theory**, v. 21, n. 2, p. 198-227, 1993.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Lisboa: Relógio d'Água, 1994a.

_____. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Lisboa: Relógio d'Água, 1994b.

_____. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Lisboa: Relógio d'Água, 1994c.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

FRÜHLING, Hugo. "Police Reform and Democratization". In: H. FRÜHLING et al. (eds.). **Crime and Violence in Latin America: Citizen Security, Democracy and the State**. Washington, DC/ Baltimore: Woodrow Wilson Center Press – Johns Hopkins University Press, 2003.

GILLES, Deleuze; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. V.5. São Paulo: Editora 34, 1997.

GITTLER, Josephine. **Expanding the Role of the Victim in a Criminal Action: an overview of issues and problems**. 11 PEPP. L. REV. 117, 1984.

GORRINGE, Timothy. **God's Just vengeance**. New York: Cambridge University Press, 1996.

HALEY, Jonh O. Victim-Offender Mediation: Lessons from the japanese experiense. **Mediation Quarterly**, v. 12, n. 3 (num. esp.), primavera de 1995.

IGNATIEFF, Michael. State, civil society, and total institutions: a critique of recent social histories of punishment. In: COHEN; SCULL (Eds.). **Social control and the State**. London: Routledge, 1981, p. 75-105.

MOHR, Renate M. A feminist's anlysis of the objectives and alternatives Re:Punishment. In: CONFERENCE ON FEMINIST PERSPECTIVES ON CRIMINAL LAW REFORM, Ottawa, 1987.

MORIN, Edgar. **A minha esquerda**. Tradução de Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. Traduzido do francês por Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2006.

_____. **A religião dos saberes:** o desafio do século XXI. Tradução de Fátia Nascimento. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

NEUFELD, Tom Yoder. GILLES, Deleuze; GUATTARI, Félix. **Mil platôs:** capitalismo e esquizofrenia. V.5. São Paulo: anoKingston: Queen's Theological College, 1982.

ROSS, Ruper. **Return to teh teachings.** New York: Penguin Books, 1996.

ROTHMAN, David J. **The Discovery of the Asylum:** social order and disorder in the New Republic. Boston: Little; Brown, 1971.

_____. **Conscience and Convenience:** the asylum and its alternative in progressive America. Boston: Little; Brown, 1980.

SNYDER, T. Richard. **The Protestant Ethic and The Spirit of Punishment.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001.

SPIERENBURG, P. **The spectacle of suffering:** executions and the evolution of repression. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

UTAH LAW REVIEW, v.23, n.1. The University of Utah, 2001.

YOUNG, Davi B. Young. Let us content ourselves with praising the work white drawing the veil its principles: eighteenth-century reactions to Beccaria's. On crime and punishment, **Justice Quarterly**, v. 1, n. 2, p. 150-69, jun. 1984.

ZEHR, Howard. **Changing Lenses:** A New Focus for Crime and Justice. Scottsdale, Pa: Herald Press, 1990.

_____. **Changing lenses:** a new focus for crime and justice. Scottsdale, Pa: Herald Press, 2005.

Profecia, Direito e Justiça

Noli Bernardo Hahn*

Ao longo da humanidade, o anseio e a luta por justiça são componentes e integrantes da condição humana. O ser humano, na condição e na possibilidade de se tornar sempre mais humano, mantém a justiça como um valor e um ideal a ser construído e conquistado. Justiça não é um ente metafísico, nem um ideal dado ou pré-dado à humanidade. Justiça, sim, é um devir-a-ser constante na história da humanidade e na história de sociedades e culturas, as mais distintas.

No sonho da construção da justiça, os povos, na sua trajetória histórica, planejam e organizam a vida, em suas distintas dimensões, elaborando, também, cada qual, um sistema jurídico (direito, lei).

O sistema jurídico consiste, por conseguinte, numa mediação necessária à construção da justiça enquanto um devir-a-ser. O direito jamais será a justiça, mas é um meio imprescindível para implementá-la. Quem sonha com a justiça jamais reduz suas utopias ao direito, mas sabe da importância e necessidade da construção histórico-contextual e histórico-cultural dele para realizar justiça.

* Doutor em Ciências da Religião, pela UMESp. Graduado em Filosofia e Teologia. Possui formação, também, em Direito. Professor Tempo Integral da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus de Santo Ângelo, RS. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Direito, no qual ministra a disciplina *Direito, Cultura e Religião*. Participa do Grupo de Pesquisa Novos Direitos na Sociedade Globalizada. Pesquisa temas inter-relacionando Religião, Cultura e Direito. E-mail: nolihahn@santoangelo.uri.br

Nessa ótica, novos direitos impõem-se irremediavelmente no horizonte da construção histórica do justo.

As ideias acima não são novas. Elas já foram ditas há, pelo menos, dois mil e setecentos anos atrás. Um movimento social entre o povo hebreu, nação que elaborou a legislação mosaica, traz, íntegra e inspira a compreensão de que, na medida em que as relações humanas e sociais se complexificam, há a necessidade de se criar novos direitos, especialmente em função de defender aqueles mais desprotegidos pela legislação em vigor. Falo, aqui, do movimento social profético.

A literatura profética hebraica, que se elaborou entre os séculos X e VI antes de Cristo (a.C.), é um espelho deste movimento, que fundamentalmente foi camponês. Em relação à lei, a profecia se mostra sob duas perspectivas. De um lado, ela representa a defesa do direito mosaico vigente, quando este estava sendo ameaçado pela corrupção, pela violência ou outras formas de o desconsiderar; de outro, o movimento social-profético-camponês inspira novidade e liberdade, ou seja, está aberto à dimensão do recriar, do reinventar, do reler, quando o contexto socioeconômico e político assim exigia, ou quando a lei permanecia distante do horizonte da justiça. Essas duas dimensões inter-relacionadas são, em síntese, o ensinamento sempre atual da profecia hebraica às nações que pretendem acompanhar a história da humanidade sem desvincular-se de princípios que auxiliam na construção de uma sociedade mais humana e justa.

Vou, a seguir, apresentar um estudo de um pequeno texto mostrando a atualidade, também para a área do Direito, dos ensinamentos do movimento social-profético-camponês de oito séculos antes de Cristo (a.C.). O texto é um dito do livro de Miquéias, capítulo 3, versículos 1 a 4. Apresento inicialmente uma tradução (literal) do original hebraico para, em seguida, compreender seus conteúdos.

A imagem do texto

Uma das características dos ditos proféticos é o estilo poético. A poesia hebraica mostra-se fundamentalmente através de paralelismos, que podem ser sinonímicos, antitéticos ou sintéticos, e através de repetições. Na disposição das frases, a seguir, é possível perceber que o estilo predominante da fala profética é o poético. Tanto as frases paralelas quanto as repetidas, em nível de conteúdo, procuram enfatizar as ideias centrais às que o autor original quis dar relevância. Vejamos, então, o texto:

3,¹E digo:

Ouvi, pois, chefes¹ de Jacó
e líderes da casa de Israel
Não (cabe)² a vós conhecer o direito?

²Desprezadores do bem
e amantes do mal
arrancadores de pele deles de cima deles³
e carne deles
de cima quebrais os ossos deles.

³ E devoraram a carne de meu povo
e pele deles de sobre eles esfolaram
e desossaram eles

¹ Literalmente a palavra em hebraico traduzida como “chefes de” significa “cabeças de”.

² Este verbo não está no texto hebraico. Mas a construção gramatical da frase, no texto original, o pressupõe. Todas as traduções integram palavras, inexistentes no texto hebraico, expressando o sentido que nele está implícito.

³ A repetição de sufixos, no plural, indicando quem sofre as ações, chama muita atenção. As traduções oficiais, no geral, ignoram as ênfases que eles indicam. Os sufixos, em si, não são pronomes demonstrativos. Eles, de fato, são possessivos. Porém a repetição constante da expressão “de cima deles”, literalmente “de cima de si”, faz entender os sufixos em sentido demonstrativo. O mesmo se percebe na primeira parte do v.3, a seguir.

texto, o tema do direito torna-se central? Caso essa temática seja fundamental, a quem se dirige a pergunta que se encontra no final do versículo 1? Que razões explicam ser o Direito um assunto importante na literatura profética dos hebreus?

Com estas indagações, convido o leitor a trilhar um caminho que pode nos levar a inúmeras e interessantes descobertas. Vamos fazer um esforço para ouvir o texto. O som revela integrantes que um simples olhar dificilmente capta. Escutemos⁶, inicialmente, a denúncia⁷.

As vozes da acusação: Miquéias 3.1-3

A primeira voz que se escuta é: “e digo”. Tem-se, ali, alguém que, na primeira pessoa do singular, quer dizer algo e recorre a este recurso de linguagem, usando-se do verbo “dizer”. A impressão imediata é a de que virá, agora, uma voz, um som. Segue-lhe logo após o imperativo “ouvi”, que recebe uma ênfase especial com a partícula enfática “pois”. Ao dizer “ouvi, pois” interpela-se alguém para se preparar a prestar atenção, a escutar uma voz que virá. Esta voz tem um ouvido destinado: “chefes de” e “líderes de”, interpelados por uma questão, ou seja, o “direito”, o que torna evidente ser um único sujeito. “Chefes” e “líderes” parecem ser apenas uma repetição de palavras de significado semelhante, ou verificando as frases como um todo, temos ali um paralelismo sinonímico.

Vou a uma análise destes dados. O verbo “dizer”, ao significar uma ação comunicativa, exprime, por lhe ser inerente, o sentido de *fala* ou *dito*. Mesmo que transcrito para o nível da escrita, o seu

⁶ Lembro que, em realidade, não se ouve a fala. Não há possibilidades reais de se escutar o som de uma conversa. Tem-se apenas um texto escrito e em hebraico, língua milenar e distante aos nossos ‘ouvidos ocidentais’. A opção metodológica, no entanto, consiste em ouvir a fala através do texto. A atenção voltada a integrantes literários que possam revelar a fase oral é imprescindível ao propósito e à meta deste estudo.

⁷ Através de um estudo literário-exegético, conclui-se que os versículos 1-3 são denúncia ou acusação e o versículo 4 é anúncio de uma desgraça ou uma ameaça.

sentido transborda do texto, enquanto literatura, para o nível em que se escuta a voz de quem se comunica oralmente. A ação verbal “digo”, por conseguinte, emerge da fala e invade o nível da palavra escrita, levando e expressando ali o mundo simbólico da palavra falada.

O mesmo, e com maior segurança, pode-se afirmar do verbo “ouvir”, “escutar”. Ao ler o texto, o leitor atual enxerga ouvintes e não leitores! Como explicar este fenômeno? Acontece que as ações verbais migram de um campo ao outro, da fala à escrita, da voz à letra. A terra fértil, no entanto, que produz esta linguagem, em primeiro plano, é a comunicação que se estabelece nas relações humanas, em que o escutar tem função preponderante.

Nesta lógica, o sentido imperativo imprime uma nuance toda especial. O uso do imperativo não tem sentido em si. O objetivo do uso do modo imperativo está inerente a ele. Quer dizer: o fim que se quer alcançar empresta o significado à ação verbal imperativa. Qual é a finalidade do “ouvi, pois”? O objetivo é interpelar alguém ao ser interpelado. Pode-se, por isso, afirmar que a experiência interpeladora é relacional. Um sujeito só faz a experiência de ser interpelado se se abre a um outro sujeito e o integra em sua vida, em seus projetos; e só interpela verdadeiramente quem se sente interpelado. Neste sentido, a linguagem imperativo-interpeladora é resultado de uma relação estabelecida entre sujeitos que, ao estabelecer a comunicação, se desafiam ao se sentirem desafiados, se solidarizam ao se sentirem interpelados. Cabe afirmar que o profeta é interpelado e interpela. Ele é desafiado e desafia. Ao ser desafiado e interpelado, ele também se solidariza.

Pode-se, pois, perguntar com o horizonte do nosso texto: a interpelação acontece sem a fala? Toda interpelação pressupõe o ouvir, o escutar, o estar atento, o abrir-se ao outro. Ao se suceder a acolhida do outro, este tem a possibilidade de ser integrado na vida, nos projetos daquele que se abre e acolhe. Disto resulta a afirmação de que a interpelação supõe e pressupõe experiência de relações.

Estes dados, portanto, levam-nos a ver a vida do texto antes de ele ser definitivamente um texto escrito. Linguagem e gênero situam-nos numa realidade em que a comunicação entre as pessoas

se dá ouvindo, desafiando e interpelando, possivelmente sem a mediação da palavra escrita, num primeiro estágio. Porém esta vida entrou no texto via linguagem criada pelos que escreveram, sem distanciar-se, por demais, da linguagem falada. Esta continua sendo um núcleo gerador de sentido implícito na palavra escrita, que ajuda aproximar o leitor da experiência inicial a que, afinal, desen-cadeou o texto.

Vamos voltar novamente ao texto de Miquéias com o intuito de nele perceber como a palavra do profeta foi se gerando texto.

“Desprezadores do bem e amantes do mal” (3.2) é a primeira acusação dirigida aos interpelados a “ouvir”. Na continuidade, tem-se três frases. Vejamos a sua disposição literária:

“Arrancais	a pele de cima deles”
“e	a carne deles de cima/sobre”
“quebrais	os ossos deles”

Aqueles que inicialmente foram acusados, numa linguagem um tanto genérica, de “desprezadores do bem” e “amantes do mal” são, agora, através de uma linguagem mais específica, denunciados de “arrancar” a “pele” e a “carne” e “quebrar” os “ossos” de um sujeito coletivo (“sobre eles”, “deles”). Chama atenção a insistência e a ênfase no uso da linguagem em dizer, repetidamente “deles”, “de cima deles”⁸ ou “de sobre eles”. Este integrante literário é apenas um recurso de linguagem para alertar os ouvintes e leitores de um problema crucial que alguém está sofrendo, ou a linguagem revela um estado emocional de profunda indignação de quem fala e, no texto, mantém-se o estágio da fala?

Parece que a segunda hipótese é a mais verossímil. No entanto esta não está afastada e desconectada da primeira. A repetição e a ênfase demasiadas revelam uma experiência indignante.

⁸ Volto a lembrar o leitor que o texto hebraico traz uma série de desinências, na 3ª pessoa do plural e que podem ser entendidas, no contexto, como pronomes que indicam as pessoas vítimas das ações relatadas, portanto de sentido demonstrativo.

Pode-se, agora, situar um novo dado. A repetição é um recurso para a memória. Viabiliza-a. Especialmente o é em contextos e situações em que a escrita não possui um estágio muito avançado. Paralelismos e repetições podem representar um grau bastante profundo da fase oral. Igualmente, a ênfase demasiada, como a que se pode perceber em 3.2b, poderá ser um sinal deste estágio da linguagem. Sabe-se que a oralidade poderá impor e ao mesmo tempo fazer transparecer o nível subjetivo das emoções, como a indignação. Parece-me que os versículos em análise revelam este dado com bastante transparência.

Vejamos e escutemos a continuidade da acusação. Olhemos, novamente, a tradução do v.3:

e devoraram a carne de meu povo
e pele deles de sobre eles esfolaram

e desossaram eles
quebraram
e partiram/quebraram como em panela
e como carne em meio a um caldeirão

O que se vê e se ouve através das frases acima? Ao redigir estas poucas palavras e ideias, o autor recorre a cinco verbos para expor seis frases. Para escrever sobre uma realidade, necessita-se de tanta ênfase verbal? Por que de tanto realce? De onde emerge esta entonação?

O versículo não apresenta problemas maiores de sintaxe. Está construído de acordo com as suas regras. Não se percebe, neste sentido, vozes diferentes. Mas a ênfase verbal e as desinências de sentido demonstrativo, da forma como o versículo as apresenta, não revelam uma síntese de vozes? Procure imaginar o seguinte: “meu povo” está sendo vítima de inúmeras ações injustas e opressoras. Num grupo, esta realidade está sendo o assunto da conversa. Várias pessoas dela participam. A versão de uma é esta: “devoraram a carne de meu povo”. Outra pessoa, talvez não se sentindo tão próxima a “meu povo”, complementa: “devoraram a pele

deles de sobre eles”. Um terceiro poderá complementar: “esfolaram e desossaram eles ... quebraram ...”. Ao que alguém complementa: “quebraram-no como em panela e como carne num caldeirão”.

A imagem acima não é apenas retórica e fruto de invenção. O texto, pela sua construção literária, contém-na. Ele retrata que alguém o sintetizou e o sistematizou sem desconsiderar totalmente quem criou a linguagem. No seu ambiente original marcam presença várias vozes. Há ideias iniciadas por alguém e complementadas por um outro (por exemplo: “... quebraram ...”). Transparece forte carga emocional, especialmente de indignação e de revolta. O texto evidencia que uns estão mais próximos do sujeito-vítima do que outros.

Todos estes detalhes situam o texto escrito num estágio anterior a ele. Eles mostram, também, que este estágio anterior não representa uma acusação e uma reflexão individual, apenas. A linguagem exterioriza o que nela está implícito: uma experiência de um sujeito que interpela um outro ao estar profundamente interpelado e indignado.

Ao ouvir as tonalidades que perpassam Miquéias 3.1-3, que imagem estas vozes revelam?

As imagens da acusação

Olhemos alguns aspectos do conjunto da denúncia, incluindo a pergunta interpeladora do v.1b: “Não cabe a vós conhecer o Direito?” A denúncia une-se somente por um tema ou reúne vários aspectos distintos da realidade?

Na interpelação (v.1) já está implícita a acusação e também a ameaça. A pergunta é interpeladora, ameaçadora e intensamente acusadora: “chefes e líderes, não cabe a vós conhecer o Direito?” Qual é o significado do termo “Direito” no contexto de Miquéias? Sabe-se que o termo hebraico é polissêmico. Diferencia o sentido conforme o campo judicial, religioso e político. O contexto também

é determinante para definir o sentido da palavra⁹. Neste momento, é suficiente dizer que a pergunta é polissêmica, no sentido de integrar vários sentidos. Possivelmente ela não trata apenas de um problema específico. O termo “Direito” não nos situa num único aspecto específico de realidade que possa interpelar. “Direito” não se circunscreve somente à realidade judicial. A imagem da acusação vai se abrindo a um horizonte maior.

A acusação do v.2 inicia também com uma linguagem genérica e qualificadora. O que significa “desprezar o bem” e “amar o mal”?

No v.2b e no v.3 tem-se, então, uma sequência de sete verbos e nove frases verbais que denunciam atos de violência contra o corpo de pessoas. Ali se enxergam imagens de cenas diversas.

Existe uma relação lógica entre a interpelação e a denúncia? Qual é a relação entre “direito”, e “bem” e “mal”? Há uma conexão entre estas palavras de sentido mais amplo e genérico, de 3,1-2a, com a descrição das violências contra o corpo de pessoas nos versículos que seguem?

Não há dúvida de que há uma conexão, do ponto de vista temático, até muito bem construída, entre a pergunta (“direito?”), a acusação genérica e qualificadora, portanto ética (“bem” e “mal”), e a lista dos verbos que retratam violências mais específicas. Mas enxergam-se e ouvem-se também descontinuidades, rupturas, incongruências e descompassos entre Mq 3.1-2a e Mq 3.2b-3. Veem-se cenários distintos e escutam-se vozes diferentes. Distingo-os e detalho-os a seguir.

Tonalidades e imagens distintas da acusação (3.1-2a.4 e 3.2b-3)

Assinalo a uma descoberta que se constata imediatamente ao ouvir os tons de Mq 3.1-3 e ao olhar à imagem que estes versículos retratam. Esta descoberta tem a ver, especialmente, com a

⁹ Veja: ALONSO SCHOEKEL, 1997, p.466-468.

linguagem. No tom imperativo e acusador de 3.1-2a, ouve-se alguém que recorre a uma linguagem genérica como, por exemplo: “chefes”, “líderes”, “direito”, “bem” e “mal”. Estas palavras têm uma dimensão aglutinadora. Constatase que cada termo aglutina nele o significado de vários significantes. Várias realidades parecem estar abstraídas e unificadas numa expressão, sendo que esta se torna e se evidencia como um conceito¹⁰. O termo “chefes”, literalmente “cabeças”, faz pensar em quem? Que pessoas ou que grupos poderão estar incluídos, abstraídos e unificados em “chefes” ou “líderes”?

Da mesma forma, pode-se indagar pelos termos “bem” e “mal”. Estas são duas palavras de sentido avaliativo. Algo está sendo qualificado como “bem” ou “mal”. Este algo, na verdade, são diversas realidades aglutinadas e apreendidas racionalmente para significá-las avaliativamente.

O que se pode dizer de “direito”? O termo faz pensar em muitas realidades. Nele estão integradas realidades jurídicas, políticas, religiosas e econômicas. As pessoas atingidas pelas violências veem que a Lei Mosaica, em muitos aspectos, está sendo desconsiderada. Enxergam, também, que os antigos costumes, os valores históricos, tanto no nível político como nos níveis religioso e econômico estão sendo esquecidos e abandonados. “Direito” ativa a memória histórica dos israelitas.

A partir do v.2b e em todo o v.3, escuta-se uma linguagem que retrata um cenário de realidades específicas. Ouvem-se, nestes versículos, vozes que denunciam uma série de violências. Constatase que nestes versículos foram agrupadas cenas diversas em que cada frase provém da experiência de pessoas.

Deduz-se que no dito profético de Mq 3.1-3.4, há dois níveis de linguagem claramente distintos. Mq 3.2b-3, num estilo poético, agrupa nove frases verbais que têm a sua origem nos sofrimentos

¹⁰ Sabe-se que o Hebraico não é uma língua conceitual como as atuais línguas modernas. Um determinado termo pode expressar vários sentidos. Uso a palavra “conceito” no sentido de “termo aglutinador de sentido a partir de vários significantes”.

de pessoas, denominadas solidariamente como “meu povo”. Estas nove vozes/frases de “meu povo” tornam-se as suas letras. O texto escrito é como que uma cópia de dores e de sofrimentos de “meu povo”.

Miquéias 3.1-2a, incluindo, também, agora, a ameaça final de 3.4, representam um outro estágio¹¹. A ameaça final (v.4) e a interpelação acusadora inicial (v.1-2a) trazem uma linguagem diferenciada¹². Ela não provém diretamente das dores de pessoas. Ela tem sua origem, sim, a partir dos sofrimentos de “meu povo”, mas já indica uma análise, um questionamento, uma avaliação e, mais ao final, uma ameaça.

Vê-se que aconteceu uma sistematização. Mq 3.1-2.4 se diferencia de Mq 3.2b-3. Aqueles versículos representam uma certa moldura, em um tom mais analítico e reflexivo, em torno das nove frases que trazem e agrupam a vida de dores e de sofrimentos. As realidades significadas com estas frases verbais simbolizam formas de violência praticadas contra “meu povo”. A imagem imediata que se tem ao ouvir e olhar os v.2b-3 é a de que ali há vozes de inconformismo, de denúncia de violências contra o corpo de pessoas. Em que consistem estas violências?

¹¹ Por estágio não entendo um momento novo na história da redação do texto, deduzindo-se, daí, o entendimento de diferentes camadas redacionais. Trata-se de indicar linguagens diferenciadas em que uma comunica experiências e outra se encontra num nível avaliativo, ameaçador, interpelador e, por isso, recorre-se a uma forma de linguagem mais conceitual.

¹² Há de se lembrar, também, que a linguagem “bem” e “mal” não é exclusiva de Miquéias. Encontramo-na em Amós 5.15, Isaías 1.16-17, o que evidencia que os profetas do 8º século usavam esta linguagem para avaliar, no âmbito judicial, as sentenças injustas que se cometiam contra, especialmente, os mais desprotegidos e pobres. Na literatura sapiencial, ela é, também, muito usada (Pr 1.22; 9.8; 12.1; 13.24; Sl 34.14; 37.27). Para o texto em análise (Mq 3.1-4), tal constatação é muito importante. As diferenças, por isso, entre os v.1-2a e os v.2b-3 acentuam-se.

Denúncia: as imagens das feridas no corpo

Os verbos, em qualquer texto, cumprem a função de informar a ação que se sucede. São eles que expressam a dinamicidade e a intensidade de um ato. Uma ação verbal poderá ser auxiliada por um advérbio para precisar e intensificar o seu sentido, porém é ela que informa o leitor do ato dito ou escrito e o aproxima da realidade contida neste ato.

Nos v.2b-3, que representam a parte mais específica da acusação profética, tem-se sete ações verbais e nove frases que criam a imagem do que está se sucedendo. O primeiro deles é o verbo “arrancar”, traduzido em muitos outros textos com o sentido de “roubar”, como em Mq 2.2, em que se acusa o roubo de terras. O significado fundamental deste verbo é “arrancar com violência”. Designa o ato de arrebatar um objeto de seu possuidor ou de sua posse mediante uma violência superior às possibilidades e condições de reação da vítima. Neste sentido, o termo não significa apenas um ato de violência. Ele representa uma ação violenta injusta. Em nosso texto, esta ação abarca, primeiro, a face, o lado externo do corpo, ou seja, a “pele” e, num segundo momento, atinge também a “carne”.

“Quebrais os seus ossos”, ou melhor, “quebrais os ossos deles” é a segunda ação lembrada no texto. O significado fundamental do verbo hebraico é “romper os ossos”, “despedaçar”. Percebe-se que a imagem que o texto cria em relação à violência é uma dinâmica de aprofundamento, de aumento, de maior intensidade. A ação atinge, inicialmente, a pele, ultrapassa a carne e chega a quebrar os ossos.

“Comer”, “devorar”, agora já no v.3, é o passo seguinte daqueles que primeiro arrancaram e despedaçaram. O sentido básico do verbo “comer” relaciona-se com degustar alimentos. Mas pode, conforme o contexto do texto, ampliar o seu significado para o sentido de “desfrutar de”, “beneficiar-se”. Pode significar também “explorar”, “aproveitar-se de”.

A cena seguinte, continuando no v.3, nos é dada pelo verbo, que se optou em traduzir no sentido de “esfolar”, por causa da sua

relação semântica com a linguagem de todo o cenário, onde se enxergam corpos humanos sendo devorados! O seu significado mais exato e preciso é “despojar”. Em Mq 2.8, o seu sentido é exatamente este: “tirar”, “despojar”. Repete-se, em seguida, a ação verbal “quebrar os ossos”, a mesma que se encontra no final do v.2. Esta ação vem reforçada e enfatizada com um outro verbo de sentido idêntico: “romper os ossos”. Vê-se que, aqui, novamente, está expresso, verificando o sentido dos dois últimos verbos, a dinâmica de crescimento de intensidade, que já se verificara anteriormente: do esfolar (a pele e a carne) chega-se ao rompimento dos ossos.

A última imagem que nos é fornecida é a de “estender”, “esticar” e/ou “partir”, dentro de um “caldeirão”, o que anteriormente se tem despojado e arrancado de “meu povo”. Caldeirão lembra comida! Duas vezes, portanto, o texto faz o caminho da superfície à profundidade, da “pele”, passando pela “carne” e “osso”, atingindo a ação do “comer”. Que realidades são denunciadas com esta linguagem?

A realidade da violência denunciada

As palavras “pele”, “carne”, “osso”; “arrancar”, “esfolar”, “desossar”; “quebrar”, “partir”, “devorar”, “caldeirão”, indicam canibalismo! Com certeza, Miquéias não está enxergando pessoas saboreando a carne de outros humanos! No contexto do profeta, a antropofagia inexistia. Não há indícios de sua existência entre os israelitas. A linguagem é figurada. Por isso, tornar-se-á difícil dizer com exatidão tudo o que a profecia quis transmitir neste jeito de se comunicar. O que se pode adiantar é que existem vários indícios de se poder identificar situações e realidades, mas a linguagem expressa muito mais em relação ao alcance que se possa precisar.

Vamos, então, identificar alguns aspectos que o texto nos proporciona. Não se poderá negar que o profeta observe corpos de pessoas. A linguagem em relação ao corpo humano aflora no texto. Mostra-se evidente que o olhar tem como foco o corpo de homens,

de mulheres, de jovens e de crianças¹³. Se não existisse esta ótica, o uso de expressões e palavras que identificam partes do corpo humano não receberiam tanta ênfase, especialmente pela sua repetição.

O que se observa em relação às pessoas são crueldades que elas sofrem. Todas as ações verbais expressam nelas sentido de violência. No seu conjunto, a acusação pode ser compreendida como denúncia de atos de violência. Um aspecto interessante, ao tematizar estas denúncias, é que o texto acentua o dinamismo crescente de crueldades. Parece ser este o seu ponto culminante: tematizar, numa linguagem figurada, o movimento da intensidade de violências injustas contra “meu povo”.

Mesmo que a ótica seja a corporeidade, o texto faz enxergar o “despojo”, o “roubo”. E diz mais: o que é despojado e arrancado de “meu povo” serve de alimento para quem despoja. Não me parece haver dúvida que uma das dimensões do alcance de significado desta linguagem é a denúncia da lógica da tributação¹⁴, que empobreceu enormemente o campesinato, em Israel e Judá, a partir, principalmente, da segunda metade do 8º século a.C.

Em 3.10, o profeta irá dizer que Sião está sendo edificado com sangue. Será que 3.2b-3 não faz menção à corveia e até à escravidão? Sabe-se que em fins do 8º século, especialmente em Jerusalém, o Estado recorreu à forma de trabalhos forçados em construções, tendo capatazes que controlavam e, quando necessário, violentavam os trabalhadores. O texto em análise parece descortinar tudo isto e muito mais. Os diferentes verbos, com certeza, somam uma listagem de ferimentos, de sofrimentos e de dores.

¹³ Em Mq 3.1-4 não se fala especificamente de homens, mulheres, jovens e crianças. Apenas em “meu povo”. Mas este jeito de falar não está fora do alcance da profecia do texto do profeta Miquéias. Veja, por exemplo, 2.2 e 2.9.

¹⁴ O modo de produção dominante, na formação israelita, no período de Miquéias, é o modo de produção tributário. Com o referencial teórico do tributarismo, entende-se mais componentes da realidade a que a linguagem da profecia acena.

A experiência de “meu povo” em Mq 3.2b-3

A profecia não faz a memória da experiência de uma só pessoa. As várias vozes que se ouvem no dito do profeta retinam num espaço em que se evidenciam inúmeras pessoas que participam da denúncia e, também, da partilha de inúmeras causas das dores e dos sofrimentos sintonizados.

As várias ações verbais expõem as razões das experiências de crueldades e sofrimentos. Ao relatá-las, a profecia traz à tona a indignação das pessoas que são vítimas das violências e injustiças. Neste sentido, pode-se dizer que a experiência de “meu povo”, em Mq 3.2b-3, é de uma profunda indignação e de revolta. A linguagem figurada mostra isto com muita clareza. A profecia, ao se articular numa linguagem como a que se mostra nestes versículos, expõe aos olhos e aos ouvidos a voz humana repleta de repúdio da realidade em que pessoas estão forçadamente submetidas.

A consciência do direito

A pergunta interpeladora “não (cabe) a vós conhecer o direito?” é intencionalmente acusadora. Esta interrogação revela que, de um lado, quem deve conhecer o direito e zelar por ele não o faz, de outro, há um conflito na compreensão do que seja direito. Este último enunciado se esclarece pela inversão no entendimento de “bem” e de “mal”, indicada pela acusação, na primeira parte do v.2.

A indagação, como introdução das denúncias, relacionada com a acusação genérica de 2a, faz entender que a profecia avalia todas as ações violentas, especificadas em 2b-3, como injustas e más. A palavra “injustiça” não aparece nestes versículos. Mas, além da pergunta introdutória que já leva ao entendimento desta avaliação profética, o uso do primeiro verbo, “arrancar com violência” ou “roubar”, imprime, acentua e indica também tal compreensão. O verbo “arrancar com violência” não define apenas a ação. Nele já está implícito o sentido avaliativo do ato que ele significa como sendo injusto.

A palavra “mal”, por conseguinte, encontramos duas vezes. A primeira vez como substantivo qualificador dos destinatários da acusação (“amantes do mal” - v.2a) e, no final, como verbo, definindo a sua ação (“agiram mal” - 4b). Este termo é próprio da profecia de Miquéias, do 8º século. Esta palavra encontra-se em 2.1; 2.3; 3.2; 3.4 e 3.11. Qual o significado deste termo? Veremos que, em cada dito profético onde se encontra, ele tem as suas especificidades de sentido. Por isso, atendo-me em verificar somente alguns aspectos que o texto em análise propicia.

O texto contrapõe o “mal” ao “bem”. Define como “mal” todas as práticas que nos foram informadas pelas várias ações verbais, em 2b-3. “Mal”, em nosso texto, portanto, são “obras” (v.4), são ações práticas. Não são ideias, pensamentos planejados, como em Mq 2.1. Aqui, “mal” indica e define ações que se contrapõem ao “direito” (3.1) de “meu povo” (3.3).

Qual é a concepção de “direito” em 3.1-4? Esta palavra hebraica que traduzi por “direito”, em 3.1, pode ter diferentes sentidos. Em que campo e contexto 3.1-4 se situa? O contexto é de violências contra o corpo de pessoas, e de despojamento e de exploração. A consciência do “direito” aflora como não aceitação deste contexto de crueldades. Pode-se afirmar que a consciência de direitos vem mediada por uma consciência antropológica. A experiência de ser “devorado”, mediante as mais diferentes formas de exploração, fez emergir a voz pelo “direito”. Corpos gritam pedindo a possibilidade da continuidade de suas vidas. Estes gritos, em diferentes tonalidades e distintas ênfases, convergem em profecia. No caso, profecia é a voz do direito, a voz da lei que deverá proteger a vida contra as crueldades feitas pelos que conhecem a lei, mas não a aplicam e a vivem.

“Chefes” e “líderes” acusados em Mq 3.1-4

“Chefes de Jacó” e “líderes da casa de Israel” são o mesmo grupo de pessoas. O paralelismo de membros é sinonímico. Tal se comprova, principalmente, pela pergunta que a eles é dirigida. A indagação acentua uma única questão: “direito”. Portanto eles são os

responsáveis por todas as denúncias que se verificam nos v.2b-3. São eles os destinatários da acusação e também da ameaça final (3,4). Possivelmente, estes termos referem-se a “pessoas encarregadas da administração da justiça nos tribunais locais das cidades e do ‘recrutamento’ militar (e também para a corveia)”¹⁵. Além de termos indicações desta leitura em outros textos bíblicos¹⁶, o dito profético de Miquéias 3,1-4 sugere esta compreensão.

Os “chefes” e “líderes” são, também, javistas, pois a ameaça profética pressupõe que eles se dirigem a Javé. A palavra profética responsabiliza-os pelos sofrimentos causados a “meu povo”. As dores e os sofrimentos de inúmeras pessoas têm razões ou causas sociais. Os “cabeças” planejam e praticam, de variadas formas, a desgraça e a maldade. São os “chefes” e “líderes”, que conhecem o direito e deveriam aplicá-lo, mas aos olhos da profecia, eles não são responsáveis e confiáveis.

Conclusões

Miquéias 3.1-4 traz duas linguagens que se diferenciam. Os v.1-2a.4 representam uma moldura com tendência mais analítica, avaliadora e ameaçadora em torno de nove frases verbais (v.2b-3), em que se constata um agrupamento de ideias que provém de dores da vida de “meu povo”. Esta diferenciação no nível da linguagem não identifica camadas redacionais distintas. A distinção indica uma sistematização em que, aquele que sistematiza, analisa, avalia e ameaça (v.1-2a.4), integra frases que provém das pessoas que sofrem atos de violência.

Outra conclusão a que se chega é a de que o texto analisado foi se tornando texto na medida em que alguém memorizava e depois escrevia o que indivíduos de um grupo diziam e sentiam. Porém, o que os outros afirmavam, aquele que memorizava e depois escrevia, também assumia tal dito como sendo palavra dele. Ele es-

¹⁵ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Miquéias – Voz dos sem-terra**. p. 66.

¹⁶ Veja, por exemplo: Js 10.24; Jz 11.6.11; Ex 18.25; Is 1.23.

tava integrado nesta fala. A contribuição maior daquele que escrevia foi ordenar, sistematizar e, talvez, avaliar e ameaçar. No entanto a avaliação e a ameaça não poderão ser entendidas como um fenômeno puramente individual. Estas acontecem mediante critérios, valores e tradições que já são um produto de uma história coletiva.

A parte da acusação específica, 3.2b-3, pela sua linguagem figurada, e por isso uma linguagem aberta no sentido de significar situações e realidades de violência, entoa e manifesta vozes de experiências bem específicas. As experiências partilhadas, sintonizadas e mescladas de compaixão e de indignação vão gerando uma linguagem onde tal indignação e compaixão transparecem. Até pode-se dizer que tal linguagem figurada, a que se verifica nos v.2b-3, só pode ser gerada por quem sofre crueldades e as comunica ao outro; por quem partilha e compartilha do sofrimento dele e procura compreendê-lo nesta condição de vítima.

Não aceitar ser despojado e devorado se embasa numa consciência que não é somente individual. Esta vem sendo cultivada e assimilada em grupo e em comunidade. Tal consciência é um produto cultural gerado na convivência. A reação não se explica apenas como sendo uma atitude individual. Em 3.1-2a.4, a reação, que se mescla em denúncia e ameaça, tem como alicerce a consciência do “direito”, um elemento integrante da tradição sociológica, antropológica e teológica do antigo Israel. Neste sentido, entende-se que a acusação se vale, se protege e se fundamenta numa orientação dada pela história do Povo de Israel. A denúncia exterioriza uma consciência coletiva. O mesmo pode-se afirmar também em relação à ameaça.

A profecia continua interpelando aqueles que têm e assumiram responsabilidades na vida pública: Não cabe a vós conhecer o Direito? Esta pergunta, porém, não deve ser reduzida à dimensão da Lei vigente. Perder-se-ia e desconsiderar-se-ia a grandeza, a perspicácia e a lucidez da profecia hebraica. Hoje vivemos numa sociedade muito mais complexa daquela do período do movimento social profético hebreu. As relações complexas exigem a lucidez e a coragem dos profetas hebreus para criar uma legislação que melhor acompanhe a complexidade da vida em todas as suas dimensões. No entanto, a legislação, para não se afastar da profecia, deverá

manter o princípio ético da defesa da vida que, nos dias atuais, não pode ser reduzida apenas à vida humana. O antropocentrismo moderno há de ser superado. Não se pode abrir mão da dignidade humana, porém a vida necessita ser compreendida numa dimensão holística, de dimensões múltiplas e inter-relacionadas.

Concluo este artigo retomando uma ideia da introdução: afirmava que a “justiça é um dever-a-ser constante na história da humanidade e na história de sociedades e culturas” e que “o direito jamais será a justiça, mas é um meio imprescindível para implementá-la”. Qual é um grande ensinamento que a profecia hebraica nos proporciona para a inter-relação entre direito e justiça? Para a profecia hebraica, justiça sem sensibilidade social inexistente. Os intérpretes do Direito, enquanto intérpretes, precisam escutar as dores que emergem do mundo da vida. O intérprete do Direito não é intérprete se não se sentir interpelado pelos clamores dos empobrecidos e descartados da sociedade. Este, a meu ver, é um dos belos e desafiantes ensinamentos dos profetas bíblicos.

Referências

Observação: Neste artigo, fez-se uma interpretação de um texto bíblico. Além da minha tese de doutorado, nestas *Referências* cito apenas textos bíblicos, escritos em Hebraico, e Dicionários que me auxiliaram na compreensão do texto original.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

BIBLIA Hebraica. Editada por Rudolf Kittel. Stuttgart: Wuertembergische Bibelanstalt, 1937.

BIBLIA Hebraica Stuttgartensia. Editada por Karl Elliger e Wilhelm Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. **Diccionario teológico del Antiguo Testamento**. Madri: Cristiandad, 1978, v.1.

_____. **Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament**. Vol.2-6, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973-1987.

GESENIUS, Wilhelm. **Hebraisches uns aramaisches Handwoerterbuch ueber das Alte Testament**. 17.ed. Berlin/Goettin-gen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1962.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento**. Vol.1-2, Madrid: Cristiandad, 1978.

HAHN, Noli Bernardo. **Vozes, memórias e experiências de cidadania**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir ZIMMER, Rudi. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 4.ed. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1994.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **Lexicon in Veteris Testamenti Libros - Woerterbuch zum Hebraeischen Alten Testament in Deutscher und Englischer Sprache**. Leiden: E. J. Brill, 1985.

MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Vol.1-5, Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994-2000.

MANDELKERN, Salomon. **Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae**. Graz (Áustria): Akademische Druk- und Verlagsanstalt, 1975, v.1 e v.2.

_____. **Lexicon in Veteris Testamenti Libros**. Leiden: E. J. Brill, 1985.

O Direito no Antigo Testamento

Carlos Arthur Dreher*

Meu interesse em abordar neste espaço o Direito no Antigo Testamento brota de um anseio antigo de abrir um diálogo profícuo e intenso entre a Teologia Bíblica e o Direito na cultura ocidental. Desde há muito, ouço colegas professores dos Cursos de Direito nas IES por onde passei dizerem com bastante autoridade que o Direito ocidental, e mais especificamente, o brasileiro, têm duas fontes originais: O Direito Romano e a Tradição Judaico-Cristã. Por outro lado, como exegeta, tenho também grande interesse em saber como especialistas na área do Direito interpretariam a legislação bíblica.

Minha formação, da graduação à pós-graduação, ocorreu na área da Teologia, com concentração em Bíblia, no âmbito do que chamamos de Antigo Testamento, mas que, certamente, se deveria chamar com maior propriedade de Bíblia Hebraica ou Judaica. Nesta área, a legislação ocupa amplo espaço, tão amplo a ponto de o Novo Testamento e a tradição cristã em geral terem chamado essa parte do cânone muitas vezes meramente de Lei.

O que há de verdade nisto? Sem dúvida, a parte mais antiga da Bíblia Hebraica, conhecida como a *Torá*, ou, na linguagem acadêmica, o *Pentateuco*, contém uma infinidade de leis tanto religiosas quanto relativas ao cotidiano. Estas últimas buscam regular a vida em sociedade, notadamente em uma sociedade tribal, sem Estado, mas também sob o Estado. Partem, porém, de uma experiência fundante: o Deus que propõe tais leis para seu povo é Aquele

* Carlos Arthur Dreher é pastor da IECLB, atuando atualmente como voluntário em São Leopoldo/RS. É Mestre e Doutor em Teologia, área de concentração Bíblia - Antigo Testamento. Foi professor na Faculdades EST, na ULBRA, em Canoas/RS e Gravataí/RS, e no Unilasalle, em Canoas/RS. Atualmente está aposentado E-mail: carlos.dreher@hotmail.com

que libertou escravos do Egito, levando-os para uma terra em que pudessem recolher o seu sustento livremente e, livremente, viver em paz. Em decorrência disto, porque “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (Êxodo 20.2), essas leis querem ser *orientação* – este é o real significado da palavra *Torá* – para que ninguém mais volte a ser submetido à escravidão.

Vamos, porém, por partes. Proponho, neste artigo, uma introdução à legislação veterotestamentária, observando o contexto histórico no qual ela deve ter surgido. Para tanto, inicio por uma exposição da disposição das leis no cânone bíblico, bem como de uma caracterização de tipos de legislação e de uma descrição do que se convencionou, na pesquisa bíblica, chamar de “códigos legais” no Pentateuco.

No que escrevo não me dirijo apenas a teólogos. Muito mais, busco uma interlocução com representantes da área do Direito, desde estudantes até doutores e especialistas na área,

Uma primeira aproximação à Bíblia Hebraica e à legislação veterotestamentária

A formação do cânone judaico

Em torno do ano 90 d.C., no que ficou conhecido como Sínodo de Jâmnia, lideranças representativas do Judaísmo fixaram o cânone de suas Sagradas Escrituras. Até então, o cânone permanecia aberto a novos escritos que pudessem surgir. Contudo, uma nova heresia ameaçava o Judaísmo. Um grupo crescente de pessoas afirmava que certo Jesus de Nazaré, crucificado anos antes, sob o governo de Pôncio Pilatus, era o Messias prometido a Israel. Este Messias, chamado em grego de “Cristo”, havia ressuscitado, e seus seguidores passaram a pregar e ensinar a seu respeito. Para tanto, escreviam novos livros, alguns em forma de cartas, outros em forma

de evangelhos, ainda outros como atos dos apóstolos ou apocalipses.

Ora, os cristãos não se haviam separado do Judaísmo. Apenas o interpretavam de uma nova forma: em Jesus, Deus cumprira a sua promessa. Justamente aí residia o que, para o Judaísmo oficial, era herético. Era um escândalo ver num crucificado o Messias (cf. 1Co 15.23).

Era, pois, necessário delimitar-se, afirmando dogmaticamente onde começavam as Sagradas Escrituras e onde terminavam. Para tanto, estabeleceu-se um critério básico: só poderia ser sagrado um livro do qual ainda se preservasse uma cópia na língua hebraica. Tal critério levou a que todos os livros do Novo Testamento fossem considerados heréticos e, portanto, fora do cânone judaico. Contudo, também livros pertencentes à tradição judaica, como os assim chamados *Deuterocanônicos*¹ fossem excluídos.

No que diz respeito ao cânone judaico, foram preservados os livros de Gênesis até Malaquias. Tais livros foram classificados em três partes: a *Torá*, os *Nebim* e os *Ketubim* – a *Torá*, os Profetas e os Escritos. Para lembrar os nomes desta subdivisão tripartite, cunhou-se a sigla *TNK*, ou, para torná-la pronunciável, *TaNak*.

A *Torá* é composta pelos cinco primeiros livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Em grego, a *Torá* recebeu o nome de Pentateuco, os cinco livros. Em algumas tradições, até hoje a *Torá* é conhecida como “os cinco livros de Moisés”, por ser este herói o seu principal protagonista. Além disso, no Judaísmo, Moisés sempre foi considerado o patrono da legislação, embora, sabidamente, não possa ser historicamente considerado como legislador de toda a *Torá*. Muitas leis hoje inscritas no Penta-

¹ São chamados de Deuterocanônicos os livros de 1 Macabeus, 2 Macabeus, Tobias, Judite, Baruc, Sabedoria e Eclesiástico, cujos originais hebraicos não foram encontrados. Talvez, em sua maioria, já tivessem sido escritos na língua grega, que se tornara oficial na Palestina desde o avanço de Alexandre, o Grande, e do Helenismo, a partir de 333 a.C. A tradição católico-romana e a tradição anglicana ainda mantêm esses livros em suas Bíblias.

teuco são claramente oriundas de períodos bastante tardios. Contudo, para receberem aceitação e legitimidade, tais leis eram retro-projetadas para o período formativo de Israel.

Os Nebiim são os chamados livros proféticos. Na tradição judaica, começam com Josué, seguindo por Juízes, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reis e 2 Reis, mais todos os livros dos profetas.

O Ketubim, ou Escritos são os demais livros do Antigo Testamento.²

A Torá e a legislação

A Torá é composta de cinco livros, a saber, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Em seu conjunto, estes livros perfazem 181 capítulos, dos quais 88 são dedicados a leis e a regulamentações do culto. Portanto, praticamente a metade do conjunto tem a ver com a legislação. Não é, pois, de estranhar que a designação “Lei” para esta parte do cânone tenha sido assumida até mesmo no Novo Testamento. Aí se caracterizam as Escrituras judaicas como a “Lei e os profetas”, ou também “Moisés e os profetas” (cf. p. ex. Mt 11.13; Lc 16,16; Lc 16.29; passim).

Também as narrativas contidas em Gênesis e em Êxodo são consideradas como “Torá”, ou seja, como “orientação”. Seus personagens representam exemplos de vida para as pessoas que leem essas histórias.

Não obstante, o Pentateuco mesmo afirma de forma categórica que não é a lei o princípio da fé. Este é encontrado, sim, nos relatos do Êxodo, da Saída do Egito. Assim o afirmam três confissões de fé, que Gerhard von Rad denominou de “credos históricos” e que se encontram em Dt 26.5b-9; Dt 6.21b-23. Js 24.2.b-13.³ Nas três confissões, percebe-se claramente que o elemento central para a fé

² Para maiores informações sobre as partes que compõem a Bíblia Hebraica e sobre a formação de seu cânone, cf. SCHMIDT, 1994, p. 12-16.

³ Para detalhes, cf. DREHER, 1988, p. 52-68.

do antigo Israel reside no fato de que seu Deus o resgatou da escravidão, dando-lhe a liberdade com acesso à terra, ao meio de produção que garantisse sua liberdade.

A lei está, pois, sujeita à liberdade. Talvez seja melhor dizer: a lei está a serviço da liberdade. Ela é dada para que as pessoas libertas possam viver em uma sociedade livre, na qual ninguém mais “volte para o Egito”, dito de outra forma, para que ninguém mais seja escravo de outrem.

É assim que inicia o Decálogo em Êxodo 20.2s, e em Deuteronômio 5.6s: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim.” A liberdade, melhor dito, a libertação vem em primeiro lugar. A lei existe para garanti-la.

Embora não seja possível abordar aqui todos os aspectos históricos que têm a ver com a formação de Israel e que também não seja possível descrever aqui as teorias que foram esboçadas para tentar reconstituir esta formação⁴, assumo que Israel se constitui como povo a partir de uma revolta de camponeses empobrecidos contras cidades-estado que os oprimiam. A mensagem de que havia um Deus que libertava escravos do Egito e de qualquer outra instância escravizadora forneceu ao empobrecidos a religião/ideologia necessária para que se sentissem legitimados para a revolta.

Assim, *Isra-el*, “Deus luta”, é uma sociedade que se forma na luta por liberdade, e que se constitui como sociedade tribal, deliberadamente sem rei. Deus é rei (Jz 8.23), e isto basta. Reis são como um espinheiro que não dá frutos e apenas espeta (cf. Jz 9.7-15).

Não havendo reis, a sociedade de iguais estabelece o direito no portão da aldeia, onde, no fim do dia, os anciãos - os homens chefes de família - deliberam sobre casos e questões que lhes são apresentados.

⁴ Aponto aqui para a obra de DONNER, 1997, p. 137-148, esp. 144-147, para as teorias sobre a formação de Israel.

Num artigo que se tornou um clássico, Albrecht Alt⁵ definiu duas formas básicas de direito israelita: um direito casuístico e um direito apodítico.

As formas do direito no Israel antigo

O direito casuístico

Como já indica o adjetivo, tratamos aqui do direito baseado em casos. Algo de anormal sucedeu durante o dia. Os anciãos, reunidos no portão da aldeia no final da tarde, vão analisar o caso e determinar o que deverá ser feito para solucioná-lo.

De caso em caso, vai se formando uma espécie de jurisprudência, que encontramos registrada em algumas partes da Torá. A formulação de cada lei casuística é normalmente feita no condicional: “se acontecer isto... então se tomará a seguinte medida”.

Este tipo de legislação é encontrado a partir de Êx 21, e sua ocorrência é especialmente intensa a partir de 21.18. Vejamos a formulação destas leis em Êx 21.18-29.

18 Se dois homens brigarem e um ferir ao outro com pedra ou com o punho, e este não morrer, mas cair na cama,

19 se ele tornar a levantar-se e andar fora sobre o seu bordão, então aquele que o feriu será absolvido; somente lhe pagará o tempo perdido e fará que ele seja completamente curado.

20 Se alguém ferir a seu servo ou a sua serva com pau, e este morrer debaixo da sua mão, certamente será castigado;

⁵ O artigo é de 1944 em seu original alemão. Em português, trata-se de ALT, 1987, p. 179-236.

21 mas se sobreviver um ou dois dias, não será castigado; porque é dinheiro seu.

22 Se alguns homens brigarem, e um ferir uma mulher grávida, e for causa de que aborte, não resultando, porém, outro dano, este certamente será multado, conforme o que lhe impuser o marido da mulher, e pagará segundo o arbítrio dos juízes;

23 mas se resultar dano, então darás vida por vida,

24 olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé,

25 queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe.

26 Se alguém ferir o olho do seu servo ou o olho da sua serva e o cegar, deixá-lo-á ir forro por causa do olho.

27 Da mesma sorte se tirar o dente do seu servo ou o dente da sua serva, deixá-lo-á ir forro por causa do dente.

28 Se um boi chifrar um homem ou uma mulher e este morrer, certamente será apedrejado o boi e a sua carne não se comerá; mas o dono do boi será absolvido.

29 Mas se o boi dantes era chifrador, e o seu dono, tendo sido disso advertido, não o guardou, o boi, matando homem ou mulher, será apedrejado, e também o seu dono será morto.

30 Se lhe for imposto resgate, então dará como redenção da sua vida tudo quanto lhe for imposto;

31 quer tenha o boi chifrado a um filho, quer a uma filha, segundo este julgamento lhe será feito.

32 Se o boi chifrar um servo, ou uma serva, dar-se-á trinta siclos de prata ao seu senhor, e o boi será apedrejado.

33 Se alguém descobrir uma cova, ou se alguém cavar uma cova e não a cobrir, e nela cair um boi ou um jumento,

34 o dono da cova dará indenização; pagá-la-á em dinheiro ao dono do animal morto, mas este será seu.

35 Se o boi de alguém ferir de morte o boi do seu próximo, então eles venderão o boi vivo e repartirão entre si o dinheiro da venda, e o morto também dividirão entre si.

36 Ou se for notório que aquele boi dantes era chifrador, e seu dono não o guardou, certamente pagará boi por boi, porém o morto será seu.

Percebo neste trecho nove leis casuísticas básicas, desdobradas algumas vezes em decorrência de casos específicos que devem ter surgido após a formulação original. São elas: v. 18-19; v. 20-21; v. 22-25; v. 26-27; v. 28-29; v. 30-31; v. 32; v. 33-34; v. 35-36.

Interessante é que na lei compreendida nos v. 22-25 se insere a *lei do talião* (“olho por olho, dente por dente...”), que deve provir do antigo Código de Hamurabi, se não ainda de tempos mais remotos.⁶ Percebe-se que essa formulação foge um tanto ao esquema da lei casuística. Embora haja uma oração condicional a precedê-la, a proposta de pena prevê uma clara retribuição absoluta: tua vida por minha vida, teu olho por meu olho, teu dente por meu dente, etc. Tal qual a mim, tal qual a ti, eis o significado do termo “talião”.

Nas leis casuísticas aqui apresentadas, pode-se perceber o ambiente socioeconômico em que surgiram. Estamos numa sociedade agrária, cuja base econômica é já o boi como força animal para a tração do arado.⁷ Vê-se também que há contradições sociais nessa sociedade. Há escravos, certamente escravos por dívidas, como o prevê a legislação contida em Êx 21.2-6 (cf. também v.7-11, com relação à escrava).⁸ Chama à atenção a diferença de tratamento dispensado ao escravo. Diferente do caso do filho (v. 28-29; 30-31), pela morte do escravo chifrado por boi pagam-se trinta siclos de

⁶ Para uma breve informação sobre a origem da lei do talião, veja AN-DIÑACH, 2010, p. 290, especialmente a nota 12.

⁷ Para detalhes sobre a “economia do boi”, veja meu artigo DREHER, 1988b.

⁸ Escrevi também a respeito da lei dos escravos. Veja DREHER, 1988a.

prata (v.32). Embora escravo por dívidas, ele tem valor de mercadoria.

Não é difícil deduzir que esse conjunto de leis – e isto deve valer para todas as formulações legais casuísticas no Pentateuco – surge a partir da vida cotidiana dos clãs israelitas. Os casos ocorridos durante o dia e as questões que possam ter surgido na circunscrição da aldeia nos últimos dias são levados a uma espécie de conselho dos homens adultos e chefes de família – os anciãos – que se reúne no final da tarde no portão da aldeia e delibera a respeito.

Um relato de um julgamento deste tipo pode ser lido no Livro de Rute, no capítulo 4, onde é discutida a questão de quem deverá cumprir a lei do levirato, assumindo Rute como esposa, e, simultaneamente assumindo o papel de resgatador da terra outrora pertencente a Elimeleque, o falecido marido de Noemi, sogra de Rute.⁹

Com o passar do tempo, tais formulações casuísticas foram sendo anotadas em coleções, como a que transcrevemos acima, passando a valer como jurisprudência para futuros casos semelhantes. Aceitas como válidas e corretas pela sociedade tribal, receberam cobertura religiosa, passando a serem reconhecidas como *mishpatim* – estatutos, ordenações ou sentenças – dadas por Deus (cf. Êx 21.1).

O direito apodítico

A lei apodítica é a lei peremptória, incontestável, definitiva, absoluta. Não se baseia mais em casos. Ouso mesmo afirmar que, de tantos casos analisados no passado, decidiu-se por uma solução definitiva, por exemplo: “Não matarás!”.

Interessante é observar uma breve série de leis contidas em Êx 21.12-17:

⁹ Para a lei do levirato, cf. Dt 25.5-12; para a lei do resgate, veja Lv 25.47ss; 27.16ss.

12 Quem ferir a um homem, de modo que este morra, certamente será morto.

13 Se, porém, não lhe armou ciladas, mas Deus lhe permitiu caísse em suas mãos, então te designarei um lugar, para onde ele fugirá.

14 No entanto, se alguém se levantar deliberadamente contra seu próximo para o matar à traição, tirá-lo-ás do meu altar, para que morra.

15 Quem ferir a seu pai, ou a sua mãe, certamente será morto.

16 Quem furtar algum homem, e o vender, ou mesmo se este for achado na sua mão, certamente será morto.

17 Quem amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe, certamente será morto.

Em sua maioria, são leis apodíticas do estilo *mot-yumat*, no hebraico, “certamente será morto”, encontráveis também em outras passagens. Contudo, v.13 ainda apresenta a forma casuística, talvez também v.14, embora esta última lei ainda possa ser entendida como absoluta (“Quem se levantar deliberadamente contra seu próximo para o matar à traição será tirado do meu altar,¹⁰ para que morra”).

V. 12, (14), 15, 16 e 17 apresentam leis claramente apodíticas. Duas delas estão relacionadas a crimes de morte, uma a sequestro ou a furto, outras duas têm a ver com desrespeito a pai e mãe.

Este resultado nos leva, de imediato, a pensar nos Dez Mandamentos, o Decálogo, encontrado em Êx 20.2-17 e em Dt 5.6-21, nos quais tais leis já se tornaram totalmente absolutas, no 4º, no 5º e no 7º mandamentos, respectivamente, “Honra teu pai e tua mãe”, “Não matarás” e “Não furtarás”.

¹⁰ O altar servia como uma espécie de ferrolho, ou salva-vidas. Quem se agarrasse nas pontas do altar ao ser perseguido lograva escapar ileso, pois estava sob a proteção de Deus. Cf. 1 Rs 2.28ss. Na lei mencionada acima, o altar não salva o traidor.

Importante ressaltar que, no Decálogo, já não se apresentam sanções. A ordem é clara: “Não matarás!”, “Não furtarás!”. Apenas no 4º mandamento é expressa uma consequência benéfica para quem honrar pai e mãe: “para que se prolonguem os teus dias e para que te vá bem na terra que o Senhor, teu Deus, te dá”.¹¹

Outro conjunto de formulações apodíticas interessante é o que encontramos em Dt 27.15-26. Trata-se de uma lista dos crimes passíveis de amaldiçoamento. Trata-se de doze frases iniciadas pelo adjetivo hebraico *arur* (maldito). Vejamos:

15 Maldito o homem que fizer imagem esculpida, ou fundida, abominação ao Senhor, obra da mão do artífice, e a puser em um lugar escondido. E todo o povo, respondendo, dirá: Amém!

16 Maldito aquele que desprezar a seu pai ou a sua mãe. E todo o povo dirá: Amém!

17 Maldito aquele que remover os marcos do seu próximo. E todo o povo dirá: Amém!

18 Maldito aquele que fizer o cego errar o caminho. E todo o povo dirá: Amém!

19 Maldito aquele que perverter o direito do estrangeiro, do órfão e da viúva. E todo o povo dirá: Amém!

20 Maldito aquele que se deitar com a mulher de seu pai, porquanto levantou a cobertura de seu pai. E todo o povo dirá: Amém!

21 Maldito aquele que se deitar com algum animal. E todo o povo dirá: Amém!

22 Maldito aquele que se deitar com sua irmã, filha de seu pai, ou filha de sua mãe. E todo o povo dirá: Amém!

23 Maldito aquele que se deitar com sua sogra. E todo o povo dirá: Amém!

24 Maldito aquele que ferir o seu próximo em oculto. E todo o povo dirá: Amém!

¹¹ Para um aprofundamento sobre o Decálogo, cf. CRÜSEMANN, 1995.

25 Maldito aquele que receber suborno para matar uma pessoa inocente. E todo o povo dirá: Amém!

26 Maldito aquele que não confirmar as palavras desta lei, para as cumprir. E todo o povo dirá: Amém!

Trata-se de uma formulação litúrgica, o que se reflete no constante complemento: “E todo o povo dirá: Amém!”. Talvez o fato de serem doze sentenças queira estabelecer uma relação com o número das tribos que, em algum momento, tenham representado a totalidade de Israel. Neste sentido, como propõe Alt¹², a última afirmação (v.26) tenha sido composta apenas com a finalidade de completar o número doze, já que não apresenta objetivo próprio.

Também esta lista reflete um crescimento de uma legislação casuística para um direito apodítico. Casos reiteradamente repetidos vão levando a que se crie uma legislação definitiva sobre aquela situação.

Vale, por fim, ressaltar que, também aqui, a legislação é colocada, liturgicamente, sob a autoridade divina.

Os códigos legais no Pentateuco

A pesquisa veterotestamentária verificou a existência de algumas coleções de leis que perfazem conjuntos específicos. Convencionou chamar esses conjuntos de “códigos legais” e buscou situá-los historicamente.

Ao lado do Decálogo, como conjunto específico, fala-se em três grandes códigos legais. São eles o Código da Aliança (Êx 20.22-23.19), o Deuteronômio, considerado em seu cerne (Dt 12-26), e a Lei de Santidade (Lv 17-26).

Sem dúvida, o Código da Aliança é a compilação mais antiga. Há controvérsia sobre sua datação. Para Roland de Vaux¹³ e Werner

¹² ALT, 1987.

¹³ VAUX, 2003. p.176s.

H. Schmidt¹⁴, ele provém do período pré-estatal, portanto, de antes do ano 1000 a.C., uma vez que não faz nenhuma alusão à monarquia. Já Frank Crüsemann¹⁵ localiza o código entre o início da monarquia e o Deuteronômio. Seu principal argumento é de que tanto a lei dos escravos (Êx 21.2-11) quanto o direito dos estrangeiros (Êx 22.21) não podem ser localizados no período pré-estatal.¹⁶

O principal código do Antigo Testamento, o Deuteronômio, é, sem dúvida originário da época da monarquia e deve ter sido a base para a Reforma de Josias, ocorrida em 622 a. C. Seus três acentos principais - Javé é Deus único, Ele tem um único local de adoração e Ele tem um amor especial pelos fracos, como a viúva, o órfão e forasteiro – foram os pilares da Reforma.

Discute-se a possibilidade de que o seu cerne (12-26) provenha do Reino do Norte, Israel, e que tenha, portanto, uma origem anterior à queda de Samaria, em 722 a. C.¹⁷ Em todo o caso, é, com certeza, posterior ao Código da Aliança e diz respeito ao tempo da monarquia.

A Lei de Santidade, Lv 17-26, é o código mais recente. Há consenso de provenha do período do Exílio. Sua conclusão deu-se nos primórdios do Pós-Exílio.

¹⁴ SCHMIDT, 1994, p. 116s.

¹⁵ CRÜSEMANN, 2002. p. 162s.

¹⁶ Cf. CRÜSEMANN, 2002, p. 162, cf. p. 216ss e p. 259s. Segundo o autor, antes da época da monarquia não existem “escravos” no sentido em que são tematizados no Código da Aliança. Sem pretende discutir aqui a questão, aponto para meu artigo já mencionado acima, “Escravos no Antigo Testamento”, no qual defendo a posição que ainda mantenho de que escravidão por dívidas existiu desde o sistema de cidades-estado na Palestina, passando pelo Israel pré-estatal e adentrando a monarquia.

¹⁷ Para a discussão, cf. SCMIDT, 1994, p. 122s, de VAUX, 2003, p. 177; CRÜSEMANN, 2002, p. 292ss.

Buscando concluir

Este breve artigo pretendeu esboçar uma introdução à legislação contida no Antigo Testamento, a fim de lançar bases para um diálogo entre a pesquisa bíblica com a área do Direito. Ainda que nem sempre tenha alcançado o objetivo de escrever em uma linguagem que não fosse destinada apenas a especialistas da Teologia, percebo que nem sempre consegui comunicar-me claramente com os estudiosos do Direito. Espero que, ao aprofundarmos o diálogo, a linguagem e a terminologia próprias da exegese bíblica se tornem mais claras e conhecidas para os colegas da outra área, assim como espero aprender conceitos e termos próprios da área do Direito para aprimorar minha maneira de escrever sobre o tema.

Nesta introdução, procurei situar o cânone da Bíblia Judaica para, em seguida, adentrar o tema da legislação na Torá, ou Pentateuco, a parte mais antiga do cânone, que concentra as leis. Vimos dois tipos específicos de legislação que caracterizamos como direito casuístico e direito apodítico. O primeiro é certamente anterior ao segundo e deve ter servido de base para as formulações mais prementórias e absolutas.

Além de tentar mostrar estas formas de direito em algumas passagens bíblicas, o artigo ocupou-se também de situar os códigos legais do Antigo Testamento em termos de indicação textual e de contextualização histórica.

Espero que, a partir desta primeira introdução, futuros artigos possam enfocar de maneira suficientemente compreensível aspectos específicos da legislação que, ao lado do Direito Romano, parece ter influenciado o Direito no mundo ocidental.

Referências

ALT, Albrecht. As origens do direito israelita. In: _____ **Terra Prometida**. Ensaios sobre a História do Povo de Israel. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo**. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2010.

CRÜSEMANN, Frank. **A Torá**. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Preservação da Liberdade**. O Decálogo numa Perspectiva Histórico-Social, São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 1995.

DONNER, Hans. **História de Israel e dos povos vizinhos**. V. 1, São Leopoldo, Petrópolis: Sinodal, Vozes, 1997.

DREHER, Carlos Arthur. A. Escravos no Antigo Testamento. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 18, p. 9-26, 1988a.

_____. O surgimento da monarquia sob Saul. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, ano 28, n. 1, p. 57-70, jan./jun. 1988b.

DREHER, Carlos Arthur. As tradições do Êxodo e do Sinai. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 16, 1988.

SCHMIDT, Werner. H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1994.

VAUX, Roland de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

Trajetórias e resistências da Teologia Feminista

Kathlen Luana de Oliveira¹

Mulheres: sujeitos do fazer teológico

Trazer as memórias, as reivindicações e as lutas das teólogas é narrar trajetórias que revelaram diferentes perspectivas da violência tanto dentro como fora das religiões cristãs. Muito se tem erroneamente compreendido que as mulheres, ou que o feminismo, seria apenas uma inversão dos valores e da ordem social, ou que com a conquista no campo do trabalho teria ocasionado um abandono das mulheres do cuidado da família, acarretando no caos que se vive atualmente. Tais afirmações não compreendem a profundidade da reivindicação das mulheres e homens que buscam relações mais iguais e justas. Por isso, é preciso ir além desses preconceitos tão difundidos nos discursos atuais. A teologia feminista e a teologia de gênero já se estruturam a muito tempo. São pesquisas que identificaram dos discursos de inferioridade feminina na política, na sociedade, na religião e também identificaram a inferioridade do que é diferente do padrão de sexualidade.

Ivone Gebara (2010), uma das mais renomadas teólogas brasileiras, identifica que imagem e compreensão de Deus estavam carregadas da própria imagem e compreensão que o ser humano tem

¹ Doutora em Teologia, Filósofa e teóloga. Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Direitos Humanos – EST. Docente do IFRS – campus Osório.

de si. E tal discurso sobre Deus tem pretensões políticas de imposição de normas, valores, condutas que favorecem alguns em detrimento de outros ou outras. Nesse sentido, pode se dizer que a teologia feminista é uma busca por desalojar a compreensão de Deus dos parâmetros excludentes tão presentes na teologia e na filosofia.

A teologia, desde a Antiguidade, quase sempre se caracterizou por um pensamento monoteísta com base filosófica transcendente, ou seja, uma base racional fundada numa visão metafísica da existência de um ser superior que seria o Outro de todos os seres criados. Esse Outro, Deus, entretanto, não fugia de uma concepção antropológica a partir dos parâmetros masculinos, revelando assim seus limites ontológicos.

As filosofias do século 19 e 20 retiram o Deus metafísico de seu Ser transcendente, decretando a morte da metafísica. Esse movimento de desalojamento de Deus da habitação do Ser e de sua realocação sempre além do Ser evitou, para alguns, o seu aprisionamento conceitual e a defesa absoluta desse modelo de divindade como verdade única. Dessa maneira, inaugurou-se uma visão diferente do ser humano que serviu de forma particular ao feminismo assim como a uma crítica sobre o uso político das imagens de Deus (GEBARA, 2010).

Na lógica patriarcal, “as mulheres foram um foco importante e um sustentáculo da política de submissão, visto que a cultura patriarcal lhes havia designado um lugar social de dependência em relação às figuras masculinas e, por conseguinte, de dependência de seus corpos em relação a uma pretensa vontade divina (GEBARA, 2010). Nesse sentido, feminista como um compromisso teológico incide no fato de que “concretamente, as mulheres se tornavam sujeito da própria experiência de fé, de sua formulação e da respectiva reflexão e, portanto, sujeito do fazer teológico” (GIBELLINI, 2002, p. 418).

Sujeito do próprio fazer teológico é poder dizer-se, sair da condição de ser objeto de discursos e de normas, mas fazer-se sujeitos desses processos. Isso implica em suspeitar que hermenêuticas, traduções, as linguagens, os costumes e claro decisões políticas

não representam todos, não abarcam todas as pessoas. Nesse sentido, a construção de conhecimento teológico ignorou, tentou apagar, distorceu a ação e atuação das mulheres na religião. E nesse aspecto, as teólogas – muitas a partir da teologia – buscam ampliar os horizontes de compreensão, não levando a novos autoritarismos e preconceitos.

Penso que no centro da reflexão das teologias feministas está uma intencionalidade de base que se expressa na afirmação da dignidade feminina através de múltiplas formas. Essas teologias são marcadas pelos contextos diferentes em que nascem e por algumas problemáticas diferentes, dependendo do objetivo imediato perseguido.

Costumo chamar esses objetivos específicos ou imediatos de intencionalidades específicas, visto que partem da preocupação de grupos específicos como as mulheres negras, indígenas, lésbicas, trabalhadoras do campo, empregadas domésticas, etc. É a partir daí que se pode falar das diferentes teologias feministas. Nem sempre essas teologias são escritas, mas elas se expressam na vida cotidiana e nos múltiplos encontros de mulheres. Somos nós as assessoras que muitas vezes escrevemos sobre elas.

É bom lembrar que algumas teólogas trabalham o resgate das mulheres na Bíblia, outras, as imagens de Deus, a teologia antiga e a contemporânea, porém, sempre direcionada à sua intencionalidade específica. Além disso, podemos encontrar teologias feministas que fazem um trabalho de des-construção da teologia patriarcal a partir de diferentes temáticas, seguindo de certa forma as divisões clássicas dos estudos teológicos. (GEBARA, 2006)

Logo, são abertas as possibilidades de mulheres refletirem criticamente sobre sua própria experiência de fé², sobre sua experiência humana. E essa reflexão, incide em um círculo hermenêutico

² Teologia feminista, corpo e sexualidade; deslocamentos epistemológicos: das questões metafísicas para a materialidade do cotidiano. Várias são as teólogas que abordaram o tema do corpo e do cotidiano, como

que pesquisa, discute, resgata experiências bíblicas, experiências da tradição juntamente com as experiências atuais que vem a enriquecer e contribuir para uma cosmovisão plural da realidade.

Como uma investigação crítica dos mecanismos que impedem a libertação, a teologia feminista conquistou seu espaço, porém, está longe de qualquer consolidação da esperança da libertação concreta e integral. Por repensar as estruturas, os discursos, as relações, a corporeidade, a Teologia feminista foi acusada de fragmentação do discurso teológico ou ainda de foi considerada apenas como um apêndice da teologia, pois suas descobertas ficaram restritas não permeando o todo do fazer teológico. Nisso, cabe considerar: Teologia feminista não é uma teologia só de mulheres, mas uma teologia que anseia pela libertação de todos os seres humanos, que anseia por relações de autonomia, de igualdade de justiça. Nessa concepção, não há espaço para privilégios e para alógica de dominação. Logo, toda pesquisa teológica preocupada e comprometida com diferentes relações caminha junto com as experiências

Ivone Gebara, Ada Maria Isássi-Díaz, Lisa Isherwood, mas a teóloga que mais despertou minha atenção por sua criatividade e ousadia foi uma teóloga argentina (infelizmente falecida no ano passado), Marcella Althaus-Rheid, que nos informou claramente sobre os deslocamentos epistemológicos que o corpo e a sexualidade podem representar para uma teologia feminista subversiva. Esta teóloga procurou nos mostrar, de forma incisiva, a articulação entre sexualidade, economia e poder e como a religião tem servido para mascarar, mistificar a realidade das mulheres pobres, através de uma teologia “decente”. Althaus-Rheid tem como ponto de partida de sua reflexão a experiência de mulheres pobres urbanas de seu país. Ela fez uma metáfora sobre o que é decente e indecente na teologia, ao focar as vendedoras de limões nas ruas de Buenos Aires, mulheres de tradição indígena, com seus vestidos longos e que, num costume milenar, não usam calcinhas. Ela utilizou a ideia do sexo escondido ou exposto, através da imagem das calcinhas. Ela procurou demonstrar a diferença entre fazer teologia com calcinhas ou sem calcinhas, isto porque, para ela, teologizar é uma atividade sexual e política, ao mesmo tempo. Althaus-Rheid, enquanto teóloga, afirmou querer remover suas calcinhas para escrever teologia com honestidade feminista, sem esquecer o que é ser mulher quando estiver tratando com categorias políticas e teológicas. (TOMITA, 2010, p. 6)

de fé de homens e mulheres que testemunham a opressão e a exclusão.

A Teologia Feminista, a Teologia Negra e a Teologia Índia são hoje, na América Latina, teologias irmãs que caminham de mãos dadas. Trazem objetivos comuns como o de romper com as barreiras impostas pelo discurso teológico ocidental patriarcal. As especificações de cada uma delas, longe de levar a uma fragmentação do discurso teológico que parte dos/as mais pobres, significam diferenças que contribuem na formação de uma teologia plural, criativa, que se comunica e fortalece na diversidade. (SILVA, 1994)

Homens e mulheres são diferentes, todavia cabe perguntar como a diferença serve como argumento para diferentes ações, posturas e comportamentos. Além de reconhecer ou aceitar as diferenças de gênero, é preciso, conforme Guacira Lopes Louro (2004, p. 79) “examinar as formas através das quais as diferenças são produzidas e nomeadas”. E ainda nas palavras de Ströher (2009, p. 515): “não se trata de uma identificação das diferenças e suas marcas nos corpos dos sujeitos, mas de indagar como determinadas características passam a ser definidoras de diferença e que essas diferenças são construídas no interior de determinada sociedade”. Nessa direção, não é a biologia, não é a anatomia que inferioriza, classifica, restringe ou permite, mas é como essas diferenças são tornadas argumento para estabelecer como as hierarquias, as assimetrias.

Um grande êxito do feminismo foi ter conseguido modificar não somente a perspectiva política com que se abordava o conflito nas relações mulher-homem, mas também transformar o paradigma utilizado para explicá-lo. O novo conceito gênero permitiu a compreensão de que não é a anatomia que posiciona mulheres e homens, em âmbitos e hierarquias distintos, e sim a simbolização que as sociedades fazem dela (LAMAS, 2000, p. 13)

Como toda busca por compreensão é sempre algo em aberto, a Teologia Feminista passa por transformações que decorrem das experiências de vida, das experiências de fé. E, nesse sentido, a Teologia Feminista trouxe muitas perspectivas críticas, como, por exemplo, a crítica a um modelo de racionalidade ocidental, a pergunta pelos sujeitos que pensam, quebrando as ilusões de universalidade. Pois, se evidenciou quem escreve um discurso universal, possui um contexto, possui uma vivência e essa não pode ser estabelecida como norma a pessoas diferentes, em lugares diferentes, em temporalidades diferentes.

Mesmo que a lógica de dominação, exclusão não tenha terminado, muitas ações e propostas foram traçadas como resistência a essa lógica. Por isso, como afirma Ströher:

Gênero, tanto em seus marcos teóricos quanto em suas experiências de ação política, faz um deslocamento cultural, simbólico e epistêmico na contemporaneidade. Não é mais possível desconsiderar a contribuição da atuação e reflexão das mulheres e, por consequência, a partir das desconstruções de gênero, os deslocamentos que se estendem também aos homens. Considerar as diferentes relações de poder que atravessam as relações entre homens e mulheres, que são as experiências reais como ponto de partida. As relações de gênero e a vivência da sexualidade, como em qualquer relação humana, estão imbricadas de relações de poder e este imprime nos corpos múltiplas formas de experimentar o poder e o saber. (STRÖHER, 2009, p. 515)

A construção de conhecimento a partir das pesquisas feministas indica a abrangência do saber que está vinculado à vida, à promoção da vida a todas as pessoas, sendo também reconsiderada toda a lógica que domina, hierarquiza, subestima, invisibiliza a diversidade humana

A Teologia Feminista colocou na agenda teológica temas nunca antes considerados em sua pertinência, como a questão do cotidiano, do poder, da ética, da diversidade, da assimetria e das desigualdades entre os gêneros, da

corporeidade, dos direitos reprodutivos, dos direitos humanos, da ecologia e do eco-feminismo, e propõe a dissolução e a desconstrução do próprio método teológico normativo. A Teologia Feminista afirmou-se, embora muitas vezes como uma área própria ou adjacente, e produziu deslocamentos em todas as áreas da Teologia. A experiência e a ideologia patriarcal, as violências religiosas e simbólicas continuam presentes em nossos corpos e suas atitudes, ações e comportamentos, mas de alguma maneira a Teologia foi por ela influenciada e interpelada. (STRÖHER, 2009, p.507)

Alguns norteamentos epistemológicos da teologia feminista

A teologia feminista e a Teologia de gênero possuem preocupações específicas que exploram conceitos, noções plurais e críticos. A compreensão de gênero refere-se ao estudo das relações culturais, socialmente produzidas entre homens e mulheres, e destes entre si. Como categoria, gênero permite entender melhor as representações sociais de masculino e feminino na prática social. Heleieth Saffioti, socióloga brasileira, afirma que “o conceito de gênero se situa na esfera social, diferente do conceito de sexo, posicionado no plano biológico” (SAFFIOTI; ALMEIDA 1995, p. 183). A categoria gênero, construída em diversos campos do feminismo, possui implicações de ordem política e de lutas (SAFFIOTI, 2004). E como perguntar: como nos tornamos a ser quem somos, partindo da compreensão que não é natural nosso lugar na sociedade, não é natural os modos como nos relacionamos. Isto é, gênero é uma construção. Basta indagar como as crianças são ensinadas a serem meninas ou meninos, como homens e mulheres se tornam quem são de acordo com a cultura na qual estão inseridos.

Conforme Schüssler Fiorenza (2009), a categoria gênero considera a diversidade dos fatores sociais, culturais, religiosos. E como enfatiza Gebara: “gênero quer dizer [...] falar a partir de um modo particular de ser no mundo, fundado, de um lado, no caráter bioló-

gico do nosso ser, e de outro lado, num caráter que vai além do biológico porque é justamente um fato de cultura, de história, de sociedade, de ideologia e de religião. (GEBARA, 2000, p. 107).

Outro termo é a patriarcalismo, ou sistema patriarcal, que se refere a lógica, já presente entre os hebreus, entre os gregos e romanos clássicos, que estabeleceu o poder de uma autoridade religiosa, econômica, social, política masculina sobre seus subordinados. Estende-se também ao patrimônio, à propriedade, aos bens, aos escravos. Frente ao *pater familias* da casa, tudo o que se encontrava na casa deveria manter uma relação de obediência e subordinação à autoridade masculina. Conforme Saffioti

No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio. Ainda que não haja nenhuma tentativa, por parte das vítimas potenciais, de trilhar caminhos diversos do prescrito pelas normas sociais, a execução do projeto de dominação-exploração da categoria social homens exige que sua capacidade de mando seja auxiliada pela violência. Com efeito, a ideologia de gênero é insuficiente para garantir a obediência das vítimas potenciais aos ditames do patriarca, tendo este necessidade de fazer uso da violência. (SAFFIOTI, 2001, p. 115)

Como bem apresentam pesquisas recentes, não se trata apenas de apontar as violências, mas repensar as identidades. Quando a lógica da dominação é exposta, é preciso avaliar as mulheres, mas também homens. Logo, pesquisas sobre masculina e religião indicam que são necessárias mudanças para que seja possível romper relações de poder e de dominação. Claro, a compreensão de patriarcado recebe novos acentos dependendo do contexto. Além disso, é preciso considerar que o patriarcado pode ter muitas faces, muitas formas e nem sempre quem já possui um conceito fechado de patriarcado consegue dar conta de explicar todas as formas de violência que conhecemos hoje. Para Saffioti (1993), a categoria do pa-

triarcado possibilita enxergar a dominação que pode ser considerada como um processo de desumanização. Esse processo reduz os outros à condição de objeto.

a desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do ser mais. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos a fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. (SAFFIOTI, 1993, p. 16)

Os eixos da compreensão e das inter-relações de poder, saber e corpo muito presentes na Teologia Feminista merecem destaque. A partir dos estudos de Foucault (2004; 2008), reconheceu-se que há formas de poder que consistem em dominação do corpo e do saber. Foucault percebe como os corpos são “moldados”, domesticados em estruturas, instituições que disciplinam. Isso levou a um controle sobre os corpos. Da mesma forma, há controles do que se pode saber, de quem sabe e conseqüentemente esse saber estabelece relações de poder. E essas relações podem padronizar, invalidar, punir e vigiar experiências distintas da ordem estabelecida como normal e padrão,

Na linguagem de Vigiar e Punir, as relações de saber e de controle do sistema punitivo constituem a microfísica do poder, a estratégia das classes dominantes para produzir a alma como prisão do corpo do condenado – a forma acabada da ideologia de submissão de todos os vigiados, corrigidos e utilizados na produção material das sociedades modernas. Nesse contexto, o binômio poder/saber aparece em relação de constituição recíproca: o poder produz o saber que legitima e reproduz o poder (SANTOS, 2005, p. 01).

Para a Teologia feminista que segue o método hermenêutico da suspeita-desconstrução e reconstrução (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 114), tudo é posto num horizonte crítico comprometido

com memórias, participações, ações de todas as pessoas. Nesse sentido, a leitura bíblica, a leitura da tradição do cristianismo, as compreensões filosóficas, a organização social e política, a atualidade, fomentam a suspeita que pergunta por que as coisas são como são, onde estão as origens, justificativas, argumentos que estabeleceram as diferenças humanas como critério de assimetria. Nesse sentido, o método hermenêutico segue 1) a suspeita: parte da hermenêutica da suspeita sobre a canonização, interpretação, métodos, tradução – desmontar os preceitos da razão patriarcal; 2) a desconstrução: resgatar a participação das mulheres na história – romper o silêncio nas fontes; 3) reconstrução: hermenêutica propositiva – propõem uma nova história e nova interpretação - proposta de novas relações humanas.

Claro, há uma pluralidade de métodos hermenêuticos que são utilizados na construção de um conhecimento que aponte para novas relações: “Há, na teologia feminista, uma variedade de propostas metodológicas. Em comum, tais metodologias compartilham uma hermenêutica da suspeita, dentro de um método de desconstrução e reconstrução, juntamente com o instrumental analítico das relações de gênero”. (DEIFELT, 2003, p. 178).

Considerações finais

Sob os eixos do corpo (que foi oprimido), do saber (que foi subestimado), do poder (que foi detido), a hermenêutica feminista procura uma reconstrução: o resgate da participação das mulheres na história, no rompimento do silêncio nas fontes, a partir de uma hermenêutica da memória. Afinal, “um texto patriarcal que justifica a discriminação da mulher não pode ser normativo, porque é contrário ao espírito libertador do evangelho” (PEREIRA, 1996, p. 9). Após o rompimento do silêncio, há sim espaço para uma construção de uma nova história, de uma nova interpretação; há sim espaço para propostas que abarquem novas relações de gênero, novas relações humanas. “A revelação então se expressa na recriação do texto, produto do encontro libertador entre os corpos dos textos e os corpos de suas leitoras e leitores” (PEREIRA, 1996, p. 9). O desejo

último de todas aquelas e aqueles que se utilizam de uma hermenêutica feminista da libertação é a transformação da própria Bíblia em “terra fértil da palavra libertadora”.

Enfim, seguindo a reflexão de Elizabeth Schüssler Fiorenza, denunciando a interpretação da Escritura feita pela retórica do Império, a partir da ótica feminista e mostrando como a linguagem serve à expansão colonialista e à discriminação heterossexista, hoje é preciso denunciar o poder imperial e as instituições, realçar os diferentes matizes de significado e as linguagens que ajudam a libertar e articular visões igualitárias de democracia radical, também presentes. Esse é o contexto teológico global a ser enfrentado, no centro ou na periferia, para distinguir o poder da Escritura (libertação, justiça, amor) do poder do Império (dominação, conquista, submissão).

Referências

DEIFELT, Wanda. Temas e Metodologias da Teologia Feminista. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2003.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **A arqueologia do saber**. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. São Paulo, Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone Teologia, feminismo e filosofia. **Revista Cult**. ed. 133. 31 mar. 2010. Disponível em: <<http://revista-cult.uol.com.br/home/2010/03/teologia-feminismo-e-filosofia/>>. Acesso em 30 out. 2012.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

IHU-Entrevista. **Uma clara opção pelos direitos das mulheres**. Entrevista com Ivone Gebara. 25 jul. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796-uma-clara-opcao-pelos-direitos-das-mulheres-entrevista-com-ivone-gebara>>. Acesso em 10 jan. 2013.

LAMAS, Marta. Gênero: os conflitos e desafios do novo paradigma. **Proposta**, n. 84/85, mar./ago. 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizontes, Autêntica, 2004.

NANJARÍ, Cecilia Castillo. Gênero como categoria de análise para desvendar a violência contra as mulheres: um desafio para a educação teológica. **Revista Caminhando**. v. 14, n. 2, p. 141-151, jul./dez. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/CA/article/viewFile/1118/1142>>. Acesso em: 5 jan. 2013.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Pautas para uma hermenêutica feminista de libertação. **Revista de Interpretação Latino-Americana**, n. 25, p.5-10, 1996.

REIMER, Ivoni Richter. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo v. 50 n. 1 p. 41-53 jan./jun. 2010. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/42/57>. Acesso em: 20 jan. 2013.

ROMANI, Simone; RAJOBAC, Raimundo. Corporeidade e educação: corpo, saber e poder em Michael Foucault. In: **IV Seminário Nacional de Filosofia e Educação**: Confluências. Santa Maria, 21 a 23 de maio de 2012. Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Disponível em: <http://w3.ufsm.br/senafe/Anais/Eixo_2/Simone_Romani_.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2013.

RUETHER, Rosemary R. **Sexismo e Religião**. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I.B.. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**. 2001, n.16, pp. 115-136. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.

SAFFIOTI, H. I. B. Gênero e patriarcado. In: VENTURI, Gustavo; RECAMÁN, Marisol; OLIVEIRA, Suely de. **A mulher brasileira nos espaços públicos e privados**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. 7 ed. São Paulo: Moderna, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth; ALMEIDA, S.A. **Violência de Gênero**. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SANTOS, J. C. 30 anos de Vigiar e Punir (Foucault). In. 11º Seminário Internacional do IBCCRIM. **Anais...** São Paulo, 2005.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação Bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhauduti, 2009.

SILVA, Sílvia Regina de Lima. Teologia Feminista Latino-americana. In: **II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhãs**, São Paulo, 7-11 de novembro de 1994. Disponível em: <<http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

STRÖHER, Marga Janéte. Teologia feminista e gênero – territorialidades, deslocamentos e horizontes. **Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação**. Belém, 2009. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/055.pdf>>. Acesso em: 30 out. 2012.

TOMITA, Luiza Etsuko. A teologia feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos. **Fazendo Gênero 9**. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. UFSC. 23 a 26 ago. 2010. Disponível em:

<http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/recursos/anais/1278455084_ARQUIVO_FAZENDOGENERO.final.pdf>.

Acesso em: 10 jan. 2013.

Direito, cultura e religião: quais as interfaces possíveis no âmbito familiar?

Isabel Cristina Brettas Duarte*

Janaína Soares Schorr**

La Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas desde las cuales el tiempo vive.

Ortega y Gasset

Considerações iniciais

Quando se visita outro país ou se está frente a uma outra cultura, outra religião, ao diferente, a um outro modo de ser, de agir,

* Mestre em Direito, Mestre em Letras e Licenciada em Letras-Espanhol, todos pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI). Advogada da Procuradoria-Geral do Município de Santo Ângelo. Professora do curso de graduação em Direito do Instituto Cenequista de Ensino Superior de Santo Ângelo (CNEC/IESA). E-mail: isabelcristinabd@yahoo.com.br.

** Mestranda em Direitos Humanos na Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ. Bolsista do Programa de Bolsas do Mestrado da UNIJUÍ. Membro do Grupo de Pesquisa “Direitos Humanos, Relações Internacionais e Equidade”, vinculado ao CNPq, atuando na linha de pesquisa “Democracia, Regulação Internacional e Equidade”. Pós-Graduanda *Lato Sensu* em Docência para o Ensino Superior pelo Senac, Campus Santo Amaro/SP. Especialista em Direito Processual: Grandes Transformações pela Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Instituto de Ensino Superior de Santo Ângelo – IESA. Advogada e orientadora educacional profissional do Senac, unidade Santo Ângelo/RS. E-mail: janaschorr@yahoo.com.br.

de estar, de sentir, passa-se a perceber o quanto é necessário compreender essa diferença que torna os seres humanos tão iguais e ao mesmo tempo tão singulares. Em um mundo plural, não são raras as vezes em que as pessoas se deparam com tal situação. Basta viajar para uma nação vizinha, distante poucos quilômetros de suas fronteiras territoriais para perceber tais diferenças, geralmente relacionadas a questões culturais e religiosas.

Para compreender melhor tal situação, primeiramente é preciso ter em conta o significado de cultura e de religião, o que por si só já é uma missão de tamanha envergadura que se torna impossível no âmbito de um texto desse porte, mas que se pretende arriscar fazendo-se uma abordagem sob alguns dos ângulos que envolvem tal conteúdo, tendo por enfoque as famílias brasileiras. Assim, o grande desafio de um trabalho como o proposto, além de encarar conceitos vastos e complexos, é o de produzir um texto sem um ponto final em suas possibilidades; afinal, Direito, cultura e religião estão em constante transformação nas areias movediças do conhecimento.

O termo cultura é vasto e, em razão disso, permanece indeterminado, o que permite abordá-lo sob diferentes olhares, e, mesmo assim, alcançar algo definido, concreto. Para não se perder nesse caminho, entende-se importante trazer alguns conceitos de cultura para então, num segundo momento, elucubrar acerca da religião e, por fim, traçar algumas considerações sobre as famílias brasileiras no contexto das interfaces entre Direito, cultura e religião. Já se percebe, portanto, que se faz mister muita ousadia para inaugurar um encontro com o título.

O que é cultura?¹

Ao longo dos anos, buscou-se conceituar o que seria cultura e, para tanto, foram estudadas as diferentes manifestações das

¹ As ideias desenvolvidas no presente tópico foram extraídas do capítulo de livro intitulado “O que é isto – o Multiculturalismo” (MADERS, An-

mais variadas culturas existentes no mundo e sua evolução histórico-espacial. Acredita-se que esse conceito é diverso, dependendo de onde se fala e do método utilizado para sua definição. Por isso, diz-se que ele permanece aberto e em permanente construção.

Trazer alguns dos conceitos de cultura produzidos por diferentes autores é importante no contexto deste estudo para se dar conta do questionamento a que se propõe o título. Muitos anos de reflexão sobre as culturas existentes e sobre o próprio termo cultura foram objeto de investigação de diversos pesquisadores, que chegaram a colecionar os referidos conceitos em suas obras. É o caso de Alfred Kroeber e Clyde K. Klukhohn, dois antropólogos que conseguiram, em 1952, em uma única obra, trazer mais de trezentos (300) conceitos para a palavra cultura. Já Melvin J. Laski publicou em *The Republic of Letters*, em 2001, que teria recolhido em jornais alemães, ingleses e estadunidenses cinquenta e sete (57) usos distintos do termo cultura (CANCLINI, 2009, p. 35).

Isso leva a crer que todos os autores estudados até agora, todos os quais sequer se pode citar em razão da limitação espacial do texto, surpreendem de alguma forma por suas revelações. Isso não significa, contudo, que dentre os referidos conceitos não se tenham concepções técnico-científicas, como também experiências especulativo-hermenêuticas.²

gelita; DUARTE, Isabel Cristina Brettas. O que é isto – o Multiculturalismo? In: MADERS, Angelita Maria; ANGELIN, Rosângela; LOCATELLI, Liliana (Orgs.). **Multiculturalismo e Direito**. Santo Ângelo: FURI, 2012, p. 13-42).

² Clyde Klukhohn definiu cultura como: 1. modo de vida global de um povo; 2. legado social que o indivíduo adquire do seu grupo; 3. forma de pensar, sentir, acreditar ; 4. abstração do comportamento; 5. teoria elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente; 6. celeiro de aprendizagem em comum; 7. conjunto de orientações padronizadas aos problemas recorrentes; 8. comportamento aprendido; 9. mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento; 10. conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo quanto em relação aos outros; 11. um precipitado da história. *Apud* GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2011, p. 4.

Quem as afirmar ou constatará corre o risco de incorrer em erro quanto à sua afirmação, uma vez que a verdade não é unívoca e talvez não seja possível de ser identificada. Mas, de alguma forma, esses conceitos se entrelaçam de forma circular. Assim, aceitar somente um ou outro poderia ensejar o rompimento desse círculo e, portanto, o perdimento da coisa em si e, com isso, a possibilidade de defini-la.

Como dito, de acordo com a área do conhecimento, a definição de cultura encontra respostas diversas. Para exemplificar, utiliza-se das diferenciações apresentadas por Canclini, no sentido de que, “para as antropologias da diferença, cultura é pertencimento comunitário e contraste com os outros”; para as teorias sociológicas da desigualdade, “a cultura é algo que se adquire fazendo parte das elites ou aderindo aos seus pensamentos e gostos; as diferenças culturais procederiam da apropriação desigual dos recursos econômicos e educativos” (CANCLINI, 2009, p. 15-16).

O mesmo autor segue tecendo suas considerações aduzindo que existem diferentes labirintos de sentido acerca do termo “cultura”, tanto que, ao longo dos tempos buscou-se um paradigma científico para organizá-la, o que, todavia, foi dificultado pela própria pluralidade de culturas existentes, que ensejaram uma diversidade de paradigmas científicos. Então, de acordo com uma perspectiva antropológica, cultura poderia representar-se como educação, ilustração, refinamento, informação ampla – acúmulo de conhecimentos e aptidões intelectuais e estéticas.

Esse foi um significado utilizado cotidianamente como conceito de cultura e que também foi usado para distinguir cultura de civilização e, por sua vez, fazer uma divisão entre o corporal e o mental, entre o material e o espiritual, até mesmo a divisão de classes no trabalho e nos grupos sociais, tanto que em razão disso essa ideia foi criticada (CANCLINI, 2009, p. 37).

Na busca de um conceito de cultura, Eagleton, por seu turno, inicia sua obra *A Idéia de Cultura* referindo que a palavra cultura é uma das palavras mais complexas da língua, mas cujo conceito deriva de uma palavra mais complexa ainda, natureza, que por vezes é considerada como seu oposto. Segundo o referido autor, cultura

tem como significado original “cultivo agrícola”, lavoura, ou seja, “o cultivo do que cresce naturalmente” (EAGLETON, 2005, p. 9).

Porém, diferentemente do uso corriqueiro da palavra cultura, Canclini refere que surgiu um conjunto de usos científicos, quando então buscou-se separá-la de outros referentes, como é o caso da *natureza-cultura*. De acordo com esse confronto, tudo aquilo que não é natureza é cultura; distingue-se, pois, o biológico ou genético do cultural. Cultura seria, então, tudo que foi criado pelos homens nas sociedades em todos os tempos. Em assim sendo, toda sociedade teria cultura e cada cultura teria, então, o direito de dotar-se de suas próprias formas de organização e estilo de vida, inclusive o canibalismo, v.g., se assim entendesse, motivo pelo qual essa definição foi considerada um relativismo e, portanto, criticada (CANCLINI, 2009, p. 37-39).

Nesse sentido, de acordo com Eagleton (2005, p. 15), “se somos seres culturais, também somos parte da natureza que trabalhamos”. Porém, algumas coisas são demasiado mundanas para serem culturais, enquanto que outras são muito inespecíficas. Assim,

Se cultura significa tudo que é humanamente construído ao invés de naturalmente dado, então isso deveria logicamente incluir a indústria assim como a mídia, formas de fazer patos de borracha assim como maneiras de fazer amor ou de se divertir (EAGLETON, 2005, p. 53).

Opinando acerca dessa dicotomia natureza-cultura, Bauman (2012, p. 12) refere que

[...] na segunda metade do século XVIII, a ideia de cultura foi cunhada para distinguir as realizações humanas dos fatos “duros” da natureza. “Cultura” significava aquilo que os seres humanos podem fazer; “natureza”, aquilo a que devem obedecer. Porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de “fatos sociais”, foi “naturalizar” a cultura: os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível

e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isto é assim e de explicar como e porque são assim. Só na segunda metade do século XX, de modo gradual, porém contínuo, essa tendência começou a se inverter: havia chegado a era da “culturalização” da natureza.

Outro contraponto trazido por Canclini além da *natureza-cultura* é a *sociedade-cultura*, sendo a primeira concebida como “o conjunto de estruturas mais ou menos objetivas que organizam a distribuição dos meios de produção e do poder entre os indivíduos e os grupos sociais, e que determinam as práticas sociais, econômicas e políticas” (CANCLINI, 2009, p. 39). Para melhor esclarecer, o autor citado refere que

a cultura “abarca o conjunto dos processos sociais de significação ou, de um modo mais complexo, a cultura abarca o conjunto de processos sociais de produção, circulação e consumo da significação na vida social. Ao conceituar a cultura deste modo, estamos dizendo que a cultura não é apenas um conjunto de obras de arte ou de livros e muito menos uma soma de objetos materiais carregados de signos e símbolos. A cultura apresenta-se como processos sociais, e parte da dificuldade de falar dela deriva do fato de que se produz, circula e se consome na história social. Não é algo que apareça sempre da mesma maneira (2009, p. 41).

Não é diferente o posicionamento de Eagleton com relação à tentativa de conceituação do termo cultura. Segundo ele,

[...] a palavra “cultura” é ao mesmo tempo ampla demais e restrita demais para que seja de muita utilidade. Seu significado antropológico abrange tudo, desde estilos de penteado e hábitos de bebida até como dirigir a palavra ao primo em segundo grau de seu marido, ao passo que o sentido estético da palavra inclui Igor Stravinski mas não a ficção científica (EAGLETON, 2005, p. 51).

Seguindo nesse caminho movediço, de se considerar que cultura implica também regulação ou o estabelecimento de regras, tem-se que

O seguimento de regras não é uma questão nem de anarquia nem de autocracia. Regras, como culturas, não são nem puramente aleatórias nem rigidamente determinadas – o que quer dizer que ambas envolvem a idéia de liberdade. Alguém que estivesse inteiramente eximido de convenções culturais não seria mais livre do que alguém que fosse escravo delas (EAGLETON, 2005, p. 13).

Parafraseando Raymond Williams, Eagleton refere que ele teria investigado o que teria denominado de “a complexa história da palavra 'cultura'” e teria concluído pela existência de três sentidos modernos principais para ela, que, de acordo com raízes etimológicas no trabalho rural, significaria “algo como 'civildade'”; depois, no século XVIII, torna-se mais ou menos sinônima de 'civilização', no sentido de um processo geral de progresso intelectual, espiritual e material” (EAGLETON, 2005, p. 19).

Posteriormente, o referido autor teria incluído em sua obra *Culture an society 1780-1950* um quarto conceito de cultura, ou seja, a ideia de um padrão de perfeição. Assim, os quatro significados de cultura seriam, para ele: “como uma disposição mental individual; como o estado de desenvolvimento intelectual de toda uma sociedade; como as artes; e como o modo de vida total de um grupo de pessoas” (EAGLETON, 2005, p. 56).

Percebe-se, portanto, que embora “cultura” seja uma palavra popular no mundo contemporâneo, suas fontes seriam pré-modernas, segundo Eagleton, para quem,

Como idéia, a cultura começa a ser importante em quatro pontos de crise histórica: quando se torna a única alternativa aparente a uma sociedade degradada; quando parece que, sem uma mudança social profunda, a cultura no sentido das artes e do bem viver não será mais nem mesmo possível; quando fornece os termos nos

quais um grupo ou povo busca sua emancipação política; e quando uma potência imperialista é forçada a chegar a um acordo com o modo de vida daqueles que subjuga. Entre esses, foram provavelmente os dois últimos pontos que colocaram mais decisivamente a idéia na agenda do século XX (EAGLETON, 2005, p. 41-42).

Por isso, a exemplo do que dizem seus estudiosos, pode-se afirmar que o conceito de cultura sempre esteve em crise, a qual é ocasionada porque é um conceito que comporta muita ambiguidade, como bem refere Bauman,³ a qual estaria entre a criatividade e a regulação normativa que a compõe.

Os autores que centram seus estudos nesse tema tentam eliminar essa ambiguidade, mas ainda não alcançaram êxito, pois, segundo o autor citado,

[...] a ideia de cultura como “determinação autodeterminada” deve ser atrativo intelectual exatamente à ressonância de sua ambivalência interna com as ambivalências endêmicas da condição moderna. Isso não faz muito sentido, a menos que se tente “fundamentar” a liberdade e a falta dela. A esse respeito, ela tende a compartilhar a qualidade de “inconclusibilidade” para o *pharmakon* (suplemento) de Derrida, ao mesmo tempo veneno e cura; ou com o *hymen*, simultaneamente a virgindade e sua perda (BAUMAN, 2012, p. 17).

As dificuldades conceituais de cultura não param por aí, pois, no intuito de defini-la, não se pode fugir da questão da identidade

³ “Cultura comporta ambiguidade que está entre criatividade e regulação normativa. Elas compõem a cultura, 'que significa tanto inventar quanto preservar; descontinuidade e prosseguimento; novidade e tradição; rotina e quebra de padrões; seguir as normas e transcendê-las; o ímpar e o regular; a mudança e a monotonia da reprodução; o inesperado e o previsível.’” (BAUMAN, Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 18.)

e da diferença, outros termos de difícil definição. Então, desde a década de 1960, a palavra “cultura” foi girando sobre seu próprio eixo até significar quase exatamente o oposto, como refere Eagleton, para quem

Ela agora significa a afirmação de uma identidade específica – nacional, sexual, étnica, regional – em vez da transcendência desta. E já que essas identidades todas vêm a si mesmas como oprimidas, aquilo que era antes concebido como um reino de consenso foi transformado em um terreno de conflito. Cultura em resumo, deixou de ser parte da solução para ser parte do problema (EAGLETON, 2005, p. 60-61).

Ao se relacionar cultura com identidade e diferença, ela pode ser a maneira como são demonstrados os particularismos de determinada pessoa, isso de forma mais mesquinha, mas de outra, mais universal, ela pode ser resumida como conjunto de valores, costumes e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico. Sobre esse aspecto,

Ela é “aquele todo complexo” como escreve o antropólogo E. B. Tylor em sua célebre passagem de seu *Primitive culture* [Cultura Primitiva], “que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo ser humano como um membro da sociedade”. No entanto, “quaisquer outras capacidades” é uma formulação imprudentemente liberal: o cultural e o social tornam-se então efetivamente idênticos. [...] A cultura é então simplesmente tudo que não é geneticamente transmissível. Trata-se, como coloca um sociólogo, da crença de que os seres humanos “são o que lhes é ensinado” (EAGLETON, 2005, p. 55).

De acordo com Parsons, parafraseado por Bauman,

a cultura é chamada a desempenhar o papel decisivo de meio que garante o “ajuste” entre sistemas “sociais” e de “personalidade”. “Sem a cultura, nem as personalidades humanas nem nossos sistemas sociais seriam possíveis” - eles são possíveis apenas em coordenação mútua, e a cultura é precisamente o sistema de ideias ou crenças, de símbolos expressivos e orientações de valor, que garante a perpetuidade dessa coordenação (BAUMAN, 2012, p. 24).

É difícil saber ao certo se a classificação das culturas na forma como apresentada até os dias de hoje não era apenas uma ilusão de ótica, “estimulada por um ponto de vista transitório e historicamente concebido, ou uma percepção adequada de uma realidade agora distante” (BAUMAN, 2012, p. 31). Entretanto, de outro ponto de vista, a cultura representa o conhecimento implícito do mundo e mantém a sociedade funcionando, mesmo que de forma distinta de acordo com o lugar e o tempo. Por isso, ela nunca será a mesma por muito tempo, já que ela permanece pela própria mudança que sofre.

Apesar das inúmeras conformações conceituais anteriormente vistas e da ambiguidade de qualquer conceito que porventura venha a ser proposto, bem como da fugacidade e da efemeridade de qualquer conceito que se elabore na sociedade contemporânea, como alerta Bauman, ousa-se, aqui, traçar uma definição que se entende adequada para esta época e para fins deste texto - cultura significa a soma de saberes, costumes, comportamentos, regras, símbolos e modos de vida que são compartilhados por pessoas em grupos, que se diferem, por sua vez, daqueles de outras coletividades, mas que os identificam em suas pertencas a essas comunidades.

O que é religião?

Após discorrer sobre cultura, importa fazer o mesmo em relação à religião, a qual, conforme Agamben, vem do termo *religio*, que deriva de *relegere*. Para o referido autor,

Religio não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. [...] à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e distraída – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Portanto, a religião exige condutas vinculadas às normas estabelecidas, o cumprimento aos dogmas, rituais e instruções, requerendo daquele que a segue posturas pré-estabelecidas e que estejam conforme os ditames. Não se pode, conforme se sabe, descumprir preceitos ou regras que constem do ordenamento, sob pena de castigos, punições e “penas” perpétuas.

A religião exerce extrema influência sobre a sociedade desde os seus primórdios, estando a Igreja por trás de incontáveis acontecimentos da história da Humanidade, tendo tido, sempre, papel fundamental e decisivo.

Nesse contexto, destaca-se o papel da Igreja na Idade Média, período em que houve um forte domínio da sociedade pelo poder religioso, tendo por característica haver apenas uma verdade, qual seja,

a revelação de Deus à humanidade. Havia apenas um caminho para o céu, e passava pela Igreja. A participação numa igreja universal substituiu a cidadania num império universal. Por toda a Europa, da Itália à Irlanda, formava-se uma nova sociedade centrada no cristianismo (PERRY apud BEDIN, 2013, p. 25).

Nesse período, a institucionalização canônica da dogmática foi elemento de construção, manutenção e manipulação da verdade, fundamentadora de uma política autoritária imposta pela Igreja Católica durante a Idade Média, legitimando a lógica de um discurso que irradia sua influência até a atualidade: o discurso jurídico-dogmático. Nesse norte, a dogmática foi usada como instrumento de disciplina, alienação e sujeição teórica e social, forjando a

própria estrutura do direito moderno através da violência simbólica (SANTOS, 2012, p. 262).

Assim, o estabelecimento de relações sociais e econômicas de caráter feudal, de par com a legalização do catolicismo pelo imperador Constantino, favoreceu o desenvolvimento da Igreja Católica como autoridade religiosa e também temporal após o fim do Império Romano. Desse modo, ela foi “o grande senhor feudal”, pois despontou como proprietária de vastas extensões de terra e, por seu poder espiritual e temporal abranger toda a Europa durante o período medieval, foi a única instituição sólida existente (SANTOS, 2012, p. 270).

Nesse contexto, a Igreja monopolizou a produção intelectual jurídica no medievo. Definia-se a função dogmática dos doutores universitários, doutores não pelo conhecimento, mas pela autorização divina de revelar, ou melhor, de dizer a verdade da lei, legitimando o discurso oficial do Papa e da Igreja, de forma extremamente regrada. Tal legitimação deve ser percebida como fundamentação retórica para um eficaz e real exercício de dominação e submissão levado a cabo pela Igreja na Idade Média: mais que revelar a verdade, o que o jurista canônico externa é a vontade política do poder eclesiástico em fazer valer os seus comandos, de sorte que

A crítica à Igreja passa a equivaler ao crime de lesa-majestade. Não admitindo questionamentos, a Igreja tem de mobilizar toda uma tecnologia repressiva para controlar os possíveis revoltosos, e essa tecnologia é o discurso jurídico canônico materializado na Santa Inquisição, com seu sistema de construção aflitiva da verdade. [...] A interpretação competente dos doutos universitários, o controle do sentido da jurisprudência, as técnicas de conhecimento, transmissão e reconhecimento dos textos canônicos vão constituir-se como práticas sociais que submeterão a realidade à simbologia jurídica de uma versão parcial e comprometida. O direito canônico irá servir como modelador, como “censor” da realidade que incomodava a instituição eclesial, como estrutura

dogmática e como instituição de repressão/formação das condutas na sociedade (SANTOS, 2012, p. 276).

Como se pode perceber, o Direito Canônico nasce como discurso que exclui a cultura e o diferente quando se autodenomina único e natural através do processo de canonização das interpretações e, principalmente, quando, sob esse pretexto, funda e pune o comportamento tido como herético. A lógica dogmática se materializa enquanto prática repressiva institucionalizada, como formadora do comportamento humano através da supressão de quaisquer realidades simbólicas distintas da verdade codificada. Nesse sentido, a pluralidade das relações humanas e a possibilidade de expressão diferenciada frustram-se pelo raciocínio excludente instaurado na prática jurídico-canônica no período medieval, período no qual a Igreja marginalizou e excluiu os que não faziam parte da crença maior, de sorte que o Direito Canônico surgiu como instrumento para assegurar e legitimar essa divisão, punindo os diferentes e os insatisfeitos (SANTOS, 2012, p. 279).

No Brasil, o catolicismo chegou em 1.500, com o Descobrimento do País, sendo uma das mais fortes religiões do globo e que reivindica o monopólio sobre a interpretação da vontade divina, até a atualidade, através dos seus sacerdotes, mesmo que tenha perdido espaço especialmente para as Igrejas Pentecostais e Neopentecostais. Aliado a estas doutrinas, devido à miscigenação que caracteriza a formação cultural e social do Brasil, outras vinculações religiosas foram se desenvolvendo, dentre elas as africanas, que ainda hoje muitas vezes são objeto de repúdio e ofensa pelos demais credos religiosos.

Assim como a História está permeada pela busca de igualdade entre os homens, também está na luta pelas liberdades, civis e políticas, que poderiam, caso alcançadas, tornar o mundo mais igualitário e com melhor qualidade de vida. A luta sempre foi para que as pessoas pudessem viver livremente, conforme seus dogmas, princípios e valores. Nisto inclui-se, por óbvio, a liberdade quanto à crença a ser professada.

Um dos ícones nesta 'batalha' é John Locke e a sua *Carta Acerca da Tolerância*, onde ele defende que a tolerância deve estar

também entre as seitas religiosas, e não apenas do Estado em relação à religião. É defendido por muitos ser este o primeiro documento escrito que refere, de forma clara, a necessidade de uma tolerância entre os credos.

De acordo com Locke, quem se denomina cristão deve combater seus próprios vícios, seu próprio orgulho e luxúria; por outro lado, sem santidade da vida, pureza de conduta, benignidade e brandura do espírito. Do contrário, será em vão que almejará a denominação de cristão. Em nenhum momento ele defende que, sendo cristão, deverá o homem condenar aquele que não o é, ou mesmo aquele que professa outra fé, mas sim que ele deve lutar contra os seus próprios vícios, seu orgulho e sua luxúria, agindo com o outro emanado de brandura e de amor.

Como bem argumenta Silva, a lei de tolerância faria ser respeitado o direito à liberdade individual de cada pessoa, ao passo que põe fim às oportunidades infundáveis de agressões e guerras entre as igrejas e seitas cristãs, e outras ordens religiosas, de modo que

se a lei da tolerância não estabelecesse que todas as igrejas seriam obrigadas a ensinar e a pôr como fundamento da sua própria liberdade que os outros, ainda que diverjam de si em matéria de religião, devem tolerar-se, e que ninguém deveria ser constrangido pela lei ou pela força no campo religioso; estabelecido isto, eliminar-se-ia todo o pretexto de querelas e de tumultos em nome da consciência. E, sendo uma vez removida estas causas de descontentamento e animosidade, nada restaria nestas assembléias que não fosse mais pacífico, e menos apto a produzir perturbação no Estado, que em quaisquer outras reuniões (SILVA, 2008, p. 116).

Além dele, outro expoente histórico na defesa da liberdade religiosa foi John Stuart Mill, defensor ferrenho da tutela dos valores de liberdade e igualdade, que, não se satisfazendo apenas com a conquista da liberdade, preocupou-se igualmente com as condições de igualdade efetiva entre os homens.

Em sua principal obra política, *Sobre a Liberdade*, Mill (1991) defende que todos os homens (e mulheres), devem possuir o direito de professar sua própria crença religiosa, não podendo, o Estado obrigar a vinculação a uma só Igreja, ou mesmo, a Igreja obrigar que a ela se vincule.

Consoante o referido autor, liberdade estava abrangida em três pontos, estando no primeiro a liberdade religiosa. A saber:

Elá abrange, primeiro, o domínio da consciência, exigindo liberdade de consciência no mais compreensivo sentido, liberdade de pensar e de sentir, liberdade absoluta de opinião e de sentimento sobre quaisquer assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. A liberdade de exprimir e publicar opiniões pode parecer que cai sob um princípio diferente, uma vez que pertence àquela parte da conduta individual que concerne às outras pessoas. Mas, sendo quase de tanta importância como a própria liberdade de pensamento, e repousando, em grande parte sobre as mesmas razões, é praticamente inseparável dela (MILL, 1991, p. 56).

Os Direitos Humanos reivindicam, como uma das suas principais bandeiras, o direito à liberdade para todas as pessoas, através do princípio da dignidade humana, aliado à inalienabilidade da própria moral de cada ser humano, residindo aí a liberdade para que cada homem siga o preceito religioso que melhor lhe aprouver. Como bem coloca Biefeldt (2000, p. 218),

A autonomia da vontade moral implica também sua independência em relação à crença religiosa e isso, novamente, em forma dupla, isto é, tanto em relação à autodeterminação moral independente quanto em relação à motivação moral independente.

Com isto, hodiernamente, temos garantido liberdade em termos religiosos, podendo, por consequência, seguir a religião que

aprouver a cada cidadão, ou nenhuma, se este for o caso e a vontade. Religião não se pode mais ser imposta, e, nem mesmo ser forma de preconceito e exclusão, como já o foi tantas vezes.

Contudo, ainda é possível perceber sua grande influência no dia a dia. A título de exemplo, há locais onde não é permitido que a mulher mostre o rosto, ou que se case com quem ela quer, e sim, com quem é imposto pela família, considerando-a ainda como um objeto, a serviço do homem, e que serve, primordialmente, para perpetuação da espécie, o que revela uma clara vinculação religiosa.

Outro caso é a forma de comportamento social conhecida mundialmente referente à impossibilidade de transfusão de sangue quando o paciente que necessita for pertencente aos Testemunhas de Jeová. Considerada uma abominação que acarreta a ira do Senhor e, que, acarretará uma espécie de vingança sobre quem assim procede e aos seus familiares, preferindo-se que ocorra a morte à transfusão.

Observa-se que o medo de sofrer uma represália acaba por provocar no indivíduo uma atitude que seja condizente à determinada pela religião, mesmo que seja diversa ao seu pensamento pessoal ou ao seu modo de analisar o mundo. Ele acaba, por isso, agindo de acordo com os mandamentos religiosos do credo religioso ao qual está vinculado.

Um caso típico a esse respeito é o clitoclatismo, corte genital feminino (CGF) ou mutilação genital feminina (MGF), que é a denominação utilizada para definir a prática de determinados grupos étnicos originários principalmente do continente Asiático e Africano, consistente na remoção do clitóris, dos lábios da vagina e a sua sutura, dependendo da prática de cada grupo étnico e da idade da menina submetida a tal ato.

O ato é conhecido em todo o mundo, ocorrendo, especialmente, nas regiões do oeste e nordeste da África, alguns países da Ásia, do Médio Oriente e em algumas comunidades imigrantes inseridas nos Estados Unidos da América e na Europa. Na grande maioria dos casos, a amputação é realizada pelos próprios parentes da menina, como sendo um requisito tradicional ou religioso.

Tal prática é realizada de forma artesanal e não técnica, sem a utilização de anestésico e até mesmo fazendo uso de materiais não esterilizados e não apropriados, tais como facas, navalhas e até mesmo pedaços de vidros, o que em muitos casos ocasiona a morte da jovem circuncisada. Nesse sentido,

A MGF/CGF continua a ser valorizada como um requisito tradicional ou religioso, embora nenhuma religião aprove esta prática. Continua a ser vista como uma norma social que é inerente à identidade de gênero, à condição da mulher e ao reconhecimento social. Muitas famílias ainda praticam a MGF para proteger a virgindade das filhas, que é essencial para o casamento, como ritual de passagem ou para realçar a beleza. Os benefícios sociais da MGF/CGF ainda hoje são valorizados, devido ao baixo estatuto social das mulheres e devido à ausência de poder e autonomia na tomada de decisões. Esta é a razão pela qual algumas famílias que apoiam o abandono da prática continuam a submeter as suas filhas à prática. A pressão social para se submeter à MGF é igualmente poderosa para as famílias migrantes na Europa. É ao nível da comunidade e da família que é necessária uma mudança significativa (OTOO-OYORTE *apud* FRADE).

Para integrantes dessas culturas, a mutilação representa um rito de passagem, comemorado com alegria e festividade no grupo. É comum que a família da jovem recepcione parentes, integrantes de outras tribos e demais convidados que, por sua vez, além de manifestações de apreço para com os familiares da jovem, presentiam-na e lhe congratulam por dar continuidade à cultura.

A prática da clitoclatização em muitos casos é consentida e até mesmo querida pelas meninas, a partir do entendimento de que a mulher apenas será feliz se for digna e honrada e realizar um bom casamento. Assim, tal prática está associada ao conceito de felicidade feminina, visto que a mulher apenas será feliz se aceita pelo grupo cultural a que pertence. Como já se referiu, o ato constitui-se uma festividade, uma comemoração à honra da mulher.

Nesse contexto, o consentimento de tais mulheres se dá em nome de uma tradição, da preservação de uma herança cultural ou apenas, coagidas, limitam-se a reproduzir a violência de que foram vítimas? Nesse sentido, “a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas” (LARAIA, 2001, p. 46).

Dessa forma, não é apenas o fato de o indivíduo receber uma carga genética que irá determinar o modo que o mesmo verá o mundo, mas sim o ambiente em que está inserido e suas próprias experiências diante do que lhe é passado pelos “importantes para nós”, pois um dos principais elementos de formação da nossa identidade é a existência de reconhecimento, a inexistência de reconhecimento e o reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou um grupo de pessoas serem alvo de uma verdadeira distorção se aqueles que os rodeiam e que refletem uma imagem limitada, de inferioridade ou de desprezo (TAYLOR, 1994, p. 45).

Portanto, consoante as reflexões realizadas até o presente momento textual, a cultura e a religião acabam sendo caracterizadas pela expressão da totalidade da vida social do homem inserido em um determinado grupo. Assim, é possível afirmar que tem havido uma série de mudanças de pensamentos e comportamentos enraizados em valores culturais e valores religiosos, principalmente a partir da conscientização da influência que tais aspectos exercem na vida das pessoas, cujas vidas refletem valores sociais, culturais e religiosos. Na sequência, tais aspectos serão analisados no contexto das famílias brasileiras

Direito, cultura e religião nas famílias brasileiras

Primeiramente, partindo do pressuposto de que a família é o lugar propício para o desenvolvimento do princípio da dignidade da pessoa humana, tem-se que ela merece proteção estatal, tendo no afeto o principal fundamento das relações familiares, embora tal palavra não conste no rol de direitos fundamentais. Nessa senda, as

transformações do Direito de Família trazidas pela Constituição Federal de 1988 projetaram no campo jurídico os vínculos de afetividade como fundamento dessas relações, concretizando-se a partir do momento em que os entes familiares colaboram para o desenvolvimento da personalidade de cada membro (GALDINO; BARRETO, 2013).

Nesse contexto, a família é um grupo complexo, composto por sujeitos que são seres resultantes da combinação da personalidade individual, da herança cultural e da participação no mundo das técnicas, da economia e da gestão da vida coletiva (TOURAINÉ, 1997). Assim, cultura e religião são aspectos conformadores da família, pois influenciam sobremaneira o comportamento das pessoas no seu seio e, conseqüentemente, da sociedade.

Nesse sentido, Alves esclarece a função socializadora exercida pelos pais e/ou mães:

Pais e mães assumem sua tarefa socializadora das mais diferentes maneiras e assumem esta incumbência conforme suas vivências ao logo de suas vidas. Buscam uma adequação entre valores herdados, os partilhados com os pares e os novos valores, que vem de seu contato com outras informações e com outros segmentos da sociedade. As mudanças que ocorrem no mundo afetam diretamente a dinâmica familiar como um todo, mas também de forma particular, cada família conforme sua composição, história de vida e pertencimento social. [...] a instituição família constitui-se em um *locus primário* por onde os indivíduos desenvolvem suas primeiras experiências como membros da sociedade em geral (2006, s.p.).

Nesse ínterim, Gama (2008) explica que a constitucionalização do Direito Civil é fenômeno, diretriz e marca dos novos tempos, propiciando o atingimento da unidade, harmonia e coerência do sistema jurídico em matéria de relações privadas, pois da família tradicional, elitizada, hierarquizada e matrimonializada, chegou-se ao estágio contemporâneo da família plural, democrática, humanizada e funcionalizada. Desse modo, profundas mudanças ocorreram ne

função de natureza, de composição e de concepção da família, especialmente após a progressiva tutela constitucional.

Segundo Fiuza (2000), paradigma seria um conjunto sistemático de características cientificamente formuladas sobre certo objeto e adotado como modelo para o estudo de determinado tema ou fenômeno. Então, tratando-se do Direito de Família, vários paradigmas existiram ao longo da história, na medida em que a família é dinâmica e se transforma juntamente com a sociedade.

A Revolução Industrial levou ao surgimento da massificação das cidades, da produção em série nas fábricas e das modificações no consumo. Nesse período, o espaço familiar se reduz e a mulher se vê obrigada a trabalhar para auxiliar no sustento doméstico. Nessa nova estrutura familiar, o homem e a mulher passaram a dividir as tarefas do lar e os cuidados com a prole, começando, assim, a libertação feminina e o ruir do sistema patriarcal, de sorte que, após a revolução econômica surge, no século XX, a revolução sexual.

Nessa época, mesmo com severa oposição da Igreja, a pílula anticoncepcional trouxe um novo padrão comportamental feminino, enquanto o homem se afastou cada vez mais dos paradigmas clássicos do heterossexualismo, do machismo e do patriarcalismo. A partir de então, a interferência do público e da Igreja nas relações conjugais são cada vez menos admitidas.

Os intensos movimentos sociais surgidos nos anos sessenta (1960) e setenta (1970), formados por estudantes e feministas, desmontaram ao mundo as realidades familiares, até então sempre rodeadas de romantismo. Isso se deve à mudança comportamental do homem, que passou a questionar até mesmo a subordinação incondicional dos filhos aos pais. Nesse contexto, a família passa a ser vista como uma organização na qual se desenvolvem o direito à liberdade, à igualdade e à dignidade.

Algumas das características advindas dessas transformações históricas são o aumento do número de divórcios, a diminuição da taxa de natalidade nos países mais desenvolvidos, o crescimento das famílias monoparentais, a incorporação da mulher no mercado de trabalho, dentre outros que contribuem para a modificação da estrutura familiar.

Também há um aumento de pais e mães solteiras, que sozinho assumem a criação da prole. Desaparece a figura patriarcal representativa do grupo, e cada integrante da família passa a buscar o seu crescimento pessoal e profissional, traço típico de uma sociedade individualista, pois

A transição para o individualismo moderno, que ocorreu nas relações temporais entre a igreja e o Estado, fez com que o indivíduo passasse a ser concebido como ser moral, independente e autônomo. Após o enfraquecimento do poder temporal da Igreja, a reivindicação de liberdade igualitária foi ampliada da religião à política. O homem moderno se libertou do teocentrismo, entretanto as promessas do antropocentrismo, de uma vida plena na terra, mostram-se ainda utópicas (SOARES, 2006, p. 130).

Como se pode perceber, o Direito de Família, de todos os ramos do Direito, é o mais intimamente ligado à vida, na medida em que, de um modo geral, as pessoas provêm de um vínculo familiar e a ele permanecem vinculadas durante a sua existência. A família, então, constitui a base do Estado, ou seja, o núcleo onde está alicerçada toda a organização social. Em razão disso, Pereira (2003) preleciona que é imperativo pensar o Direito de Família na contemporaneidade com a ajuda e pelo ângulo dos Direitos Humanos, cuja base está diretamente relacionada à noção de cidadania.

Ainda na esteira do auto supracitado, a evolução do conhecimento científico, os movimentos políticos e sociais do Século XX e o fenômeno da globalização provocaram profundas mudanças na estrutura da família e nos ordenamentos jurídicos de todo o mundo, de sorte que tais mudanças trouxeram novos ideais, provocando um declínio do patriarcalismo e lançando as bases de sustentação e compreensão dos Direitos Humanos, a partir da noção da dignidade da pessoa humana.

Nesse norte, a Constituição Federal de 1988 recepcionou a nova organização familiar e adotou o princípio da dignidade humana como princípio fundamental. Dias e Pereira (2001) analisam essa evolução/revolução ocorridas no âmbito do Direito de Família

a partir de três eixos básicos: a) a família é plural, admitindo vários arranjos (artigo 226); b) igualdade jurídica de todos os filhos (§ 6º do artigo 227); e c) a igualdade entre homens e mulheres (artigo 5º, I e 226, § 5º).

Com relação às novas famílias ainda não inseridas na Constituição Federal de 1988, Madaleno esclarece que “mesmo os modelos de entidades familiares lembrados pela Constituição Federal de 1988 não abarcam a diversidade familiar presente na contemporânea sociedade brasileira, cujos vínculos provêm do afeto” (2011, p. 3).

Diante disso, tem-se a necessidade de adequar o enfoque no sentido de abarcar as contribuições no âmbito multidisciplinar na abordagem das questões pertinentes à dinâmica, cada vez mais intensa e complexa, das novas configurações familiares, levando em conta principalmente as diversidades culturais e religiosas. Nesse convívio surgem divergências, que, não raras vezes, levam à exclusão do diferente.

Nessa senda, Canclini, analisando os conflitos interculturais dos últimos anos, argumenta que é preciso olhar o diferente e, juntos, buscar uma forma de harmonização, ou seja, de inclusão, a fim de evitar o extermínio das culturas. Porém, jamais buscar a homogeneização, porque esta sim exclui culturas, pois

[...] até dentro de países ocidentais, revelam a necessidade de prestar mais atenção à diversidade. É previsível, como se já começa a ver, que a crise dos unilateralismos políticos exija repensar dentro da homogeneização dos mercados, tornando as vantagens de um mundo multilateral sempre mais atraentes. Assim como os governantes estadunidenses, num de seus raros momentos de lucidez ao verem os escombros em Wall Street, admitiram que um futuro governo Afeganistão deverá incluir os talibãs, é possível que em outros territórios e circuitos de intercâmbio aceitemos que o mundo só é governável dando lugar àqueles de que não gostamos (CANCLINI, 2008, p. 72).

Dessa forma, a representação familiar pode ser compreendida como um processo cultural que estabelece identidades individuais e coletivas, e, graças às suas significações, pode-se descobrir o que se é e, o que as pessoas podem se tornar, na medida em que um processo cultural estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? (SILVA, 2012). Ou seja, na formação da sua singularidade, o ser humano compartilha valores e crenças do seu entorno, mas mantém aspectos da sua condição familiar e pessoal.

E como o ser humano é um ser cultural, que se socializa, acultura-se, profissionaliza-se, politiza-se, enfim, estrutura-se dinamicamente em contato com o meio em que vive, então se constrói a partir do contexto em que está inserido, de forma que é de suma importância considerar a temporalidade das famílias ao tratar dos diferentes temas que ela enfrenta em diferentes épocas. Afinal, os valores familiares também são produtos culturais e mesmo religiosos, frutos de uma longa experiência e tradição humanas.

Considerações finais

Uma das problemáticas que se revela a partir do estudo realizado é justamente a multiplicidade de sociedades e consequentemente de famílias existentes na atualidade, marcadas por diferenças culturais e também religiosas, políticas, econômicas, sociais, enfim, por uma pluralidade de saberes e de traços que as caracterizam. Tudo depende da visão do horizonte histórico, cultural, político e inclusive religioso da época e suas conexões com o mundo da vida.

Afinal, é na família que a experiência cultural adquire essa angústia existencial profunda. Já dizia o poeta que o caminho se faz caminhando.⁴ Porém, talvez o caminho seja à luz de velas. Talvez

⁴ Dizia o poeta espanhol andaluz Antônio Machado, em “Provérbios y Cantares XXIX” (In: Poesías Completas. Editorial ESPASA CALPE: Madrid,

leve a um oásis, ou a um deserto. Talvez. Movemo-nos no campo das incertezas e das complexidades, as quais avultam a importância das famílias nos contextos jurídico, cultural e religioso.

Assim, o presente estudo pretende contribuir para a discussão e reflexão acerca das profundas e complexas interfaces entre Direito, cultura e religião, especialmente quando se trata de famílias. É possível perceber que tais liames são indissolúveis, uma vez que há uma influência mútua resultante de uma confluência de valores diversos, cuja carga histórica, temporal e espacial é determinante tanto para o seu estabelecimento quanto para a sua transformação.

Até bem pouco tempo, a língua, os costumes, a comida, a religião, a cultura, comumente, identificavam um país. Hoje é praticamente impossível manter as estruturas rígidas alheias à inclusão de novos conteúdos, tanto que na Alemanha, em 1994, ao perceber que o seu país resistia a aceitar novas identidades, o povo espalhou cartazes pelas ruas de Berlim com a seguinte frase: “Seu Cristo é judeu. Seu carro é japonês. Sua pizza é italiana. Sua democracia, grega. Seu café, brasileiro. Seu feriado, turco. Seus algarismos, árabicos. Suas letras latinas. Só o seu vizinho é estrangeiro” (BAUMAN, 2005, p. 33).

Dessa forma, é possível perceber que o Direito de Família chegou ao século XXI com uma nova roupagem, mais consentânea com a realidade dos novos tempos. Trata-se de mais um exemplo de como as interfaces entre Direito, cultura e religião se fazem presentes de forma marcante, complexa e inacabada.

Apesar de e justamente por ser um tema polêmico sobre o qual não há respostas objetivas e imediatas, o importante e gratificante é trilhar o caminho, descobrindo que a cada passo dado, haverá muitos outros passos. Por isso, o papel do Direito é trilhar esse caminho juntamente com outras áreas do conhecimento, de forma a estar num permanente processo de discussão e reflexão, de modo a realmente contemplar sua complexidade.

1973, p. 158): “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar. [...]”.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ALVES, Cristyanne. A Família no Processo de Socialização dos Sujeitos em Conflito com a Lei: Desafios no Contexto de Exclusão. **Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul**, n. 58. Volume Temático publicado sob o título: O Moderno Direito de Família. Coordenadora Janine Borges Soares. Porto Alegre: AMP/RS, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. **Ensaios sobre o conceito de cultura**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BEDIN, Gilmar Antonio. **A Idade Média e o nascimento do Estado moderno**: aspectos históricos e teóricos. 2ª Ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

BIEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Constituição da República Federativa do Brasil de 5 de outubro de 1988. **Vade Mecum**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas da interculturalidade. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Latino-americanos à procura de um lugar neste século**. Tradução Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2008.

DIAS, Maria Berenice. PEREIRA, Rodrigo da Cunha. Prefácio ao livro **Direito de Família e Novo Código Civil**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Tradução Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FLÍZA, César Augusto de Castro. **Mudança de Paradigmas: Do Tradicional ao Contemporâneo**. Anais do II Congresso Brasileiro de Direito de Família. Minas Gerais, 2000.

FORTES, Wanessa Mota Freitas. **Sociedade, direito e controle social**. In: Ambito Jurídico, Rio Grande, XIII, n. 82, Nov 2010. Disponível em: <http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8675>. Acesso em: 29 set. 2014.

GAMA, Guilherme Calmom Nogueira da. **Princípios Constitucionais de direito de família: guarda compartilhada à luz da Lei nº 11.698/08, família, criança, adolescente e idoso**. São Paulo: Atlas, 2008.

GALDINO, Valéria Silva; BARRETO Máira de Paula. **Princípios Gerais de Direito, os Princípios de Direito de Família e os Direitos da Personalidade**. Disponível em: <www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/bh/maira_de_paula_barreto.pdf>. Acesso em: 29 maio 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

LARAIA. Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LOCKE, John. **Carta Acerca da Tolerância**. Tradução: Anoar Aiex. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural. Disponível em: <http://minhateca.com.br/carlos.souza054/Meus+livros+prediletos/Locke++Carta+acerca+da+toler*c3*a2ncia,13338290.pdf>. Acesso em: 29 set. 2014.

MADALENO, Rolf. **Curso de Direito de Família**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

MADERS, Angelita; DUARTE, Isabel Cristina Brettas. O que é isto – o Multiculturalismo? In: MADERS, Angelita Maria; ANGELIN, Rosângela; LOCATELLI, Liliana (Orgs.). **Multiculturalismo e Direito**. Santo Ângelo: FURI, 2012. p. 13-42

MILL, John Stuart. **Sobre a Liberdade**. Tradução Alberto da Rocha Barros. Petrópolis: Vozes, 1991.

Mutilação Genital Feminina: a questão da tipificação penal. Disponível em: <www.amnistia-internacional.pt/files/Parecer_MGF_GJ_AI>. Acesso em: 15 jun. 2015.

OTOO-OYORTEY, Naana. Mutilação genital feminina – uma preocupação da saúde e direitos sexuais e reprodutivos. In: FRADE, Alice (Org.). **Por nascer mulher**. Disponível em: www.acidi.gov.pt/_cf/109458. Acesso em: 15 jun. 2015.

PEREIRA, Rodrigo da Cunha. Família, direitos humanos, psicanálise e inclusão social. **Revista Brasileira de Direito de Família**, Porto Alegre: Síntese, IBDFAN, v.4, n. 16, p. 05-8, jan.-mar. 2003-a.

PETRINI, João Carlos. **Pós-modernidade e Família**: Um Itinerário de Compreensão. Baurú: EDUSC, 2003.

SANTOS, Rogério Dutra. Institucionalização da dogmática jurídico-canônica medieval. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Fundamentos de História do Direito**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2012.

SILVA, Antonio Ozaí da. Notas sobre a liberdade e a tirania da maioria em Stuart Mill. **Revista Espaço Acadêmico**, nº 101, outubro/2009. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/index>>. Acesso em: 29 maio 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da [Org.]. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **A Exterioridade do Político e a Interioridade da Fé: os fundamentos da tolerância em John Locke.**

Disponível em:

<http://www.ppgf.ufba.br/dissertacoes/Saulo_Henrique.pdf>.

Acesso em: 29 maio 2015.

SOARES, Janine Borges. O Individualismo e a Família Moderna. **Revista Fundação Escola do Ministério Público do RS/** agosto 2006.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo.** Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **Iguais e Diferentes. Poderemos Viver Juntos?** Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Entre memória e esquecimento: a ditadura militar brasileira revisitada pela Comissão Nacional da Verdade

Ivo Canabarro*

Introdução: palavras iniciais

A ditadura militar brasileira ainda é considerada por alguns historiadores como história do tempo presente, pois muitas pessoas que a vivenciaram estão vivas, mantendo memórias muito presentes sobre estes vinte anos de duração da mesma. Propor um trabalho que recupere memórias muito recentes é um grande desafio, pois no contar e recontar dos acontecimentos ainda prevalece sentimentos muito contraditórios. Os sentimentos de quem sofreu com a ditadura, pessoas presas e torturadas e, por outro lado, aqueles que comandavam nos bastidores dos acontecimentos que marcaram a vida de toda uma geração de pessoas. Não é fácil reconstruir memórias dos que foram torturados, ou tiveram familiares desaparecidos, pois os sentimentos florescem a qualquer momento no processo de recuperação e elucidação dos acontecimentos durante estes vinte anos de ditadura.

Revisitar a ditadura pela Comissão Nacional da Verdade é um trabalho de recuperação de memórias marcantes e traumáticas, é uma proposição ímpar na história recente do Brasil. Pois um dos

* Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É docente na Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Ijuí/RS (UNIJUÍ).

objetivos centrais é procurar a reconciliação do Estado com a sociedade, ou seja, a sociedade brasileira tem direito a memória de todos aqueles que sofreram ou morreram neste período autoritário. O autoritarismo aconteceu com consentimento do Estado brasileiro, por isso merece uma elucidação sobre o seu papel neste período recente da história. Não vai se trazer de volta os desaparecidos, nem fazer uma *mea culpa* com os que sofreram as torturas, mas vai trazer à tona um esclarecimento sobre os crimes cometidos pelo Estado, ou por pessoas que estavam a serviço do mesmo. Alguns historiadores e sociólogos chamam de ditadura militar e civil, pois admitindo que pessoas apoiavam o regime ou mesmo pertenciam aos quadros do Estado, compactuando com suas práticas autoritárias.

Todo o trabalho de elucidação de uma verdade histórica requer um conjunto de esforços, para trazer à tona para a população em geral a culpa que o Estado Brasileiro teve durante este período autoritário. Foram muitos anos de ocultamento de uma verdade histórica sobre a ditadura, visto que alguns países como o Chile e a Argentina, já tiveram suas Comissões da Verdade logo após o fim do período militar. No Brasil havia uma grande resistência em trazer à tona verdade, pois isso compromete muitas pessoas que serviram ao regime e cometeram atos considerados como autoritários ou mesmo a violação dos direitos humanos. Um processo mais apurado de investigações sobre as violações dos direitos humanos requer um grande esforço da Comissão da Verdade e a colaboração de pessoas e entidades de defesa dos direitos fundamentais. A instalação da Comissão Nacional da Verdade em novembro de 2011, é considerado com um ato de coragem e de esclarecimento sobre uma verdade até certo ponto temida pelos segmentos mais conservadores da sociedade brasileira.

Os historiadores e a população em geral merecem o conhecimento e o (re)conhecimento de uma verdade histórica que possa de uma forma decisiva trazer à tona o que realmente aconteceu. É preciso uma investigação minuciosa que recupere o verdadeiro fio da história, neste sentido trazendo a cena os atores sociais implicados nos processos históricos, que vivenciaram ambos os lados deste processo autoritário. O trabalho da Comissão Nacional da Verdade de colher depoimentos em diversas cidades brasileiras, é o

primeiro passo para a construção de uma memória mais comprometida com a verdade histórica. Mas é preciso ressaltar que os militares são os mais resistentes em expor suas funções e atividades no período autoritário, é aquela velha premissa ninguém quer produzir provas que os incriminem. Os depoimentos são geralmente de militares que foram perseguidos por não compactuarem com o regime.

Os documentos que a Comissão Nacional da Verdade tem acesso são os mais variados possíveis, indo desde inqueritos, quanto à tomada de depoimentos orais é um trabalho de equipe que envolve vários profissionais comprometidos com a defesa dos direitos humanos. É evidente a resistência dos segmentos mais conservadores que se negam a colaborar com a comissão, ou que temem com uma verdade que vai comprometer a sua atuação histórica, mas o trabalho conta com a colaboração de entidades comprometidas com a democracia. Mesmo as pessoas que sofreram torturas, ou que foram presas tem ainda uma resistência com medo de sofrerem algum tipo de represália, isto dificulta de foram sistemática o trabalho da comissão. Mas os documentos postos à disposição da mesma são extremamente reveladores, ao mesmo tempo, tem-se feito reuniões em várias cidades com apoios de entidades que colaboram com a comissão.

O presente artigo divide-se em duas partes, a primeira parte mais breve sobre a importância do estabelecimento da Comissão Nacional da Verdade na América Latina e sua posterior instauração no Brasil, já seguindo algumas recomendações de mecanismos internacionais que defendem os direitos humanos. Na segunda parte, um pouco mais longa um pouco da trajetória da comissão e seu desenvolvimento pela equipe que desenvolve os trabalhos em diferentes órgãos de pesquisa e nas reuniões da mesma com entidades e depoentes. Os trabalhos da comissão no Brasil estão sendo realizados em um curto espaço de tempo, o que requer todo um esforço da equipe na coleta de depoimentos e dados para a elaboração de um relatório final, contendo os resultados dos trabalhos de investigações. Todo o trabalho da comissão tem como finalidade

levantar os casos em que tiveram os direitos humanos desconsiderados, tentando de certa forma buscar uma responsabilidade por todo este processo de violações.

A importância da Comissão Nacional da Verdade no panorama político democrático

A instauração de uma comissão da verdade no Brasil aconteceu quase vinte anos após o fim da ditadura militar, foi um processo muito lento para um país democrático que procura a reconciliação do Estado com a sociedade. Foi preciso inclusive a indicação de mecanismos internacionais para o levantamento de casos extremos de desconsideração dos direitos humanos, pois estes mecanismos indicaram a necessidade do Brasil de levantar estes casos e trazer a verdade para a sociedade. Esta demora pela implantação da comissão foi também discutida por autores que trabalham com as ditaduras na América Latina, fazendo de certa forma recomendações e sugestões por sua vigência no Brasil. A historiografia mais recente¹ vem trabalhando com algumas relações das ditaduras na América Latina e suas possíveis relações, o que demonstram elementos em comum nestes períodos autoritários. Seguindo esta tendência mais recente da historiografia, vamos fazer algumas considerações sobre as comissões da verdade em alguns países até se chegar ao Brasil. Os dados serão dos relatórios finais, sites, blogs e demais livros.

¹ Pode-se constatar neste sentido as obras de Anthony W. Pereira (Ditadura e repressão – 2010) como também Caroline Silveira Bauer (Brasil e Argentina: Ditaduras, desaparecimentos e políticas da memória – 2012), são exemplos de uma nova historiografia que faz esta aproximação entre os países da América Latina.

A Comissão Nacional da Verdade na Argentina

Na Argentina, a Comisión Nacional sobre La Desaparición de Personas também conhecida como CONADEP, foi uma comissão criada pelo presidente Raúl Alfonsín através do decreto 187/83, exatamente no dia 15 de dezembro de 1983. Um dos principais objetivos foi investigar as graves violações aos direitos humanos durante o Terrorismo de Estado no período compreendido entre 1976 a 1983 o qual ficou conhecido como Processo de Reorganización Nacional marcado pela ditadura militar naquele país. A comissão não foi instituída para julgar os casos, mas sobretudo para indagar sobre os casos de desaparecidos, os trabalhos começaram com o recebimento de milhares de declarações e testemunhas que verificaram a existência de centros clandestinos de detenção em praticamente todo o país nesse período de ditadura militar.

A CONADEP teve como meta principal investigar os crimes e esclarecer os fatos relacionados com o desaparecimento de pessoas ocorrido na Argentina. Para alavancar esse processo, o presidente Raúl Alfonsín tomou essa medida cinco dias após assumir o seu cargo, decretando o julgamento das Juntas Militares e das organizações guerrilheiras. Na perspectiva de uma reforma geral e implementar as investigações, criou vários projetos a fim de reestruturar a Justiça Militar e, principalmente com a instituição da CONADEP, caberia a esta a investigação e organização de provas que seriam apresentadas ao Estado. A comissão tinha como funções específicas as seguintes ações:

1. Coletar denúncias e provas sobre aqueles fatos e remetê-las imediatamente à Justiça, observando se estivessem relacionados com o pressuposto cometimento de delitos;
2. Investigar o destino e paradeiro das pessoas desaparecidas, bem como as circunstâncias relacionadas à sua localização;
3. Investigar a situação de crianças subtraídas da tutela de seus pais ou responsáveis, pelas ações empreendidas como o motivo alegado de reprimir o terrorismo, e dar

intervenção em seu caso a organismos e tribunais de proteção a menores;

4. Denunciar à Justiça qualquer intenção de ocultamento, subtração ou destruição de elementos probatórios relacionados com os fatos que se pretende esclarecer;
5. Elaborar um informe final, com uma explicação detalhada dos fatos investigados num prazo de 180 dias a partir de sua constituição.

O papel principal da comissão foi o de levantar dados e fazer um relatório final, portanto, não poderia emitir juízos sobre os fatos e circunstâncias que constituíssem matéria exclusiva do Poder Judiciário. A comissão teve toda a liberdade para requerer dos funcionários do Poder Executivo Nacional e de seus organismos, das entidades autárquicas e das forças armadas e de segurança todos os documentos e informações, bem como o livre acesso a todos esses lugares para investigações. Todas as informações que a comissão solicitasse aos funcionários públicos, incluídos os membros das forças armadas e de segurança, deveriam ser feitos por escrito; no caso específico dos funcionários particulares, estes não eram obrigados a prestar declarações à comissão.

A composição da comissão foi feita levando em consideração a relevância social dos membros, sob a presidência de Ernesto Sabato, reconhecido escritor e físico progressista. O que chamou a atenção dos membros da comissão foi à diversidade de suas atuações, não sendo formada apenas por juristas, mas por escritores, advogados, médicos, filósofos, religiosos, jornalistas e deputados. Ao total foram 13 membros efetivos, com uma composição bem eclética mesmo. A comissão elaborou o seu próprio regulamento interno, cabendo ao seu presidente a nomeação dos secretários e técnicos. A comissão teve duração de nove meses, atuando do dia 15 de dezembro de 1983 a 20 de setembro de 1984, sediado no Centro Cultural San Martin na cidade de Buenos Aires. Coube à comissão a publicação de um informe final, concluído no último dia de regência da mesma.

A comissão teve como tarefa percorrer o país em busca de testemunhos de sobreviventes, de familiares, de repressores e dos

edifícios utilizados como centros de detenção. O trabalho consistiu em realizar um verdadeiro inventário de todos os desaparecidos denunciados e de todos os centros clandestinos, enfatizando os relatos com a arquitetura dos edifícios, tarefa essa muitas vezes realizada com a presença dos sobreviventes. Com todas as informações coletadas foi possível confeccionar mapas, classificação de relatos e, ao final, efetuar uma análise a fim de reconstruir o modo como operava o terrorismo de Estado.

As ações da comissão para coletar informações e dados históricos foram as mais variadas possíveis, indo desde o reconhecimento *in situ* de centros clandestinos de detenção com a concórdância dos libertadores de tais campos, até visitas aos necrotérios para obter informações sobre os corpos irregulares. Foram efetuadas diligências em lugares de trabalho para determinar a situação dos centros clandestinos de detenção e investigar como realizavam os sequestros de pessoas; recolhimento de declarações de pessoas testemunhas em atividades ou em retiro das forças armadas e de segurança; trabalhos de revisão de registros carcerários e também dos registros policiais; e investigações de delitos cometidos sobre os bens dos desaparecidos políticos.

Os resultados finais da comissão foram apresentados num relatório no dia 20 de setembro de 1984, ao presidente Alfonsín, com um discurso do presidente da comissão, Ernesto Sabato. O relatório final foi um volumoso informe com várias pastas e mais de 50 mil páginas, nele constando o registro da existência de 8.961 desaparecidos e localização de 380 centros clandestinos de detenção. Esse relatório final foi publicado em forma de livro com o nome de ***Nunca Más***², tendo grande importância política, pois o mesmo conseguiu instaurar uma nova verdade pública sobre a dimensão que alcançaram os desaparecidos políticos na Argentina. O relatório e o posterior livro, ***Nunca Más*** permitiram a construção de uma memória coletiva sobre os desaparecimentos que, deste modo, se transformaria em um objeto de lutas políticas de um passado recente do

² Disponível no site: <http://www.argentina.gob.ar/informacion/26-derechos-humanos.php>. Acesso em 04 out. 2012.

país. O livro é conhecido fora da Argentina como um exemplo de esclarecimento, para a sociedade, do papel do Estado.

A Comissão Nacional da Verdade no Chile

No Chile, foi instaurada em 1990 a Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, mais conhecida como Comisión Rettig, a mesma foi criada no governo do presidente Patricio Aylwin Azócar através do Decreto Supremo nº 355 de 25 de abril de 1990. A comissão foi coordenada por Raúl Rettig e tinha como objetivo central contribuir para o esclarecimento global da verdade sobre casos graves de violações aos direitos humanos. O período de investigação da comissão foi de 11 de setembro de 1973 a 11 de março de 1990. Os trabalhos de recuperação de dados foram realizados no Chile e nos países estrangeiros os quais tivessem relação com este Estado ou com a vida política nacional das pessoas envolvidas nas investigações. Uma das metas centrais da comissão foi a de colaborar com a reconciliação de todos os chilenos, desde que para isso não utilizassem mecanismos que pudessem prejudicar os procedimentos judiciais implicados nesse processo de investigação e construção da verdade histórica no país.

O decreto que instituiu a comissão deliberou que o mesmo tinha como missão investigar todos os graves casos de violações aos direitos humanos, como também as situações de presos desaparecidos, os executados e torturados com resultado de morte. Todos os casos investigados teriam que estar comprometidos com a responsabilidade moral do Estado por seus atos e de seus agentes ou de pessoas a seu serviço, bem como todos os sequestros e atentados contra a vida de pessoas, cometidos por particulares com pretextos políticos. Neste sentido, o Estado procurou se reconciliar com a sociedade pelo cometimento de seus atos autoritários, procurando às responsabilidades pelos atos de violação de direitos. A comissão tinha funções específicas, dentre as quais podemos destacar:

1. Estabelecer um panorama completo sobre os graves fatos referidos, seus antecedentes e suas circunstâncias;

2. Coletar antecedentes que permitam individualizar suas vítimas e estabelecer o seu paradeiro;
3. Indicar as medidas de reparação e reivindicação que necessitarem de justiça;
4. Indicar as medidas legais e administrativas que a seu juízo devem adaptar-se para impedir ou prevenir a comissão dos fatos a que este artigo se refere.

A comissão não tem o papel de assumir funções jurisdicionais próprias dos Tribunais de Justiça, nem a mesma poderá interferir em processos pendentes. A comissão tem um regulamento interno, o qual teve a função de regular seu funcionamento, bem como determinar as atitudes que a comissão poderia delegar a um ou mais de seus membros, ou mesmo aos secretários desta. Todas as atividades da comissão deveriam ser realizadas de forma reservada, para não vazarem informações confidenciais. Neste sentido, foi estabelecido que a comissão deveria tomar medidas para guardar a identidade dos que lhe fornecessem informações, ou mesmo dos colaboradores na execução das distintas tarefas estabelecidas pela comissão. Todas as autoridades e serviços da administração do Estado deveriam prestar à comissão a colaboração que esta solicitasse, colocando à disposição documentos que lhes fossem requeridos ou facilitar o seu acesso.

A comissão foi integrada por destacadas personalidades chilenas, em sua maioria juristas com atuação na Justiça do país num total de nove pessoas, incluindo historiador e cientista político. A duração dos trabalhos da comissão foi de nove meses, um período relativamente curto para apurar todos os casos, mas no final desse período, em 8 de fevereiro de 1991, a comissão conseguiu entregar ao presidente Patricio Aylwin Azócar um relatório final³, no qual constam 3.550 denúncias de violações aos direitos humanos, dos quais 2.296 foram inclusive considerados como casos qualificados. A referida comissão propôs ao governo diferentes maneiras para a

³ Disponível no site: http://www.ddhh.gov.cl/ddhh_rettig.html. Acesso em: 21 out. 2012.

reparação dos danos causados à sociedade durante a ditadura militar. A comissão recomendou também a reparação do nome das vítimas, um procedimento especial de declaração de morte das pessoas detidas e desaparecidas, ainda o restabelecimento dos direitos providenciais das famílias afetadas nos casos em que estes tenham sido perdidos ou deteriorados. Com essa recomendação, foi pedida ainda uma pensão de reparação para as famílias das vítimas.

Ainda como trabalho da comissão, foi elaborado um Informe Final num volume auxiliar onde foram incluídos, em ordem alfabética, os nomes de todas as pessoas que morreram ou desapareceram vítimas da violação dos seus direitos humanos, como também os que faleceram em razão da violência política praticada entre setembro de 1973 a março de 1990. O mesmo volume auxiliar comporta dados biográficos de cada pessoa investigada e que foi possível coletar com as investigações da comissão. Ainda pode-se verificar neste volume auxiliar uma breve referência ao lugar e data dos acontecimentos e um resumo sobre os mesmos.

Caminhos da Comissão Nacional da Verdade no Brasil

A Comissão Nacional da Verdade no Brasil foi criada com a Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011, cuja finalidade principal é reunir comissões em parceria com os estados, visando ao esclarecimento dos fatos e das circunstâncias em que casos de graves violações de direitos humanos ocorreram em um determinado período da história do Brasil, mais precisamente de 1946 a 1988, considerado como um dos períodos mais críticos de violação dos direitos. A própria UNESCO já havia advertido, em seus relatórios, que muitos países não respeitavam direitos, mesmo depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Entretanto, a desconsideração dos direitos não apenas se restringe aos períodos autoritários, mas também nos casos da pobreza absoluta a que são submetidas parcelas da população de muitos países pobres ou em desenvolvimento. As próprias ações de combate à pobreza já significam um caminho para o reconhecimento e respeito aos direitos humanos.

Foi imprescindível a criação de uma Comissão para esclarecer as circunstâncias de casos de torturas e mortes dos atores sociais que tiveram os direitos humanos desconsiderados, por se tratar de um tema velado. São poucas as informações precisas em virtude de os arquivos ainda permanecerem vetados para pesquisas. Será precioso que o governo tome medidas para liberar toda a documentação desse período da história para que os historiadores consigam construir uma visão mais detalhada a respeito da ditadura no Brasil. Os pesquisadores que estudam a ditadura no Brasil têm dificuldade em encontrar documentos, pois muitos arquivos militares podem ter sido queimados, embora, de acordo com a Comissão Nacional da Verdade, tal informação seja, talvez imprecisa, ou seja, alguns documentos ainda existam mas não liberados para a pesquisa. Nesse sentido, a Comissão possa ter um papel fundamental ao buscar disponibilizar tais dados para a pesquisa, contribuindo sobremaneira para uma construção mais completa da história recente do Brasil.

A Comissão Nacional da Verdade foi instituída pela lei nº 12.528, na qual constam as atribuições e o papel social da mesma. Para tanto, a equipe nomeada para participar da comissão foi composta por pessoas, comprometidas em esclarecer a verdade sobre esse período histórico e, por isso, o foco das atenções será o período da ditadura militar, por ser um período de maior desrespeito aos direitos humanos, embora o período a ser investigado seja anterior à ditadura. A lei que institui a comissão tem treze artigos nos quais são explicitadas todas as suas atribuições. Além dela, o decreto nº 7.727 de maio de 2012, criado para complementar a lei, institui a comissão por um período de dois anos para os devidos trabalhos e, depois, para a redação de um relatório final. As reuniões realizadas pela Comissão em vários estados do Brasil buscam parceria com as Comissões Estaduais da Verdade e, também, com a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), na tentativa de recuperar e investigar os casos ocorridos em diferentes regiões.

A Comissão Nacional da Verdade (CNV), realiza periodicamente reuniões em diferentes locais para colher depoimentos e analisar documentações que possam esclarecer casos de pessoas

que sofreram processos ou foram presas e torturadas nesse período. Instituiu-se que toda a documentação colhida e os depoimentos produzidos serão destinados à guarda do Arquivo Nacional, para integrar o Projeto Memórias Reveladas, constituindo um banco de dados para a pesquisa sobre a história recente do Brasil. A CNV ficará responsável por encaminhar aos órgãos públicos toda e qualquer informação obtida para auxiliar a localização e a identificação de corpos e restos mortais de desaparecidos políticos. É um trabalho que busca esclarecer às famílias dos desaparecidos e à sociedade com alguma prova de que os mesmos sofreram violação dos direitos humanos.

Os componentes da Comissão Nacional da Verdade foram escolhidos pela sua atuação na defesa dos direitos humanos, considerando-se serviço público relevante, pois o trabalho é de interesse social e contribui para o esclarecimento de dados significativos à recuperação da memória social brasileira. A equipe conta com a colaboração de pessoas, órgãos e entidades de defesa dos direitos humanos com vistas à recuperação de documentos considerados até então sigilosos para futuros estudos. A equipe assume papel relevante na recuperação da memória social que resgate dados significativos para a construção de uma ampla verdade histórica e promova a reconciliação nacional por restituir o papel do Estado como instituição não repressora, mas democrática e representativa. A ministra dos direitos humanos, Maria do Rosário Nunes, enfatiza que é papel do Estado reparar os erros cometidos em períodos marcadamente autoritários em que a sistema democrático não foi respeitado. Caberia atualmente ao próprio Estado, portanto, recuperar a sua imagem perante a sociedade brasileira, como agente a serviço da população e não um aparelho repressor que vitimava aqueles que manifestassem contra medidas autoritárias.

A CNV vem ao encontro a uma nova perspectiva democrática do Brasil na atualidade; significando uma reparação do Estado perante a sociedade. É uma forma de o Estado recuperar a sua credibilidade como uma instituição que respeita os direitos humanos, tendo uma garantia constitucional de preservação da dignidade humana. A violação aos direitos humanos foi, muitas vezes, recor-

rente nas próprias instituições do Estado, por pessoas que pertenciam aos seus quadros pessoais. As ações conjuntas da CNV visam recuperar a imagem das vítimas desses processos autoritários, permitindo a construção de uma memória que preserve os atores sociais como pessoas dignas de suas representações. Não se constitui uma memória saudosista de mudar o lugar das pessoas para torná-las heróis de seus atos, mas o reconhecimento de seu papel social como sujeitos que, em determinado período da história brasileira, lutaram pelo reconhecimento da importância da participação social, mesmo sendo contrários às medidas autoritárias dos governos. Tem sido recorrente, no Brasil, uma literatura memorialista que procura justificar o papel dos governos autoritários; no entanto, não é essa memória social que a sociedade busca e, sim, uma memória libertadora.

A memória social⁴ precisa ser construída, ao longo da história, por exemplos de igualdade e respeito às diferenças. Concebem-se as sociedades como plurais no sentido amplo do termo, e, por essa razão, conviver com as diferenças talvez seja o grande desafio da contemporaneidade. O caminho da mundialização da cultura e os processos de globalização têm mostrado toda a complexidade da sociedade contemporânea e, ao mesmo tempo, a intensificação das relações entre diferentes culturas. É necessário ter parâmetros para se pensar em sistemas sociais, comparando-se a casos tais com os das Comissões da Verdade que atuaram na América do Sul com resultados extremamente positivos na recuperação da memória das vítimas.

Em países democráticos, as Comissões da Verdade representam uma forma de o Estado se redimir dos erros do passado; não se trata de uma “*mea culpa*”, mas acima de tudo, do compromisso de mostrar às distintas sociedades que o papel do Estado não é o de reprimir e matar, e sim o de garantir direitos. É por isso fundamental que seja reconhecida a sua memória de como pessoas que lutaram

⁴ Para uma discussão mais precisa sobre memória social utilizamos Jacques Le Goff (História e memória – 1996) como também Maurice Halbwachs (A memória coletiva – 2004).

pelos seus ideais contra as formas autoritárias do poder implementadas pelos referidos estados. O direito à memória é uma possibilidade de reconhecimento das identidades que foram ocultadas ou mesmo distorcidas. Os governos autoritários foram responsáveis, juntamente com o aparelho repressor do Estado, em criar uma identidade negativa de todos os que foram perseguidos ou mortos, pois eram conhecidos como subversivos ou mesmo traidores da pátria.

Acredita-se que um dos principais desafios da Comissão Nacional da Verdade será coletar depoimentos dos torturadores, pois até a presente data estes permaneceram protegidos por instituições do próprio Estado. Em alguns países, os torturadores foram julgados e condenados à prisão, mas a CNV não vai ter esse poder para indicá-los a julgamentos. Essa diferença é um aspecto que merece reflexão, pois vários casos, inclusive de julgamentos de torturadores na Segunda Guerra Mundial, atestavam que faziam tudo visto o sistema exigir que assim fosse, não indicando culpas pessoais, mas sim de todo um sistema que os ordenava a praticar a tortura e a matar em nome da pátria. No caso do Brasil, o que se quer é oferecer à sociedade alguma justificativa para as práticas das torturas, mortes e ocultamento de cadáveres. Os torturadores foram impiedosos, conforme depoimentos de trabalhos já realizados no Brasil e, dentre eles, muitos matavam suas vítimas e justificavam como suicídio, por qualquer motivo torpe; ademais, no caso de mulheres torturadas, elas também eram vítimas de abusos sexuais, constrangendo-as ainda mais e com humilhações que ficaram para sempre marcada na sua memória, no caso, um exemplo típico de memória traumatizante.

Os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade tiveram maior impulso no ano de 2012 a partir da organização da equipe responsável pelas atividades de tomada de depoimentos em vários estados brasileiros. Para tanto, a comissão solicitou a colaboração dos órgãos do estado para garantir acesso a fontes de pesquisa até então restritas. Solicitou também apoio para garantir a tomada de depoimentos, tanto das vítimas quanto dos torturadores, ou responsáveis por esses atos violentos. Para ambos será um processo

difícil: para as vítimas, será esse ato de voltar a uma memória traumatizante; para os responsáveis pelas torturas, será também difícil, pois terão que assumir suas responsabilidades relativas ao período em que trabalhavam para o estado autoritário. O processo de recuperação da memória desse período autoritário, porém, não é algo simples, pois ainda há muita resistência, inclusive de órgãos do próprio governo que faziam questão de ocultar documentos ou de não expor pessoas que trabalhavam nesse período para o Estado.

A Comissão Nacional da Verdade conta com apoio irrestrito para a investigação de casos que possam esclarecer as circunstâncias das torturas e mortes; no seu artigo quatro da lei, fica evidenciado que pode convocar para entrevistas ou testemunhos pessoas que possam guardar qualquer relação com os fatos e circunstâncias examinadas. No mesmo artigo ainda uma das ações elencadas diz respeito à realização de perícias e diligências para a coleta ou recuperação de informações, de documentos e demais dados que possam ser relevantes. A lei assegura a adoção de todas as ações conjuntas que possam ser tomadas para o necessário processo de investigação da comissão; as pessoas convocadas serão responsáveis pela prestação de depoimentos e pela disponibilização de documentos e dados que esclarecerão as circunstâncias nas quais os atos de repressão no período investigado foram cometidos. A comissão também é responsável por efetuar audiências públicas, convocar pessoas para tomar depoimentos e esclarecer situações que possam contribuir decisivamente para os rumos da investigação.

O período a ser investigado pela Comissão Nacional da Verdade é relativamente longo e complexo e compreende de 1946 a 1988, exigindo da comissão sistematicidade nos trabalhos desenvolvidos. Dada a essa complexidade, foram organizadas subcomissões para tratar de temas mais específicos. O plano de trabalho da Comissão Nacional da Verdade ficou distribuído nas seguintes subcomissões: Primeira – Subcomissão de Pesquisa, Geração e Sistematização de Informações, organizada em grupos temáticos: 1º Antecedentes, contexto e razões do golpe militar (responsável: Rosa Cardoso); 2º Mortes, desaparecimentos forçados, ocultação de cadáveres, torturas e violência sexual (responsáveis: José Carlos Dias e

Cláudio Fonteles); 3º Estruturas da repressão do estado e seus patrocinadores e apoios, internos e externos (responsáveis: Gilson Dipp e José Paulo Cavalcanti); 4º Violação de direitos relacionados à luta pela terra, incluindo populações indígenas, com motivação política (responsável: Maria Rita Lehl); 5º Araguaia (responsáveis: Maria Rita Lehl, Cláudio Fonteles e José Carlos Dias); 6º Violação de direitos de exilados e desaparecidos políticos fora do Brasil (responsável: Paulo Sérgio Pinheiro); 7º Operação Condor (responsável: Rosa Cardoso).

Ainda foram criadas mais duas subcomissões para atender as demandas dos trabalhos e permitir transparência nas ações. A Subcomissão de Relações com a Sociedade Civil e Instituições (responsáveis: Paulo Sérgio Pinheiro e Rosa Cardoso) e a subcomissão de comunicação externa (responsável: Rosa Cardoso) são exemplos. Estas três subcomissões foram subdivididas: a primeira, dividida em sete eixos temáticos representa diferentes tipos de ações a serem desenvolvidas nestes dois anos de trabalho da CNV. Portanto, como se percebe, serão investigados diferentes temas que mostram a complexidade desses períodos históricos, tomando-se como foco principal a Ditadura Militar, visto ter sido considerado um dos mais longos períodos de violação aos direitos humanos, inclusive envolvendo as guerrilhas massacradas pelos militares, um período de muitas mortes e desaparecidos que marcou a história do tempo presente.

A Comissão Nacional da Verdade desenvolve uma série de atividades na tentativa de cumprir com os objetivos propostos nas subcomissões, na perspectiva de investigar todo um período autoritário e recuperar a memória das vítimas. São propostas reuniões com familiares de mortos e desaparecidos políticos, para resgatar dados, documentos e informações que auxiliem na busca de soluções ou esclarecimentos do que realmente aconteceu. Também são propostas reuniões com as Comissões da Verdade de alguns estados ou municípios, como é o caso de São Paulo, que tem uma comissão própria devido aos inúmeros casos de violação dos direitos e mortos pelo regime militar (em São Paulo, inclusive, foi encontrado um cemitério clandestino onde se enterravam os mortos pelos órgãos repressores da Ditadura Militar). Ainda está previsto, no calendário da

CNV, um conjunto de audiências em vários estados brasileiros onde foram encontrados resquícios da ditadura; nesses estados, foram organizadas comissões da verdade. O resultado será um trabalho em conjunto, com o apoio dos estados e da OAB, na tentativa de recuperar o maior número possível de documentos e depoimentos que auxiliem nas investigações para resgatar a história brasileira durante a ditadura militar.

Um dos papéis da Comissão Nacional da Verdade será a (re)construção histórica de um determinado período ainda nebuloso no Brasil. Um dos membros da referida comissão salientou que um dos principais papéis sociais será trazer à tona um trabalho realmente relevante para a consolidação da democracia brasileira, permitindo o reconhecimento dos esforços das vítimas da repressão estatal para o reconhecimento de sua importância política e a construção de uma memória positiva dos atores sociais que, num determinado período, lutaram pela liberdade de expressão. A Comissão Nacional da Verdade do Brasil conta com o apoio imprescindível de órgãos como a OEA (Organização dos Estados Americanos) e a ONU (Organização das Nações Unidas) em compromisso social firmado para trazer a verdade para as novas gerações que procuram conhecer a história do tempo presente. Um dos membros da ONU observou que o Brasil será um exemplo encorajador para o mundo por representar um compromisso real com a defesa dos direitos humanos.

A construção de uma verdade histórica é uma perspectiva que exige um investimento de metodologia adequada para compor um conjunto de significados, ficamos sempre no caminho da subjetividade, pois trabalhamos com sentimentos e emoções dos atores sociais que ainda pertencem ao tempo presente. Os depoentes revivem situações traumatizantes já em outro contexto de pertencimento, isso exige um filtro da memória para tentar selecionar dados e situações vividas em outros tempos históricos. O depoimento sempre passa por um filtro, às vezes um dado muito traumatizante não se consegue vir à tona com toda uma sutileza de detalhes, mas a comissão está procurando respeitar o limite das falas. Muitas pessoas passaram muito tempo caladas com medo de falar e sofrer algum tipo de repressão no tempo presente chega a ser uma atitude

corajosa dar um depoimento com detalhes acusando a violação dos direitos por parte do Estado, o qual neste período autoritário reprimiu todas as formas de expressão.

As formas de tomar depoimentos requerem segurança por parte do depoente, ele tem que ficar seguro da importância de sua fala e seu posterior uso adequado, a pesquisa com seres humanos exige confiança dos atores envolvidos no processo. É importante que estes depoentes tenham um retorno de suas falas, no caso da Comissão da Verdade é para compor todo um conjunto de dados juntamente com as demais documentações que visam elaborar os processos sobre a verdade histórica. Não é mais possível apenas usar os depoentes por parte dos pesquisadores como simples auxiliares nos dados da pesquisa, eles são atores participantes do processo de construção de conhecimento. Os depoentes são essencialmente colaboradores do processo, suas expressões são importantes e significativas para a construção das memórias sobre determinados períodos históricos. A fala do depoente tem um limite, pois ele não vive mais naquele tempo no qual se recorda, ele está no tempo presente reconstruindo memórias sobre um passado, neste sentido, é um retorno a situações que não existem mais por isso o distanciamento pode trazer distorções sobre uma verdade absoluta, o que exige uma confrontação com as demais fontes de informações disponíveis para pesquisa.

Construir as memórias sobre os períodos mais recentes da história pode ser algo mais complexo e, ao mesmo tempo, complicado, pois as fontes disponíveis muitas vezes não estão bem organizadas. A própria Comissão da Verdade foi informada que muitas fontes desapareceram ou foram queimadas pelos militares, uma forma de ocultamento de uma memória traumatizante, mas a foi tomado medidas necessárias para dispor de toda a documentação do período a ser investigado pela comissão. Mas se sabe de antemão que muitos documentos eram comprometedores e por isso foram descartados ou mesmo destruídos, neste sentido a coleta de depoimentos orais é fundamental para a construção da verdade histórica. A tarefa de conscientizar as pessoas a dar os seus depoimentos é extremamente relevante neste processo, em muitos casos com o descarte de documentação escrita, a única fonte possível

será mesmo os depoimentos das pessoas que viveram estes períodos históricos. Neste sentido, dar um depoimento é quase uma tarefa cívica que ajuda na construção de uma memória coletiva sobre a história do tempo presente.

A Comissão da Verdade realiza no Brasil inteiro este trabalho de coleta de depoimentos e também de documentos sobre o período investigado, muitas pessoas têm documentos em casa que podem revelar aspectos significativos sobre os acontecimentos históricos. A consciência das pessoas em colaborar com a comissão é fundamental para compor todo esse panorama que visa num momento final a elaboração de um relatório com todos os processos investigados. O esforço de investigação da comissão é relevante, em cidades onde estão sendo feitos audiências públicas eles conseguem a colaboração da população e mesmo de entidades que defendem os direitos humanos. É um esforço conjunto para a recuperação da verdade histórica, pois a população tem o direito de saber a verdade do que realmente aconteceu, isso repercute muito na tomada dos depoimentos, pois as pessoas contam detalhes significativos sobre suas vivências nestes períodos, mesmo sendo traumatizantes, é um ato de soberania colaborar para o desvendamento de uma memória que possa trazer a tona um conjunto significativo de informações. Todas essas informações são fundamentais para conhecermos as nossas próprias experiências históricas.

O papel de recuperação de uma verdade histórica necessita o constante confronto de informações de diferentes fontes históricas, são documentos relativamente recentes da história do Brasil, isso requer uma habilidade de investigação no processo de interpretação das fontes de pesquisa. A documentação oficial do DOPS e da Polícia Federal e mesmo do Exército Brasileiro é muito complexa, pois parte foi descartada por parte de autoridades que temiam a verdade de ser revelada. Mas os fragmentos são importantes num processo de confrontação de muitas informações com as recentes fontes orais que estão sendo produzidas em todo o Brasil. Os processos crimes são extremamente significativos, pois apresentam muitos dados pessoais capazes de reconstruir toda uma trajetória das vítimas de torturas e prisões. A pesquisa com os processos cri-

mes é reveladora de identidades importantes para localização inclusive do tipo de violação que estas pessoas sofreram, pois, os mesmos constam dados do tipo de acusação que estavam sofrendo, principalmente os presos políticos, os quais permaneceram em instituições sob a tutela do Estado.

Conclusão: Palavras finais

O papel das comissões da verdade na América Latina é decisivo para a implementação de um estado democrático nos períodos posteriores às ditaduras militares que aconteceram a partir da década de 1960, marcados pelo extremo autoritarismo de estado, todos comandados por militares. Foram períodos de maior desconsideração dos direitos humanos e liberdades pessoais, onde o autoritarismo atingiu sua maior faceta institucional. A violação dos direitos humanos aconteceu no interior do próprio estado, em suas instituições sob o comando de seus agentes e funcionários que estavam a serviço das ditaduras. Foram anos de chumbo, com repressões, torturas, desaparecimentos e mortes. Por isso, construir uma memória que possa recapitular esses anos é ainda uma tarefa árdua, pois grande parte dos documentos sobre esse período não está disponível para pesquisa. As comissões da verdade nesses países tiveram acesso a toda a documentação, o que foi crucial para a confecção dos relatórios finais.

A Comissão da Verdade na Argentina investigou um dos períodos de maior repressão do estado, um verdadeiro terrorismo implementado no interior do mesmo, com a morte e desaparecimento de pessoas que ousavam criticar qualquer tipo de ação do estado. Os centros de tortura foram localizados em praticamente todo o país e foi levantada a maior parte das vítimas do sistema. A comissão conseguiu realizar um trabalho de investigação extremamente importante para a recuperação da memória dos desaparecidos. O relatório final resultou numa publicação conhecida no país e fora dele que recuperou a memória de todos os atingidos pela ditadura e é um verdadeiro registro contemporâneo de uma história ainda recente.

A Comissão da Verdade no Chile foi também um compromisso do estado democrático em se reconciliar com a sociedade. Foi investigado um número significativo de casos de vítimas da ditadura e divulgados os seus respectivos nomes. O relatório da Comissão Rettig é extremamente ilustrativo, pois foram levantados os processos com dados biográficos das vítimas e sua situação no período da ditadura. O relatório indicou procedimentos para serem efetuados pela Justiça com base em investigações completas dos casos de torturas, mortes e desaparecimentos. A Comissão Rettig foi um modelo de trabalho investigativo apontando medidas a serem tomadas por todos os envolvidos no período da ditadura e servindo como base para representar a memória das vítimas do período autoritário.

A Comissão Nacional da Verdade no Brasil foi instituída, em novembro de 2011, pois inclusive já havia a cobrança de um processo de reconciliação do estado com a sociedade. Esta comissão representa uma forma de o estado se redimir dos erros de um passado muito recente, pois as torturas, mortes e desaparecimentos foram efetuados dentro do próprio Estado. Neste sentido, a comissão tem como meta recuperar a memória das vítimas do Estado, para trazer à tona questões que dizem respeito a identidade desses sujeitos, para que as famílias tenham uma noção do paradeiro de seus desaparecidos. A comissão tem um prazo de dois anos para levantar dados e documentos sobre o período de 1946 a 1988, sendo que, no final dos trabalhos, será produzindo um relatório completo com os processos investigados. Desta forma contribuindo decisivamente para uma nova abordagem da história do tempo presente, pois há muito ainda para ser construído na historiografia brasileira sobre a ditadura militar.

A construção de uma história do tempo presente sobre a ditadura militar no Brasil requer todo um processo de sistematização de dados de diferentes fontes, sejam escritas, orais e imagéticas. Os historiadores contemporâneos que se dedicam a este período histórico sempre encontram dificuldades de construir uma abordagem mais sistemática que contemple todos os atores sociais envolvidos no processo. Uma tendência mais contemporânea da historiografia procurou aproximação com as ditaduras de outros países aqui da

América Latina, creio que este seja um processo que possa ser mais produtivo. Pois vai nos remeter a processos semelhantes de ditaduras nos países vizinhos que também sofreram a desconsideração dos direitos humanos, nos apresentando uma possibilidade historiográfica mais contemplativa e, ao mesmo tempo, investigativa, pois as fontes são mais amplas, como nos casos da Argentina e Chile que já possuem os relatórios das comissões da verdade naqueles países. A partir do momento que vamos contar com nosso relatório poderemos construir uma abordagem que contemple diversas vozes dos atores sociais que foram vítimas da ditadura militar.

A memória social é um processo em constante construção, desta forma uma nova abordagem sobre a ditadura militar a partir da comissão da verdade é uma perspectiva que vai trazer para os historiadores uma verdade possível sobre um período do tempo presente. Não vamos descartar todas as memórias construídas até então, mas teremos a possibilidade de acrescentar novos elementos e novos atores sociais, pois a comissão da verdade realiza em todo o Brasil a coleta de depoimentos de pessoas que sofreram a desconsideração dos direitos fundamentais. Bem como tem a disposição uma documentação inédita para a pesquisa, o que vai trazer a tona elementos que demonstram os desdobramentos da ditadura na sociedade brasileira. A equipe que compõe a comissão da verdade trabalha neste sentido de realizar uma pesquisa que contemple dados e situações que possam esclarecer aquilo que ainda permanece encoberto na história. Somos todos favoráveis para que se construa uma versão mais próxima possível aquilo que realmente aconteceu, uma verdadeira lição histórica para as novas gerações, para que nunca mais se repita os períodos totalitários.

Referências

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

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Editora Centauro, 2012.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE NO BRASIL. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br>

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

Direito e emancipação: reflexões sobre a possibilidade de contribuição do Direito às lutas crítico-emancipatórias na sociedade contemporânea

Amabilia Beatriz Portela Arenhart¹

Livio Osvaldo Arenhart²

Introdução

Há coisas acontecendo hoje em dia que sinalizam uma tendência de *negação do Direito* nas relações econômicas, sociais e políticas. Quando se trata de adequar os regramentos às condições econômicas, tecnológicas e culturais emergentes, as políticas neoliberais insistem em desregular as relações sociais e sabotar as tentativas de regulamentação necessária (RODRIGUEZ, 2008, p. 109; RODRIGUEZ; PROL, 2013, p. 69). Decisões corporativas dos poderes judiciário e legislativo da República Federativa do Brasil não

¹ Professora do Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo, Psicóloga em Saúde Pública, Graduada em Direito e em Psicologia, Especialista em Direito e Psicanálise, Mestre em Ciências Sociais Aplicadas.

² Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul, Graduado em Filosofia e em Pedagogia, Especialista em Fundamentos Psicológicos da Educação, Mestre em Filosofia, Doutor em Filosofia.

escapam da acusação de estarem vilipendiando os critérios normativos racionalmente estabelecidos para as suas ações e decisões.³ A recusa do Direito não é, portanto, exclusividade do nazismo. Mesmo assim vale lembrar que, nas décadas de 1920 e 1930, na Europa, quando o Estado de Direito, pela ação da classe operária nos parlamentos, passou a promover o controle social do poder, as classes dominantes passaram a promover a destruição das estruturas do Direito liberal; quando o Estado de Direito é utilizado pela classe trabalhadora para ameaçar o poder da burguesia, esta se inclina a defender formas irracionais de legitimação do poder, entre elas, o carisma do líder. Ontem, com o nazismo, por exemplo, hoje, com o neoliberalismo, face ao crescimento do poder proletário, a burguesia foge do direito para construir um espaço de ação arbitrária, neutralizar as reivindicações das classes subalternas, evitar a formação de demandas que contrariem seus interesses e desarmar o mecanismo de controle do poder. De outra banda, a negação do Direito pelos Estados Socialistas, em função (lógica e prática) do modelo da revolução e da teoria leninista da organização, certamente contribuiu para que a questão do estatuto das conquistas jurídicas efetuadas pelas lutas emancipatórias se tornasse objeto relevante de discussão no campo teórico das teorias críticas.

Outro aspecto conjuntural relevante diz respeito à *recusa da política*. Sobre as mobilizações de agosto de 2013, em São Paulo, Chauí escreveu que, quando se voltaram “contra a mediação institucional, aí, sim, fiquei com medo, porque já vi esse filme em 1964

³ “O grande problema do Brasil não é econômico, mas político. Os partidos políticos brasileiros representam a si mesmos e se fecham a qualquer reforma real que limite seus privilégios. Esse é o ponto chave. Se não for alterado o sistema político, a esperança de mudança hoje representada pelo movimento se converterá em raiva coletiva e cinismo individual. O Congresso atual não pode se autorreformular...” (CASTELLS, 2013). “Em minha opinião, é absolutamente inacreditável que juízes tenham o descaramento e a audácia de serem tão egocêntricos e egoístas a ponto de buscar benefícios como auxílio-alimentação e auxílio-escola para seus filhos. Nunca ouvi falar de nenhum outro país onde juízes tenham feito uso de sua posição a este nível para beneficiar a si próprios e enriquecer”, diz Göran Lambertz, juiz da Suprema Corte sueca (*Apud* WALLIN, 2015).

e em 1969. A gente sabe o que aconteceu nos anos 1920, na Itália, e nos anos 1930, na Alemanha, sobre a recusa da política” (CHAUÍ, 2013, p. 8). Pela recusa da mediação política, *juridicamente regulada*, a relação com a realidade se reduz a seu aspecto fantasioso e mágico, diretamente associado à satisfação imediata dos desejos (CHAUÍ, 2013, p. 9). A análise da autora aponta para isso como a “uma das raízes da violência, porque anula a mediação, quando, na verdade, o desejo precisa de mediação” (CHAUÍ, 2013, p. 9).

A partir dessas indicações contextuais, pode-se definir, de modo operacional, simples e rigoroso, o Direito como *justificação racional das decisões e ações humanas*. Assim compreendido, o termo “Direito” conota um sentido eminentemente cultural.⁴ No quadro de uma comunidade sociopolítica, são de direito todas as ações humanas que não podem ser declaradas inválidas com base nos critérios normativos adotados por essa comunidade. Cabe lembrar que o Direito é uma invenção clássica dos gregos, precisamente para que as ações econômicas, sociais, políticas e culturais possam ser coordenadas de forma a evitar a violência e para que os conflitos possam ser resolvidos na base do discurso argumentativo. Concretamente, a invenção da comunidade política, regulada pelo Direito, resultou da luta social contra a tirania. O enquadramento institucional da convivência social dos cidadãos, chamado “polis”, produziu o Direito nas assembleias dos cidadãos e o fez valer por meio do tribunal, por mais simples que este tenha sido em seu começo. A assembleia dos cidadãos e o tribunal surgiram como a instituciona-

⁴ Relaciona-se aqui a significação do termo “cultural” ao “conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento” (GEERTZ, 1989, p. 32). Manifestamente, como explica Habermas, “o Direito não representa apenas uma forma de saber cultural, como a moral, pois forma, simultaneamente, um componente importante do sistema das instituições sociais. O Direito é um sistema de saber, e ao mesmo tempo, um sistema de ação. Ele tanto pode ser entendido como um texto de proposições e de interpretações normativas, ou como uma instituição, como um complexo de reguladores da ação” (HABERMAS, 1997, vol. I, p. 110).

lização da resistência à tirania. Presumia-se que é legítimo ter crenças e propósitos divergentes e apostava-se em que as contrariedades pudessem ser resolvidas por meio da confrontação institucional das motivações conflituosas e de consequente entendimento racional, em virtude da intervenção de terceiros, no status de representantes qualificados da comunidade. Portanto, no contexto da polis, o Direito exsurge como *forma racional de solucionar problemas sociais, alternativa às formas violentas*. Ademais, como o Direito admite, por princípio, que é legítimo ter ideias e intenções divergentes, ele não se afasta da crítica, de modo que onde há Direito há crítica, mas há também esforço de síntese das posições em confronto.

O presente texto trata da *validade do Direito*, como objeto de discussão, dentro de uma corrente de pensamento social, a Teoria Crítica. Expõe como o Direito se articula com três dos vários modelos dessa teoria. Mostra como o Direito é concebido nos modelos de Karl Marx, Franz Neumann e Jürgen Habermas. Em função desse objetivo, faz uma introdução à Teoria Crítica, caracterizando-a em termos gerais e mostrando a pertinência de modelos distintos de teoria crítica em virtude das mudanças de conjuntura. Inclui objeções severas à forma depreciativa e falseadora como é concebido o Direito no modelo de Karl Marx. Mostra a superestimação da dimensão emancipatória do Direito na obra de Franz Neumann. E, por último, conduz o leitor para dentro do campo de pensamento de Jürgen Habermas a fim de compreender possibilidades e limites do Direito, no que se refere às lutas sociais crítico-emancipatórias.

Importa frisar que aqui não está em questão se o Direito é concretamente colocado a serviço da transformação social e política, ou não. Em cada caso, a resposta a tal questão demanda estudos empíricos. Mas pressupõe-se que o Direito pode e deve ser posto a serviço de projetos sociais emancipadores. O que está em foco é a questão da validade do Direito para o Estado Democrático, visando a repercutir o alerta em relação ao perigo da negação do Direito, aos olhos de todos os que acreditam que as condições de vida podem ser melhoradas através das lutas sociais pelo reconhecimento e pela efetivação (jurídica e social) de direitos. Mais do que

novidades, oferecem-se explicações. São ditas coisas quase evidentes cujo esquecimento cabe ser evitado, devido à sua relevância social na atualidade.

Caracterização das teorias críticas

Estudar o Direito no pensamento social crítico da contemporaneidade requer uma breve introdução à essa vertente teórica. O termo “crítica” dá a entender que só se pode mostrar “como as coisas são” a partir da perspectiva de “como deveriam ser”. Dá a entender que se deve explicar o *status quo* atual em vista do que ainda não é, mas pode ser. É crítico quem enxerga no mundo real suas potencialidades melhores, quem compreende aquilo que é tendo em vista o melhor que ele traz em si de modo germinal.

Quem vê as coisas dessa maneira logo prende o olhar nos elementos que impedem a realização plena das potencialidades da realidade existente, os obstáculos a serem superados para que essas potencialidades se realizem. E quem vê obstáculos já está a sondar as oportunidades de contorná-los e as oportunidades de emancipação relativamente à dominação vigente. A perspectiva da emancipação possibilita esboçar tendências presentes no desenvolvimento histórico, isto é, “os arranjos concretos dos potenciais emancipatórios e dos obstáculos à emancipação, no momento histórico sob análise” (NOBRE, 2004, p. 11).

Os modelos de teoria crítica, portanto, produzem diagnósticos do tempo presente, mostrando as tendências (estruturais e situacionais) em termos de oportunidades e obstáculos à emancipação. Diagnósticos assim permitem prognosticar os rumos do desenvolvimento histórico, apontando os obstáculos a serem superados e as ações para tal (NOBRE, 2004, p. 31-32). Cumpre destacar que as ações a serem empreendidas para a superação dos obstáculos à emancipação constituem-se em um momento da própria teoria. O curso histórico dos acontecimentos – como resultado das ações empreendidas contra a estrutura de dominação – dá a medida para a confirmação ou refutação dos prognósticos da teoria. A prática de

que fala uma teoria crítica não é mera aplicação dessa teoria. Implica tensões sociais e políticas. Constitui um momento da teoria, pois “os resultados das ações empreendidas a partir dos prognósticos teóricos tornam-se, por sua vez, um material a ser elaborado pela teoria, que é, assim, também um momento necessário da prática” (NOBRE, 2004, p. 12).

As teorias críticas negam que os seus princípios norteadores sejam oriundos de alguma especulação metafísica e pressupõem que esses princípios “estão inscritos na realidade presente das relações sociais” (NOBRE, 2008, p.18; 2004, p. 33-34). Partem do entendimento concreto do funcionamento do mundo existente e detectam os potenciais de resistência e de emancipação nele presentes (NOBRE, 2008, p. 9-13). No modelo teórico de Karl Marx, o primeiro no campo das teorias críticas, essa característica aparece como recusa do “socialismo utópico”.

Outra característica das teorias críticas é que elas não veem que seja possível a neutralidade na produção do conhecimento científico, por mais sutis que sejam as suas ferramentas teórico-metodológicas. Marx construiu o seu modelo teórico como crítica da economia política clássica, a qual se pretendia neutra e objetiva (NOBRE, 2008, p. 13-17).

Caracterizam ainda as teorias críticas a análise do funcionamento concreto das coisas (do tempo presente) à luz de uma emancipação ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes. Quanto a este traço das teorias críticas, cabe destacar que *a orientação à emancipação – ao mesmo tempo concretamente possível e bloqueada pelas relações sociais vigentes – permite compreender a sociedade em seu conjunto*, permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático (NOBRE, 2008, p. 17-18). A orientação à emancipação que “abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âm-

bito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista” (NOBRE, 2004, p. 32).⁵ Por isso, a orientação para a emancipação deve ser considerada o “primeiro princípio fundamental da teoria crítica” (NOBRE, 2004, p. 32).

A orientação para a emancipação coere com exigência de que a teoria seja expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido em condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender (NOBRE, 2008, p. 18; 2004, p. 33). A teoria crítica se distingue também por não se limitar a descrever o mundo, mas por examiná-lo sob a perspectiva da distância que separa o que existe das possibilidades melhores nele embutidas e não realizadas (WOLKMER, 2001, p. 4-5). Pode-se então afirmar que “o comportamento crítico é o segundo princípio fundamental da teoria crítica” (NOBRE, 2004, p. 32-33).

Para manter-se viva e capaz de projetar um fecho de luz à frente dos agentes de transformação social, a teoria crítica é sustentada pela disposição de reformular-se permanentemente em vista das condições históricas emergentes (NOBRE, 2008, p. 18; WOLKMER, 2001, p. 4). Os seus princípios fundamentais impedem que ela se fixe em um conjunto de teses imutáveis (NOBRE, 2004, p. 23). Disso deriva a variedade de modelos de análise: as contribuições atuais procuram produzir novos modelos críticos baseados em novos diagnósticos do tempo, novas reformulações dos princípios fundamentais e um conjunto de prognósticos de possíveis desenvolvimentos baseados em tendências discerníveis em cada momento histórico determinado (NOBRE, 2008, p. 19. 23).

De acordo com Axel Honneth, os diferentes modelos de prática que os teóricos críticos oferecem são, todos eles, representati-

⁵ Michel Mialle, em sua *Introdução crítica ao Direito*, afirma que, ao estudo científico do direito na perspectiva crítico-emancipatória, aplica-se o ditado epistemológico clássico de que não há ciência senão *ciência do oculto* (MIAILLE, 1994, p. 30). A obra citada, publicada em Paris, em 1976, visava “fixar as condições nas quais um estudo científico do Direito é hoje possível” (MIAILLE, 1994, p. 30).

vos daquela única ideia segundo a qual a socialização dos seres humanos pode ser bem-sucedida apenas sob as condições da liberdade cooperativa (HONNETH, 2008, p. 396). A ideia de uma comunidade de seres humanos livres constitui o fio condutor normativo da Teoria Crítica (HONNETH, 2008, p. 398). Há que se frisar que os teóricos críticos vinculam à ideia práxis cooperativa a ideia *hegeliana* de que essa práxis “deve possuir um caráter racional” (HONNETH, 2008, p. 399)⁶. Em contraste com o comunitarismo, a Teoria Crítica submete a universalidade – que deveria ser incorporada e realizada por meio da cooperação social – aos padrões de justificação racional; ou seja, a práxis de cooperação libertadora não é concebida pelos teóricos críticos como resultado de relações afetivas, de sentimentos de comunidade ou de acordo, mas de entendimento racional (HONNETH, 2008, p. 399). Por outro lado, diferentemente da tradição liberal, a Teoria Crítica sustenta que o objetivo normativo da sociedade deveria consistir em tornar a autorrealização reciprocamente possível; ou seja, pressupõe um ideal normativo de sociedade que é incompatível com as premissas individualistas da tradição liberal (HONNETH, 2008, p. 398-399).

Ademais, a análise das circunstâncias que bloqueiam ou deformam o processo de realização da razão deveria possuir, em si e por si mesma, a força racional para convencer os sujeitos a criarem uma práxis social de cooperação. Uma condição necessária para tal análise é a “sociologização” definitiva do quadro de referência categorial. Daí que uma característica definidora adicional da Teoria Crítica consiste na tentativa de explicar sociologicamente a deformação patológica da razão (HONNETH, 2008, p. 400).

O propósito do presente texto é ver como o Direito entra em alguns modelos de teoria crítica. Por isso, importa frisar que o projeto da teoria crítica não prioriza necessariamente um modelo de transformação social, a revolução; nem prioriza necessariamente um modelo político, o socialismo. Todavia, não perde de vista a

⁶ Hegel entendeu as patologias sociais como o resultado da inabilidade da sociedade para expressar apropriadamente o potencial racional já inerente em suas instituições, práticas e rotinas cotidianas, comenta Honneth (2008, p. 393-394).

emancipação do ser humano, relativamente aos determinismos naturais e histórico-sociais (STEIN, 1986, p. 102).⁷

O modelo inaugural do pensamento crítico

Conforme já referido, a insurreição de Karl Marx contra o modo como os economistas clássicos descreveram as leis do capital constitui o modelo matricial da teoria crítica como campo teórico e como tradição de pensamento (NOBRE, 2004, p. 12. 25). A teoria crítica de Marx é exemplar, sobretudo, porque os princípios da emancipação e do comportamento crítico não são carreados de fora para dentro do real, mas tomados como inerentes a ele.

Marx pressupõe que o mercado capitalista organiza a vida social em sua totalidade. A seu ver, potencialmente, todos os produtos, serviços e bens simbólicos são subordinados à mesma e única lógica da troca de mercadorias. O valor de uso, isto é, a serventia das coisas é mera “desculpa” para que elas possam ser convertidas em valor de troca. A própria força de trabalho, isto é, a capacidade e disponibilidade de trabalhar, separada dos meios de produção, é objeto de compra e venda. Assim, os que só têm a força de trabalho para pôr a negócio, vendem-na para os donos dos meios de produção. Esta relação econômica está na base do capitalismo. Marx a explica dizendo que o trabalho vivo cria mais valor do que custa. Porque paga aluguel para a dona da barriga, o dono das máquinas e equipamentos fica com a cria, com o valor excedente produzido, ao passo que a dona da barriga, isto é, quem trabalha, mal sustenta a prole. Desse modo, aprofunda-se a desigualdade entre as duas classes fundamentais da sociedade capitalista.

Importa compreender por que as donas das barrigas de aluguel admitem alienar a cria. Segundo a interpretação marxiana, essa alienação do produto do trabalho é aceita porque o mercado capitalista aparece como uma instituição justa, porque funciona de

⁷ Sobre a questão da emancipação e seu vínculo com formação humana integral, ver ARENHART; ARENHART, 2014.

acordo com regras que valem para todos. As trocas mercantis aparecem como sendo justas. E o mercado capitalista promete a liberdade e a igualdade para todos.

Tem-se então que a forma capitalista de organização social produz a desigualdade, através da extração do valor excedente. Mas aparece também a possibilidade tecnológica da realização da liberdade e da igualdade. E aparece sempre como promessa para todos e para qualquer um. Ou seja, está inscrita na forma capitalista de organização social. Todavia, em aparecendo como promessa, a realização da liberdade e da igualdade é impedida pela forma de organização das relações de produção.

O diagnóstico de Marx conduz ao prognóstico de que o capitalismo tende à autodestruição em função de suas contradições internas: concentração e centralização de capital em contradição com o empobrecimento da população (vender para quem?); tendência de queda da taxa de lucro (correspondente à diminuição relativa do trabalho vivo, produtor de mais-valia). Esse prognóstico contém a aposta de que a destruição do capitalismo e a instauração de uma sociedade em que se realizariam as promessas de liberdade e igualdade seriam levadas a efeito pela ação consciente da classe operária contra a classe capitalista, contra os obstáculos estruturais à realização da igualdade e da liberdade (emancipação).

Com efeito, segundo a análise de Marx, a promessa de emancipação e os obstáculos à sua realização não são invenções geniais de algum intelectual inspirado, mas são tendências reais presentes no próprio modo de produção capitalista. Prospectivamente, essa análise aponta para a superação da dominação capitalista, ou seja, para a realização da liberdade e da igualdade, que, sob o capitalismo, permanecem apenas aparentemente reais. Tratar-se-ia de destruir essa aparência por meio da efetiva realização da liberdade e da igualdade. É notório que essa possibilidade, inscrita na realidade, não se torna efetiva por alguma obra genial do pensamento. Ela precisa ser concretizada pela prática social transformadora. Portanto, a teoria crítica, em sua formulação original, remete para a prática social e política transformadora.

Os dois princípios da teoria crítica – o da emancipação e o do comportamento crítico – não são algo que o teórico introduz “de fora”, mas são princípios inscritos no real. Os dois princípios mostram a possibilidade de a sociedade emancipada estar inscrita na forma atual de organização social como uma tendência real de desenvolvimento (NOBRE, 2004, p. 25-34).

E o Direito? O que tem ele a ver com isso, aos olhos de Marx?

O desprezo marxiano dos institutos jurídicos da modernidade

A exposição marxiana das contradições da sociedade capitalista levou à conclusão de que a emancipação social não é possível sob o capitalismo, dependendo da revolução socialista. Poderia o Direito melhorar as condições de luta social e operária pela emancipação? A resposta marxiana é categórica: não! Por que não?

Marx criticou o Direito e a democracia como formas ideológicas da dominação. Na obra de Marx, “o ideal da república democrática foi encoberto pelo ideal da república do trabalho: uma sociedade emancipada teria de ser configurada pelo modelo produtivista de uma comunidade de cooperação baseada na divisão igualitária do trabalho” (MELO, 2013, p. 20).

Na concepção metodológica de Marx, as relações jurídicas e as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas. Todas as relações sociais, também as jurídicas e as políticas, subordinam-se às leis do modo de produção da vida material (MELO, 2013, p. 22). As relações sociais desiguais do mercado de trabalho são cristalizadas e encobertas pelo *medium* juridicamente institucionalizado das relações de troca da base econômica (MELO, 2013, p. 23). As formas jurídico-políticas da sociedade civil moderna e as normas que as constituem são depreciativamente acusadas de mero “reflexo jurídico de uma esfera de intercâmbio em que os compradores e vendedores, pretensamente livres e iguais, trocam suas mercadorias por equivalentes” (MELO, 2013, p. 24).

O Estado moderno é a forma de organização sob a qual a classe dos capitalistas garante sua propriedade e seus interesses. “Todas as lutas no interior do Estado, inclusive a luta pelo direito ao voto, não são mais do que formas ilusórias nas quais as lutas reais das diferentes classes são conduzidas” (MARX apud MELO, 2013, p. 24-24). O Estado é uma forma ideológica de dominação de classe.

Segundo Marx, a política moderna é uma forma por meio da qual os interesses de proprietários privados se impõem sobre os interesses de toda a sociedade. O ideal universalista das leis e da representação política mascara o interesse de classe burguês. A democracia é interpretada por Marx como uma forma ilusória de comunidade, pois o interesse universal se encontraria independente e alienado dos interesses efetivos de cada um. A república democrática contradiz o seu próprio princípio de acessibilidade universal, pois na sociedade capitalista diminuem progressivamente as chances de ascensão social de assalariado a proprietário (MELO, 2013, p. 25).

Para Marx, é falso afirmar que nas sociedades capitalistas – dependentes dos princípios da liberdade e da igualdade – a liberdade e a igualdade já se encontram realizadas. A ideologia da liberdade e da igualdade contribui para a inversão das ideias nela incorporadas. Os ideais normativos estão invertidos em sua realização, ao invés de parcialmente realizados (JAEGUI apud MELO, 2013, p. 27).

Aos olhos de Marx, toda a dominação ideológica impõe uma estrutura normativa falsa (MELO, 2013, p. 27). O dever de assumi-la deriva de sua necessidade para a reprodução das relações sociais existentes. Pelo fato de interpretar as instituições políticas, jurídicas e sociais como fatalmente subordinadas à lógica da dominação de classe, *a perspectiva de revolução socialista de Marx desacredita radicalmente do conjunto das instituições democráticas* (MELO, 2013, p. 28).

A verdadeira democracia, a emancipação do ser humano, é caracterizada por ele em função da transformação revolucionária das relações de produção, do âmbito do trabalho e do desenvolvi-

mento das forças produtivas. A utopia de Marx é a de uma sociedade do trabalho autônomo. Nesta, os trabalhadores teriam a possibilidade de dispor novamente dos processos sociais que reproduzem a vida, a capacidade de se reapropriar da produção e reprodução material (MELO, 2013, p. 28).

A verdadeira democracia, para Marx, teria de “realizar a libertação do trabalho heterônomo e possibilitar a disposição comunitária das condições materiais de vida e de um novo modo de distribuição, justo e racionalmente regulado” (MELO, 2013, p. 28). A sociedade seria então organizada por produtores associados que passariam a se socializar de forma transparente, imediata e direta. A libertação dos fetiches do capital tornaria supérfluas as mediações jurídico-políticas como formas de organizar a liberdade e a igualdade (MELO, 2013, p. 29).

Marx é enfático na *depreciação dos ideais do Estado de Direito*, dizendo que contêm a “velha e surrada ladainha democrática: sufrágio universal, legislação direta, direito do povo, milícia do povo etc. Eles são um mero eco dos partidos populares burgueses, das ligações pela paz e pela liberdade” (Apud MELO, 2013, p. 29).

Ao ver de Marx, as condições futuras de uma sociedade emancipada não incluem quaisquer traços das instituições político-jurídicas que organizam a república democrática, circunscrevendo-se à imagem produtivista de auto-organização. De acordo com o modelo de uma auto-organização espontânea dos trabalhadores, provavelmente a função social de controle e de regulação dos conflitos na sociedade socialista passaria a não mais depender de formas políticas burguesas (MELO, 2013, p. 31). Como essa função social seria exercida? Que instituições serviriam a isso? Ele não responde.

Marx construiu uma teoria social em que *o Estado de direito é objeto de pura e simples demolição*, seja na sua dimensão administrativa seja na dimensão propriamente política. Ele desconsiderou as formas fundamentais de interação política (MELO, 2013, p. 32).

A crítica marxiana ao Direito ficou refém da ideologia burguesa

O foco temático deste texto exige que se estenda e se aprofunde a crítica ao modelo de Marx, em razão de suas consequências políticas. Metodologicamente, os limites do modelo marxiano de teoria crítica podem ser demonstrados através da análise de um texto seu de 1843, *A questão judaica*, no qual fornece sua interpretação dos direitos humanos, não desmentida em escrito posterior algum (LEFORT, 1987, p. 38. 43).

De acordo com Marx, “os direitos do homem, direitos do membro da sociedade burguesa, são apenas os direitos do homem egoísta, do homem separado do homem e da coletividade” (LEFORT, 1987, p. 43-44). Neste ponto de vista, o pensador em comentário se mostrou refém de uma tendência forte do pensamento conservador do século XIX, que associou a individualização à dissolução do social e, por isso, não conseguiu admitir como algo razoável que o voto de qualquer um seja equivalente ao de qualquer outro e resistiu a ver os indivíduos como titulares de direitos, depreciando por isso o sufrágio universal como “a loucura do número” (LEFORT, 1987, p. 26. 51. 54). Com efeito, a crítica marxiana dos direitos humanos se aloja em sua análise equivocada da revolução democrático-burguesa (LEFORT, 1987, p. 46). Marx ignorou que a democracia que conhecemos “instituiu-se por vias selvagens, sob o efeito de reivindicações que se mostraram indomesticáveis”, jamais uma criação da burguesia (LEFORT, 1987, p. 26). Estranhamente, ele também ignorou a supressão das múltiplas interdições que pesavam sobre a ação humana antes da revolução democrática, sob o Antigo Regime; ignora o alcance prático da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1791, na França (LEFORT, 1987, p. 47). Não viu que, sejam quais forem as violações do Direito por astúcia da ideologia, a democracia liberal-burguesa contém o princípio da afirmação do Direito (LEFORT, 1987, p. 25). Deixou-se aprisionar pela versão ideológica dos direitos, sem examinar o que significam na prática, que reviravolta fazem na vida social. E, por isso, tornou-se cego àquilo que no texto mesmo da Declaração dos Direitos aparece à margem da ideologia (LEFORT, 1987, p. 46). Por exemplo,

Marx resistiu em apreciar os artigos relativos liberdade de opinião. Viu na liberdade de consciência nada além de indício eloquente da ficção democrática como um momento necessário, porém transitório, da emancipação humana. Silenciou sobre os artigos 10 e 11 da Declaração (LEFORT, 1987, p. 47-48). Note-se que o Art. 11 dá a entender que há uma circulação social de informações que escapam por princípio, salvo nos casos especificados pela lei, à autoridade do poder. Com efeito, na afirmação dos direitos do ser humano trata-se da independência do pensamento e da opinião face ao poder, trata-se, portanto, da clivagem entre poder e saber (LEFORT, 1987, p. 48).

Marx ignorou a “função reconhecida da lei escrita, o estatuto que ela adquire na sua separação da esfera do poder, estatuto que a põe ao abrigo da exploração das circunstâncias por legisladores submetidos à pressão dos governantes e lhe confere a autoridade necessária para aplicar-se a estes mesmos ou a seus agentes” (LEFORT, 1987, p. 50). Ao invés de denunciar a interpretação burguesa da lei, Marx apagou “a dimensão da lei enquanto tal.” (LEFORT, 1987, p. 50). Rebaixou-a ao nível da realidade das relações interindividuais, reduzindo-a a “artifício destinado à conservação delas” (LEFORT, 1987, p. 50). Por consequência, como já mencionado, em sua concepção da sociedade libertada, Marx “não dá lugar a nenhuma instituição determinada, nem aos direitos do ser humano” (LEFORT, 1987, p. 51). Apostou em que, na sociedade libertada, os direitos humanos estariam “imediatamente imersos na vida social”, de novo, porque não alcançou compreender a dimensão da lei enquanto tal (LEFORT, 1987, p. 51).

Tome-se como exemplo a fórmula “todo homem é considerado inocente até que tenha sido declarado culpado”, Art. 9 da Declaração dos Direitos, de 1791. Só não reconhece nela “uma aquisição irreversível do pensamento político” – e Marx foi um deles – quem não acede à compreensão de que a vida social se desdobra e se tece não só na dimensão real-empírica, mas também na dimensão simbólica; e é nesta, não naquela, que culpados e inocentes podem ser distinguidos por terceiros (LEFORT, 1987, p. 51).

O método de análise de Marx não lhe permitiu apreender o acontecimento essencial da revolução política moderna, a saber,

o “desintrincamento simultâneo do princípio do poder, do princípio da lei e do princípio do saber” (LEFORT, 1987, p. 53). Uma vez subtraído do poder o atributo da onisciência, o seu exercício passou a ter de se justificar por referência ao Direito. A dimensão simbólica deste tornou-se manifesta na irredutibilidade da consciência do Direito à objetivação jurídica, impedindo-se sua petrificação num corpo de leis, e na instauração de um registro público onde a escrita (sem autor) das leis só tem por guia o imperativo contínuo de um deciframento da sociedade por ela mesma (LEFORT, 1987, p. 57-58).

A teoria social de Marx não permite conceber o sentido da mutação história na qual o poder se encontra confinado a limites e o Direito, plenamente reconhecido em exterioridade ao poder. Ele viu nesta dupla aventura mero sinal de ilusão, nada mais. (LEFORT, 1987, p. 52). Marx não suspeitou de que, por mais eficazes que sejam os meios de que dispõe uma classe para explorar o Direito em seu benefício e denegar as garantias do Direito às outras classes, esses mesmos meios “permanecem expostos a uma oposição de direito.” (LEFORT, 1987, p. 55-56).

Saliente-se que estas objeções a Marx não invalidam “as críticas justamente levantadas contra a aplicação de fato dos direitos do ser humano... Enquanto essas críticas se exercem sobre o terreno dos fatos, atingem sua finalidade...” (LEFORT, 1987, p. 56).

No campo da teoria crítica, Franz Neumann foi o primeiro ler o jogo do Estado de Direito como experimentação de direitos que ainda não lhe estão incorporados, como teatro de uma contestação cujo objeto não se reduz à conservação de um pacto tacitamente estabelecido mas que se forma a partir de focos que o poder não pode dominar inteiramente. Sobre a base dos direitos do ser humano, da legitimação da greve ao direito relativo à segurança social, desenvolveu-se “toda uma história que transgredia as fronteiras nas quais o Estado pretendia se definir, uma história que continua aberta” (LEFORT, 1987, p. 56). Devido a uma consciência do Direito, lutas por (novos) direitos “não fazem esperar uma solução global dos conflitos pela conquista ou a destruição do poder estabelecido” (LEFORT, 1987, p. 59).

Franz Neumann: apologia da inflexão emancipatória do direito liberal

A teoria crítica se institucionalizou em 1923, com a criação, em Frankfurt, do Instituto de Pesquisas Sociais. Este, na condição de braço institucional da teoria crítica, propôs-se a ler a obra de Karl Marx à luz das mudanças do capitalismo do início do século XX e a atualizar sua teoria naquilo que fosse necessário (FREITAG, 1986, p. 30).

A linha de pesquisa de Franz Neumann não era bem-vinda para o grupo dirigente do Instituto de Pesquisas Sociais (RODRIGUEZ, 2008, p. 97-98). Mas, inegavelmente, sua obra se insere nessa vertente de pensamento. Seus textos mais importantes são: *O império do direito*, de 1936, e *Behemoth*, de 1942.

Neumann mostrou que, sob o capitalismo monopolista, desde o início do século XX, o direito liberal deixara de ser um simples instrumento de dominação de classe e se tornara mediação necessária para a emancipação humana (RODRIGUEZ, 2008, p. 98). Assim, a emancipação não implica a destruição do direito liberal, e sim a radicalização de seu potencial emancipatório. A emancipação humana não tem de passar pela ruptura das instituições por meio de uma revolução concebida por uma práxis pensada com base na esfera econômica. Passa sim pela mediação política para fazer valer determinados interesses, que serão sedimentados nas instituições (RODRIGUEZ, 2008, p. 98). Ora, se a emancipação se situa dentro das instituições, e não fora delas, a alternativa reforma versus revolução perde o sentido (RODRIGUEZ, 2008, p. 99).

Diante das demandas sociais emergentes, a radicalização da democracia implica que o desenho do Direito seja transformado por dentro. Requer modificar por dentro as instituições, sem desfazer a separação entre estado e sociedade civil. Nenhum poder, seja ele político, econômico ou social, deve suprimir a tensão entre uma esfera soberana e uma esfera de liberdade independente desta, a tensão entre estado e sociedade civil.

O Estado de Direito é compatível com diversas formas institucionais, pensadas para regular fatos sociais; cada uma delas é marcada por certos pressupostos e objetivos e capaz de gerar determinados efeitos. Para a radicalização da democracia, Neumann sugere uma separação de poderes que não promova uma amálgama entre estado e sociedade civil, mas que distribua de maneira diferente o poder entre os diversos grupos sociais. *A proposta marxista de romper com o Estado de Direito é vista por Neumann como conservadora, pois abre espaço ao arbítrio.* A seu ver, tudo o que os poderosos desejam é livrar-se das amarras do Direito para instaurar uma desordem do puro arbítrio (RODRIGUEZ, 2008, p. 99). Sem o funcionamento do Direito liberal, as reivindicações sociais não podem alterar as instituições e os detentores do poder não são obrigados a justificar racionalmente as suas ações.

Segundo Neumann, portanto, o Direito liberal não é apenas um instrumento para satisfazer os interesses da burguesia. Esta afirmação se justifica pelo fato de que a ação política da classe operária e o advento do nazismo instauram no Direito uma tendência à emancipação humana. Nesse processo, o Direito deixa de ser um instrumento de opressão da classe trabalhadora para se tornar expressão da sociedade, até mesmo da demanda pelo controle dos meios de produção. Pelo fato de o Direito funcionar dessa maneira, ele aponta para além de si mesmo e permite que se pense a construção do socialismo por seu intermédio, conforme a aposta de Neumann (RODRIGUEZ, 2008, p. 99).

Para Neumann, a emancipação deve ser pensada no nível das instituições e, por isso, depende da existência do Estado de Direito. Ela não é exterior ao Direito. Manifesta-se como imaginação institucional (RODRIGUEZ, 2008, p. 100). Graças ao pensamento político ocidental moderno, o Direito é imanente às formas institucionais. Mesmo sob o capitalismo, as lutas sociais transformaram o Direito em garantia e espaço de luta por igualdade. O capitalismo tende a impor sua lógica a todas as esferas sociais. Impedir que isso ocorra é uma das funções do Direito.

Na passagem do capitalismo competitivo (entre pequenas empresas) para a fase monopolista ocorreu uma transformação do Direito liberal: as normas jurídicas passam a regular os fatos sociais

por meio de textos indeterminados e permitem aos juízes decidir com base em juízos de valor. Por isso, o nazismo pôde impregnar o ordenamento jurídico de cláusulas gerais que abriram espaço para decisões arbitrárias (RODRIGUEZ, 2008, p. 100). Mas esse não é o único desfecho possível para a indeterminação dos textos jurídicos. Ela responde a uma necessidade real da sociedade. Sob o capitalismo monopolista, os monopólios dependem da proteção do Estado para garantir o acesso privilegiado ao mercado interno e conquistar e garantir novos mercados. Então, o Direito passa ao centro da reprodução social e, portanto, torna-se uma arena privilegiada da luta de classes (RODRIGUEZ, 2008, p. 100-101).

Com a edição do texto da norma, a segurança jurídica ainda não está garantida. Ela deverá ser construída na aplicação pelas autoridades competentes. E não adianta denunciar a indeterminação do direito como um mal em si. Tem de se discutir os mecanismos capazes de gerir a incerteza que lhe é imanente – racionalidade procedimental (RODRIGUEZ, 2008, p. 101).

O direito procedimentalizado, em que se alterou a forma de gerar segurança jurídica, não funciona apenas como mascaramento dos conflitos de classe e garantia dos interesses da classe dominante. O Estado de Direito, ao garantir a liberdade de organização e de ação para os diversos grupos sociais, permite que se lute por interesses sem romper com as instituições. Em virtude desse modelo de Estado, os interesses sociais podem vir a se transformar em estruturas institucionais e em políticas públicas. Esse será o espaço institucional privilegiado para pensar a transformação social na imanência da forma Direito, pois se tornou possível submeter o mercado, portanto a propriedade privada, aos desígnios políticos da coletividade, via Direito (RODRIGUEZ, 2008, p. 102).

A análise de Neumann da politização do capitalismo por meio do Direito permite-lhe afirmar que o Estado de Direito já significa a realização parcial do socialismo. O império da lei tem um conteúdo ético que transcende a sociedade dividida em classes, conteúdo ético este que será completamente desenvolvido quando da plena realização do Estado de Direito na sociedade futura, com a supressão da propriedade privada dos meios de produção.

Na reflexão de Neumann sobre o Direito, dois problemas são centrais: a entrada da classe operária no Parlamento e o advento do nazismo. Trata-se, segundo ele, de dois acontecimentos que desafiaram o conhecimento daquele momento e demandaram rearticulação conceitual; demandaram a desnaturalização da concepção liberal-burguesa de Direito por meio da articulação entre teoria e práxis.

A participação da classe operária no jogo eleitoral e parlamentar forçou a mudança das estruturas do Estado de Direito. A face mais visível disso foi a criação dos direitos sociais (ligados ao trabalho, à educação, à saúde etc.): com base na sua luta, os trabalhadores conquistam compensações pela exploração a que estão submetidos. A partir desses direitos, tornou-se possível criar novos direitos trabalhistas. Assim, o Direito liberal muda de feição, ganhando uma inflexão emancipatória e antiburguesa, que, ao invés de naturalizar, serve para explicitar o conflito de classes (RODRIGUEZ, 2008, p. 107).

A entrada da classe operária no Parlamento também resultou na alteração no modo de se conceber e regular a propriedade privada. Esta deixou de ser o poder absoluto de deter, usar e abusar do bem e passou a ser definida de acordo com sua função social. Portanto, também este instituto jurídico liberal passou a ser transformado pela ação parlamentar da classe operária (RODRIGUEZ, 2008, p. 107-108).

Portanto, desde que os trabalhadores entraram no parlamento na década de 1920, a luta social tem utilizado o Direito para redistribuir riqueza. Os direitos sociais sujeitam a distribuição do excedente social a critérios políticos. Ou seja, tornou-se possível controlar socialmente a repartição da riqueza por meio de normas que regulam propriedade, trabalho, tributação etc., além de controlar o poder.

É da essência do Estado de Direito promover o controle social do poder, este, por sua vez, essencial para a emancipação humana. O nazismo foi uma reação a essa característica do Direito; tanto que promoveu a destruição das estruturas do Direito liberal, transformando a Alemanha em Behemoth, “um não estado de não direito”

(RODRIGUEZ, 2008, p. 102). Quando o Estado de Direito passou a ser utilizado pela classe trabalhadora para ameaçar o poder da burguesia, esta passou a defender formas irracionais de legitimação do poder como o carisma do líder, a autoridade transcendente do Estado, o sangue do povo, o bem da nação. Com efeito, a recusa da democracia implica a desvalorização da razão, mantendo-se a “justificação carismática, que é o caso típico de atitude extrema de irracionalidade” (RODRIGUEZ, 2008, p. 102).

A institucionalização da possibilidade de o Estado de Direito controlar o poder supõe, além do respeito aos direitos fundamentais, mecanismos de transmissão da vontade do povo aos centros de poder, mecanismos que garantem que as demandas pelos direitos atinjam os centros de poder e tenham impacto sobre a organização da sociedade. Só há regime de Direito onde e quando há controle social da produção normativa e da qualificação jurídica dos fatos sociais (RODRIGUEZ, 2008, p. 103).

Neumann insiste em que o Direito exige que as decisões dos poderosos sejam justificadas com fundamento em normas jurídicas. E alerta: ontem e hoje, diante do empoderamento das classes subalternas, a burguesia foge do Direito para construir um espaço de ação arbitrária e neutralizar as reivindicações daquelas. Trata-se da tendência de desarmar o mecanismo de controle do poder e evitar a formação de demandas que contrariem seus interesses.

O nazismo é um não-Estado em que vige um não direito. O nazismo explicita a impossibilidade de resistir ao poder na letra da lei. Sob o nazismo, a legitimidade do poder não se funda na vontade do povo, mas na vontade do *Führer*, único princípio para a interpretação e aplicação de qualquer norma jurídica, único intérprete dos valores que orientam a vida social. Significa: eliminação, pela força bruta, da tensão entre Estado e sociedade civil.

O Direito liberal impõe limites ao poder, pois institucionaliza um modo de governar que põe a tensão entre sociedade e Estado. Por essa razão, os nazistas sentiram necessidade de descartar o Estado e o Direito liberais em favor de outro modo de organizar o poder. A eliminação do Estado de Direito serve à formação de um polo

de poder total, que não pode conviver com a possibilidade de oposição ou resistência ao seu comando (RODRIGUEZ, 2008, p. 105).

Para Neumann, o nazismo, regime centrado na pura força, conviveu sem sobressaltos com o capitalismo, produzindo previsibilidade para os negócios. Já o Direito (da tradição liberal) e o capitalismo não andam necessariamente juntos. Um não está necessariamente a serviço do outro (RODRIGUEZ, 2008, p. 106). Nas décadas de 1920 e 1930 viviam em tensão. Para compreender a tensão entre o Direito liberal e o capitalismo, Neumann examinou o sentido da relação da classe operária com o Estado. Enquanto o nazismo deixa claro que Direito liberal e capitalismo não são indissociáveis, a ação operária no parlamento mostra que o Direito liberal, com a criação de direitos sociais, deixa de funcionar como mascaramento das relações sociais. Logo, o Direito liberal pode ter um caráter emancipatório (RODRIGUEZ, 2008, p. 107-108).

Neumann prognosticou que, pela ação do proletariado no parlamento, o Direito revelou potencial para emancipar a humanidade e transformar o regime capitalista pela via institucional. Disso pode-se inferir que a crítica social é compatível com a defesa do Estado de Direito, com a imaginação criadora de alternativas institucionais emancipatórias, de formas de regular os fatos sociais. Com a pluralização dos grupos sociais que demandam emancipação, o Direito ganha importância por ser capaz de promover uma disputa entre grupos sem o uso de violência aberta. O Estado de Direito é capaz de manter aberta a luta pelo poder sem permitir que se recaia em regimes arbitrários, os quais só podem existir como fuga do Direito, como negação do Direito.

Pode-se suspeitar que Neumann tenha superestimado as possibilidades de contribuição do Direito às lutas crítico-emancipatórias na sociedade capitalista. Mas suas ideias principais reaparecerão no modelo crítico de Habermas, ainda que no contrapeso da explicitação do caráter igualmente regressivo do Direito.

O modelo habermasiano de teoria crítica

A fim de facilitar a compreensão da temática do Direito no modelo habermasiano de teoria crítica, convém se deter um pouco nos delineamentos conceituais básicos desse modelo. Habermas é um pensador contemporâneo. A partir de 1970, por um bom tempo, presidiu o Instituto de Pesquisas Sociais, o braço institucional da Teoria Crítica. A exemplo de Franz Neumann, denunciou nos escritos de Marx e dos criadores do Instituto de Pesquisa Social – Max Horkheimer, Theodor Adorno e outros pesquisadores – sério “erro na avaliação negativa das possibilidades e virtualidades das democracias liberais” (STEIN, 1986, p. 115). Dito de maneira mais precisa, Habermas viu no marxismo e nos modelos teóricos dos velhos frankfurtianos uma falta de clareza sobre seus princípios normativos e, em termos políticos, inferiu dessa “obscuridade normativa” a relação puramente instrumental dos marxistas com a democracia e os direitos humanos (REPA, 2008, p. 165).

A teoria crítica de Habermas deve ser entendida com base na sua obra *Teoria do agir comunicativo*, publicada em 1981 (HABERMAS, 2012). Habermas não diverge da análise de Horkheimer e Adorno, segundo a qual o capitalismo tardio, regulado pelo Estado, neutralizou as tendências de sua autodestruição e de organização do proletariado contra a dominação do capital, apontadas por Marx. Mas acusa esses pensadores de terem enfraquecido o projeto crítico e emancipatório porque se apegaram à tese de que, sob o capitalismo administrado pelo Estado, a razão instrumental se tornara a única forma de racionalidade (NOBRE, 2004, p. 53).

Habermas não se conforma com a ideia de que as oportunidades para a emancipação tenham sido estruturalmente bloqueadas, como pretenderam Horkheimer e Adorno, na obra *Dialética do esclarecimento*, de 1947 (HORKHEIMER; ADORNO, 1985). Propôs-se a repensar o sentido de emancipação da sociedade. Submeteu à discussão os parâmetros originais da Teoria Crítica (NOBRE, 2004, p. 54). Enfrentou esse desafio partindo da formulação de um novo conceito de racionalidade (NOBRE, 2004, p. 55).

Aos olhos de Habermas, a racionalidade instrumental convive com outro tipo de racionalidade que ele denomina “comunicativa”. Guiado pela razão instrumental, um agente calcula os melhores meios para atingir fins previamente determinados, visando ao êxito. Essa forma de racionalidade caracteriza o trabalho, dirige-se à dominação da natureza e à organização da sociedade; permite a coordenação das ações que visam à produção das condições materiais da vida, à reprodução material da sociedade. A razão comunicativa, por sua vez, conduz a ação para o entendimento e não para a manipulação dos objetos e pessoas em vista da reprodução material da vida; permite a reprodução simbólica da sociedade (NOBRE, 2004, p. 55-56).

Segundo Habermas, nas relações sociais do capitalismo contemporâneo encontra-se não só a ação instrumental. Nelas está também inscrita a razão comunicativa. Ela está presente na formação da identidade dos indivíduos, nas instituições em que os indivíduos são socializados e nos processos de aprendizado e de constituição da personalidade. A ação comunicativa real, orientada para o entendimento, antecipa condições ideais em que não haveria qualquer obstáculo à plena comunicação entre os interlocutores. Essa antecipação encontra-se inscrita na vida social concreta. E isto significa que a emancipação está ancorada na configuração social atual e que fornece um parâmetro crítico, permitindo que sejam detectadas as distorções da comunicação, os obstáculos à realização plena da ação comunicativa (NOBRE, 2004, p. 56-58).

Os dois tipos de racionalidade são necessários à vida social. Não é correto demonizar a racionalidade instrumental, ainda que ela deva ser freada. Importa que ela não extrapole seus domínios, causando patologias sociais. Ora, dispondo de parâmetros para detectar patologias e apontar ações concretas para eliminá-las, a teoria da ação comunicativa pode guiar o comportamento crítico em relação à realidade social. Nessa teoria, *“emancipação” não é mais sinônimo de “revolução”,* como no modelo crítico de Marx. Logo, *valorizam-se os potenciais emancipatórios presentes nos mecanismos de participação próprios do Estado Democrático de Direito,* que é o principal objeto de investigação de Habermas a partir da década de 1990 (NOBRE, 2004, p. 58).

Que aspectos da vida social contemporânea são destacados pelo diagnóstico habermasiano? Ao ver de Habermas, quanto mais as sociedades modernas capitalistas conseguem apaziguar os conflitos específicos do mundo do trabalho, tanto mais surgem efeitos violentos, que coisificam as pessoas, nas dimensões da vida social não diretamente ligadas à esfera produtiva, ou seja, nas relações sociais familiares e afetivas, na vida cultural, nos modos de exercer a cidadania, na maneira como cada um se relaciona com seu mundo subjetivo. Em consequência, aumentam os fenômenos patológicos, de tal modo que as pessoas não conseguem abarcar e inter-relacionar as manifestações culturais (perda de sentido) nem reconhecer a validade das normas sociais (anomia social) e sofrem diversos tipos de distúrbios psíquicos (psicopatologias) que impedem a sua socialização mais ou menos bem-sucedida (REPA, 2008, p. 163).

Habermas atribui essas patologias da sociedade atual à expansão do sistema econômico capitalista e do sistema burocrático moderno para além do âmbito em que eles se desenvolvem originalmente – isto é, no âmbito da reprodução material –, de modo que esses sistemas invadem outros âmbitos da sociedade, cujas formas de reprodução não podem ser substituídas sem causar patologias e crises (REPA, 2008, p. 163). O conjunto desses outros âmbitos é denominado “mundo da vida” e é constituído pela esfera privada da família, das relações de amizade e de vizinhança e a esfera pública constituída pelas instituições e discussões culturais e políticas, incluindo as instituições jurídicas. De forma concisa, o foco temático da análise crítico-social de Habermas é a colonização do mundo da vida pelo sistema dinheiro-e-poder. As estruturas do mundo da vida são invadidas e usurpadas pela tendência monetarizadora e burocrática dos subsistemas dinheiro e poder, respectivamente (Id. p. 164). Analogamente à invasão duma sociedade tribal por usurpadores colonialistas, a lógica da economia capitalista e a lógica da administração burocrática tendem a subsumir o que é específico dos âmbitos do mundo da vida sob os códigos do dinheiro e do poder, que são formas empobrecidas e padronizadas de linguagem. As patologias sociais são um resultado inevitável da desmedida avassaladora dessa tendência sistêmica de estruturar todas as relações sociais por meio desses códigos (REPA, 2008, p. 164). E isso, precisa-

mente, porque o mundo da vida tem sua própria lógica de reprodução, que não deve ser substituída pela lógica da reprodução dos sistemas dinheiro e poder (REPA, 2008, p. 165). E essa lógica é a do entendimento recíproco entre os diversos sujeitos da interação social, entre os sujeitos envolvidos em ações comunicativas (REPA, 2008, p. 165).

A racionalidade do entendimento recíproco, que se efetua através da linguagem, serve de critério para verificar formas de patologia social, de um lado, e formas de vida emancipada, de outro. Isso significa, portanto, que a racionalidade do entendimento também dá a chave para um conceito determinado de vida emancipada (REPA, 2008, p. 165). Assim, Habermas dispõe de uma fonte borbulhante de critérios normativos para julgar processos emancipatórios ou regressivos, de padrões de medida para criticar fenômenos patológicos e suas causas: a ação comunicativa, à busca do entendimento (REPA, 2008, p. 165).

Percebe-se então que Habermas colhe na própria realidade criticada os critérios normativos da crítica, pois ação comunicativa é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. E a crítica é uma forma de negar a realidade baseada em possibilidades reais de emancipação e justiça inscritas na realidade. Em suma, a ação comunicativa é a fonte de critérios normativos que estão enraizados na práxis social e vinculados às potencialidades de uma vida emancipada (REPA, 2008, p. 165-166).

Convém retomar a afirmação de que a ação comunicativa real, orientada para o entendimento, antecipa condições ideais em que não haveria qualquer obstáculo à plena comunicação entre os interlocutores. Tal antecipação se dá pelas pretensões formais de validade de todo e qualquer ato de fala. Normalmente, quando se diz algo a respeito de algo (do mundo objetivo), se expressa sentimentos (do mundo subjetivo) ou se emite um juízo de valor (sobre um ato ou sobre uma norma do mundo social) tem-se a pretensão de estar dizendo a verdade, de estar se expressando com sinceridade e de estar agindo de acordo com as normas sociais. Mesmo que o falante não esteja consciente disso, essa tríplice pretensão de

seu ato de fala mira o reconhecimento, pelo ouvinte, da validade do que é dito. A compreensão pelo ouvinte do significado do ato de fala equivale à sua compreensão da pretensão de validade erguida pelo falante em seu ato. O ouvinte pode questionar um ou mais dos aspectos da pretensão de validade do ato de fala. Na hipótese de o ato de fala ser reconhecido plenamente nos três aspectos de pretensão – verdade, sinceridade e correção normativa –, realizar-se-ia uma situação ideal de fala.

Amiúde, para que os ouvintes reconheçam as pretensões de validade erguidas por um falante, este tem de fornecer razões para a validade que associa à sua fala. A ação de diversos atores pode ser coordenada por um acordo comunicativo, pois esses atores estão motivados racionalmente para seguir o curso da ação que se baseia no consenso, já que há a garantia de que o interlocutor vai dar, se for o caso, razões para o que disse. Esse processo se baseia em regras implícitas, a respeito das quais os falantes e os ouvintes possuem um saber intuitivo e pré-teórico, algo assim como uma gramática, cujas regras são usadas a todo momento, mas que só transparecem quando alguém percebe alguma falha (REPA, 2008, p. 169). Quando questionados, hábitos sociais e respostas automáticas perdem sua evidência “natural” e sua validade; então a razão pela qual devem ser aceitos e praticados, passa a ser discutida (REPA, 2008, p. 170). Cotidianamente, só se podem realizar entendimentos mútuos sobre pretensões de validade na base de um conjunto enorme de convicções comuns não problemáticas, o saber de fundo constituído pelo mundo da vida que não pode se tornar objeto de discussão para os participantes em interação, saber intuitivo que contrasta com aquele saber que é tematizado explicitamente em atos de fala, para o qual os atores reclamam ou contestam a validade. (REPA, 2008, p. 170-171).

Onde e quando os falantes têm de dar razões para mostrar que o que dizem merece reconhecimento do outro, ali está em curso um processo de argumentação, ali se faz o *discurso*, ou seja, discussão baseada em argumentos sobre a validade de uma enunciação, sendo que essa discussão se constitui de regras compartilhadas (REPA, 2008, p. 171-172). Importam para Habermas as condições e as regras que todos precisam supor para que seja possível

obter um consenso. É nessas condições e nessas regras, nesses procedimentos de argumentação, que está o cerne da racionalidade comunicativa. Todas essas condições e regras têm de assegurar idealmente ausência de coerção, fora aquela do melhor argumento (Id. p. 172). O que passa despercebido às pessoas em geral é que quem entra em um processo argumentativo tem de pressupor uma série de condições que garantam a igualdade entre os participantes, a liberdade para intervir na discussão e mobilizar toda sorte de conteúdos e uma total transparência pública das razões. Interlocutores em busca de um acordo racional, implicitamente, estão a pressupor e antecipar como realizadas aquelas condições ideais de uma comunicação isenta de relações de poder (NOBRE, 2004, p. 56-57).

O conjunto de todos esses procedimentos que garantem um consenso livremente produzido “constitui o núcleo normativo e, ao mesmo tempo, a dimensão emancipatória da ação comunicativa” (REPA, 2008, p. 172). No seu conjunto, esses procedimentos apontam “para uma unidade da razão na multiplicidade de suas vozes”. (REPA, 2008, p. 173). Quanto ao núcleo normativo da teoria da ação comunicativa, Axel Honneth explica que Habermas conserva a ideia hegeliana de um universal racional por meio do conceito de acordo comunicativo, cujas pressuposições idealizadoras, supõe-se, satisfazem a condição de que o potencial de racionalidade discursiva alcance aceitação universal em todos os estágios do desenvolvimento social (HONNETH, 2008, p. 395). Com base nesse critério, detectam-se patologias sociais nas situações de coexistência social em que a reprodução simbólica da sociedade deixa de estar submetida àqueles padrões de racionalidade que são inerentes às formas altamente desenvolvidas do acordo linguístico.

Habermas vê formas patológicas de vida social nas formas de comunicação sistematicamente distorcidas. O predomínio da dimensão cognitivo-instrumental da racionalidade, em detrimento das dimensões prático-moral e estético-expressiva, é um indicador notório de colonização do mundo da vida pelo sistema e, por consequência, um fator determinante das patologias sociais. Por isso, na contracorrente do que ocorre nas sociedades capitalistas, trata-se de evitar, por exemplo, que questões práticas sobre justiça social se tornem questões técnicas de manutenção de sistemas sociais ou

sejam interpretadas unicamente como manifestações de preferências, sem nenhuma racionalidade (REPA, 2008, p. 173-174). E isso não é algo impossível, já que, no mundo da vida, a reprodução cultural, a integração social e a socialização dos indivíduos dependem da racionalidade própria da ação comunicativa, contendo os potenciais de resistência e de emancipação (REPA, 2008, p. 174). Embora débil, a racionalidade comunicativa é persistentemente operante, ela é uma fagulha de emancipação presente em todo ato de fala, e mesmo nas comunicações mais distorcidas (REPA, 2008, p. 174).

Ninguém pode ser socializado fora de contextos de ação comunicativa. Toda tradição cultural depende da conversação. Nenhuma norma pode se impor somente à força, mas depende de consensos considerados legítimos. Os contextos de interação social passam a depender cada vez mais de procedimentos argumentativos. Por isso, os potenciais de resistência e emancipação da racionalidade comunicativa não podem ser subestimados (REPA, 2008, p. 175). Não é mais impossível estabelecer as regras e as condições em que se pode dar o diálogo emancipado e buscar formas diversas de vida emancipada, ideia que remete para a da consideração dos movimentos sociais, especialmente daqueles que reivindicam qualidade de vida, igualdade de direitos (entre gêneros e entre os grupos étnicos), autorrealização individual, participação política satisfatória, direitos humanos em todo seu espectro (REPA, 2008, p. 177).

A ambivalência do Direito na teoria crítica de Habermas

Na teoria social de Habermas, as instituições e práticas jurídicas têm um papel central. Segundo essa teoria, o Direito não é simples instrumento de dominação político-econômica nem veículo unilateral de conquistas democráticas, mas é uma instância que se reproduz sob uma tensão constante entre imperativos sistêmicos e demandas provenientes da sociedade civil, na qual se manifestam de modo particularmente explícito os conflitos, as lutas e as patologias da modernidade. Portanto, o fenômeno jurídico se caracteriza pela ambiguidade (SILVA, 2013, p. 133).

Sobre o fenômeno jurídico, a principal obra de Habermas é **Direito e democracia**, publicada em 1992 (HABERMAS, 1997). Nesta, o direito é apresentado como fonte ambivalente de integração social: combina um instrumento não comunicativo – ameaça de coerção física – com a exigência de ter seu uso acoplado a normas geradas segundo processos discursivos democráticos (SILVA, 2013, p. 135).

A teoria crítica de Habermas elabora diagnósticos sobre as possibilidades de inversão da tendência geral do Direito de favorecer um funcionamento meramente sistêmico de suas práticas e instituições que suplanta a peculiaridade de seu componente comunicativo (SILVA, 2013, p. 135).

No mundo da vida moderno, a rede de significados comparilhados – na qual as pessoas são socializadas e a qual orienta as suas interpretações – torna-se cada vez mais consciente, diversificada e sujeita a problematizações por meio da própria prática comunicativa. O mundo da vida moderno tornou-se reflexivo. A reflexividade do mundo da vida manifesta-se na contestação da herança simbólica, incluindo-se nesta as normas legais.

O Direito moderno contribuiu decisivamente para desfazer a ligação direta com os valores e deveres da tradição. Além disso, prevê os mecanismos responsáveis pelo reconhecimento da validade de suas normas, num contexto social que exige, além da convivência de grupos de convicções muito díspares e da satisfação das necessidades materiais crescentes, a obtenção de consensos e a integração social pela via discursiva (SILVA, 2013, p. 138-139). Ocorre, no entanto, que o controle social pela burocratização e pela monetarização – “colonização sistêmica do mundo da vida” – tende a substituir a linguagem argumentativa pelos meios padronizantes e linguisticamente empobrecidos do “poder” e do “dinheiro”. Os potenciais comunicativos liberados na modernidade correm o risco de serem neutralizados pela preponderância de uma lógica sistêmica que não se detém aos seus objetivos estritos de autopreservação social e reprodução material, mas avança em capilares cada vez mais profundos da vida cotidiana, do que resultam patologias sociais (SILVA, 2013, p. 140).

É forçoso admitir que a forma discursiva e não-violenta de integração social não dá conta de estabilizar o risco de dissenso e desagregação da sociedade. Os potenciais comunicativos, além de subutilizados, são suprimidos em âmbitos cada vez mais alargados da vida social. Então comparece Direito, unindo o mecanismo coercitivo de integração à legitimação discursiva. Além de conectar-se diretamente aos meios de integração do sistema burocrático-estatal, expõe seus imperativos sistêmicos de controle e eficiência às exigências da racionalização comunicativa (SILVA, 2013, p. 141).

O Direito moderno estabiliza as expectativas de comportamento sem “frear a mobilização comunicativa de argumentos”, pois permite a exposição do conteúdo de suas normas ao exame crítico. A preservação das convicções pessoais, característica do Direito moderno, autoriza o exercício continuado de “discursos éticos”, pelos quais se debatem os significados do mundo da vida e se diversificam as formas culturais de vida e a formação reflexiva das identidades. Ou seja, a reflexão e a crítica passaram a ser agregados aos procedimentos formais responsáveis por sua criação legislativa, condicionando a imposição coercitiva à legitimação social das normas. Não só nos processos de criação das normas, mas também nos de sua aplicação, nos tribunais e nas agências administrativas, o direito tem de cumprir as exigências de sua legitimidade discursiva, entre elas, a participação dos destinatários e a fundamentação plausível (SILVA, 2013, p. 142).

Mas, há aspectos nocivos no Direito moderno, apontados por Habermas. O reconhecimento das expectativas de legitimidade democrática pode estar desvinculado de processos comunicativos autênticos; tais expectativas podem ser distorcidas em usos estratégicos ou ideológicos, de modo que o discurso jurídico seja usado para legitimar uma distribuição desigual do poder social. Os sistemas econômico e burocrático podem conferir aparência de legitimidade a uma dominação sistêmica democraticamente ilegítima (SILVA, 2013, p. 144).

Acresce que, nas democracias contemporâneas, a reprodução do Direito tende a se manter fechada aos núcleos institucionais do Estado. O parlamento, por exemplo, encontra-se geralmente configurado segundo composições duradouras de poder partidário

que dificultam ou impedem a circulação de novos fluxos de argumentos, temas e problematizações. Além disso, há bloqueios à democratização também na sociedade civil: a parcialidade e a cooptação da grande mídia, as desigualdades de recursos comunicativos e educacionais entre a população, a inércia política dos cidadãos pressionados pelas exigências do mercado de trabalho (SILVA, 2013, p. 144-145).

Mas o lado pelo qual o Estado mais sutilmente confere “aparência de legitimidade” à imposição de imperativos sistêmicos são os paradigmas jurídicos predominantes na ordem institucional contemporânea, as compreensões sociais que servem de pano de fundo das práticas de criação e aplicação do direito. Tanto o modelo socialista quanto o modelo liberal de Estado “justificam” por meio de seus discursos normativos a autoprogramação sistêmica dos mecanismos do aparato burocrático-estatal e do mercado capitalista, deslocando dos processos democráticos a competência para a criação legítima de normas (SILVA, 2013, p. 145).

A teoria social de Habermas não determina o modelo de sociedade a orientar o raciocínio normativo nem o modelo jurídico a ser aplicado. Propõe modos de proceder a fim de fortalecer a democracia como forma de sociedade, modos que já se encontram inscritos nas ordens jurídicas atuais e que se opõem à autoprogramação sistêmica do Estado de Direito. Esse paradigma procedimental visa à potencialização do processo pelo qual as categorias jurídicas buscam corrigir condições sociais desiguais e possibilitar o exercício das liberdades individuais por meio de processos democráticos inclusivos (SILVA, 2013, p. 148).

A eficácia das tentativas de reforma das instituições, incluindo as jurídicas, está condicionada à transmissão de impulsos renovadores oriundos do debate público, a ser travado na sociedade civil, para o interior dessas instituições (SILVA, 2013, p. 149). O paradigma procedimental necessita de substrato político. O movimento feminista se revelou como um ótimo exemplo: política de mão dupla, voltada tanto à transformação dos comportamentos e significados culturais que definem as distinções entre os gêneros, quanto à inscrição dessas transformações na agenda político-democrática. Unir o raciocínio jurídico à reflexão sobre as identidades e

carências particulares de grupos sociais que buscam transformar o modo como são reconhecidos a partir do debate público, eis uma exigência metodológica básica do paradigma procedimental. Assim pode-se chegar à ruptura de um modelo único e totalizante das definições e à consolidação de práticas plurais de autodeterminação democrática, levadas a cabo por grupos que lutam pela criação e interpretação de direitos à luz de “suas experiências concretas de lesão à integridade, desfavorecimento e opressão” (SILVA, 2013, p. 149-150).

Ora, a combinação dos mecanismos formais de tomada de decisão com dimensões subinstitucionais de deliberação pública implica a ênfase no papel desempenhado pela esfera pública, isto é, pelas redes de comunicação espontâneas que emergem da sociedade civil e se situam à margem do Estado. A esfera pública se caracteriza por um conjunto de fluxos de horizontes abertos, os quais permitem a comunicação de informações, argumentos e tomada de posição entre públicos amplos e dispersos territorialmente. Compondo a “periferia” dos processos democráticos, a esfera pública funciona como uma caixa de ressonância para a percepção de novos problemas sociais e sua transmissão aos centros institucionais de tomada de decisão. As deliberações levadas a cabo na esfera pública são as únicas capazes de identificar os problemas sociais com a sensibilidade e a linguagem específica dos próprios atingidos e articulá-los em fóruns amplos, receptivos à pluralidade de suas vozes. Essas deliberações podem exercer influência sobre as decisões tomadas nas instituições formais (SILVA, 2013, p. 150).

Por sua vocação originária, o Direito deve calçar as exigências de legitimidade democrática oriundas dos movimentos democratizantes, motivados no atual estágio civilizatório às forças econômicas e estatais que tendem a colonizar o mundo da vida cabe o ônus da legitimação de seus planos de ação. Por outro lado, o componente crítico-emancipatório do Direito impede-o de supor que essas exigências estejam sendo plenamente cumpridas. Para dar conta disso, o Direito deve dialogar com as Ciências Sociais.

Considerações finais

O fio de meada do texto leva à conclusão de que, na perspectiva das lutas sociais crítico-emancipatórias, Marx concebeu o Direito de forma ideológica e depreciativa; Neumann supervalorizou a dimensão emancipatória do Direito; e o modelo crítico de Habermas apresenta o Direito em termos de limites e de possibilidades. Em suma, os modelos crítico-emancipatórios apresentados atribuem ao Direito a valência negativa, a valência positiva e a ambivalência, respectivamente.

Quanto a seu propósito, o texto prendeu o olhar nos *riscos sociais e políticos da recusa do Direito*. De fato, as lutas sociais crítico-emancipatórias estão hoje a exigir o respeito dos poderes públicos à legalidade constitucional e aos direitos fundamentais. No campo dessas lutas, é amplamente reconhecido que só há garantia política – a dar suporte à efetividade das garantias jurídicas e com elas ao Estado de Direito e à democracia – se existir a garantia oferecida pelos movimentos sociais. Com efeito, quando a indiferença da sociedade civil resulta na condescendência em relação aos movimentos antidemocráticos, abre-se a possibilidade de ruína das democracias, mesmo sem golpes de Estado (FERRAJOLI, 2010, p. 6). No campo dessas lutas, é sabido que os cidadãos, individual e coletivamente, devem dar sustentação à democracia, cuidando para que não haja indiferença, porque quando ela se instala está aberta a estrada para aventuras autoritárias. Marx viu isso: a efetividade dos direitos dos cidadãos em geral e de cada um em particular não é garantida de uma vez por todas “como graciosa concessão jurídica”, mas é, em cada caso, “efeito do cotidiano e, às vezes, de custosas conquistas” (FERRAJOLI, 2002, p. 755). Mas essa sutileza analítica de Marx não justifica a recusa do Direito, notoriamente presente no seu modelo teórico. Quem se detém no modelo crítico de Marx, ignorando outros modelos da corrente de pensamento por ele desbravada, corre o risco de tornar-se cúmplice da recusa do Direito – como mediação institucional indispensável à emancipação humana –, posição que legitima de forma ideológica o arbítrio e a violência nas relações sociais e políticas. Por isso, o texto se demora na análise crítica da posição de Marx quanto ao Direito.

Por fim, há que se notificar uma lacuna em função da qual cabem objeções severas ao texto: Neumann e Habermas não são submetidos à crítica. Sugere-se que outros textos preenchem esta lacuna.⁸ A quem se interessar pelo estudo mais aprofundado de algum destes modelos recomenda-se que vá às obras originais dos respectivos criadores, algo que, para os objetivos (didáticos) deste texto (⁹), não foi necessário em virtude da qualidade dos textos de intérpretes reconhecidos pela academia, aqui utilizados.

Referências

ARENHART, Livio Osvaldo; ARENHART, Amabilia Beatriz. Ensaio sobre a formação humana integral e a politecnicidade como conceito analítico e teleológico-normativo. In: SEIBT, Adelino Jacó; LEAL, Inês Elisane Preus; KUHN, Martin. **Reflexões & ações: educação, formação de professores e práticas educativas**. Santo Ângelo: FuRI, 2014, p. 13-28.

CASTELLS, Manuel. Atual Congresso brasileiro deveria ser dissolvido, diz sociólogo espanhol. Entrevista concedida a Roberto Dias. In: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/07/1304810-atual-congresso-brasileiro-deveria-ser-dissolvido-d>. Acessado em 10/11/2015.

CHAUÍ, Marilena. Pela responsabilidade intelectual e política. Entrevista a Juvenal Savian Filho. **Revista CULT**, nº 182, Agosto 2013. p. 7-15.

⁸ O texto contornou intencionalmente a crítica que, por exemplo, Lenio Luiz Streck dirige à concepção procedimentalista do Direito, travando um debate de alto nível com Álvaro Ricardo de Souza Cruz (STRECK, 2000; SOUZA CRUZ, 2007).

⁹ Que o propósito original deste texto tenha sido o seu uso no ensino de Sociologia Jurídica, em curso de graduação, manifesta-se em sua forma expositiva e linear.

FERRAJOLI, Luigi. **Direito e razão**: teoria do garantismo penal. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

_____. Não basta ter direitos. É preciso ter garantias constitucionais para que eles sejam respeitados. Entrevista concedida a César Fraga. In: **Extraclasse** Março/2010. Porto Alegre, 2010.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. 2 vol. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2 vol. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. 2. ed. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2008, p. 389-415.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LEFORT, Claude. Direitos do homem e política. In: LEFORT, Claude. **A invenção democrática** – Os limites da dominação totalitária. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 37-69.

MARX, Karl. A questão judaica (1843). Traduzido por Artur Mourão. Disponível em www.lusosofia.net/textos/marx_questao_judaica.pdf. Acessado em 21/03/2014.

MELO, Rúrion. Crítica da ideologia e emancipação: Marx, o direito e a democracia. In: SILVA, Felipe Gonçalves; RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Manual de Sociologia Jurídica**. São Paulo Saraiva, 2013, p. 19-33.

MIAILLE, Michel. **Introdução crítica ao Direito**. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. Introdução - Modelos de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 9-20.

REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p.161-182.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Franz Neumann – O direito liberal para além de si mesmo. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p.97-116.

RODRIGUEZ, José Rodrigo; PROL, Flávio Marques. Franz L. Neumann: Direito e luta de classes. In: SILVA, Felipe Gonçalves; RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Manual de Sociologia Jurídica**. São Paulo Saraiva, 2013, p. 61-78.

SILVA, Felipe Gonçalves. Habermas e ambiguidade do Direito. In: SILVA, Felipe Gonçalves; RODRIGUEZ, José Rodrigo (Coord.). **Manual de Sociologia Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 133-153.

SOUZA CRUZ, Álvaro Ricardo de. **Hermenêutica Jurídica E(m) Debate**. Belo Horizonte: Forum, 2007.

STEIN, Ernildo. **Crítica da ideologia e racionalidade**. Porto Alegre: Movimento, 1986.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso**: Constituição, hermenêutica e teorias discursivas da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito. 3. ed. rev. ampl. e com posfácio. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

WALLIN, Claudia, **O que os juízes escandinavos acham das mordomias que seus colegas no Brasil se autoconcedem**. In:

<http://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-que-juizes-escandinavos-acham-das-mordomias-que-seu>. Postado em 12 de junho de 2015. Acessado em 10/11/2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 3 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2001.

A Corrida Imperialista do Final do Século XIX e a Representação do Outro

Rogério Sávio Link*

A problemática do imperialismo

Immanuel Wallerstein (1974, p. 25s), em sua obra que retrata o sistema mundial moderno, desenvolve o conceito de economia-mundo para descrever o sistema social europeu, o qual descreve como “uma entidade econômica mas não política”. Seu objetivo foi entender como e por que a Europa desenvolveu o sistema capitalista? Segundo o autor, esse sistema teria surgido entre o final do século XV e o princípio do século XVI. Diferente dos impérios que antecederam esse sistema de economia-mundo, não haveria uma dominação política sobre todos os territórios que faziam parte do sistema, mas sim uma interdependência econômica. Antes do capitalismo, as economias-mundo transformavam-se em impérios por não terem as mesmas técnicas do capitalismo e a tecnologia da ciência moderna. Enquanto que os impérios políticos seriam um “meio primitivo de dominação” e o Estado uma empresa que asseguraria a extração das riquezas dos extratos mais baixos para os superiores através da ocupação e da dominação militar do território, o novo sistema-mundo capitalista moderno não precisaria de uma dominação física. Se no império a função do Estado é garantir o pa-

* Doutor em Teologia pela Faculdades EST e doutorando em História pela UFRGS e pós-doutor em História pela UFGD. Pesquisa realizada com fomento da CAPES.

gamento em troca da proteção, agora o papel do Estado é o de “garantir direitos monopolistas (ou tão próximo deles quanto possível). O Estado não é mais uma empresa, mas sim uma entidade que assegura as trocas entre empresas.

Através desse sistema de economia-mundo capitalista, os diferentes estados estariam interligados economicamente em uma corrente que lhes garantiria autonomia política. Tomando como base essa conceituação de Wallerstein, arisco-me a dizer, grosso modo, que o sistema de economia-mundo capitalista perdurou na longa duração até final do século XIX sem grandes crises. No entanto, no final do século, o mundo capitalista europeu experimentou uma corrida imperialista sem igual na história mundial a qual desembocaria na Primeira Guerra Mundial. Essa corrida imperialista ensejou a repartição física do mundo entre as grandes potências e a ocupação territorial de fato. Por algumas décadas, o mundo assistiu a tendência da economia-mundo capitalista repartir-se em “impérios formais” (PERTIERRA DE ROJAS, 1988, p. 22s). Segundo Eric Hobsbawm (2003, p. 88) o período imperialista – definido por ele como sendo a era dos impérios entre os anos 1875 e 1914 – “foi o período da história mundial moderna em que chegou ao máximo o número de governantes que se autodenominavam imperadores”. Ou seja, houve uma tendência geral entre os Estados de se autoconsiderarem como Impérios.

No entanto, como lembra Edgar de Decca (2000, p. 157), não podemos identificar o termo imperialismo como “sinônimo de criação e construção de império”. Isso seria, em sua argumentação, um grande equívoco, pois, para que tivesse alguma correspondência, “[...] seria necessário que a nação promotora desse imperialismo estendesse as suas leis e suas instituições aos territórios anexados e tornasse o povo dessas regiões tão iguais em direitos quanto aqueles que vivem no território da nação-mãe”. O contrário é que foi a norma, pois os países imperialistas nunca “enxergaram os povos que estavam sob seus domínios como iguais em direito”. Esses povos eram descritos e pensados como “raças inferiores”.

Uma vez que os povos subjugados eram considerados como inferiores e atrasados evolutivamente, a justificativa para a dominação política esteve alicerçada por um discurso humanístico no

qual os europeus se sentiam portadores da civilização que deveriam propagar. A tendência imperialista foi “amenizada” com a Primeira Guerra Mundial e aparentemente “resolvida” com a Segunda Guerra Mundial. A partir daí, estabelece-se o neo-imperialismo, tendo como novo centro os Estados Unidos da América. O que pretendo abordar aqui é como o imperialismo justifica sua dominação descrevendo o outro e a si mesmo no processo? Para tanto, utilizo como fonte um clássico da literatura inglesa – o livro de Joseph Conrad “O coração das trevas”. No entanto, antes de partir para a análise dessas fontes, faço uma breve caracterização da corrida imperialista a fim de situar a problemática dentro do contexto histórico mais amplo.

A corrida imperialista

Conforme Lenin (1982), o imperialismo é a fase monopolista do capitalismo. De semelhante modo, Pertierra de Rojas (1988, p. 11) afirma que o imperialismo é a última fase da dominação colonial europeia através do qual a Europa buscou “se apoderar del mundo directa o indirectamente, imponiendo su dominación política, económica y cultural”. Numa mesma linha, Decca (2000, p. 158) define o imperialismo “como uma política deliberada dos estados europeus de anexação de povos e territórios com vistas à expansão dos mercados capitalistas”, a qual “só se consolidou por meio do domínio militar”. Pois bem, definido o que foi o imperialismo, falta ver como essa necessidade de expansão desencadeou a corrida imperialista?

A corrida imperialista foi desencadeada pelas revoluções industriais. A Primeira Revolução Industrial é denominada como um conjunto de mudanças na base tecnológica que provocaram profundos impactos no processo produtivo em todos os níveis da sociedade. Iniciada na Inglaterra em meados do século XVIII, expandiu-se pelo mundo a partir do século XIX. A Segunda Revolução Industrial, por sua vez, é delimitada como tendo seu início na segunda metade do século XIX (c. 1850-1870) e é alavancada por uma série de desenvolvimentos proporcionados pela química, pelo petróleo,

pelo aço e pela eletricidade. Além dessas novas formas de energia, há também novos meios de comunicação e de transporte que diminuíram distâncias. Aplicam-se novos métodos de racionalização do trabalho; é o momento da criação do *taylorismo* e do *fordismo*. Os bancos começam a injetar capital para promover o crescimento e a expansão das empresas e passaram a ser compensados com ações. Passam, dessa forma, a controlar o movimento do capital industrial. O aumento do rendimento e da produção leva a um crescimento demográfico, que, por sua vez, produz grandes movimentos migratórios. A Europa exporta massivamente o seu excedente de mão-de-obra, ao mesmo tempo em que os diferentes países procuram controlar o fluxo migratório com a intenção de abrir novos mercados. É o momento da grande expansão da civilização ocidental (MARTÍNEZ CARRERAS, 1989, p. 297-320).

Essa segunda revolução expôs o caráter imperialista das economias industrializadas que passaram a buscar uma dominação formal dos povos com os quais passaram a entrar em contato. A dominação formal é territorial, militar e econômica. Esse tipo de império é também denominado Império Colonial porque buscava formar um mercado fechado para garantir matéria prima e mercado para os produtos. É a partir da Segunda Revolução Industrial que o caráter imperialista transparece porque é aí que começam a surgir competidores para os produtos industrializados da Inglaterra. Até então, a Inglaterra exercia seu domínio de forma quase hegemônica, seguida de perto pela França. No entanto, logo vão surgir novas potências como a Rússia, a Alemanha, a Itália, os Estados Unidos e o Japão também interessadas em construir um império colonial sob as ruínas das velhas potências coloniais portuguesa, espanhola e também holandesa (PERTIERRA DE ROJAS, 1988, p. 12).

Em 1870-1871, a Alemanha surge como Estado independente e rapidamente inicia um processo de industrialização passando a competir por mercados. A Inglaterra e a França, como uma forma de impedir o crescimento da economia alemã, dão início à Reação Dique, a partir da qual tentam asfixiar a economia alemã nascente através da conquista formal dos territórios coloniais. A Reação Dique consistiu em uma repartição dos territórios colônias en-

tre a França e a Inglaterra, principalmente. A África é o cenário privilegiado dessa disputa, mas também o extremo Oriente foi dividido. A China, nesse sentido, foi o grande botim repartido entre as principais potências, tendo participado ativamente desse botim Japão, Rússia e Estados Unidos. A partilha da África, entretanto, é o que melhor caracteriza essa empresa imperialista. As potências imperialistas iniciaram, literalmente, uma corrida que ia do litoral para o interior da África até que uma bandeira encontrasse a bandeira de outra nação.

Sintomático dessa disputa é a justificativa dada pelo rei belga Leopoldo II na Conferência Geográfica de Bruxelas em 1976 para vencer as disposições anticolonialistas belgas. Segundo Pertierra de Rojas (1988, p. 27), “el arma esgrimida para ello, fue un argumento filantrópico e misionero”. A atuação do rei belga concentrou-se em explorar o curso superior do Rio Congo. Os franceses, por sua vez, encontraram uma via de penetração para a África Central através do Rio Ogué. A disputa entre o rei belga e os franceses estava declarada. A Inglaterra, entretanto, apoiava Portugal que mantinha pretensões sobre a desembocadura do rio Congo.

A Conferência de Berlim (15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885), mediada pela Alemanha, acertou os termos de ocupação da África na medida em que venceu o argumento da ocupação definitiva. Ficou acertado que não bastava descobrir; era necessário ocupar. “Como consecuencia de esta última cláusula, el reparto de África se aceleró y el imperialismo militar se impuso al económico o geográfico. Las adquisiciones se multiplicaron en esta carrera animados de un nuevo nacionalismo” (PERTIERRA DE ROJAS, 1988, p. 29). Uma vez que “na política imperialista a expansão é tudo”, a prática desse imperialismo levou à Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Essa “necessidade de expansão foi de tal magnitude que não poderia ter terminado, a não ser em desastre e horror” (DECCA, 2000, p. 152, 164)¹.

¹ Mesmo o desastre e o horror, entretanto, podem trazer algo de positivo. Eric Hobsbawm (1995, p. 202-219), por exemplo, vai concluir que as duas grandes guerras, a depressão de 1929 e o comunismo – notadamente este último não se trata necessariamente de um desastre e

Com o fim da Primeira Guerra Mundial em 1918, houve rearranjos no imperialismo. Essa nova conjuntura foi marcada pelo despontar dos Estados Unidos da América como uma potência mundial – o qual se confirmaria como uma superpotência na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) – e pelo processo de descolonização que se seguiu. O processo de descolonização foi acentuado pela Segunda Guerra Mundial e deu início a um novo tipo de imperialismo disfarçado, marcado pela dominação informal, ou seja, cultural e econômica. Agora não era mais preciso ou era inviável economicamente uma dominação militar e territorial.

Nas Américas, o movimento foi um pouco diferente, pois os estados europeus repartiram o continente americano em colônias e as ocuparam formalmente ao longo dos quatrocentos anos que seguiram ao “descobrimento”. O processo de independência das Américas, que foi desencadeado no contexto das guerras napoleônicas, terminou por inserir os países do continente Americano no tipo de imperialismo que se convencionou chamar informal, pois a dominação não implicava mais ocupação de fato. Enquanto que, ao longo do século XIX, os continentes Asiático e Africano enfrentavam um processo de anexação, a América articulava-se como periferia dependente do sistema capitalista. Império Informal é o nome dado ao caso da América Latina, ou seja, do lado de cá do Atlântico, a dominação já era cultural e econômica. O único Estado imperialista que insistiu em manter uma presença militar na região foi os Estados Unidos (HOBSBAWN, 1995, p. 208).

Não obstante, a necessidade de expansão da corrida imperialista não foi uma questão somente de estratégia econômica, política e/ou militar. O que movia a busca pelo lugar ao sol também eram motivos de auto-glorificação, prestígio e honra (DECCA, 2000, p. 152; PERTIERRA DE ROJAS, 1988, p. 7-9). Martinez Carreras e Marc Nouschi seguem Pierre Renouvin, quando este busca pelas

ou horror, mas sim de uma alternativa na qual os países em processo de luta antiimperialista buscaram suporte econômico, logístico e militar – foram fundamentais para o processo de descolonização que o século XX testemunhou.

causas profundas da guerra. Com o termo causas profundas, Renouvin buscou apontar para questões nacionalistas, diplomáticas, econômicas e expansionistas. Essas questões estão submersas no coletivo e, por isso, não dependeria de uma ou duas pessoas, mas de todo o conjunto de uma sociedade (RENOUVIN apud MARTÍNEZ CARRERAS, 1989, p. 507). Dessa forma, Martinez Carreras busca pelas forças profundas que levaram à guerra. Para este autor, preocupações com a segurança, com o poder e com o prestígio são os fatores decisivos (MARTÍNEZ CARRERAS, 1989, p. 511). Nessa mesma lógica, Nuschli (1996, p. 66, 71) vai argumentar que os governos precisavam lidar com a “opinião pública”, um novo operador das relações internacionais. Nesse jogo, questões de honra e prestígio nacional têm papel fundamental. No crescente nacionalismo, há um processo de militarização das consciências que vêem na guerra a única saída para o orgulho ferido. Na disputa imperialista, a guerra apareceu como uma solução necessária e o conflito deixou de ocorrer na periferia para desenrolar-se no “coração do império”.

A descrição do Outro

Pois bem, já descrevi o processo imperialista como uma questão econômica, política, militar e também de prestígio e honra. Agora, pois, descreverei como o aparato imperialista representava aqueles a serem conquistados e a si mesmo nesse processo. Para tal, tomo a obra “O coração das trevas” de Joseph Conrad que foi escrito no final do século XIX e se transformou em livro pela primeira vez em 1902. Esse livro de Conrad, um polonês naturalizado inglês, é tido pela crítica literária como “a maior obra de ficção escrita sobre a política imperialista” (DECCA, 2000, p. 168). Conforme Decca, Conrad demonstra como,

na Índia ou na África, a burocracia, o exército e os negociantes criaram uma administração própria cooptando segmentos da população nativa, sem introduzir qualquer instituição política legal dos estados europeus, com exceção feita à França, que considerou os povos de suas

colônias como cidadãos de segunda classe. Isto quer dizer que a administração colonial na maioria das vezes agiu de acordo com os seus próprios interesses. (DECCA, 2000, p. 170).

Nesse “romance/ficção”, Conrad descreve o próprio imperialismo colonial. O imperialismo carrega em sua epopeia o ideal de estar fazendo algo bom para o colonizado, trazer a “civilização”, já que este outro é descrito como selvagem, bárbaro, um ser ainda preso à animalidade. O livro de Conrad aborda o contexto do colonialismo a partir da região do rio Congo, uma “propriedade particular” do Rei Leopoldo II da Bélgica; um território africano que a o rei belga conseguiu garantir para si no concerto dos países imperialistas durante a Conferência de Berlim entre 19 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885. Ao buscar um lugar para o outro, a ordem imperial também modela um lugar para quem exerce a dominação, e esse lugar é o ápice da civilização.

Não descreverei todo o enredo do livro; concentrar-me-ei em algumas questões que descrevem o contexto geral. O livro contrapõe dois rios o Thames na Inglaterra e o Congo na África, um rio no qual se encontraria a civilização e outro no qual se encontraria a barbárie/selvageria. Conrad inicia lembrando que os Romanos foram os que levaram a civilização para a região do Thames, tal qual os próprios ingleses estavam fazendo naquele momento. Para Conrad, há apenas uma diferença: os romanos não eram colonizadores; sua administração era pela força bruta. Com isso, Conrad assinala que os ingleses (o imperialismo europeu) são mais civilizados que os romanos. O problema está em que o “coração das trevas” corromperia o mais nobre civilizado, pois ali não existirá mais lei e cada um acaba fazendo a sua, ou seja, impera a lei do mais forte.

No enredo, Marlow, o personagem que narra a história, trabalhava para uma companhia inglesa que deveria desenvolver o tráfico comercial do Rio Congo. A história narra sua primeira expedição rio acima em busca de Kurtz, um importante administrador que estava embrenhado na selva com os “selvagens” buscando marfim. Conrad descreve Kurtz como o europeu por natureza. Ele reuniria todas as qualidades e nacionalidades europeias. “Sua mãe era meio

inglesa, seu pai era meio francês. Toda a Europa contribuiu para sua formação”². Ele descreve os africanos como selvagens e demoníacos; os europeus, em contrapartida como civilizados e divinos. Conrad delega para Kurtz a sentença que define a correlação africano-demonizados versus europeu-divinizados. Nós “devemos necessariamente aparecer para eles [os selvagens] na forma de seres sobrenaturais – nós nos aproximamos deles com o poder de uma divindade [...]”³. Kurtz teria se deixado seduzir por esse poder e assumido o papel de uma divindade porque ali não haveria um Estado regendo as relações entre as pessoas. Ali prevaleceria o estado da natureza e a lei do mais forte.

José Fernando Pertierra de Rojas (1988, p. 7-9, 31, 47-50), constatando que as razões do imperialismo colonial são múltiplas e que giram em torno de explicações econômicas, políticas e de prestígio, afirma que ele foi justificado por razões nacionalistas, mas, sobretudo, por razões humanitárias e raciais. O imperialismo era visto como um “dever da civilização ocidental” para com os “povos atrasados”, aos quais deveriam ser levadas “a civilização” e “a boa administração”; tal qual a justificativa do rei Leopoldo II da Bélgica que também postulou a missão evangelizadora para justificar sua empreitada imperialista. Dessa forma, cumpriria, ideologicamente, um papel regenerador dos povos submetidos na medida em que os estaria levando à civilização. Conrad registra isso no pensamento de Kurtz quando diz que “pelo simples exercício de nossa vontade, podemos exercer uma força para o bem praticamente ilimitado”⁴. Levar a civilização e a boa administração significa levar a luz ao “coração das trevas” e, nesse processo, a simples presença de uma “raça superior” já era entendida como justificativa suficiente. Como assevera Pertierra de Rojas (1988, p. 31), o darwinismo social estava pautando as relações entre as nações e entre os povos. A política

² “His mother was half-English, his father was half-French. All Europe contributed to the making of Kurtz (...)”. (CONRAD, p. 102).

³ “[...] must necessarily appear to them [savages] in the nature of supernatural beings – we approach them with the might of a deity [...]” (CONRAD, p. 103).

⁴ “By the simple exercise of our will we can exert a power for good practically unbounded” (CONRAD, p. 103).

internacional estava sendo alicerçada na distinção entre “raças superiores” e “raças inferiores” (DECCA, 2000, p.157s).

Para descrever o outro enquanto selvagem valia tudo. A construção do outro foi, desse modo, tomada como uma questão científica. Havia a necessidade de explorar territórios desconhecidos para os europeus e as sociedades geografias nasceram ajudando a dar as justificações morais e a reforçar o ideal europeu de universalismo. Nesse mesmo intuito, o final do século XIX e início do século XX também foi palco do crescimento das sociedades de missão que visavam evangelizar o mundo todo (PERTIERRA DE ROJAS, 1988, p. 15). No entanto, a disciplina que mais se destacou na fabricação do nicho do selvagem foi a Antropologia. Na verdade, ela nasceu nesse contexto com a tarefa de representar o selvagem.

As revoluções industriais ao levarem os países europeus a dominarem mercados e, portanto, dominarem outros povos, ou seja, exercerem imperialismo, deu início a uma nova necessidade de descrição do outro. Nascia assim, no século XIX, a Antropologia. A História era a área para descrever as realizações dos povos “civilizados”; a Antropologia para descrever a outra ponta do fio linear, o “selvagem”. O que esta em jogo é a necessidade de representar o outro para dominá-lo. Desse modo,

Os relatos dos viajantes e os romances de aventuras faziam aquilo que mais tarde iria fazer uma nova ciência social, a Antropologia (cujo nascimento corresponde ao período do imperialismo): eles davam respostas às questões que as pessoas comuns tinham sobre as várias sociedades que emergiam “debaixo do guarda-sol colonial”. (DECCA, 2000, p.170).

O livro de Conrad é tido como uma grande obra que retrata esse período imperialista. No entanto, para além de descrever o imperialismo, o que o romance de Conrad faz é criar estereótipos fortíssimo no campo das artes. Ao se esconder atrás da ficção, esse campo se exime de responsabilidades em relação às representações que produz; representação do africano enquanto selvagem em contrapartida ao europeu enquanto civilizado. Essa fabricação do sel-

vagem desconsidera a história milenar dos povos da África e também desconsidera mesmo quatrocentos anos de “relações” com as potências coloniais. “O coração das trevas” não apenas descreve o contexto imperialista, ela ajuda a estabelecer e justificar na medida em que constrói estereótipos.

Foi Albert Chinualumogu Achebe, um nigeriano que nasceu em Ogidi no início da década de 1930, 30 anos antes da Nigéria se libertar do domínio colonial britânico, quem melhor expôs os estereótipos da obra de Conrad. Achebe estudou em um colégio de missionário, mas quando chegou à universidade passou a usar seu nome Igbo (grupo étnico do sudeste da Nigéria ao qual pertence): Chinualumogu (Chinua abreviado). Sua grande crítica tem sido sobre como os autores estrangeiros retratavam a África. Seu ataque mais frontal foi ao livro considerado uma grande obra de arte do início do século XX “*O coração das trevas*”. Negando que o livro possa ser chamado de “grande obra de arte”, Achebe (1978, p. 9, 11) descreve a obra de Conrad como “totalmente deplorável”, um produto que reproduz o racismo do final do século XIX e início do século XX. Para Achebe, Conrad era racista. Ele é um europeu racista representando a África e os africanos no auge do imperialismo. É certo que o que Conrad faz em “*O coração das trevas*” é descrever o imperialismo. Mas, para Achebe,

A verdadeira questão é a desumanização da África e dos africanos que esta atitude secular promoveu e continua a promover em todo o mundo. E a pergunta é se um romance que celebra esta desumanização, que depersonaliza uma parte da raça humana, pode ser chamado de uma grande obra de arte. Minha resposta é: Não, não pode. (ACHEBE, 1978, p. 9).⁵

⁵ “The real question is the dehumanization of Africa and Africans which this age-long attitude has fostered and continues to foster in the world. And the question is whether a novel which celebrates this dehumanization, which depersonalizes a portion of the human race, can be called a great work of art. My answer is: No, it cannot.”

Conclusão

A corrida imperialista desencadeada pelas grandes potências mundiais no processo da segunda revolução industrial teve como fio condutor interesses econômicos, políticos e militares, mas também questões de honra e de prestígio nacional. Essa corrida levaria, conforme os autores aqui abordados, as economias imperialistas a entrarem em conflitos por mercado e matéria prima. Conduziria, quase que como uma força inevitável, para a Primeira Guerra Mundial. Não tendo sido resolvidas as questões imperialistas que levaram à guerra, a Segunda Guerra Mundial veio como consequência.

A conquista e subjugação do outro, no entanto, esteve alicerçada por discursos humanitários, culturais e científicos. Nas relações internacionais e nas relações entre os povos prevaleceu um discurso racista alimentado pelo darwinismo social. Com base nesse discurso, os europeus eram identificados como os civilizados e os outros como selvagens. Mais do que isso, o discurso ideológico imperialista construiu e alimentou o nicho do selvagem. Para descrever o outro e a si mesmo no processo, valia tudo!

Referências

ACHEBE, Chinua. An image of Africa. **Research in African Literatures**. 9(1):1-15, 1978.

CONRAD, Joseph. **Heart of Darkness**. [1902]. Planet PDF. Disponível em: <<http://www.planetpdf.com>>. Acessado em 16/06/2013.

CONRAD, Joseph. **O coração das trevas**. São Paulo: Martins Claret, 2006[1902].

DECCA, Edgar de. O colonialismo como a glória do império. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (Orgs.). **O século XX, o tempo das certezas: da formação do capitalismo à**

Primeira Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 151-182.

HOBBSBAWM, Eric. **A era dos extremos**: O breve século XX 1914-1991. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **A era dos impérios (1875-1914)**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LENIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo**: fase superior do capitalismo. São Paulo: Global, 1982.

MARTÍNEZ CARRERAS, José Urbano. **Introducción a la historia contemporânea**. Madrid: Istmo, 1989.

NOUSCHI, Marc. **Historia del siglo XX**: Todos los mundos, el mundo. Madrid: Cátedra, 1996.

PERTIERRA DE ROJAS, José Fernando. **La expansión imperialista en el siglo XIX**. Madrid: Akal, 1988.

SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: A etnografia no contexto da moderna história mundial. In: _____. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 [1992]. p. 503-534.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**. Porto: Afrontamento, 2974.

(Re)visitando o conceito de educação inclusiva: Marco legal e sentidos pedagógicos*

Greice Jaqueline Piper Paetzold**

Sandra Vidal Nogueira***

Não nasci marcado para ser professor assim (como sou). Vim me tornando desta forma no corpo das tramas, na reflexão sobre a ação, na observação atenta a outras práticas, na leitura persistente e crítica. Ninguém nasce feito. Vamos nos fazendo aos poucos, na prática social de que tomamos parte.

Paulo Freire

Introdução

Nos últimos quinze anos pode-se observar que o ambiente escolar tem sido alterado substancialmente na direção da criação e

* Parte integrante do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Licenciatura em Ciências Biológicas, de Greice Jaqueline Piper Paetzold, sob Orientação da Profa. Dra. Sandra Vidal Nogueira, intitulado “(Re)leituras do V ENEBIO a partir das interfaces entre educação inclusiva e ensino de Biologia.”, defendido em novembro de 2015, na Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Cerro Largo/RS. O mesmo foi adaptado e reestruturado para fins de compor esta publicação.

** Acadêmica do Curso de Licenciatura em Ciências Biológicas, da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Cerro Largo/RS.

*** Doutora em Educação. Docente das Licenciaturas em Ciências Biológicas, Física e Letras, Especialização em Orientação Educação e Mestrado em Desenvolvimento e Políticas Públicas; Vice-Coordenadora da Incubadora Tecnossocial de Cooperativas e Empreendimentos Econômicos Solidários (ITCEES), da Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Cerro Largo/RS.

consolidação de um sistema educacional inclusivo. Há grande empenho de governos e redes de ensino para criar novas oportunidades de acesso à escola fazendo desse espaço um lugar de todos/as, sem exceções. Busca-se trazer inovações para as salas de aula, com atividades diferenciadas e a construção das mais variadas pontes de sentido no que tange ao universo das práticas pedagógicas. A intenção é deixar de lado velhos hábitos, que somente reforçam barreiras e dificultam a aprendizagem de estudantes.

Apesar de todo o esforço concentrado nessa direção, as comunidades escolares e alguns de seus protagonistas – equipes diretivas, professores/as e famílias, ainda possuem alicerces de conhecimento muito frágeis para consolidar processos de inclusão. Exemplo disso é o sentimento de pena em relação aos estudantes com necessidades especiais.

Desse ponto de vista, os estudos sobre a educação inclusiva¹, mais especificamente a escolarização de pessoas com Necessidades Educacionais Especiais (NEE) – estudantes com deficiência intelectual, auditiva, visual, física e deficiência múltipla, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades/superdotação, podem ser considerados indispensáveis em nossa vida social e, também, se configuram de grande valor educacional para a alteração de concepções e estratégias pedagógicas na cultura escolar brasileira. Portanto, têm-se pela frente ainda grandes desafios para que mudanças de mentalidade possam ocorrer nas salas de aulas e muitos preconceitos sejam deixados de lado.

Na realidade as reflexões sobre a problemática da inclusão têm sido realizadas, inúmeras vezes, de maneira genérica, com certa superficialidade e, nesse sentido, ainda persistem equívocos de interpretação sobre o que é de fato inclusão, e como se devem aplicar suas possibilidades, nas diferentes áreas do conhecimento. Para melhor compreensão do marco legal e do sentido pedagógico da educação inclusiva faz-se a proposição deste ensaio teórico.

¹ Para aprofundamento sobre o assunto, consultar: Vilela-Ribeiro e Benite (2011a/b), Sousa S.F. e Silveira, H. E (2011), Queiroz et al. (2012), Lippe et al. (2012), Oliveira et al (2012), Reis e Silva (2012) e Vaz et al. (2012).

Superando a noção de exclusão social com uma expressão mais qualificada

A década de 1990 foi decisiva para o início da delimitação dos cenários políticos e sociais de combate e superação da exclusão, em suas mais variadas formas e manifestações. Um dos horizontes de possibilidades que se vislumbrava e ainda permanece forte nas lutas sociais desencadeadas, desde então, é aquele direcionado ao campo de disputas sobre o direito à educação. Esse período histórico representa um marco estratégico importante no papel que a educação passou a desempenhar, em âmbito mundial. Nesse sentido alguns eventos merecem destaque.

As três Conferências Mundiais de Educação para Todos entre os anos de 1993 e 2000. Na primeira delas, no ano de 1990, em Jomtien na Tailândia foi elaborada a Declaração de Jomtien (UNESCO, 1990). Em Nova Delhi na Índia, no ano de 1993, foi produzida a Declaração de Nova Delhi (BRASIL, 1993) e em Dakar, no Senegal, no ano de 2000, o Marco de Ação de Dakar (BRASIL, 2000).

A partir dessas Conferências a educação inclusiva começou a ganhar expressão qualificada, com o movimento mundial pela Educação para Todos, ou seja, a defesa da ideia da democratização dos processos e dos direitos de igualdade para todas as pessoas, como premissa básica ao desenvolvimento humano e social, independente de suas condições socioculturais, históricas, econômicas, físicas, psíquicas ou quaisquer outras características individuais. O Brasil, por sua vez, como país signatário deste documento, assumiu o compromisso de erradicar o analfabetismo e universalizar o ensino fundamental.²

² Após a Conferência de Jomtien, foi organizada, em novembro de 1991, a Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI, presidida por Jacques Delors. O resultado do trabalho dessa Comissão conhecido como “Relatório Delors” foi indicado pela UNESCO para refletir sobre educar e aprender para o século XXI. Dentre os catorze membros da referida Comissão, somados aos seus catorzeconselheiros extraordinários e 109 pessoas e instituições consultadas, não se registra qualquer representação direta do Brasil. (DELORS, 1988)

Desencadeia-se, assim, um amplo debate para fins de elevar a consciência do poder público e da sociedade civil para a importância da educação como direito subjetivo de todas as pessoas e como condição básica ao exercício da cidadania ativa, visando à construção de cenários sociais pautados pela justiça e equidade.

A Conferência Mundial sobre Necessidades Educativas Especiais: Acesso e Qualidade, em Salamanca, na Espanha. Nesta Conferência foi produzida a Declaração de Salamanca (BRASIL, 1994a), cujo foco esteve voltado para estudantes que têm “*necessidades educativas especiais*”³ e as políticas de justiça social, além disso, a expressão Educação Especial foi substituída por educação inclusiva, ampliando o conceito.

Todas as escolas deveriam acomodar todas as crianças independentemente de suas condições físicas, intelectuais, sociais, emocionais, lingüísticas ou outras. Devem incluir crianças deficientes ou superdotadas, crianças de rua e que trabalham crianças de origem remota ou de população nômade, crianças pertencentes a minorias lingüísticas étnicas ou culturais e crianças de outros grupos em desvantagem ou marginalizados (BRASIL, 1994, p.331)

Constata-se, assim, um reforço aos deveres do estado como garantir das condições de acesso, permanência e aproveitamento no contexto escolar. Do ponto de vista histórico, porém, vale à pena relembrar que, de acordo com Almeida (2013, p. 225),

Bem antes da Declaração de Salamanca, o Brasil já vinha adotando uma iniciativa pioneira com a adoção das Associações de Pais e Amigos dos Excepcionais - APAEs, a partir de 1989, ao proporcionar um trabalho com jovens que apresentavam problemas de autismo e transtornos

³ Esse termo foi utilizado na Declaração de Salamanca (1994a) e, posteriormente, foi incorporado à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9394/96. O uso dele trata de estudantes que possuem deficiência intelectual, visual, física e deficiências múltiplas, transtornos globais de desenvolvimento e altas habilidades/superdotação. (BRASIL, 2008)

globais do desenvolvimento. Não resta dúvida de que as APAEs enquadravam-se como escolas, mas não tinham uma estrutura adequada para atender os jovens com os mencionados problemas e muito menos tinha uma regulamentação na Secretaria de Educação. De toda sorte, a atuação das APAEs foi de grande alcance social, por seu profissionalismo e por ter dado os primeiros passos na área da educação inclusiva no país.

Se por um lado, o panorama político mundial sinalizou, desde então, na direção de avanços necessários no binômio inclusão/exclusão, por outro, o marco histórico legal apontou uma série de dispositivos que aos poucos foram sendo criados e vieram ao encontro de garantir maior consistência normativa para os ideais pretendidos.

Os sentidos legais e pedagógicos da inclusão no Brasil contemporâneo

A Constituição de 1988, em seu art. 208 (BRASIL, 1988) já sinalizava para a implementação da educação inclusiva, “o dever do Estado com a educação será efetivado mediante a garantia de atendimento educacional especializado aos portadores de deficiência, preferencialmente na rede regular de ensino.”

Ensejado, principalmente pela norma constitucional, o Brasil tem firmado compromissos referentes à proteção e aos mecanismos que assegurem o exercício pleno e equitativo de todos os direitos humanos e as liberdades fundamentais das pessoas com deficiência. Houve a edição de inúmeras normativas relacionadas à matéria. Entre elas estão:

- a) Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, que dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência, sua integração social, sobre a Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência (Corde) e institui a tutela jurisdicional de interesses coletivos ou difusos

dessas pessoas, disciplina a atuação do Ministério Público, define crimes, e dá outras providências (BRASIL, 1989);

- b) Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que prevê o Estatuto da Criança e do Adolescente, no qual se dispõe que a criança e o adolescente portadores de deficiência deverão receber atendimento educacional especializado, preferencialmente na rede regular de ensino (BRASIL, 1990);
- c) Lei nº 9.394, 20 de dezembro de 1996 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu Capítulo V, da atenção à Educação Especial, no artigo 58, ficou estabelecido que a educação de alunos com necessidades especiais deve ser conduzida, preferencialmente, na rede escolar regular de ensino (BRASIL, 1996);
- d) Decreto nº 3.298, de 1999, regulamenta a Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, e dispõe sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, consolida as normas de proteção, e dá outras providências. (BRASIL, 1999);
- e) Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001, que aprova o Plano Nacional de Educação e estabelece vinte e oito objetivos e metas para a educação das pessoas com necessidades educacionais especiais (BRASIL, 2001a);
- f) Resolução nº 2, de 11 de setembro de 2001, que institui Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica (BRASIL, 2001b);
- g) Decreto nº 3.956, de 8 de outubro de 2001, que trata da eliminação de todas as formas de discriminação contra as pessoas portadoras de deficiência, em atendimento à Convenção da Guatemala (BRASIL, 2001c);
- h) Resolução nº 1/2002 do Conselho Nacional de Educação (CNE), de 19 de fevereiro de 2002, definindo que as universidades devem prever em sua organização curricular formação de professores voltada para a atenção à diver-

tidade e que contemple conhecimentos sobre as especificidades dos alunos com necessidades educacionais especiais (BRASIL, 2002a);

- i) Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que prevê a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), como meio legal de comunicação e expressão de comunidade de pessoas surdas (BRASIL, 2002b);
- j) Lei nº 10.845, de 5 de março de 2004, que institui o Programa de Complementação ao Atendimento Educacional Especializado às Pessoas Portadoras de Deficiência (PAED) (BRASIL, 2004);
- k) Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005, que dispõe sobre a inclusão de LIBRAS como componente curricular e sobre a formação e a certificação de professor, instrutor e tradutor/intérprete desse novo meio legal de comunicação e expressão (BRASIL, 2005);
- l) Decreto nº 6.571, de 17 de setembro de 2008, que dispõe sobre o atendimento educacional especializado (BRASIL, 2007);
- m) Decreto nº 6949, de 25 de agosto de 2009, que promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu protocolo facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007.
- n) Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação de Educação (PNE) para o período de 2014-2024, garantindo o atendimento das necessidades específicas na educação especial e assegurando o sistema educacional inclusivo em todos os níveis, etapas e modalidades de ensino (BRASIL, 2014).

Há de se considerar, porém, que somente em 2007 é elaborada a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva (BRASIL, 2008), por meio da qual, o/a estudante que têm necessidades educativas especiais é visto como uma pessoa

que possui infinitas possibilidades e se precisa de atendimento especializado para efetivar suas potencialidades. Sobre a questão conceitual, propriamente dita, Real alerta (2014, p.5376), que

a forma na qual a expressão “necessidades educacionais especiais” (NEE) aparece na LDB (1996) resulta em graves erros de interpretação vivenciados no âmbito escolar. Numa primeira análise do texto da referida lei, ao compreender o conceito de educandos com necessidades especiais como está posto na Declaração de Salamanca (1994), a abrangência dos alunos atendidos pela educação especial é ampliada, visto que esta Declaração considera tal alunado como todo aquele que apresenta dificuldades em seu processo de escolarização. Já numa outra vertente, se o conceito de necessidades especiais for restrito apenas ao exposto no texto da LDB (1996), desvinculado da Declaração de Salamanca (1994), pode-se concluir que apenas os alunos portadores de alguma deficiência apresentariam, de fato, necessidades educacionais especiais. Tal indefinição parece ter fim com a publicação do volume sobre Adaptações Curriculares, dos Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1998), que comunga com o que é proposto pela Declaração de Salamanca (1994).

Na realidade os sentidos do uso do termo educação inclusiva foi se ajustando aos diferentes contextos históricos, assim como, aos mais variados momentos sociais e políticos do Brasil. Segundo Medeiros (2015, p.22)

A história da Educação Especial brasileira pode ser dividida em dois momentos distintos: o primeiro, fundamentado por iniciativas governamentais isoladas ou particulares, que ocorreu entre os anos de 1854 e 1956; e o segundo, fundamentado por iniciativas de âmbito nacional as quais se desenvolveram a partir de 1957 e se mantém até os dias de hoje.

Na atualidade, o conceito de inclusão refere-se ao reconhecimento do outro, estar junto e interagir. Para Viegas (2012), a inclusão é, pois, um movimento educacional, social e político que vem defender o direito de todas as pessoas participarem, de uma forma consciente e responsável e de serem aceitas e respeitadas naquilo que as diferencia dos outros.

Parte-se do pressuposto, de acordo com Beyer (2013), que todas as pessoas são diferentes podem frequentar o mesmo espaço, no caso da educação escolar, a sala de aula. Nesse sentido, uma perspectiva de educação inclusiva é destinada a um/a estudante com deficiência física, comprometimento mental ou mesmo superdotado/a. Cabe, então, aos coletivos docentes, no desenvolvimento das atividades pedagógicas, se adequarem aos estudantes e suas múltiplas realidades, independente de sua condição física, cognitiva, emocional, cultural ou social.

Apesar disto, pode-se afirmar que as práticas de inclusão escolar no Brasil caminham de maneira vagarosa, visto que estamos ainda na fase de conscientização sobre sua importância. Precisamos, certamente, de mudanças mais profundas no espaço escolar, de modo que as pessoas que nele atuam, não continuem ignorando o que acontece ao seu redor, tampouco anulando e marginalizando as diferenças nos processos pelos quais se busca formar e instruir estudantes.

O que se sabe, é que há consenso no mundo acadêmico e educacional, propriamente dito, sobre o fato de a inclusão escolar ser algo inovador e, como tal, remeter às possibilidades de modernização e reestruturação das escolas. Contudo, a adesão a práticas inclusivas gera por vezes medo em professores/as, porque o novo e a mudança exigem esforço redobrado. A esse respeito, de acordo com Mantoan (2003, p. 33),

Mudar a escola é enfrentar muitas frentes de trabalho, cujas tarefas fundamentais são: Recriar o modelo educativo escolar, tendo como eixo o ensino para todos, reorganizar pedagogicamente as escolas, abrindo espaços para que a cooperação, o diálogo, a solidariedade, a cri-

atividade e o espírito crítico sejam exercitados nas escolas, por professores, administradores, funcionários e alunos, porque são habilidades mínimas para o exercício da verdadeira cidadania, garantir aos alunos tempo e liberdade para aprender, bem como um ensino que não segrega e que reprova a repetência, formar, aprimorar continuamente e valorizar o professor, para que tenha condições e estímulo para ensinar a turma toda, sem exclusões e exceções.

Prosseguindo os debates sobre os sentidos pedagógicos da inclusão, pode-se afirmar que a sua adesão, tem sido defendida pela Autora acima citada, reforçando a ideia de que a exclusão escolar está cada vez mais evidente, em suas mais diversas e perversas formas, e esses matizes de segregação precisam com urgência serem combatidos e superados. Na realidade, o que acontece é que a escola se configura como sendo um espaço propício para desenvolver processos de subjetivação, uma vez que nela, não se aprende somente os conteúdos escolares, mas, sobretudo, formas de ser e estar no mundo.

Conclusões

Passados quinze anos do início do movimento de Educação para Todos os processos de construção de um sistema educacional brasileiro inclusivo ainda se mostram inconclusos. Temos hoje no Brasil um conjunto significativo de políticas formuladas e também normativas promulgadas, objetivando a criação e consolidação de todo um ordenamento legal próprio para o tema.

A fase atual é portadora de um momento de amadurecimento nas práticas educativas. Existem implicações de sua viabilidade técnica, no âmbito educativo e pedagógico, também formam delineadas em atividades de estudo e investigação, nos universos do ensino e da pesquisa.

Pensando sobre a produção científica que relaciona educação inclusiva, os desafios apontam na direção do uso maior de pesquisas já concluídas, ou seja, monografias, dissertações e teses. Esse tipo de material apresenta cenários legitimados pelo mundo da Ciência brasileira e também contextualizados das diferentes realidades brasileiras, algumas delas ainda pouco exploradas em análises de maior fôlego acadêmico.

Trabalhos que objetivam atender a escolarização de pessoas com Necessidades Educacionais Especiais (NEE) – estudantes com deficiência intelectual, física e deficiência múltipla, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades/superdotação em ambientes escolares são praticamente inexistentes.

A inclusão efetiva perpassa, ainda, pela adesão a posturas educativas que promovam a eliminação de barreiras, de natureza física, atitudinal e pedagógica. É preciso formar seres humanos melhores, é preciso acabar com o preconceito e parar de impor limites às pessoas, pois todas são capazes de realizar as tarefas propostas em aulas, porém cada uma em seu tempo.

A melhoria na formação profissional daqueles que atuam na educação escolar mostra-se, assim, uma urgência histórica. Aliado a isso, evidencia-se a importância do investimento na produção de material didático como uma questão estratégica.

Desse ponto de vista, pode-se afirmar que, avançar na construção de conceitos inclusivos, implica em fazer adequações no âmbito pedagógico que possam focalizar os modos de conceber os currículos, as escolhas de procedimentos de avaliação e às formas de agrupamento de estudantes.

O preconceito é aprendido! Para Rey (2012), o pensamento excludente que se mantém vivo é fruto de uma visão determinista e restritiva, que ignora muitas vezes, tudo aquilo que é diferente e que produz diferenças.

É preciso romper com velhos tabus, questionar o que discrimina e coloca à parte pessoas, escolas, instituições e programas e, assim, compreender como esses mecanismos de inclusão/exclusão

se caracterizam como elementos essenciais para que as práticas inclusivas tenham lugar e possam acontecer efetivamente. Enfim, as limitações e singularidades de cada pessoa precisam ser entendidas e respeitadas!

Referências

BEYER, Hugo Otto. **Inclusão e avaliação na escola**. Porto Alegre: Mediação, 2013.

BERSNTEIN, Basil. **A estruturação do discurso pedagógico**: classe, códigos e controle. Petrópolis: Vozes, 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disp. em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989**, dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência, sua integração social, sobre a Coordenadoria Nacional para Integração da Pessoa Portadora de Deficiência (Corde) e institui a tutela jurisdicional de interesses coletivos ou difusos dessas pessoas, disciplina a atuação do Ministério Público, define crimes, e dá outras providências. Brasília: Senado Federal, 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7853.htm. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**, dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília: Senado Federal, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **Declaração de Nova Delhi sobre Educação Para Todos**. Nova Delhi/Índia: Unesco, 1993. Disp.em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001393/139393por.pdf>. Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Declaração de Salamanca**. Brasília: MEC/SEESP, 1994a. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/salamanca.pdf> Acesso em: 03/08/2015.

_____. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Especial. **Política Nacional de Educação Especial**. Brasília: MEC/SEESP, 1994b.

_____. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**, estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: MEC Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L9394.htm Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Decreto nº 3.298, de 20 de dezembro de 1999**, regulamenta a Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, que dispõe sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, consolida as normas de proteção, e dá outras providências. Brasília, 1999. Disp. em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3298.htm. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **O Marco de Ação de Dakar Educação Para Todos: atendendo nossos Compromissos Coletivos**. Dakar, Senegal: Cúpula Mundial de Educação, 2000. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127509porb.pdf>. Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais (Ensino Médio)**. Brasília: MEC/CEB, 2000. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/14_24.pdf. Acesso em 05/10/2015.

_____. **Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001**, aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Brasília: Senado Federal 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10172.htm. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **Resolução nº 2, de 11 de setembro de 2001**, institui Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica. Brasília: MEC/CNE/CEB, 2011. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0201.pdf>. Acesso em 05/10/2015.

_____. **Decreto nº 3.956, de 8 de outubro de 2001**, que promulga a Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Pessoas Portadoras de Deficiência. Brasília: Senado Federal 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2001/d3956.htm. Acesso em 05/10/12.

_____. **Resolução CNE/CP 1, de 18 de fevereiro de 2002**, que Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Formação de Professores da Educação Básica, em nível superior, curso de licenciatura, de graduação plena. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_02.pdf. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002**, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências. Brasília: Senado Federal, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10436.htm. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **PCN+Ensino Médio, Orientações Educacionais Complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais (MEC-SEMTEC, 2002)**. Brasília: MEC/CEB, 2002. Disponível em: http://www.sbfisica.org.br/arquivos/PCN_CNMT.pdf. Acesso em 05/10/2015.

_____. **Lei nº 10.845, de 5 de março de 2004**, que Institui o Programa de Complementação ao Atendimento Educacional Especializado às Pessoas Portadoras de Deficiência, e dá outras providências. Brasília: Senado Federal, 2004. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei10845.pdf>. Acesso em: 05/10/2015.

_____. **Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005**, que regulamenta a Lei no 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras, e o art. 18 da Lei no 10.098, de 19 de dezembro de 2000. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5626.htm. Acesso em 05/10/2015.

_____. **Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva Inclusiva**. Brasília: 2008. Disp. em: http://peei.mec.gov.br/arquivos/politica_nacional_educacao_especial.pdf Acesso em: 03/08/2015.

_____. Ministério da Educação e do Desporto. **Parâmetros curriculares nacionais – adaptações curriculares: estratégias de ensino para educação de alunos com necessidades educacionais especiais**. Secretaria de Educação Fundamental/Secretaria de Educação Especial. SEF/SEESP: Brasília, 1998.

_____. **Decreto nº 6949, de 25 de agosto de 2009**, que promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6949.htm Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Resolução nº 4, de 02 de outubro de 2009**, institui diretrizes operacionais para o atendimento educacional especializado na Educação Básica, modalidade Educação Especial. Brasília: MEC/CNE/CEB, 2009. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb004_09.pdf Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014**, aprova o Plano Nacional de Educação - PNE e dá outras providências. Brasília: Senado Federal, 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm. Acesso em: 05/10/2015.

DELORS, Jacques *et al* (org.) **Educação um tesouro a descobrir**: relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. SP: Cortez, 1988. Disponível em: <http://ftp.in-foeuropa.eurocid.pt/database/000046001-000047000/000046258.pdf> Acesso em 03/08/2015.

FONTES, R. de S. **Ensino colaborativo**: uma proposta de educação inclusiva. São Paulo: Junqueira&Marin, 2009.

GARCIA, R.M.C.; MICHELS, M.H. A política de educação especial no Brasil (1991-2011): análise da produção do GT 15. Educação Especial da ANPed. In: **Revista Brasileira de Educação Especial**, Marília, v.17, p.105-124, 2011

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

QUEIROZ, T. G. B. et al. Estudo de planejamento e design de um módulo instrucional sobre o Sistema Respiratório: o ensino de ciências para surdos. **Ciência & Educação**, v.18, n. 4, p. 913-930, 2012.

LEWIS, Arie. **Avaliação de currículo**. Trad. Sandra Maria Carvalho de Paoli e Letícia Rita Bonato. São Paulo: EDUSP, 1979.

LIPPE, E. M; ALVES, F. S.; CAMARGO, E. P. **Análise do processo inclusivo em uma escola estadual no município de Bauru**: a voz de um aluno com deficiência visual. **Revista Ensaio**, v. 14, n. 2, p. 81-94, 2012.

MANTOAN, Maria Teresa Égler. **Inclusão escolar. O que é? Por quê? Como fazer?** São Paulo; Ed. Moderna, 2003.

_____. **O desafio das diferenças nas escolas**. Rio de Janeiro; Ed Vozes Ltda, 2008.

MICHELS, Maria Helena. **Como formar professores para a educação especial?** 2010. Disponível em: http://www.clickciencia.ufscar.br/portal/educacao20/materia_listar.php Acesso em: 26 nov. 2014.

REY, Fernando González. O social como produção subjetiva: superando a dicotomia indivíduo–sociedade numa perspectiva cultural-histórica. **Revista Estudos Contemporâneos da Subjetividade**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 167-185, 2012.

UNESCO. **Declaração Mundial sobre Educação Para Todos** (Conferência de Jomtien). Tailândia: Unesco, 1990. Disponível em: http://www.unicef.org/brazil/pt/resources_10230.htm Acesso em: 03/08/2015.

_____. **Declaração de Nova Delhi sobre Educação Para Todos**. Nova Delhi- Índia: Unesco, 1993. Disp em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001393/139393por.pdf>. Acesso em: 03/08/2015.

_____. **O Marco de Ação de Dakar Educação Para Todos: atendendo nossos Compromissos Coletivos**. Dakar, Senegal: Cúpula Mundial de Educação, 2000. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001275/127509porb.pdf>. Acesso em: 03/08/2015.

VIEGAS, Luciane Torezan. **Educação Inclusiva: políticas, pesquisa e formação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

Sobre a questão do pensamento na época da técnica

Adair Adams*

Fábio César Junges**

No texto, *A questão da técnica*, publicado no livro *Ensaio e Conferências* (2006), Heidegger procura estabelecer uma interpretação filosófica acerca da essência da técnica e suas diferenças ao longo dos últimos séculos, sobretudo a partir da sua concepção moderna. Nesta interpretação apresenta uma distinção entre a determinação do que é a técnica e a sua essência. Ao falar sobre a determinação da técnica, apresenta os elementos daquilo que podemos visualizar na situação de estar diante da técnica, daquilo que se nos apresenta imediatamente, como uma espécie de primeiro ver e primeiro contato. Ao falar sobre a essência da técnica, apresenta aquilo que está pressuposto na determinação, aquilo que está para além do que se apresenta aos nossos olhos. Heidegger (2006) não nega os aspectos da determinação da técnica como se não fossem reais ou como se não existissem ou, ainda, como se fossem uma espécie de ilusão sobre a técnica. A questão central é que os elementos de determinação da técnica não dizem plenamente o que está implicado na mesma. Por isso, Heidegger se propõe a uma reflexão sobre a essência da técnica, em que ela possa ser compreendida de modo mais pleno e em toda sua dimensão na vida dos seres humanos.

* Doutor em Educação nas Ciências pela UNIJUÍ – RS. Atualmente é bolsista PNPd/CAPES, modalidade 60 meses, pela UNICRUZ – RS.

** Doutor em Teologia pela Faculdades EST – RS. Atualmente é bolsista PNPd/CAPES, modalidade 12 meses, pela UNIJUÍ – RS.

Essa reflexão filosófica sobre a técnica, além da reflexão sobre outros âmbitos da filosofia, fez de Heidegger um dos autores referenciais no século XX. E o texto, *A questão da técnica*, que é central dessa argumentação, tornou-se incontornável para uma pesquisa aprofundada sobre a técnica. Obviamente que muitas transformações aconteceram no fim do século passado e início deste século que requerem uma ampliação e redirecionamento da reflexão heideggeriana. Compreendemos, contudo, que esta se constitui uma perspectiva valiosa para pensar o ser humano em suas mediações de construção de mundo, em que a técnica se apresenta como a mais importante e fundamental no presente. Compreendemos que Heidegger nos leva a uma direção de busca sempre aprofundada e inquietante, sem que possamos nos contentar com o que está dado em torno da técnica e das novas tecnologias. E que o seu ponto de partida é o ser humano pensado na linguagem para então pensar na técnica e suas implicações no nosso mundo. Pensar a essência da técnica é um esforço para além do dado em que está implicado de modo originário que pensa e coloca a técnica como uma questão, o ser humano.

Começamos pelo conceito de essência. Desde a era clássica grega a filosofia tem como questão central pensar a essência. Ao longo da história que chega até o presente há uma variedade de concepções do que se entende por essência. Diríamos que a sua compreensão está ligada ao que podemos chamar de matriz disciplinar das épocas históricas. Tomando a formalização da história da filosofia como base, podemos dizer que há um conceito de essência para os gregos na época clássica, para o medievo, para a modernidade e para a contemporaneidade. Assim, a essência pode ser pensada, respectivamente, a partir da *physis*, de Deus, do cogito e da linguagem. Com isso não afirmamos que todos os pensadores apresentaram um mesmo conceito de essência em seu período histórico. É o caso de Heidegger, na contemporaneidade, em que a matriz disciplinar é a linguagem.

homem é o único ser que possui o *logos*. O homem pode comunicar tudo que pensa. E mais: É somente pela capacidade de se comunicar, que unicamente os homens

podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e sobretudo aqueles conceitos comuns, pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição política, de uma convivência social articulada na divisão do trabalho. Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem (GADAMER, 2002, p. 227).

Apresentaremos, a partir de agora, apenas alguns elementos sobre a elaboração heideggeriana para o conceito de essência com a questão do pensamento. Na obra *Ser e Tempo*, o método fenomenológico, de orientação husserliana, constituiu-se num caminho de pensamento “para as coisas mesmas” (2008, p. 66). Essa perspectiva fenomenológica será pensada de formas distintas em obras posteriores sob uma máxima que podemos expressar como sendo *para a essência das coisas mesmas*. Mas essa máxima é apenas uma aproximação de um começo de reflexão acerca do que significa essência para Heidegger. Como ele adota uma reflexão que não está na ordem do dado é mais fácil começar dizendo o que não é essência.

A primeira questão sobre a essência é que ela não é o geral ou o comum de uma classe de seres e de objetos. Mesmo que a tradição metafísica do medievo e em parte da modernidade tenha compreendido a essência tanto como o mais geral quanto o mais comum, segundo Heidegger, manifesta-se nessa tradição algo não essencial da própria essência. No texto, *Hölderlin e a essência da poesia*, Heidegger afirma que o “geral, válido por igual para todo o particular, é sempre o indiferente, aquela essência que nunca pode chegar a ser essencial” (HEIDEGGER, 1990, p. 21).

A compreensão da essência de algo nos conduz a alguns pontos que vão mostrando o caminho de sua definição. Primeiro, que a essência está além do meramente constatável e manifesto, mesmo que sejam determinados corretamente em relação a algo. Segundo, a essência domina o âmbito do que se apresenta ante os olhos. No texto, *A essência da técnica*, o autor afirma que “se nós buscássemos a essência da árvore, teríamos que eleger aquilo que domina através de toda árvore enquanto árvore, sem ser ela mesma uma

árvore, que se pode encontrar entre as árvores restantes. Assim também, a essência da técnica não é, em absoluto, algo técnico (HEIDEGGER, 2006, p. 35). O terceiro ponto diz algo sobre os dois pontos anteriores: é a partir da essência da técnica que podemos explicar o âmbito daquilo que se nos apresenta como manifesto e como constatável.

O quarto ponto remete à forma da compreensão em *Ser e Tempo*, de que a essência não está isenta de relação com o ser humano. Ou seja, a essência de algo é aquilo que nos acontece de modo decisivo. A interpretação mais aproximada exige que se mostre essa vinculação entre o ser humano e a essência. Esse pressuposto, que se remete a Kant, de que nós sempre estamos implicados naquilo que compreendemos e interpretamos, distancia-se de Kant no sentido que a essência não é algo subjetivo ou meramente intra-humano. Isso nos conduz ao quinto ponto, que manifesta uma interpretação esclarecida por Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo*. Alcançar a essência de algo ou estar na sua vizinhança é ver sua relação com o ser, este que determina o sentido de todo ente enquanto ente e, também, em todo caso a nós mesmos enquanto ente que colocamos o ser em questão.

Como sexto ponto, apresentamos uma característica que complica a questão da essência, a saber, a historicidade de algo, visto que na compreensão tradicional a essência ultrapassa qualquer dimensão histórica. Para Heidegger, a essência de algo histórico é também histórica. Em *Ser e Tempo* essa questão se apresenta como central e se torna paradigmática na filosofia, pois a compreensão da relação entre o ser humano e o ser é sempre histórica. É preciso, contudo, dizer que se algo seja histórico não quer dizer que a essência seja determinada historiograficamente. Que a essência seja histórica não significa que não perdure, entendendo esse conceito como sempre-perdurante, no sentido daquilo que se confia e se outorga a esse ser histórico. O confiar é aquilo que perdura reunindo e garantindo o ser daquilo que reúne.

Como último apontamento de estar a caminho da essência para, então, interpretar a essência da técnica, Heidegger afirma que é por meio dos caminhos da linguagem, da fala, que acedemos à essência de algo. As sendas que se mostram através da linguagem

são históricas e se descobrem quando se busca compreender o que elas abrem à compreensão para o sentido daquilo que está buscando manifestar. A essência da linguagem reside precisamente em apontar as trilhas, os caminhos, daquilo que se alude ao estar nela imerso. Com essa interpretação, Heidegger deixa claro que a linguagem não é um simples meio e um fazer do ser humano a serviço da expressão e comunicação. Na *Carta Sobre o Humanismo*, o autor afirma que a linguagem é casa do ser e o ser humano é quem nela habita. E habitar não é um uso de um local do qual se possa chegar e sair. Não há um fora da casa e nem outra forma que não seja o habitar enquanto ser e estar do ser humano. Atender à essência da linguagem é prestar a atenção às suas sendas, acerca daquilo que é e não reduzindo à expressão em que algo possa ser dito de algo a partir de uma visão de mundo qualquer.

A partir desses apontamentos, de apontar para a essência, retomamos a questão da determinação da essência da técnica. A determinação do sentido da técnica, em seu sentido usual, compreende-a como um meio que o ser humano utiliza para um fim, para uma realização. A essa concepção de técnica Heidegger designa de interpretação instrumental e antropológica. Ela não deixa de dizer algo de essencial sobre a técnica, inclusive da técnica moderna. Porém, para o pensador, ela não atinge o essencial do seu sentido.

Seguindo as trilhas do conceito de instrumento encaminha-se para uma análise da ideia de causalidade exposta por Aristóteles. Ao apontar para a etimologia do conceito de técnica chega-se à conclusão de que a essência da técnica não tem nada de humano e, portanto, não consiste em um mero instrumento manejado pelo ser humano, senão um modo de destinar-se do ser ao ser humano e ao mesmo tempo desvelar o que existe. Para Heidegger, o ser não é um objeto para qual um sujeito se põe. De acordo com Waelhens, “o ser não é de nenhuma maneira objetivável e que se a objetividade tem o ser por fundamento, o ser não acha nenhum fundamento na objetividade” (WAELEHENS, 2003, p. 5).

Ser é o que condiciona decisivamente o ser humano, sua dimensão histórica mais radical, seu destino, aquilo que coloca o ser humano em um caminho de des-ocultamento. O ser se doa, se dá

ou destina-se ao ser humano no presente na forma da técnica moderna. A partir desta destinação o ser humano revela o que existe de um modo técnico; de certo modo está na verdade e na não-verdade de um modo técnico.

A verdade, para Heidegger, é a interpretação mais originária da *aletheia*. Estar na verdade tecnicamente significa desvelar o que existe de um certo modo, a saber de um modo provocante. O desocultar imperante na técnica moderna é um modo de *pro-vocar*, colocando toda a natureza sob a exigência da produção de energias que podem ser exploradas para os mais diversos modos de vida em sociedade. O desocultar da técnica moderna manifesta toda natureza como constante, com objetos que estão disponíveis, como fundo de reservas e/ou subsistências. No texto do *Seminário de Thor*, Heidegger afirma que o próprio objeto passa a ser entendido como algo pronto para ser consumido. Poderíamos dizer que a ideia de substância passa a ser entendida pela ideia de subsistência, no sentido de reserva.

Com a introdução dessa ideia compreende-se o modo como aos poucos a política e a economia ordenaram o mundo num grande espaço organizado e planejado para exploração atual e no futuro. Tudo passa a estar dentro de um plano de exploração da qual se busca diversos meios para apoderar-se. Heidegger usa o bosque como um exemplo em vários textos, afirmando que este já não o é mais como tal, mas um espaço verde que pode ser explorado tecnicamente de muitos modos. Cria-se um horizonte totalizante de utilização em que nada permanece na neutralidade objetiva de um encontro, sobretudo porque nada fica fora do fundo de reserva, dos estoques de subsistências.

Segundo Heidegger, a condição de substituição do ente é um dos momentos centrais do viver atual. A condição de reestocar, em que cada objeto pode ser consumido e ser recolocado novamente na ordem geral da produção e consumo, transforma o mundo em uma grande indústria. Assim, todo e qualquer espaço pode ser novamente preenchido por um novo objeto que é o mesmo do já consumido. Por isso, é imprescindível que todo objeto seja consumido de modo mais rápido possível, para que possa dar lugar para outro objeto do mesmo, que também entra na condição

do que já não está mais. Tudo está aí para desaparecer, para ser consumido.

Uma das questões centrais das ciências humanas, nessa lógica do desaparecer e da substituição, é o desaparecimento da tradição. E com ela a vivência da historicidade na relação entre as gerações. O tempo passa a ser compreendido pela dimensão da atualidade na lógica do sempre novo em uma mudança permanente. A constância daquilo que é ou foi transmitido perde o sentido de ser, pois isso está fora da perspectiva em que a vida se organiza na e pela transformação constante. O que move a vida é a mudança permanente e não a permanência na mudança.

A constituição de um fundo e de um horizonte de reserva pelo qual o mundo passa a ser planejado pela técnica moderna atinge o próprio ser humano. Este passa ser considerado como *material humano*. Mesmo com essa ameaça diante de ser uma condição de subsistência, a partir da técnica moderna, o ser humano se outorga a condição de ser o *senhor da terra*. Essa situação tomou tal forma que todo pensar que não calcula tecnicamente é colocado à margem, hostilizado e não é levado a sério. O pensar que não se enquadra nessa técnica calculadora é colocado na ordem dos misticismos e obscuridades que não levam a nada. No entanto, esse desocultar técnico que exclui toda e qualquer outra forma de *des-ocultamento* esquece que ele é apenas um modo entre outros modos.

O não reconhecimento de outros modos de des-ocultamento é uma das marcas que diferencia a técnica moderna da técnica mais antiga, ainda sob a forma artesanal. Esta não se impunha sobre os entes de forma avassaladora extraindo qualquer condição que permita reconhecer os objetos enquanto tais, como é o caso da técnica moderna, cuja característica é o da imposição ou disposição (Gestell). É possível dizer que na técnica artesanal há uma espécie de respeito sobre os entes. Tomando como exemplo o campo a ser cultivado, na técnica artesanal havia um cuidado através do cultivo. Pela técnica moderna, o campo transforma-se em uma indústria maquinizada da agricultura, sendo apenas explorado para a maior utilização possível da produção de alimentos.

Assim, quando Heidegger afirma que o destino do ser humano atual está involucrado no desocultar técnico, trata-se da técnica moderna em sua essência. Por isso, o pensador conclui que a técnica moderna não é algo que está à mão do ser humano de um modo manejável como um objeto qualquer. No texto *Só um Deus Pode nos Salvar* afirma que nenhuma organização ou instituição por mais poder que tenha, seja econômico ou político, pode simplesmente frear ou alterar o rumo desse destino. No texto *A Serenidade* afirma que “nenhuma organização somente humana está em condições de lograr um domínio sobre esta época” (HEIDEGGER, 2015).

A questão que constantemente se faz é: o que o ser humano pode fazer diante desse destino técnico, uma vez que a própria essência da técnica é uma manifestação do ser? Primeiro, ao ser uma manifestação do ser, esse destino ultrapassa as possibilidades do arbítrio humano. Segundo, o ser humano ainda não tem pensado com profundidade a essência da ação humana. Heidegger afirma que “estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir. Conhecemos o agir apenas como produzir de um efeito. A sua realidade efetiva segundo a utilidade que oferece. Mas a essência do agir é o consumir” (2005, p. 7). Assim, pelo fato de o ser dar-se no ser humano, este pode e deve cooperar para o advento de um novo destino em relação à técnica.

Esse advento tem sua principal formulação na modernidade que, em boa medida, ainda tem suas marcas em algumas reflexões e em modos de ser da contemporaneidade. Em termos gerais na ciência moderna, a imagem de mundo e a técnica, deixam de ter uma importância meramente instrumental na organização da vida prática, tornando-se um novo pensar humano. Ela atravessa as dimensões epistemológicas e ontológicas das diversas formas de saber humano como um horizonte para qual todo conhecimento está em direção.

Segundo Heidegger (2006), a dimensão ontológica da ciência, em sua perspectiva moderna, é o surgimento de uma representação de mundo que ainda não tinha sido elaborada no mundo ocidental. Por sua vez, a modernidade se caracteriza por seu modo de conceber a ciência no sentido em que ela participa de modo deci-

sivo na constituição do mundo humano. Compreender essa dimensão profunda de pertença entre ciência e configuração de mundo, na modernidade, é o elemento central das reflexões heideggeriana sobre o tema. As críticas que Heidegger recebeu por compreender essa perspectiva não dão conta da sua intenção específica, de auscultar a dimensão ontológica da ciência na configuração do mundo moderno. Com isso, ele abre mão de vários elementos que constituem a modernidade e seu modo de pensar a ciência, pois sua intenção não é uma reflexão sobre a teoria do conhecimento, em suas possibilidades e limites, conforme as diversas elaborações feitas, sejam na perspectiva racionalista, empirista ou idealista. O decisivo, para Heidegger, é compreender como um modo determinado de interpretar e experimentar o mundo tem na racionalidade científica seu elemento fundante.

O modo de investigar moderno procura dispor do existente através de um representar explicativo. A própria noção de existente está condicionada pela condição de poder se tornar objeto. O próprio da investigação científica é encontrar a objetividade desse existente.

Na apresentação do mundo como representação, no sentido que o representar é tornar presente o objeto para nós, a verdade é pensada como uma exatidão em relação ao representado. Também, onde o mundo se manifesta como representação, o ser humano se constitui em *subiectum* para a totalidade do que existe e ele se encontra na condição de imagem e de objetividade. Dessa forma, a modernidade constitui-se em um modo de pensar a ciência e o mundo como um fenômeno racional voltado sobre a totalidade do que existe na forma de um objeto para um sujeito. A modernidade radica na posição de que o ser humano passa a ser sujeito de todo o existente e o mundo se converte em uma disposição para o representar desse sujeito.

Ainda, na era da técnica moderna vai se impondo cada vez mais com mais força a concepção instrumental da linguagem, que não é incorreta, porém não é plenamente verdadeira. De fato,

a consequência da precipitação e da banalidade inerente ao uso da fala e da escrita, hoje predomina uma

relação com a linguagem, mas é mais decisiva. Pensamos que a linguagem [...] como todas as coisas que estamos cotidianamente em relação não é mais que um instrumento, a saber, um instrumento da comunicação (Verständigung) e da informação (information). (HEIDEGGER, 2013).

O encanto pelos avanços tecnológicos em alguns setores da sociedade e as possibilidades de melhorar a comunicação produziu uma compulsão pela ciência cibernética. Esse encantamento conduziu a um caminho que colocou à margem as implicações e o que está subjacente na centralização da técnica na cibernética¹. Para Heidegger a cibernética é uma compreensão teórica que tem por objeto um controle planificável da organização do ser humano, sobretudo, da organização do trabalho. A cibernética “transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação” (HEIDEGGER, 2006, p. 68).

Para Stein (2011), a complexidade e mesmo o perigo da técnica como modo fundante do ser humano está na concentração da linguagem como instrumento simplesmente de informação. Essa instrumentalização, conduzida pela humanidade num contexto de produção de cérebros eletrônicos, não apenas em termos de computadores, está se especializando em produzir máquinas que pensam e possam fazer traduções. Com tais máquinas se pretende regular e calcular o modo de nosso possível uso da linguagem. Para a técnica moderna estas máquinas são – e sempre todo, chega a ser – modos de dispor do mundo da linguagem. Muitos instrumentos tecnológicos, pela sua condição de utilidade, manifestam à primeira vista que é o ser humano que mantém um domínio sobre a máquina. No entanto, poderia ser na verdade elas que põem a linguagem em ação, produzindo amarras à constituição de sentido e de ser próprios do ser humano.

¹ A explicitação da tese de que a cibernética é o princípio epocal presente está no texto *A época da Imagem de Mundo*, apresentado e traduzido por SCHNEIDER, Paulo Rudi. *Um outro pensar*. Ijuí: Unijuí, 2004.

Segundo Heidegger (2006), a era técnica moderna converte a linguagem em procedimentos de instrumentos que estão a serviço da economia com respaldo político, sendo que a ciência, como o saber desses instrumentos, coloca sob sua tutela, com um poder globalizador, tudo aquilo que pode ser tecnificado com uma vontade totalizadora. Heidegger afirma que a linguagem é o modo apropriado de manifestação do ser e sua morada mais própria disposta desde o ser. A partir desse pressuposto, de pensar a essência da linguagem desde a correspondência a respeito do ser, a linguagem é em sua dimensão mais fundamental, a morada do sentido do ser humano.

O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem *ex-siste* enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a (HEIDEGGER, 2005, p. 38).

A linguagem é a casa do ser e a morada do ser humano. A linguagem não é uma característica a mais do ser humano, senão aquilo que o define como tal, pois no âmbito da linguagem ele *co-responde* ao chamado do ser e pertence a sua verdade. O ser humano guarda aquilo onde habita, isto é, onde *ex-siste*, a saber, a verdade do ser (HEIDEGGER, 2005).

Segundo Heidegger, ressaltando um texto de Johann Peter Hebel, de acordo com um escrito que este lhe dedicará, podemos compreender “claramente que a vida dos mortais está essencialmente determinada e sustentada pela palavra” (2006, p. 170). E, em seu epistolário podemos ler: “uma grande parte de nossa vida é um deambular agradável ou desagradável através das palavras, e a maior parte de nossas guerras são... guerras de palavras” (HEIDEGGER, 2013, s/p). Mas são palavras que nos permitem compreender no mundo que habitamos e constituímos via linguagem, tradição e organização comum de convivência. Hoje essa compreensão tem na cibercultura um dos elementos centrais para grande parte dos autores das mais diversas áreas, como sociologia, economia, política e educação.

Uma questão que se tornou recorrente na hermenêutica, sobretudo em Ricoeur (1986), é que Heidegger não mostrou como passar dessa dimensão ontológica para a dimensão epistemológica. Sobre a questão da técnica, Heidegger não aponta como podemos levar a cabo toda essa requisição de um pensar meditativo numa época de pensamento calculante. Em Ricoeur (1986) aparece de modo indireto uma interpretação de que a argumentação heideggeriana cria quase uma dualidade de pensamento que não se encontra, do ontológico e do epistemológico. Mas essa crítica está na forma da colocação do problema por Heidegger, que não permite nem a passagem de um para outro, nem a argumentação ao nível epistemológico, nem na dimensão técnica das novas tecnologias. A questão é que o aumento da informação, no modo como está acontecendo, não significa um “fortalecimento da razão social” (GADAMER, 1983, p. 44). Constitui-se em uma ameaça da “perda da identidade do homem atual. Quando o indivíduo se sente, na sociedade, dependente e impotente face às formas de vida que lhe são proporcionadas tecnicamente, se torna incapaz de conseguir sua identificação” (GADAMER, 1983, p. 44).

Isso porque, nessas dimensões, perguntamos sobre o sentido de nossa existência para além das práticas cotidianas que são movidas por novas tecnologias. Outrossim, o pensamento meditativo que procura compreender o ôntico e ontológico não se limita ao perguntar pelo significado cultural, social, político, das tecnologias para a nossa vida, mas compreender o sentido da nossa existência que se constitui pedagogicamente, como um apreender a ser já sempre sendo. Assim, a argumentação de Heidegger nos convoca para um pensar que não se entrega ao cálculo e a tendências de automação de nossa vida. Em todas as áreas do saber há uma tendência de um pensar calculante, tecnificador, é um horizonte aprazível diante das interrogações e questionamentos que exigem esforço, dedicação e problemas existenciais, sociais e culturais, movidos pelas novas tecnologias da comunicação e informação que tem por princípio facilitar em tudo a vida do ser humano.

Esse pensamento calculador é criticado por Heidegger, mas não sob a forma de uma ideologia de dominação econômica e política, já que essa é uma questão para a sociologia. A característica

central desse pensar calculador é uma objetivação que planifica, organiza e controla, que tem circunstâncias e resultados definidos, sem possibilidade de espaço e tempo para meditar e refletir sobre o “sentido que impera em tudo quanto é” (HEIDEGGER, 2015).

Compreendemos que as novas tecnologias se instauram como a consumação de um modo de vida historicamente organizado sob o preceito da técnica. Assim, quando criticamos os fundamentos metafísicos da tradição em prol de novos pressupostos não metafísicos, exige-se uma compreensão dessa consumação da técnica nas novas tecnologias. E para Heidegger o mais perigoso não são algumas produções como a bomba atômica, mas “uma posição totalmente nova no mundo e em relação ao mundo. Agora o mundo aparece como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques” (HEIDEGGER, 2015).

Referências

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. Neske G.: Pfullingen, 1959.

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **A origem da obra de arte**. São Paulo: 70, 1990.

_____. **Já só um Deus pode ainda nos salvar**. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_der_spiegel.pdf>. Acesso em: jun. de 2012.

_____. **Hebel: el amigo de la casa**. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/hebel.htm>>. Acesso em: jun. de 2013.

_____. **Serenidad**. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/serenidad.htm>>. Acesso em: jun. de 2015.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Hipérion ou o Eremita na Grécia**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

RICOEUR, Paul. **Do texto à acção**. Porto: Rés, 1986.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **Um outro pensar**. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano: uma resposta para a carta de Heidegger sobre o humanismo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. **Pensar e errar, um ajuste com Heidegger**. Ijuí: UNIJUÍ, 2011.

WAEHENS, Alphonse de. **Natureza humana e compreensão do ser**. Trad. Itamar Soares Veiga para aulas do Mestrado da PU-CRS. Porto Alegre, 2003.

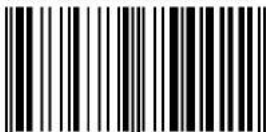
O propósito da Série Direito, Cultura e Religião, que aqui apresenta seu segundo volume, é propiciar ao leitor e à leitora reflexões em que o modelo dissociativo, preponderante ao longo da modernidade, não continue exclusivamente fazendo história. Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas cruzam-se e entrecruzam-se. Nos cruzamentos, a questão central não deve reduzir-se ao "como", nem ao "o que", mas envolver também o "para que". Ao inter-relacionar Ciência Jurídica, Estudos Filosófico-Culturais e Ciências da Religião/Teologia, busca-se a elaboração de uma consciência profética de alteridade em que, ao perguntar pelo sentido ("para que?"), se propõe um sentido do viver humano.

Boa Leitura!

**Iuri Andréas Reblin,
Kathlen Luana de Oliveira
e Noli Bernardo Hahn**

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-89754-42-2



9 788589 754422