

Jacson Roberto Cervi
Osmar Veronese
(Organizadores)



DIÁLOGO E ENTENDIMENTO

DIREITO E MULTICULTURALISMO & POLÍTICAS
DE CIDADANIA E RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

Tomo 14

JACSON ROBERTO CERVI
OSMAR VERONESE
(ORGANIZADORES)

DIÁLOGO & ENTENDIMENTO

DIREITO E MULTICULTURALISMO E POLÍTICAS DE CIDADANIA E
RESOLUÇÃO DE CONFLITOS

Tomo 14

Editora Ilustração
Santo Ângelo - Brasil
2025



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0>

Editor-gerente: Fábio César Junges

Imagens da capa: Os autores

Revisão: Os autores

CATALOGAÇÃO NA FONTE

D536 Diálogo e entendimento [recurso eletrônico] : direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos: tomo 14 / organizadores: Jacson Roberto Cervi, Osmar Veronese. - Santo Ângelo : Ilustração, 2025.
259 p. ; 21 cm

ISBN 978-65-6135-253-6

DOI 10.46550/978-65-6135-253-6

1. Direito. 2. Multiculturalismo. 3. Cidadania. 4. Mediação. I. Cervi, Jacson Roberto (org.). II. Veronese, Osmar (org.).

CDU: 34

Responsável pela catalogação: Fernanda Ribeiro Paz - CRB 10/ 1720



Crossref



E-mail: ilustracao@gmail.com

www.editorailustracao.com.br

Conselho Editorial



Dra. Adriana Maria Andreis	UFFS, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Adriana Mattar Maamari	UFSCAR, São Carlos, SP, Brasil
Dra. Berenice Beatriz Rossner Whatuba	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Clemente Herrero Fabregat	UAM, Madri, Espanha
Dr. Daniel Vindas Sánchez	UNA, San Jose, Costa Rica
Dra. Denise Tatiane Girardon dos Santos	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Domingos Benedetti Rodrigues	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Edeimar Rotta	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dr. Edivaldo José Bortoleto	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dra. Elizabeth Fontoura Dorneles	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Evaldo Becker	UFS, São Cristóvão, SE, Brasil
Dr. Glaucio Bezerra Brandão	UFRN, Natal, RN, Brasil
Dr. Gonzalo Salerno	UNCA, Catamarca, Argentina
Dr. Héctor V. Castanheda Midence	USAC, Guatemala
Dr. José Pedro Boufleuer	UNIJUÍ, Ijuí, RS, Brasil
Dra. Keiciane C. Drehmer-Marques	UFSC, Florianópolis, RS, Brasil
Dr. Luiz Augusto Passos	UFMT, Cuiabá, MT, Brasil
Dra. Maria Cristina Leandro Ferreira	UFRGS, Porto Alegre, RS, Brasil
Dra. Neusa Maria John Scheid	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dra. Odete Maria de Oliveira	UNOCHAPECÓ, Chapecó, SC, Brasil
Dr. Rosângela Angelin	URI, Santo Ângelo, RS, Brasil
Dr. Roque Ismael da Costa Güllich	UFFS, Cerro Largo, RS, Brasil
Dra. Salete Oro Boff	ATITUS, Passo Fundo, RS, Brasil
Dr. Tiago Anderson Brutti	UNICRUZ, Cruz Alta, RS, Brasil
Dr. Vantoir Roberto Brancher	IFFAR, Santa Maria, RS, Brasil

Este livro foi avaliado e aprovado por pareceristas *ad hoc*.

Programa de Apoio à Pós-Graduação (PROAP Processo N.
88881.846870/2023-01)



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
Jacson Roberto Cervi	
Osmar Veronese	
Capítulo 1 - RUMO A UM CAMPO JURÍDICO PLURI EPISTÊMICO ...	15
Gabriel Eidelwein Silveira	
Tamires Eidelwein	
Osmar Veronese	
Capítulo 2 - MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS AMBIENTAIS: INTERLOCUÇÕES ENTRE OS MOVIMENTOS DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL E DO EQUADOR	29
Neusa Schnorrenberger	
Rosângela Angelin	
Capítulo 3 - A AMBIVALÊNCIA DA LIBERDADE NO PRÉ-ABOLIÇÃO: A FUNÇÃO DO SISTEMA DO DIREITO NAS DINÂMICAS DE INCLUSÃO/EXCLUSÃO DOS NEGROS NA COMUNICAÇÃO ESCRAVISTA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX.....	51
Guilherme de Azevedo	
Leonel Severo Rocha	
Capítulo 4 - NORMATIVIDADE TRANSNACIONAL E CONSTITUCIONALIZAÇÃO SOCIETAL: UMA LEITURA SISTÊMICO- PRAGMÁTICA DOS CÓDIGOS CORPORATIVOS	87
Fernanda Barboza Bonfada	
Leonel Severo Rocha	
Capítulo 5 - A EXTENSÃO CIBERNÉTICA DO SUJEITO E AS FRONTEIRAS DA IDENTIDADE: INTERFACES CÉREBRO- COMPUTADOR NA ANÁLISE DA SIMBIOSE HOMEM-MÁQUINA EM MATURANA E VARELA.....	103
Leonardo Gatelli	
Taciana Damo Cervi	
Jacson Roberto Cervi	

Capítulo 6 - TEOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E RELIGIÃO: INTERFACES.....	123
Noli Bernardo Hahn	
Alana Taíse Castro Sartori	
Capítulo 7 - O SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO COMO INSTITUIÇÃO TOTAL: EXCLUSÃO ESTRUTURAL E VIOLAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS	149
Osmar Veronese	
Letícia Rezner	
Capítulo 8 - MEDIAÇÃO, SENSIBILIDADE E CIDADANIA: COMPONENTES ESTRUTURAIS DE SUSTENTABILIDADE COMUNITÁRIA	169
João Martins Bertaso	
Alini Bueno dos Santos Taborda	
Candice Nunes Bertaso	
Capítulo 9 - UMA LEITURA WARATIANA DA DESDOGMATIZAÇÃO DO DIREITO E A MEDIAÇÃO COMO POÉTICA DO CONFLITO ...	187
Luana Tiburski Casarin	
Janete Rosa Martins	
Capítulo 10 - O PENSAMENTO DE LUIGI FERRAJOLI E O PROJETO DE CONSTITUINTE DA TERRA: ESTA É UMA POSSIBILIDADE DIANTE DAS EMERGÊNCIAS ATUAIS?	203
Gilmar Antonio Bedin	
Laura Mallmann Marcht	
Capítulo 11 - CRISE AMBIENTAL E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA: CONTRIBUIÇÕES E PERSPECTIVAS DE LUC FERRY E ENRIQUE LEFF.....	221
Vânia Vascello Meotti	
João Delciomar Gatelli	
Janete Rosa Martins	
Capítulo 12 - A ORDEM DO SER E A HISTÓRIA EM ERIC VOEGELIN	241
Adalberto Narciso Hommerding	
Giovana Panzenhagen	

APRESENTAÇÃO

A obra *Diálogo e Entendimento*, que ora alcança o seu décimo quarto tomo, mantém dentre seus objetivos principais a divulgação da produção acadêmica qualificada desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, campus de Santo Ângelo. Inserida nesse contexto, a coletânea reúne pesquisas elaboradas por docentes, doutorandos e mestrandos, evidenciando o compromisso institucional com a investigação científica e com a reflexão jurídica voltada às transformações da sociedade contemporânea, em especial diante de um cenário marcado pela pluralidade, pela diversidade e pela complexidade das relações sociais.

A edição contínua representa um tributo à história e à identidade da instituição, do programa e dos pesquisadores que lhe dão vida. Pesquisa não registrada corre risco de ser apagada. Nosso empenho é para que os fios da história sejam tecidos e registrados pelas linhas da pluralidade, da experiência acumulada, na verga das raízes que são avessas ao anonimato. Permitir que as marcas permaneçam visíveis é sublinhar a trajetória como potente construtora do porvir.

Estruturada a partir das Linhas de Pesquisa I - Direito e Multiculturalismo e II - Políticas de Cidadania e Resolução de Conflitos, a obra apresenta estudos que dialogam com questões centrais do direito contemporâneo, voltadas à efetivação dos direitos fundamentais, à compreensão das diferenças culturais e à construção de mecanismos de enfrentamento dos conflitos sociais. Nesse sentido, reafirma o propósito do Programa de promover uma produção acadêmica consistente, fundada na articulação entre pesquisa teórica e análise das dinâmicas sociais.

No âmbito da linha Direito e Multiculturalismo, os trabalhos abordam o fenômeno jurídico a partir de múltiplas perspectivas, contemplando a diversidade de experiências sociais, históricas, culturais e epistêmicas. Compõem essa linha os estudos intitulados *Rumo a um campo jurídico pluri-epistêmico*, de Osmar Veronese, Gabriel Eidelwein Silveira e Tamires Eidelwein; *Movimentos sociais e políticas públicas ambientais: interlocuções entre os movimentos de mulheres camponesas do Brasil e do Equador*, de Rosângela Angelin e Neusa Schnorrenberger; *A ambivalência da liberdade no pré-abolição: a função do sistema do direito*

nas dinâmicas de inclusão e exclusão dos negros na comunicação escravista brasileira do século XIX, de Leonel Severo Rocha e Guilherme de Azevedo; *Normatividade transnacional e constitucionalização societal: uma leitura sistêmico-pragmática dos códigos corporativos*, de Leonel Severo Rocha e Fernanda Barboza Bonfada; *A extensão cibernética do sujeito e as fronteiras da identidade: interfaces cérebro-computador na análise da simbiose homem-máquina em Maturana e Varela*, de Taciana Damo Cervi, Jacson Roberto Cervi e Leonardo Gatelli; *Teologia, direitos humanos e religião: interfaces*, de Noli Bernardo Hahn e Alana Taíse Castro Sartori; e, por fim, *O cárcere como instituição total e suas raízes históricas: a função excludente do sistema prisional brasileiro*, de Osmar Veronese e Letícia Rezner.

Na linha Políticas de Cidadania e Resolução de Conflitos, os estudos abordam as formas de enfrentamento dos conflitos sociais e a promoção da cidadania em suas múltiplas dimensões, contemplando abordagens teóricas e reflexões voltadas à prática jurídica. Integram essa linha os trabalhos *Mediação, sensibilidade e cidadania: componentes estruturais de sustentabilidade comunitária*, de João Martins Bertaso, Alini Bueno dos Santos Tabora e Candice Nunes Bertaso; *Uma leitura waratiana da desdogmatização do direito e a mediação como poética do conflito*, de Janete Rosa Martins e Luana Tiburski Casarin; *O pensamento de Luigi Ferrajoli e o projeto de constituinte da Terra: esta é uma possibilidade diante das emergências atuais*, de Gilmar Antonio Bedin e Laura Mallmann Marcht; *Crise ambiental e educação para a cidadania: contribuições e perspectivas de Luc Ferry e Enrique Leff*, de João Delciomar Gatelli, Janete Rosa Martins e Vânia Vascello Meotti; e *A ordem do ser e a história em Eric Voegelin*, de Adalberto Narciso Hommerding e Giovana Panzenhagen.

Em conjunto, os trabalhos que integram o volume 14 evidenciam a diversidade temática e a consistência teórica das pesquisas desenvolvidas no Programa, reafirmando o compromisso acadêmico com a produção de conhecimento jurídico voltado à compreensão das transformações sociais contemporâneas, bem como à promoção da cidadania, do diálogo e dos direitos fundamentais. Ademais, a pluralidade é filha da democracia, e esta obra, condensando pesquisas e pensamentos diversos, verte à luz do caminho pavimentado pela Constituição de 1988! Tomando emprestada a paixão da investigadora mexicana Yolanda Valenzuela, ao comentar a Constituição Mexicana de 1917 (gênese do Estado Social), reverberamos que “*la Constitución es como el sol: muy pocos y muy sabios conocen a fondo cuál es su íntima estructura y la razón de ser de los mandatos políticos, jurídicos,*

económicos y sociales que de ella emanan; sin embargo, todos viven protegidos por su calor, bajo los beneficios de su luz y la dinámica vital que ella crea”.

Com o calor constitucional sobre nossas pesquisas, desejamos uma excelente e proveitosa leitura, com votos de que os estudos aqui reunidos contribuam para o aprofundamento da reflexão jurídica contemporânea.

Prof. Dr. Jacson Roberto Cervi

Prof. Dr. Osmar Veronese

(Organizadores)

Capítulo 1

RUMO A UM CAMPO JURÍDICO PLURI EPISTÊMICO

Gabriel Eidelwein Silveira¹

Tamires Eidelwein²

Osmar Veronese³

1 Introdução

O campo jurídico moderno organizou-se historicamente como um espaço especializado de disputas em torno da produção de verdades, no qual determinados sujeitos, linguagens e métodos adquiriram o monopólio legítimo de dizer o que é o direito e o que é justiça (Bourdieu, 2012). Esse campo, sustentado por instituições estatais e universitárias, construiu sua autoridade ao se apresentar como racional, neutro e universal,

- 1 Doutor em Sociologia - UFRGS. Professor de Sociologia na Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA, Campus São Borja-RS), onde atua no Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas (PPGCH/UNIPAMPA). Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (PPGS/UFPI). Coordenador do Projeto de Pesquisa “Justiça em confluência: hermenêutica negra e cosmopolíticas quilombolas entre o Pampa Gaúcho e o Semiárido Piauiense - uma comparação entre as concepções de justiça nas comunidades quilombolas Rincão dos Fernandes (RS) e Custaneira (PI)”, desenvolvido na UNIPAMPA com fomento proveniente do Edital FAPERGS 06/2025 - Programa Pesquisador Gaúcho - PqG e Fixação de Jovens Doutores. E-mail: gabrielsilveira@unipampa.edu.br .
- 2 Doutoranda em Direito - área de concentração em Direitos Especiais -, com bolsa integral PROSUC/CAPES, pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI/SA). Mestra em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí/PPGAnt-UFPI, com bolsa integral da CAPES. Especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Uninovafapi. Especialista em Direito Constitucional e Administrativo pela ESA/PI/Uninovafapi. Bacharela em Direito pela Universidade do Vale do Taquari/RS (UNIVATES). Advogada OAB/PI 17.335. Atualmente é membro do Grupo de Pesquisa: Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas. E-mail: tamidarosa@gmail.com.
- 3 Doutor em Modernización de las Instituciones y Nuevas Perspectivas en Derechos Fundamentales pela Universidad de Valladolid/Espanha. Mestre em Sociedade e Estado em Perspectiva de Integração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor de Direito Constitucional na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI, integrando o Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* - Mestrado e Doutorado em Direito. Procurador da República/Ministério Público Federal. Líder do Grupo de Pesquisa “Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas”, com registro no CNPQ, vinculado à linha de pesquisa Direito e Multiculturalismo, do PPG/Mestrado e Doutorado em Direito da URI/Santo Ângelo/RS. E-mail: osmarveronese@san.uri.br.

convertendo uma forma particular de conhecimento (identificada ao cânone racionalista ocidental) em critério geral de validade. No entanto, essa pretensão sempre esteve apoiada em processos de exclusão simbólica e material, por meio dos quais experiências, memórias, corpos e cosmologias de povos subalternizados foram sistematicamente desqualificados como fontes legítimas de saber jurídico.

Entretanto, com a crítica contemporânea (feminismos diversos, colonialidade, teoria racial crítica, cosmovisões indígenas e quilombolas, etc.), emergem as epistemologias contra-hegemônicas, as quais passam a disputar o próprio modo de produção do conhecimento jurídico. Ao afirmar que todo saber é situado e que toda interpretação é atravessada por relações de poder, essas perspectivas colocam em crise o cânone jurídico e a figura do intérprete neutro, reivindicando outros processos hermenêuticos capazes de reconhecer a experiência vivida, a memória coletiva e as desigualdades estruturais como dimensões inarredáveis do processo hermenêutico do direito.

Figura 1 - Pluralização epistêmica do campo jurídico



Fonte: elaboração própria (produzido com auxílio de IA)

Este ensaio descreve essa crise como uma transformação epistêmica do campo jurídico, na qual o monopólio interpretativo da abstração formal é progressivamente tensionado pela entrada de saberes subjugados e interseccionais que exigem reconhecimento, escuta e tradução. Ao longo

do texto, analisa-se como essa disputa redefine os critérios de validade da interpretação jurídica e inaugura o que chamamos de *fase pluri epistêmica do campo jurídico*, na qual a promessa de universalidade do direito só pode ser sustentada se atravessada pelo reconhecimento das diferenças e pela responsabilidade diante dos mundos sociais afetados pela racionalidade jurídica.

2 A crise do cânone ocidental e a nova fase pluri epistêmica do campo jurídico

O direito moderno construiu sua autoridade apresentando-se como uma linguagem que não pertence à Razão humana e, portanto, não pertence a ninguém em particular. Ele fala como se estivesse acima dos conflitos, das histórias e dos corpos que atravessa, convertendo-se em uma voz que parece emanar da própria ordem das coisas, do cosmos, do *nomos*. A norma jurídica se oferece como pura racionalidade, e o intérprete, como alguém que apenas a descobre e a aplica utilizando métodos burocráticos e universais, não como um sujeito situado e implicado em instituições e contextos culturais e políticos. Essa ficção de neutralidade é o núcleo do cânone jurídico: ela permite que uma determinada forma de pensar e de falar (historicamente a branca, masculina, letrada e estatal) se imponha como se fosse simplesmente “o” direito.

É nesse ponto que o cânone ocidental (seja na filosofia, nas artes ou no direito) opera como tecnologia de poder, quer dizer, como *dispositivo* (Foucault, 1987). Ele não é apenas um repertório de autores consagrados ou de métodos legítimos, mas um filtro que define o que pode ser reconhecido como argumento jurídico e quem pode pronunciá-lo com autoridade. Ao estabelecer a gramática do que conta como “boa razão”, o direito moderno exclui, de maneira estrutural, saberes que não se ajustavam à sua forma: a experiência vivida, a memória coletiva, a oralidade, o corpo, a espiritualidade, a relação com o território. Esses registros foram historicamente desqualificados como emoção, costume, crença ou folclore; isto é, como não direito.

Essa exclusão não foi acidental. Ela é parte do processo que Sueli Carneiro (2005) nomeia como *epistemicídio*: a destruição e a deslegitimação sistemática dos conhecimentos produzidos por povos negros, indígenas e outros grupos subalternizados, condição necessária para que o saber eurocentrado se apresentasse como universal. No campo jurídico, o

epistemicídio opera quando apenas determinadas formas de linguagem (abstratas, técnicas, de incorporadas) são reconhecidas como capazes de produzir verdade e justiça, enquanto outras são reduzidas ao silêncio ou à irrelevância.

O resultado é um direito que se reconhece como neutro justamente porque naturalizou e universalizou sua própria posição particular. Ao falar como se não tivesse corpo, o direito moderno converteu um ponto de vista particular em norma geral. Essa operação, sustentada por instituições, rituais e formas de consagração, produz uma violência simbólica profunda: ela transforma desigualdade histórica em aparência de igualdade formal e converte exclusão em simples ausência de mérito ou de técnica.

Mas é exatamente essa pretensão de falar sem corpo que começa a ser desestabilizada no presente. O diagnóstico da crise do cânone não nasce do nada: ele emerge quando os sujeitos que sempre foram tratados como objetos do direito (assim como do saber e do desejo) passam a se apresentar como produtores de sentido (jurídico, dentre outros), reivindicando que suas experiências e saberes não sejam mais filtrados pela gramática da neutralidade. A voz sem corpo (a razão desencarnada, divina e transcendental) começa a ser interpelada por vozes humanas que se recusam a desaparecer para que o direito possa parecer universal.

A autoridade do direito moderno depende, em última instância, da crença de que é possível falar a partir de um lugar que não é lugar nenhum, a razão absoluta, a verdade objetiva. A neutralidade jurídica só funciona enquanto o intérprete consegue sustentar a ilusão de que sua leitura da norma não é atravessada por corpo, história ou posição social. Esse “ponto zero” do direito (a ideia de uma perspectiva universal que observa sem ser observada) sempre foi a base invisível do cânone. É ele que permite que uma experiência particular se apresente como regra geral, convertendo poder em razão.

É justamente essa ficção que começa a se romper com a emergência da crítica à pretensão de universalidade dos saberes hegemônicos. Donna Haraway (1988) mostrou que toda forma de conhecimento é produzida a partir de um ponto de vista situado, encarnado e parcial. Não existe olhar “de lugar nenhum”, um olhar do Absoluto; o que existe é o privilégio de certos olhares que conseguem se apresentar como se não fossem olhares, mas simples descrições da realidade. Quando essa crítica é transposta para o campo jurídico, ela atinge o seu núcleo: o direito deixa de poder se

afirmar como linguagem pura, porque se revela como uma prática social atravessada por relações de poder.

Nesse mesmo movimento, a noção de “lugar de fala” discutida por Djamila Ribeiro (2017) introduz uma inflexão decisiva. Longe de significar que apenas determinados sujeitos podem falar, o conceito aponta para a responsabilidade política de reconhecer de onde se fala e como esse lugar molda o que se vê, o que se ignora e diante de quais questões se cala. No direito, isso significa admitir que toda interpretação é situada, e que a recusa em reconhecer essa condição não é neutralidade, mas complicitade com a reprodução de privilégios e violências. O intérprete que se acredita universal apenas projeta sua própria posição como medida do mundo. O hermenêuta é a medida de todas as coisas.

Essa fissura não produz apenas uma crítica externa ao direito; ela o desorganiza por dentro. Se não existe ponto zero, então o cânone epistêmico do direito deixa de poder se apresentar como um saber simplesmente técnico. O que antes era tratado como “objetividade” revela-se como uma forma de silenciamento: ao não nomear seus próprios pressupostos, o direito transforma suas escolhas históricas em natureza. A consequência disso é que vozes dissidentes (negras, femininas, periféricas, indígenas, quilombolas, etc.) não são vistas como portadoras de racionalidades outras, mas como desvios em relação a uma Razão onisciente e onipotente que se julga politicamente neutra.

É nesse ponto que a crise do cânone jurídico se aprofunda contemporaneamente diante da emergência das *epistemologias contra-hegemônicas*. Quando o direito é obrigado a reconhecer que fala a partir de um lugar privilegiado, o lugar da hegemonia (concretamente, as posições do Estado e da Universidade), sua autoridade passa a depender de algo que ele tentou excluir historicamente: a explicitação das posições a partir das quais o mundo social e fatural é interpretado. O ponto zero se desfaz, e com ele se desfaz também a ideia de que existe uma única forma legítima de compreender a norma, uma única episteme, uma única hermenêutica. O campo jurídico assimila novos sujeitos de razão e de discurso - o que uma razão ocidentalocêntrica interpretaria como invasões bárbaras - sendo atravessado por uma pluralidade de perspectivas que não aceitam mais ser traduzidas pela gramática da abstração.

Quando o ponto zero do intérprete começa a se desfazer, aquilo que havia sido expulso do campo do conhecimento jurídico, desde a consolidação do positivismo jurídico com o triunfo da *teoria pura do direito*

(Kelsen, 2009), retorna sob outra forma: a experiência vivida como fonte autêntica de saber. O que antes aparecia como “subjetividade” ou “emoção” passa a se apresentar doravante como fonte legítima de compreensão do mundo social e, portanto, do próprio direito. Essa virada epistêmica não consiste em substituir a norma pela vivência, mas em reconhecer que toda norma opera sobre corpos concretos, situados em estruturas históricas de poder. Ignorar essa mediação foi, durante muito tempo, a condição de possibilidade da pretensa neutralidade jurídica, quer dizer, de sua identidade com a Razão transcendental.

É nesse contexto que os “saberes subjugados” ganham centralidade. Patricia Hill Collins (2019) mostra que os conhecimentos produzidos por mulheres negras e por comunidades marginalizadas não são simples narrativas particulares, mas sim formas coletivas de racionalidade, enraizadas na experiência vivida, na memória, na escuta e na sobrevivência cotidiana. Esses saberes vividos, de comunidades e corpos subalternizados, foram historicamente desqualificados porque não se ajustavam aos critérios formais da ciência e do direito, violência epistêmica para a qual a instituição universitária colaborou tremendamente. Entretanto, é justamente essa exterioridade institucional e esse enraizamento comunitário, experiencial e corporal que lhes confere força crítica: os saberes subjugados tornam visíveis danos, violências e exclusões que o discurso universalista, neutro e objetificante sequer nomeia.

A entrada desses saberes outros e sua conquista de legitimidade, como dignidade epistêmica, no campo jurídico, produz o efeito de um deslocamento profundo daquilo que se entende por autoridade interpretativa. Se a validade de uma leitura da norma positiva estatal passa a depender, ainda que parcialmente, de sua capacidade de reconhecer e traduzir experiências reais de opressão, então o cânone perde seu monopólio sobre o sentido do justo. O direito deixa de ser apenas um sistema de textos e precedentes, a serem interpretados por métodos lógicos, e passa a ser interpelado por histórias de vida, trajetórias coletivas e formas de sofrimento que não cabem em abstrações como a subsunção ou a ponderação de princípios.

Esse deslocamento não elimina a racionalidade jurídica, mas a obriga a se confrontar com aquilo que sempre tentou manter fora de seu horizonte. A experiência vivida, quando reconhecida como saber, funciona como um princípio de desestabilização permanente: ela revela que a igualdade formal pode conviver com desigualdades materiais profundas,

que a neutralidade pode mascarar privilégios e que a universalidade pode ser construída sobre exclusões sistemáticas. Ao reivindicar espaço como fonte de conhecimento, os saberes subjugados impactam o campo jurídico, entendido como espaço de disputa epistêmica, no qual já não seria mais suficiente falar corretamente a língua do direito; deste ponto em diante, será preciso responder também aos mundos sociais que a racionalidade jurídica afeta.

Se a entrada da experiência como saber já abala o edifício do direito neutro, a interseccionalidade faz essa estrutura tremer por dentro. Ao mostrar que raça, gênero, classe e outras formas de opressão não se somam, mas se entrelaçam na produção concreta das desigualdades, Kimberlé Crenshaw (1989; 1991) fornece as condições epistemológicas para o desmonte da figura do sujeito jurídico abstrato que sustentou, desde o Iluminismo e a Revolução Francesa, a ideia de igualdade formal. O “indivíduo” para o qual o direito foi historicamente pensado revela-se uma ficção construída a partir de uma posição específica (branca, masculina, heterossexual e burguesa) apresentada como se fosse universal.

A crítica interseccional não atinge apenas determinadas políticas ou doutrinas; ela atinge a própria lógica do cânone jurídico. A generalização do “caso médio”, típica da dogmática, depende de uma operação de apagamento: para que a norma pareça igual para todos, é preciso ignorar como ela incide de forma radicalmente diferente sobre corpos situados em hierarquias raciais, de gênero e de classe. A interseccionalidade revela que essa abstração não é neutra, mas produtora de injustiça, pois transforma diferenças estruturais em meras variações individuais.

Nesse sentido, a interseccionalidade não propõe apenas que se “considere mais fatores”, mas que se reconheça a falência do próprio modelo de universalidade que orienta a interpretação jurídica instituída, tanto no ensino e na pesquisa universitária quanto na prática judicial. Quando uma mulher negra, por exemplo, não encontra proteção adequada nem no direito antidiscriminatório racial nem no direito antidiscriminatório de gênero, isso não é um acidente do sistema, mas a prova de que o sujeito para o qual ele foi desenhado nunca a incluiu. O direito positivo revela, assim, os limites ontológicos de sua própria gramática.

A consequência hermenêutica desse diagnóstico é importante. Interpretar a norma deixa de ser um exercício de aplicação indiferenciada e passa a exigir a reconstrução das condições concretas em que os danos são produzidos. O que estava fora do texto (história, corpo, raça, gênero,

posição social, cosmovisão, etc.) retorna como chave de leitura. A igualdade abstrata já não consegue sustentar sua autoridade diante da desigualdade vivida, e o universal começa a ser percebido como um particular que se impõe como regra. Roma não é mais vista metaforicamente como a guardiã da civilização contra a barbárie, mas sim como o que ela realmente é: uma província que se tornou potência imperialista - inclusive epistemicamente.

Com isso, a crise do cânone se aprofunda: com a emergência das epistemologias contra-hegemônicas, o direito já não pode manter a ficção de que fala para todos da mesma forma. A interseccionalidade obriga o campo jurídico a confrontar o fato de que suas categorias fundamentais foram moldadas por exclusões estruturais. O que estava em jogo como técnica revela-se, agora, como política, e a neutralidade como uma das formas mais eficazes de ocultar a reprodução das hierarquias.

Quando a interseccionalidade revela a insuficiência do universal abstrato e os saberes subjugados passam a disputar o sentido do jurídico, algo mais profundo se transforma: muda o próprio critério de validade do conhecimento jurídico. O que confere autoridade a uma interpretação já não pode ser apenas sua conformidade com o sistema normativo ou sua elegância técnica, mas passa a depender também de sua capacidade de reconhecer e nomear desigualdades reais, historicamente produzidas. O processo de interpretação também reivindica outra lógica. A experiência dos subalternizados e a consciência crítica coletiva das comunidades e movimentos deixam de ser tomados como dados externos à interpretação das normas, passando a serem instrumentos cognitivos necessários à identificação das desigualdades estruturais e individuais, portanto, do sentido justo das normas aplicáveis. Desta forma, em um léxico bourdieusiano (Bourdieu, 2012), os saberes experienciais e comunitários convertem-se em recursos epistêmicos, em “capitais” que pesam na disputa pelo sentido do justo.

Nesse deslocamento, a autoridade jurídica começa a se reorganizar. Se antes, fundada no formalismo cientificista e no burocratismo estatal, ela se fundava quase exclusivamente na abstração e na distância em relação ao mundo vivido, agora passa a ser tensionada pela exigência de responder por corpos concretos e por danos estruturais. A interpretação que ignora essas dimensões perde progressivamente legitimidade, pois já não consegue sustentar a promessa de igualdade que o próprio constitucionalismo contemporâneo proclama. O campo jurídico é, assim, empurrado para uma lógica na qual a validade se medirá também pela capacidade de produzir

reconhecimento, e não apenas pela qualidade formal da argumentação e pela perfeição dos processos de interpretação e aplicação.

Como observa Nancy Fraser (1990), os contrapúblicos subalternos não emergem apenas para expressar opiniões, mas também para disputar as condições sob as quais algo pode ser reconhecido como válido e audível. Quando mulheres negras, povos indígenas, comunidades periféricas e outros sujeitos historicamente silenciados passam reivindicar participação nos processos de reflexão sobre o direito (como as universidades) e de tomada de decisão jurídica (como o judiciário), eles não estão apenas pedindo decisões diferentes; estão questionando os próprios filtros que definem o que conta como argumento jurídico. O conflito deixa de ser apenas sobre resultados da política e passa a ser sobre a própria epistemologia do direito.

Essa transformação não elimina a norma nem dissolve o direito em pura vivência, como tem alegado os incrédulos racionalistas. O que se produz é uma tensão constitutiva: a norma precisa agora ser lida à luz de experiências de sujeitos que ela própria ajudou a produzir e, muitas vezes, a violentar. A validade jurídica se torna um campo de disputa entre a lógica da abstração e a lógica da vida, entre o sistema e os mundos sociais que ele atravessa. Nesse espaço tenso, a experiência não substitui a lei, mas impede que a lei se apresente como se não tivesse efeitos sobre corpos e histórias concretas.

O resultado é um direito que já não pode se legitimar apenas por sua forma. A coerência interna do sistema, por si só, deixa de ser suficiente quando confrontada política e epistemologicamente com a persistência de desigualdades estruturais. A experiência, convertida em capital epistêmico, força o campo jurídico a redefinir o que entende por verdade, justiça e racionalidade. A crise do cânone não é apenas teórica, mas sobretudo uma disputa material por reconhecimento e por poder interpretativo.

Quando a experiência subalterna e coletiva se torna critério de validade e os saberes situados passam a disputar autoridade com a racionalidade da abstração formalista, o campo jurídico entra em uma fase de transição. O cânone não desaparece, pois ainda reproduz eficazmente sua hegemonia, mas perde a capacidade de se impor e se apresentar como única forma legítima de racionalidade. O que emerge não é um novo consenso, mas um espaço de conflito vivo e de tensões energéticas entre diferentes modos de conhecer e de dizer o direito. A voz que antes se apresentava como universal, ainda hegemônica, não é mais absoluta:

passa a ser apenas uma entre outras, obrigada a negociar seu sentido com mundos que antes tratava como inexistentes.

Essa transformação do campo jurídico é marcada por uma tensão constitutiva. De um lado, o direito continua ancorado em instituições, textos e procedimentos que exigem estabilidade, previsibilidade e fechamento. De outro, ele é cada vez mais interpelado por saberes que reivindicam abertura, tradução e reconhecimento, pois nascem de experiências que não cabem na gramática formalista da neutralidade. *A fase pluri epistêmica do campo jurídico* não é, portanto, um estado de harmonia, mas um ambiente disputado em que diferentes critérios de verdade, justiça e legitimidade coexistem e se confrontam.

Nesse cenário, a autoridade jurídica deixa de poder se fundar exclusivamente na abstração. Ela passa a depender, ainda que de forma desigual e conflitiva, da capacidade de dialogar com saberes produzidos fora dos circuitos tradicionais de consagração. O direito se vê obrigado a reconhecer que sua pretensão de universalidade sempre esteve assentada sobre exclusões históricas e que suas violências “políticas” invisíveis agora retornam como questionamentos “epistêmicos” inegáveis. A pluralização do campo não significa que todas as vozes tenham o mesmo peso, mas significa que nenhuma pode mais se apresentar como se falasse por todas.

A crise do cânone, assim, não é um momento passageiro, mas uma reconfiguração duradoura das condições de produção do saber jurídico. O que está em jogo não é apenas a incorporação de novos temas ou autores, mas a transformação do próprio modo como o direito define o que conta como conhecimento válido. A fase pluri epistêmica inaugura um direito em disputa consigo mesmo, no qual a promessa de universalidade só pode ser mantida se for atravessada pela escuta das diferenças e pela tradução entre mundos. Nesse horizonte, a neutralidade deixa de ser o ideal regulador e dá lugar a uma ética da responsabilidade pelo comum: falar o direito passa a exigir responder pelos (e como os) corpos, histórias e territórios que ele governa.

3 Considerações finais

A fase pluri epistêmica do campo jurídico não é apenas uma inflexão teórica: ela desloca, de maneira concreta, as condições de formação dos juristas e os parâmetros de legitimidade das decisões. No ensino jurídico, por exemplo, isso implica reconhecer que a “dogmática” não é uma

linguagem universal, exigindo aos professores uma nova política de seleção das referências. Os professores das faculdades de direito não estarão mais a formar apenas “operadores do direito”, mas a formar intérpretes para atuarem em um campo pluri epistêmico e conflagrado, o que, hoje, exige o letramento para a escuta da alteridade e o compromisso ético-político: para a experiência social, para a memória coletiva e para as violências que a abstração costuma encobrir. O currículo, antes centrado na autorreferência do sistema, passa a ser interpelado por outras gramáticas de justiça, de modo que aprender direito deixa de ser apenas dominar técnicas e passa a incluir a responsabilidade pelo mundo que essas técnicas produzem. Nesse ponto, vale mencionar a contribuição de Adilson Moreira (2019; 2024) para a teoria do direito contemporâneo, imprescindível para a compreensão da raça e das estruturas de poder como dimensões necessárias da hermenêutica jurídica.

Finalmente, na prática judicial, esse deslocamento aparecerá como exigência de interpretação situada e comprometida com o enfrentamento de desigualdades historicamente produzidas: interpretar já não pode significar apenas “aplicar corretamente”, mas sobretudo responder pela forma como a norma incide sobre corpos e vidas reais. Os protocolos do CNJ para julgamento com perspectiva de gênero e racial (Brasil, 2021; 2024) explicitam essa transição: eles sinalizam que o ideal de justiça demanda procedimentos interpretativos capazes de nomear assimetrias, evitar cegueiras institucionais e reorientar a prática decisória. Em suma, a crise diagnosticada do cânone jurídico e a nova fase pluri epistêmica do campo jurídico não invalidam o saber jurídico, mas implicam na perda da inocência dos juristas em acreditar que a racionalidade formal basta; e exige o reconhecimento de formas situadas e experienciais de racionalidade.

Referências

BOURDIEU, Pierre. A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRASIL. **Protocolo para julgamento com perspectiva de gênero**. Brasília: CNJ, 2021. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/10/protocolo-para-julgamento-com-perspectiva-de-genero-cnj-24-03-2022.pdf>. Acesso em: 18 out. 2025.

BRASIL. **Protocolo para julgamento com perspectiva racial**. Brasília: CNJ, 2024. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2021/10/protocolo-para-julgamento-com-perspectiva-de-genero-cnj-24-03-2022.pdf>. Acesso em: 18 out. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado. USP: São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 1, p. 139–167, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241–1299, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRASER, Nancy. Rethinking the public sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. **Social Text**, Durham, n. 25/26, p. 56–80, 1990. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/466240>. Acesso em: 16 out. 2025.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988. Disponível em: https://sidoli.w.waseda.jp/Haraway_1988_Situated_Knowledges_The_Science_Question_in_Feminism.pdf. Acesso em: 16 out. 2025.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. São Paulo: WMF, 2009.

MOREIRA, Adilson José. **Mulheres, raça e direito**: feminismo negro como política constitucional transformadora. Belo Horizonte: Conhecimento, 2024.

MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Contracorrente, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento,

2017. 112 p. Disponível em: <https://www.sindjorce.org.br/wp-content/uploads/2019/10/RIBEIRO-D.-O-que-e-lugar-de-fala.pdf>. Acesso em: 16 out 2025.

Capítulo 2

MOVIMENTOS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS AMBIENTAIS: INTERLOCUÇÕES ENTRE OS MOVIMENTOS DE MULHERES CAMPONESAS DO BRASIL E DO EQUADOR¹

Neusa Schnorrenberger²

Rosângela Angelin³

1 Introdução

O cuidado com a terra, com as plantas usadas para a cura de doenças e com as sementes fazem parte da sabedoria tradicional das mulheres, em especial, as do campo, e são repassadas por gerações, cuidados esses que refletem em um meio ambiente ecologicamente equilibrado. Todavia, é importante se ter o cuidado de não adentrar ao essencialismo dessa relação, a fim de não a naturalizar o trabalho reprodutivo invisibilizado nos contextos da vida privada das mulheres.

- 1 Os resultados dessa pesquisa foram publicados no Periódico Coisas do Gênero, São Leopoldo, v. 11, n. 1, p. 152-174, Jan./Jun. 2025.
- 2 Doutora e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação stricto sensu - Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo/RS. Graduada em Direito pela mesma Instituição de Ensino. Integrante do Grupo de Pesquisa “Direito de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação stricto sensu - Mestrado e Doutorado em Direito da URI, Campus Santo Ângelo/RS. Pós-graduada Latu Sensu (especialista) em Direito Processual Civil Empresarial (2022); Pós-graduada Latu Sensu (especialista) em Advocacia Feminista e os Direitos da Mulher (2022). Pós-graduada Latu Sensu (especialista) em Direito do Trabalho e Direito Processual do Trabalho (2023); Pós-graduada Latu Sensu (especialista) em Planejamento Previdenciário; Advogada OAB/RS 115.960. Mediadora Judicial pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul.
- 3 Pós-Doutora nas Faculdades EST (São Leopoldo). Doutora em Direito pela Universidade de Osnabrueck (Alemanha). Docente do Programa de Pós-Graduação stricto sensu Mestrado e Doutorado e da Graduação em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo-RS. Líder do Grupo de Pesquisa registrado no CNPQ Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas, coordenadora do Projeto de Pesquisa Movimentos sociais e direitos humanos nas sociedades democráticas: olhares voltados para a complexidade do Estado e de vulnerabilidades sociais e do Projeto de Extensão Gênero, diversidade e direitos humanos em sociedades democráticas: tecendo redes de humanização e conhecimento, do PPGD, acima mencionado. Vice líder do Núcleo de Pesquisa de Gênero, da Faculdades EST. Representante do PPPGD - Mestrado e Doutorado em direito da URI, campus Santo Ângelo/RS junto ao Fórum Internacional das Universidades pela Paz.

Compete salientar que a proximidade entre as mulheres e o meio ambiente natural é uma construção social de cuidado com todas as formas de vida (Federici, 2019). Nesse sentido, os movimentos de mulheres do campo têm se organizado em prol da tutela ambiental.

Assim, com o intuito de conhecer as interfaces entre movimentos de camponesas do Brasil e do Equador, é que se desenvolve esse estudo. Muito embora cada país tenha sido colonizado por povos europeus distintos, com costumes e culturas específicas, ambos guardam uma característica em comum, a qual diz respeito aos movimentos de camponesas pesquisados neste estudo: ambos têm acompanhamento da Igreja Católica, ligada a Teologia da Libertação, uma corrente da igreja, de atuação pastoral voltada aos povos oprimidos da América Latina. Outra característica em comum é que as mulheres desses movimentos cultivam produtos agrícolas semelhantes e, geograficamente, pertencentes a regiões litorâneas, com cultivo, preferencialmente, sem uso de agrotóxicos. Se faz salutar, ainda, apontar que as Constituições de ambos os países (Brasil-1988 e Equador-2008) introduziram o respeito ao meio ambiente ecológico e, de certo modo, a integralidade dos seres vivos numa perspectiva de desenvolvimento sustentável sistêmico. Assim, a pesquisa volta-se para vislumbrar as interlocuções de ações e de políticas públicas voltadas a tutela do meio ambiente, no contexto de lutas de movimentos de camponesas com base católica, atuantes no Brasil e no Equador.

O caminho metodológico utilizado para pesquisa empírica¹ que ocorreu em 2021, envolveu a escolha do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), do litoral norte do Estado do Rio Grande do Sul (Brasil) e da Organização de Mulheres Santa Marta (OMSM), localizada em San Isidro, província de Manabí (Equador). Por indicação de lideranças do MMC e da OMSM foram escolhidas 52 (cinquenta e duas) camponesas integrantes do movimento, bem como lideranças e autoridades dos movimentos.² A pesquisa, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas e observações no convívio com os grupos foram registrados em Diários de Campo, tendo como método de abordagem, o qualitativo, também

1 A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Instituição de Ensino Superior envolvida, por meio da Plataforma Brasil, obtendo a aprovação pelo CEP sob o parecer nº 5.085.931.

2 Critérios para eleger as participantes: a) estara ativa no Movimento Social a que pertence; b) ser do sexo feminino; c) ter alguma identificação com a linha teórica ecofeminista; d) ter acessado alguma política pública por meio do Movimento no qual esteja inserido; e) ter capacidade cível conforme a lei brasileira; f) ter a anuência da pessoa para participar da pesquisa, expressa por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

com pesquisas em obras, fontes doutrinárias e de legislação constitucional e infraconstitucional, análise documental, atas, produções informativas e formativas (cadernos) e listagem de políticas públicas acessadas.

Com o intuito de atender ao objetivo central desse trabalho, num primeiro momento, busca-se contextualizar o MMC (Brasil) e a OMSM (Equador), envolvidos na pesquisa, para então, à luz dos ecofeminismos, discorrer sobre as interlocuções das políticas públicas de cada país, com as demandas de lutas MMC e a OMSM, denotando avanços e desafios de cada grupo.

2 Principais aspectos do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) Brasil e da Organização das Mulheres Santa Marta (OMSM) Equador

Os movimentos de mulheres camponesas, por meio de suas integrantes, têm sido como centelhas de luz que ora iluminam, ora incendeiam o mundo em busca do devido reconhecimento identitário, como mulheres, seres humanas, parte integrante e ativa da sociedade, que buscam serem vistas e respeitadas. Nesse sentido, Axel Honneth (2009) pautar que, diante de conflitos, os quais ameaçam, retiram ou ferem direitos, as pessoas partem para a busca de reconhecimento identitário social e jurídico, perpassando pela seara da coletividade, como acontece com as mulheres do campo que se unem em solidariedade. Junto a disso, a história dessas mulheres também apresenta pautas voltadas para a redistribuição de renda de forma justa e equitativa. Por sua vez, Nancy Fraser (2011) ensina que, em havendo a redistribuição de renda, as mulheres mudam de *status* social, alcançam reconhecimento e, por conseguinte, passam a participar, ativamente, das decisões da sociedade. Para alcançar reconhecimento identitário e redistribuição de renda, movimentos de mulheres, entre eles, o MMC (Brasil) e a OMSM (Equador) tem se mobilizado, criado alternativas, executado políticas públicas e transformado realidades.

Historicamente, no Brasil, o movimento das mulheres que vivem no campo surge nos anos de 1980, por meio de diferentes movimentos em distintos Estados brasileiros. A luta foi motivada pela busca de reconhecimento econômico e identitário, por direitos trabalhistas e previdenciários, acesso a documentos pessoais de identificação e, ainda, por uma maior participação política nas instituições (Jornada da Via Campesina..., 2011). Em 1983, camponesas do norte dos Estados do Rio

Grande do Sul e de Santa Catarina participaram, organizada e ativamente, das mobilizações do processo Constituinte, que demarcou a retomada da democracia no país, constituindo, nesse momento, a Organização das Mulheres da Roça (Conte; Martins; Daron, 2009).¹

Em âmbito nacional, o MMC é resultado da união de diversos movimentos sociais de mulheres do campo². Nesta senda, a “mulher camponesa, é aquela que, de uma ou de outra maneira, produz o alimento e garante a subsistência da família.” São as “agricultoras, arrendatárias, meeiras, quebradeiras de coco, pescadoras artesanais, sem-terra, assentadas”, e abrangem etnias variadas: “mulheres índias, negras, descendentes de europeus.” Por conseguinte, o MMC é a soma de experiências e vivências por meio da participação políticas das camponesas (MMC/Brasil. s.a., s.p.).

A trajetória de luta e organização desse movimento, foi construída junto a mística religiosa da Teologia da Libertação e, intrinsecamente, dos aportes da corrente ecofeminista espiritualista do terceiro mundo³, enraizada na luta popular, feminista e libertadora, expressa no projeto popular que articula a transformação das relações sociais de gênero e classe e, ao mesmo tempo, da mudança nas relações com a natureza (Movimento de Mulheres Camponesas do Rio Grande Do Sul – MMC RS, 20050). A Teologia da Libertação, com tendência libertária, desenvolve-se na perspectiva de uma necessidade libertadora dos estereótipos femininos e masculinos, a fim de que esses se comprometam às responsabilidades sem hierarquia entre gêneros, priorizando um modo de vida mais igualitário nas relações humanas, com a natureza e nas relações de poder (Gebara, 2017). Por conseguinte, a relação entre mulheres camponesas, meio ambiente natural e mística religiosa gera o que Alícia Helda Puleo teoriza como Ecofeminismo Espiritualista do Terceiro Mundo – com origens nos princípios de Ghandi e da Teologia da Libertação latino-americana -, destacando que a origem da violência contra as mulheres e o meio

1 A organização das camponesas tem sido dividida em grupos distintos por regiões e/ou por organizações sindicais. (Movimento De Mulheres Camponesas/Brasil, s.a.).

2 Camponesas são “agricultoras, arrendatárias, meeiras, quebradeiras de coco, pescadoras artesanais, sem-terra, assentadas”, e abrangem etnias variadas: “mulheres índias, negras, descendentes de europeus” (MMC/Brasil, s.a., s.p.).

3 “*Ecofeminismo espiritualista do Terceiro Mundo*: Teve origem nos países do sul, tendo a influência dos princípios religiosos de Ghandi, na Ásia, e da Teologia da Libertação, na América Latina. Esta tendência afirma que o desenvolvimento da sociedade gera um processo de violência contra a mulher e o meio ambiente, tendo suas raízes nas concepções patriarcais de dominação e centralização do poder. [...] Além disso, atribui ao princípio da cosmologia a tendência protetora das mulheres para com a natureza” (Puleo, 2002, p. 1; 4).

ambiente natural se forja pelas relações patriarcais e de centralização de poder nas mãos dos homens. Por sua vez, essa forma de ecofeminismo tende a relacionar os ciclos dos corpos das mulheres com os ciclos da mãe terra, princípio este que gera uma cosmovisão mística da relação, levaria as mulheres a uma tendência natural de proteção da natureza (Puleo, 2002).

Puleo, ao analisar os ecofeminismos de corrente clássica e espiritualista, propõe um outro olhar, apresentando o “ecofeminismo construtivista”, o qual se reconhece a relação profunda entre as mulheres e o meio ambiente natural, não como características próprias do sexo feminino, mas como construções sociais no decorrer da humanidade que as aproximaram da natureza. Também a autora reconhece a importância da corrente espiritualista frente ao potencial da mística espiritualista para mobilizar as mulheres em torno de pautas ambientais (Puleo, 2002). Frente ao exposto, pode-se afirmar que a mística do MMC encontra razão de ser no desejo de justiça e felicidade, responsável por animá-las na luta, no trabalho de base e na prática refletida coletivamente pelas mulheres organizadas nos grupos. De acordo com uma participante da pesquisa, a mística a deve valorizar e reconstituir uma cultura humana que acolhe, transforma e cuida da vida (Participante MMC nº 4).

Como as mulheres todas, essas camponesas estão envoltas a relações patriarcais, manifestas de forma bastante incisiva no espaço rural. Porém, a história demonstrou um cenário muito combativo construído por elas, por meio, especialmente, de movimentos de mulheres do campo. A primeira conquista alcançada por tais movimentos foi a possibilidade de as mulheres saírem da invisibilidade como trabalhadoras, em 1988, quando foram reconhecidas juridicamente como trabalhadoras, pois, até então, eram consideradas apenas como “do lar” ou “domésticas” (Conte; Martins; Daron, 2009).

Por meio de conquistas jurídicas e acesso às políticas públicas governamentais, elas passaram a ser sujeitas de direitos, de modo que seguem trabalhando em forma de organizações coletivas, não somente nos movimentos de mulheres, mas também se envolvem com outras organizações ligadas ao meio rural (MMC/Brasil, s.a.). Em março de 2004, foi realizado o 1º Congresso Nacional do MMC Brasil, consolidando o MMC Brasil e afirmando que “a libertação da mulher é obra da própria mulher, fruto da organização e da luta” (MMC/RS, 2005, s.p.). Além das demandas relacionadas com questões de justiça de gênero, o MMC trabalha fortemente com perspectivas ambientais. Assim, o grupo do

MMC, da região litorânea do Estado do Rio Grande do Sul (Brasil), que faz parte desta pesquisa, abrange em torno de vinte e três grupos, em distintos municípios. Contudo, as integrantes têm maior presença no município de Três Cachoeiras. Juridicamente, as integrantes do MMC estão amparadas por um Estatuto de Associação, que tem sede em Três Cachoeiras/RS e englobam também algumas mulheres urbanas (Estatuto Social Consolidado, 2018).

Por fim, frente a breve apresentação do MMC, cabe ressaltar que o movimento possui um olhar bastante aprofundado nas questões de reconhecimento identitário frente ao patriarcado e, ao mesmo tempo, na luta por redistribuição de renda. Sua missão é labutar para que todas as mulheres trabalhadoras possam estar libertas de todos os tipos de opressão, fortalecendo as mulheres como protagonistas de suas histórias. E seguem, ampliando a perspectiva de sua atuação como movimento, quando se afirma que, “Nossa luta é pela construção de uma sociedade baseada em novas relações sociais entre os seres humanos e destes com a natureza” (MMC/RS, 2018, p. 8).

Já, a Organização de Mulheres Santa Marta (OMSM), encontra-se localizada no Equador, na paróquia rural¹ de San Isidro, na província litorânea de Manabí, cuja costa é banhada pelo Oceano Pacífico, espaço de sustentabilidade ecológica, zona úmida e fértil, mas que também vem sendo afetada pelas mudanças climáticas, evidenciadas, principalmente, nos períodos de secas e de escassez de água. Importante destacar que a formação jurídica da OMSM é denominada de “Associação de Mulheres Santa Marta”, a qual tem como objetivos formular e gerir os projetos propostos em assembleia geral, coordenar ações de intervenção social com a Arquidioceses de Portoviejo, encaminhar a promoção do desenvolvimento local em Manabí, promover o desenvolvimento integral das mulheres que aí vivem e, ainda, promover todos os objetivos que a Organização se proponha no marco do desenvolvimento local. Para auxiliar na apresentação, solicitação e administração de fundos provenientes de finanças externas, foi criada a “Fundação Santa Marta”. Ambas foram criadas juridicamente em 2002, apesar de suas atividades práticas ocorrerem desde a década de 1990 e representam uma parcela do desenvolvimento institucional da OMSM e, por conseguinte, fazem parte do desenho, coordenação e execução de projetos emanados da Rede Manabí, a qual a OMSM integra, atualmente (Gonzáles, 2006).

1 Paróquia rural é a denominação dada a organização comunitária da Igreja Católica.

As condições estruturais e culturais em relação ao meio ambiente natural das mulheres da OMSM são bastante distintas das camponesas do MMC, destacando-se, neste momento, a cultura do desmatamento, seguida por práticas agrícolas baseadas no uso de agrotóxicos – mesmo que ainda de modo incipiente (este cenário foi registrado no Brasil, precocemente, já na década de 1950) –, pela exploração de gado, contaminação dos rios por animais, pela prática de lavar roupas nesses espaços e o despejo de esgotos domésticos (Fundación Raices y Sueños de San Isidro, 2019). Falta acesso à água potável, obrigando as mulheres participantes e sua prole, que residem em locais mais montanhosos, a buscar água em locais distantes de suas casas, durante os períodos de estiagem prolongada (Diário de Campo, 2021). Aponta-se, ainda, que a agricultura no local se desenvolveu, em grande parte, de forma rudimentar, sem grandes aplicações tecnológicas e o processo da produção agrícola é feito de forma coletiva e manual pelos familiares/vizinhos (Participante OMSM, nº 3).

Nos últimos anos, é crescente o esforço por um maior desenvolvimento rural, inclusive, na província de Manabí, onde vivem as camponesas que participam da pesquisa, cujas áreas de lavouras foram incrementadas com o sistema de produção orgânica, e alcançaram 3.427 hectares, em 2018. O aumento da área destinada à agricultura orgânica deve-se ao fato de os produtores terem se associado para buscar a certificação orgânica de agroqualidade e criar empreendimentos com os produtos que colhem (Espinosa, 2019).

Frente a breve contextualização, salutar se faz mencionar que as campesinas ligadas ao OMSM apresentam demandas de reconhecimento de direitos primários, como o acesso à documentação pessoal, desenvolvimento agrícola e redistribuição de renda; tudo, ainda, de forma incipiente – ao contrário do MMC brasileiro, que já passaram por essa fase, em tempos mais remotos. Destaca-se, ainda, que as mulheres do campo equatorianas vivem em espaços ecológicos naturais, sem tanta pressão do capitalismo agrícola, dos grandes monocultivos e suas consequências. O que une ambos movimentos tem sido a luta pela emancipação das mulheres - o poder da fala e de se fazerem ouvidas -, o rompimento do patriarcado e a luta pelo meio ambiente ecológico, que tem influenciado e insidido na criação de políticas públicas e leis voltadas para esses fins.

AÇÕES E POLÍTICAS PÚBLICAS AMBIENTAIS NO
CONTEXTO DE LUTAS DO MOVIMENTO DE MULHERES
CAMPONESAS (BRASIL)

O perfil das mulheres camponesas de ambos os movimentos estudados demonstra sua importância na agricultura familiar e rural, pois são elas as maiores responsáveis por produzir alimentos destinados, em especial, ao autoconsumo familiar. Além disso, são as mulheres que realizam práticas agroecológicas e reprodução de diversas sementes crioulas, garantindo maior qualidade de vida à família e à comunidade social onde vivem. Leonardo Boff (2006) destaca o importante papel da agricultura para a vida da humanidade, voltando-se, especialmente, para as mulheres. Segundo ele, “não haverá seguridade alimentar sem as mulheres agricultoras, se não lhes for conferido mais poder de decisão sobre os destinos da vida na Terra” (Boff, 2006, p. 28). As mulheres mantiveram, historicamente, uma relação muito forte com a agricultura e compreendem melhor a necessidade da proteção da biodiversidade e do meio ambiente como um todo. Indícios arqueológicos que remontam as descobertas dos primeiros cultivos da terra, levam a crer que a agricultura foi criada pelas mulheres, a partir da tarefa que lhes cabia na coleta de alimentos. Por observarem os fenômenos naturais da germinação das plantas, passaram a reproduzir a semeadura de forma artificial (Badinter, 1986). No mesmo sentido, Riane Eisler pondera que mitos antigos remetem a invenção da agricultura a Deusa egípcia Ísis. Também a Deusa Ninlil foi a responsável pelos ensinamentos do cultivo do solo. Assim, mitologia e arqueologia ligam as mulheres à agricultura (Eisler, 2007).

Assim, é importante reconhecer o papel das mulheres como parte do trabalho produtivo de autoconsumo, bem como os avanços alcançados por elas no manejo apropriado dos recursos naturais, em prol da segurança alimentar. No sentido da tutela ambiental e do desenvolvimento sustentável, o MMC tem sido um dos grandes promotores de cursos e formações na temática da agroecologia direcionados ao público feminino (Participante Liderança MMC nº 2). Nesse sentido, o MMC promove, anualmente, a Feira da Biodiversidade, realizada em Três Cachoeiras/RS, na região litorânea gaúcha, e forma parcerias como com o Centro Ecológico. A feira agroecológica oportuniza a troca de sementes e de diferentes variedades tradicionais de plantas, além do intercâmbio de experiências com a terra, conhecimentos agroecológicos e a venda desses produtos diretamente ao consumidor (Participante Liderança MMC nº 5).

Destacam-se, ainda, a promoção de cursos, oficinas de educação ambiental, “de formação em práticas integrativas para o Ser Integral, de uso e processamento de plantas medicinais, bem como fomentar a pesquisa nestas áreas” (Estatuto Social Consolidado, 2018, p. 1). Outro importante espaço

no campo da agroecologia é o ocupado pelo MMC junto à Rede Ecovida¹, uma rede fomentadora da produção, comercialização e certificação orgânica de alimentos. O MMC vem desenvolvendo e implementando, há alguns anos, noções sobre cuidado ambiental e agroecológicos, inclusive com as crianças e adolescentes. Muitos deles, hoje, já são jovens e ambicionam dar continuidade ao trabalho outrora iniciado por seus pais e mães. Para isso, optaram por permanecer na propriedade, produzindo agroecologicamente e transmitindo os conhecimentos transgeracionalmente (Participante MMC nº 5).

O MMC da região litorânea tem participado de importantes programas governamentais e outros com parcerias internacionais, sempre viabilizando o trabalho como movimento social. O destaque foi o subprograma Projetos Demonstrativos (PDA), o qual foi desafiado a demonstrar, por meio de experiências inovadoras, uma efetiva possibilidade com bases socioambientais e com estratégias promotoras ao desenvolvimento sustentável. Os aprendizados advindos das novas experiências estimularam a proposição de políticas públicas contributivas na propagação e inclusão delas em outras comunidades, organizações e instituições públicas.² O MMC ingressou no projeto PDA em 2005 e o executou até o ano de 2009, contando com a colaboração de todas as integrantes e suas famílias, sendo uma das principais atividades desenvolvidas no período. O principal critério para acessar o PDA foi a inserção feminina em movimento social e estarem compreendidas em uma localização geográfica com resquícios de cobertura de vegetação do tipo Mata Atlântica.

-
- 1 A Rede Ecovida, criada 1998, está presente especialmente nos estados do sul do Brasil (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). As famílias camponesas inseridas na lógica da Rede Ecovida de Agroecologia, devem manter-se envolvidas em perenes processos pedagógicos, além de buscarem anualmente pela certificação anual de produção orgânica. Em 2003 ocorreu a regulamentação da produção de alimentos orgânicos, sem o uso de produtos químicos (Brasil, 2003). Ainda há o estímulo por uma organização das famílias e pela observância de equidade de gênero nessas relações e, incentivando transformações e beneficiamentos comunitários de alimentos (Rede de Agroecologia Ecovida, 2018). Inclusive, quando existe a denúncia de homens agressores dentro da Rede Ecovida, eles perdem a certificação, e isso torna visível (pública) a violência de gênero ocorrida dentro de uma propriedade e assim. Não pode existir agroecologia com violência (Participante autoridade brasileira nº 3.).
 - 2 O PDA é o resultado das negociações entre o governo brasileiro, organismos de cooperação internacional, redes de ONGs e os Movimentos Sociais da Amazônia (GTA) e Mata Atlântica (RMA). Oriundo do então Ministério do Meio Ambiente no âmbito do Programa Piloto para a Proteção das Florestas Tropicais (PPG7), teve como principal apoiador a Cooperação Internacional Alemã (Ver: Brasil, Ministério do Meio Ambiente (MMA). Subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). Disponível em: <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/sociobiodiversidade>. Acesso em: 27 nov. 2018).

O MMC criou e colocou em prática o “Projeto Firmando Passos em Defesa da Vida”.¹ Após a implementação do projeto inicial, ocorreram novos projetos, como o “Potencializando Sonhos Preservando a Vida”, com a finalidade de recompor as matas ciliares e, ainda, contribuir para uma melhora na saúde ambiental local e regional (MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DA REGIÃO LITORÂNEA, 2008). Além disso, foram realizadas iniciativas que abarcam a segurança e a soberania alimentar por meio dos alimentos produzidos pelas integrantes do MMC e dispostos na mesa de cada família, além do cuidado e preservação com as ervas medicinais, muitas delas encontradas na Mata Atlântica (Caderno, 2008). Nesse sentido, o MMC atua em várias áreas políticas e sociais, ao mesmo tempo em que abriga vinte e três grupos de mulheres que trabalham de forma organizada com plantas medicinais, por meio das “Farmacinhas Comunitárias”. Nesses locais, as chamadas “Bruxinhas de Deus” (as camponesas que trabalham com as ervas medicinais)² promovem ações direcionadas à saúde da mulher e de suas famílias (Caderno, 2017). O trabalho desenvolvido nas Farmacinhas envolve 400 (quatrocentas) mulheres e, de modo indireto, beneficia 1500 (mil e quinhentas) pessoas (Movimento de Mulheres Camponesas Litoral Norte, 2003). Além disso, o hábito de recorrer aos fitoterápicos fez o poder público municipal diminuir seus gastos com os medicamentos convencionais (Participante Liderança MMC nº 1).

Na esteira da conjectura acima apresentada, o MMC esteve voltado a implementar e desenvolver diversos projetos, alguns de menor vulto econômico, mas nem por isso menos importantes, pois também potencializaram e empoderaram as integrantes do Movimento. Os projetos realizados foram: a) Projeto “Cuidar da Natureza Garantir a Vida”, realizado em 2010, o qual incrementou atividades de formações

1 Com recursos econômicos oriundos do PDA o MMC adquiriu uma casa para a sede do Movimento, no Litoral Norte, além de um carro, uma bicicleta, computadores, fogão industrial, utensílios e aparelhamentos domésticos, material de construção para reforma, além da cobertura de todos os gastos fixos mensais da sede (Movimento de Mulheres Camponesas Litoral Norte/RS, 2005).

2 As integrantes do MMC também são conhecidas como “Bruxinhas Serra e Mar” (Participante Líder nº 5). Sobre as expressões adotadas para as mulheres integrantes do Movimento de camponesas, a participante líder, narra a história: “na época em que se formou a nova diocese católica de Osório/RS, o então bispo me solicitou para não mais falar em Bruxinhas de Deus, e inclusive companheiras da coordenação do MMC me solicitaram isso também com medo do bispo. Me neguei a seguir a orientação do bispo, porque eu acho que temos que devemos falar sobre, precisamos resgatar o que a Igreja fez com essas mulheres do passado. E nós estamos tentando resgatar o que a Igreja fez com as antigas companheiras” (Participante Liderança MMC nº 5).

e encontros das mulheres “com o objetivo de conscientizar a todos (as) da importância da preservação ambiental, cuidando da terra, da água, do lixo, bem como a produção de alimento saudável para as famílias da roça e da cidade” (Movimento de Mulheres Camponesas Litoral Norte/RS, 2009); b) Projeto “Rede Solidária em Defesa da Vida”, tendo como foco a formação e capacitação das mulheres para a efetivação de seus direitos, superação de vulnerabilidade econômica e geração de renda (Movimento de Mulheres Camponesas Litoral Norte/RS, s.a.); e c) o Projeto “Formar para Transformar”, com a promoção de encontros, formações e oficinas práticas ao longo de 2005. O Projeto Formar para Transformar contou com o apoio do Fundo de Miniprojetos da Região Sul, da Fundação Luterana de Diaconia, além de ter colaborado com o projeto a entidade religiosa alemã *Missionzentrale der Franziskaner* (Movimento de Mulheres Camponesas Litoral Norte/RS, 2004).

Por fim, o MMC trabalha a educação ambiental para crianças e jovens voltada a uma mudança cultural também é significativa. Atualmente, essa mudança é palpável, pois as crianças de ontem que receberam a formação em educação ambiental, são os jovens e os adultos de hoje que continuam o trabalho com o manejo ecológico em suas propriedades. O cuidado com a manutenção das sementes originárias e com a diversidade vegetal local, por meio da Feira da Biodiversidade, realizada anualmente pelo MMC em parceria com o Centro Ecológico, demonstra o cuidado e comprometimento com as futuras gerações, com o dever ambiental intergeracional de legarem uma natureza melhor do que a recebida pelos seus antecessores. Tudo isso vem apontando para uma intrínseca relação com o ecofeminismo, o qual promove a autonomia feminina trabalhada pela Teologia da Libertação nos países considerados de terceiro mundo ou subdesenvolvidos por meio da natureza ecológica (Diário de Campo, 2021).

3 Organização de Mulheres Santa Marta (Equador) e a execução de projetos e políticas públicas voltadas ao meio ambiente

A Organização de Mulheres Santa Marta (OMSM), durante sua caminhada em prol de uma vida mais digna para as camponesas e suas famílias, num ambiente estrutural diferente das camponesas brasileiras, realizam ações e projetos com fomentos nacionais, mas, especial, estrangeiros. Frente as dificuldades de acesso à água, a OMSM desenvolveu,

entre 1998 e 1999, o Plano Esperança (Corporação Andina de Fomento) de distribuição de água potável no povoado de La Pila. No ano 2000, reforçaram o desenvolvimento da perfuração de poços de água potável nas comunidades de La Florida e El Retiro, propiciando acesso facilitado e de qualidade à água (Gonzáles, 2006). Nos anos subsequentes, a demanda continuou a crescer e, em 2010, foram aportados recursos advindos das parcerias do governo de Navarra, da Associação Manabí/Pamplona e da Associação Manabí/Madrid, em apoio ao projeto Construção de poço de água na comunidade de La Cruz, além de redes de distribuição (Asociación Manabí, 2016).

Após identificadas as necessidades das mulheres camponesas e suas famílias, a Organização de Mulheres Santa Marta desenvolveu outros projetos, entre eles o reforço ao sistema sanitário e ambiental com a destinação e construção de duzentos banheiros sanitários em Santa Marianita e Pacoche, realizada em 1994. Entre 1999 e 2001, foram destinados novos recursos econômicos para a continuidade e execução de mais projetos fitos sanitários em diferentes povoados manabitas, conforme mencionado (Gonzáles, 2006).

A OMSM apresenta, de forma contundente, a preocupação com o meio ambiente natural em que estão inseridas as participantes e, no ano de 1998, em parceria com o ente financiador privado Trocaire, desenvolveram um projeto de reflorestamento das áreas identificadas como mais sensíveis (Gonzáles, 2006). Uma participante corrobora com o tema, afirmando que se deve “preservar a floresta, pois dela é comum retirar as ervas para os chás que curam os males do corpo” (Participante OMSM Nº 4). Inclusive, o artigo 408 da Constituição do Equador de 2008, versa que “o Estado garantirá que os mecanismos de produção, consumo e uso dos recursos naturais e da energia preservem e recuperem os ciclos naturais e permitam condições de vida com dignidade” (Ecuador, 2008, p. 107).¹

A implementação de um modelo de agricultura de base ecológica também está vinculada à conscientização dos camponeses, “que passam a optar pelo melhor e não pelo mais fácil e pelo limitado acesso da maioria dos agricultores aos insumos externos” (Oliveira *et al.*, 2010, p. 169). Biofeiras passaram a ser promovidas, e os mercados locais introduziram os produtos orgânicos também em suas prateleiras. Atualmente, em Manabí, são dez cantões regionais que produzem orgânicos e, entre os

1 No texto original: “*El Estado garantizará que los mecanismos de producción, consumo y uso de los recursos naturales y la energía preserven y recuperen los ciclos naturales y permitan condiciones de vida con dignidad.*” (Ecuador, 2008, p.107).

cultivares, estão o “cacau, café, amendoim, mandioca, laranjas, tangerinas e, em menor grau, feijão, abóbora e feijão” (Espinosa, 2019, s.p.). Dos produtos mencionados, já foram criadas trinta novas marcas. As mulheres participantes equatorianas buscam produzir alimentos sem o uso de agrotóxicos, os quais, segundo sua visão, prejudicam a integralidade de vida do ser humano. A produção sem o uso de agrotóxicos era o modelo de agricultura localmente predominante até então. Em Manabí, elas não utilizam expressamente o termo agroecologia, mas se concentram mais no termo “orgânico”, alimento “natural” ou alimento de “agroqualidade”. Entretanto, existe uma aproximação com o termo agroecologia, pelas mulheres equatorianas (Diário de Campo, 2021).

Dentre as culturas agrícolas, o aroma do cacau manabita é a que mais tem avançado nos últimos cinco anos. São 1.200 hectares de terra com certificação orgânica e novas técnicas implementadas, tais como fertilização, água e oxigênio. O fator de melhor preço pago pelos quintais orgânicos foi decisivo para a ampliação na produção orgânica com as culturas livres de químicos. Além disso, os camponeses e camponesas agroecológicos criaram um projeto para resgatar o material genético de plantas centenárias e obter o sabor característico do cacau de Manabí: nessas culturas, os frutos são colhidos em meio a outras plantações (consórcio de plantas), o que permite que o sabor da fruta tenha toques frutados. Há cinco anos, o Ministério da Agricultura e Pecuária objetiva treinar um grupo de mil agricultores e agricultoras a recuperar as colheitas, e “só trabalha com bio orgânico e facão” (Espinosa, 2019, s.p.).

O comércio do café orgânico também é muito bem recebido. São aproximadamente 600 hectares de variedades do café tipo robusta e arábica em Manabí. O grão do café é processado na própria província e vendido através de seis empreendimentos locais em Manta, Chone, Bolívar, Pichincha e Portoviejo. Em Manta, o café da marca Pacoche é cultivado dentro de uma reserva ecológica de mesmo nome, a cem metros acima do nível do mar e circundado por oito praias. O processo para a obtenção de uma melhor qualidade no grão e rendimento da planta foi realizado por meio de apoio e assistência técnica, além do grão ser processado de forma natural, fermentada e secado ao sol (Espinosa, 2019).

As Organizações campesinas de Manabí e o governo também fomentaram a criação de feiras em nível nacional para a troca de conhecimentos e, em tais eventos, contaram também com a participação de produtoras de amendoim, que possuem cerca de 300 hectares orgânicos.

A chefe de cozinha e produtora orgânica Fanny Vergara, do povoado de Tosagua, em entrevista cedida a María Victoria Espinosa, relata que diversificou suas plantações orgânicas dentro de um hectare. A produção por ela cultivada é de amendoim, laranja, feijão, tudo orgânico. Com isso, Vergara visa estimular um novo turismo gastronômico, no qual é possibilitado ao turista acompanhar a arrecadação dos produtos orgânicos para a alimentação. Para a chefe de cozinha, Manabí está na direção certa, mas são necessárias mais oficinas para produtores e consumidores (Espinosa, 2019).

Conforme depoimento de participante da Organização de Mulheres Santa Marta, na “propriedade onde vive não se utiliza pesticidas para as formigas, mas em propriedades vizinhas já existe a aplicação de produtos químicos. Como tática de proteção à natureza não fazem mais queimadas, planta árvores e procuram deixar a terra descansar” (Participante OMSM nº 6)¹, buscando uma mudança na cultura em relação ao meio ambiente ecológico. O governo equatoriano, a partir da implementação da Constituição de 2008, permeada pelo *Buen Vivir*, desenvolve campanhas publicitárias de conscientização ambiental.

Manabí é a terceira província com maior presença de cultivo de produtos orgânicos. Até 2020, a estimativa era de que mais duzentos produtores certificassem 600 hectares em cultivo de café, cacau, mandioca e amendoim orgânicos (Espinosa, 2019). No entanto, é inevitável também a inserção, de modo incipiente, da metodologia mercadológica do pacote verde na economia manabita, sob o manto do fomento e desenvolvimento agropecuário. Conforme o Ministério da Agricultura y Ganadería (MAG), são oferecidos subsídios de pastos tropicais em Manabí. Junto ao pacote tecnológico, oferecem a contratação de um seguro agropecuário, também com subsídios. A subvenção para o adquirente dos pacotes, pelo governo e pelo banco BanEcuador, chega a mais de cinquenta por cento do custo (Ecuador, 2021a).

A introdução desses pacotes tecnológicos para as pessoas que vivem no campo, especialmente, as mulheres camponesas, as quais representam a maioria atuante e participante quando o tema versa sobre benefícios que gerem renda a baixa contraprestação, em primeiro momento significam uma maior renda. Ter condições econômicas para adquirir ou plantar o alimento em Manabí é essencial, pois a organização familiar gira em torno

1 No original: “La propiedad donde vive no usa pesticidas para hormigas, pero en propiedades vecinas ya se están aplicando productos químicos. Como táctica para proteger la naturaleza, ya no queman, plantan árboles y tratan de dejar descansar la tierra.” (Participante OMSM nº 6).

de auferir renda para poder se alimentar. Os financiamentos propiciados pelo governo equatoriano e pelo *BanEcuador* são tidos como uma solução mágica imediata, e são vistos com bons olhos pelos campesinos e campesinas, pois estes compõem uma população com necessidades caritativas. Entretanto, o interesse estatal e banqueiro é a longo prazo, e vem a favorecer apenas a grande indústria, que detém os monopólios de patente de sementes transgênicas, o banqueiro, que vai resgatar a terra dada em garantia hipotecária, e as empresas químicas, as quais vão auferir seus lucros estrondosos. Já aos camponeses, restará uma superfície de terra sem recursos minerais para o cultivo, um alimento sem sabor e nutrição, dívidas bancárias e a perda de suas propriedades. Ambientalmente, as consequências são o desmatamento local e a poluição com herbicidas, causando o desequilíbrio ecológico na natureza (Diário de Campo, 2021).

Em reunião realizada em janeiro de 2021, promovida pelo Ministério da Agricultura e Pecuária do Equador, em parceria com o Instituto de Investigações Agropecuárias e o banco BanEcuador, ocorrida nas dependências da Associação Campo Verde, na Comunidade Chimborazo, foram apresentadas as propostas dos pacotes de crédito para a comunidade local (Diário de Campo, 2021). Os principais pontos suscitados foram a disponibilização de financiamento creditício para o plantio e variedades de sementes genéticas de forrageiras, cacau, milho, camote, arroz, maracujá e, ainda, preparo de silagem para as unidades familiares campesinas. Além disso, tais financiamentos aportam capacitações e transferência de tecnologia e assistência técnica, seja para análise do solo, captação hídrica, laboratórios e inseminação artificial (Ecuador, 2021a).

Vale destacar que foi disponibilizado crédito em nome da mulher camponesa. Para elas auferirem crédito rural, documentalmente não é necessário o aval marital, pois podem buscar o crédito de até 3 mil dólares anuais a serem pagos no prazo de dois anos. O governo e o BancEcuador demonstram preocupação com a sucessão rural em Manabí, pois o crédito rural foi estendido aos jovens, tidos como uma parte importante do núcleo familiar campesino (Ecuador, 2021b).

No sentido de ampliar os conhecimentos sobre o *Buen Vivir*, entre 2013 e 2017, foi elaborado o “Primeiro Plano Nacional do Bem Viver”, que fortaleceu e abriu o leque à OMSM para trabalhar e desenvolver acordos internacionais na temática ambiental e de desenvolvimento. O Plano Nacional para o Bem Viver tem como objetivo acentuar a promoção da “igualdade, a coesão, a inclusão e a equidade social e territorial, na

diversidade” (Asociación Manabi 1996-2018), enfrentando problemas como a pobreza e a desigualdade desde uma perspectiva multidimensional, potencializando a enorme riqueza que o Equador também representa, “a diversidade em suas várias expressões para alcançar a igualdade”. Outro recente acordo de cooperação em matéria ambiental ocorreu em 2018, e consistiu na realização de um convênio de cooperação interinstitucional entre a Direção Provincial de Ambiente de Manabí e a Arquidiocese de Portoviejo (Manabí) (Asociación Manabi, 2018).

Para as camponesas integrantes da OMSM, este convênio é um aporte muito importante em suas vidas, pois oferece-lhes autonomia, renda e desenvolve suas capacidades como lideranças no ambiente social. A questão de uma proteção ambiental, para essas mulheres, é relativamente um tema novo em sua cultura, instaurado juridicamente no *Buen Vivir* da Constituição de 2008, no Equador. Este tema, no entanto, não as preocupa muito, pois acreditam que suas práticas ancestrais de cuidado com a *madre tierra* são suficientes para um meio ambiente ecologicamente harmônico. Entretanto, as participantes têm consciência dos perigos que rondam as propriedades, como o emprego de fungicidas e herbicidas nos bananais circundantes às suas propriedades. Em termos de políticas públicas, elas almejam trabalho que propicie renda e, conseqüentemente, condições de trabalho dignas no campo, como mencionam as participantes quando questionadas acerca de seus sonhos como mulheres camponesas: “ter mais que um bom trabalho e seguir com a vida no campo” (Diário de Campo, 2021); “ter mais projetos para trabalhar, para que tenha mais igualdade entre homens e mulheres no campo” (Participante OMSM nº 4).¹

As camponesas da OMSM estão inseridas no contexto da Carta Constitucional de 2008, que, até o momento, tem a formalização legal, mas pouca materialidade ou implantação dos direitos e acessos para a implementação. Assim, a OMSM, mediante omissões de prestação estatal, busca aportar materialização às necessidades sociais dessas mulheres por outros meios, com apoio externo ao Estado.

4 Conclusão

Frente ao desafio lançando de visualizar interlocuções de ações e políticas públicas voltadas ao meio ambiente no contexto das mulheres

1 No original: “*tener más proyectos en los que trabajar, para que haya más igualdad entre hombres y mujeres en el campo*” (Participante OMSM nº 4).

camponesas do Litoral Norte do Rio Grande do Sul (Brasil, Oceano Atlântico) e das mulheres camponesas do litoral da província de Manabí (Equador, Oceano Pacífico), compete pontuar que, tanto o MMC (Brasil), quanto a OMSM (Equador) possuem ações voltadas para a tutela ambiental, assim como executam políticas públicas e projetos nesse sentido, denotando que ambos movimentos atuam de modo muito significativo em suas regiões, impactando e transformando a realidade das famílias, da sociedade e também dos espaços onde vivem.

Como se pode perceber no decorrer do estudo, os movimentos de camponesas no Brasil e no Equador, possuem um potencial emancipatório elevado. Entretanto, no Brasil, isso se torna mais visível mediante à positivação de direitos inscritos em legislação constitucional, infraconstitucional e por meio de políticas públicas materialmente implementadas - todas conquistadas pelas lutas do campesinato feminino, ao longo de muitos anos de reivindicação frente aos diferentes governos. A título de exemplo, tem-se os documentos pessoais de identificação, o benefício da aposentadoria rural, os créditos rurais fomentados por linhas de crédito governamentais.

No Equador, entretanto, as camponesas ainda lutam pelo reconhecimento de direitos primários como o acesso à documentação pessoal, desenvolvimento agrícola e renda; tudo, ainda, de forma incipiente – ao contrário dos movimentos das camponesas brasileiras que já passaram por essa fase. Destaca-se, ainda, que as mulheres do campo equatorianas vivem em espaços ecológicos naturais, sem tanta pressão do capitalismo agrícola, dos grandes monocultivos e suas consequências.

Notadamente, mesmo com demandas diferenciadas, é importante destacar que, as mulheres que vivem no campo precisam de políticas públicas que fomentem a geração de renda para serem valoradas, primeiramente por si mesmas, por suas capacidades de desenvolvimento, de modo que isso seja refletido no espelho da sociedade, buscando o reconhecimento. Porém, percebeu-se que nem sempre existir políticas públicas e/ou formas de geração de renda – como os cursos de capacitação oferecidos as mulheres do Equador, garantem o acesso a elas. Existem recortes de gênero e machismo, bem como dificuldades territoriais de deslocamento que impedem e/ou dificultam o acesso. Porém, isso não retira a importância das mesmas.

Dessa forma, existem muitos denominadores comuns nas interfaces entre as mulheres participantes dos dois movimentos estudados,

reunidas há mais de vinte anos na forma jurídica associativa. Registram-se, sim, as diferenças culturais, de idioma, renda, política, de colonização, dentre outras. Entretanto, existe em comum, a luta contra o patriarcado e suas diversas facetas, bem como a busca pela liberdade feminina, pela autonomia, pela renda e, em favor do cuidado ambiental.

A respeito de rumos possíveis para a sobrevivência e continuidade desses dois movimentos de mulheres camponesas – brasileiro e equatoriano -, a preocupação constante é pautada na participação de novas integrantes. Busca-se estimular, em ambos os países, a produção sustentável orgânica, e que as mulheres tenham cada vez mais acesso a elas, bem como os agrotóxicos e sementes transgênicas sejam limitadas, quiçá banidas, pelo entendimento de que seu efeito é devastador para a vida local e global. Sobretudo, fica o aprendizado em comum perpassado tanto pelo MMC (Brasil) e a OMSM (Equador): elas sonham esse outro mundo possível e, ao mesmo tempo, fazem da “esperança” um verbo. Na prática, realizam transformações em suas vidas e na sociedade.

Referências

ASOCIACIÓN MANABÍ. Construção de Poços de água e redes de distribuição. *In*: ASOCIACIÓN MANABÍ. **20 años promoviendo la solidaridad entre los pueblos del mundo**. Memória de actividades. 2016. Disponível em: <https://cdn.website-editor.net/bb0e4e8f50b544e587603f75afe4a030/files/uploaded/Memoria%2520de%2520actividades%25201996-2016-reducida.pdf>. Acesso em: 05 fev. 2025.

ASOCIACIÓN MANABÍ. **Recopilación histórica de la Organización de Mujeres Santa Marta 1996-2018**. 2018. p.17; 21, tradução livre. Disponível em: <https://www.asociacionmanabi.org/>. Acesso em: 25 nov. 2024.

BADINTER, Elisabeth. **Um é o outro**. Relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível**. Vol. III: comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 28.

BRASIL. **Lei nº 10.831, de 23 de dezembro de 2003**. Dispõe sobre a agricultura orgânica e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.831.htm. Acesso em: 15 dez. 2022

CADERNO. **História das farmacinhas do litoral norte do RS: espelho das lutas do movimento de mulheres camponesas.** Centro Ecológico: apoio S.H.S.R.E Agriculture Foundation/Canadá, 2017.

CADERNO. **Potencializando sonhos preservando a vida.** Três Cachoeiras/RS: Gráfica Três Cachoeiras, 2008.

CONTE, Isaura Isabel; MARTINS, Mariane Denise; DARON, Vanderléia Pulga. Movimento de Mulheres Camponesas: na luta a constituição de uma identidade feminista, popular e camponesa. In: PALUDO, Conceição [Org.]. **Mulheres: resistência e luta em defesa da vida.** São Leopoldo: CEBI, 2009. p. 86-132.

DIÁRIO DE CAMPO, 2021. Conforme autorização da pesquisa sob o parecer nº 5.085.931.

ECUADOR. Defensoría Pública del Ecuador. **Reseña historica de la escuela defensorial.** 2021a. Disponível em: https://www.defensoria.gob.ec/?page_id=23266. Acesso em: 04 dez. 2022.

ECUADOR. Ministerio de Agricultura y Ganaderia. **Subsidio de pastos tropicales em Manabí.** Folder. Manabi: Gobierno de Ecuador, 2021b.

ECUADOR. **Nueva Constitución del Ecuador.** Ciudad de Alfaro, Montecristi: Asamblea Nacional República Del Ecuador, 2008.

ECUADOR. **Sistema de Información Publica Agropecuaria.** 2022. Disponível em: <http://sipa.agricultura.gob.ec/index.php>. Acesso em: 18 dez. 2022.

EISLER, Riane. **O cálice e a espada: nosso passado, nosso futuro.** Tradução de Ana Luiza Dantas Borges, Rocco. Rio de Janeiro, 2007.

ESPINOSA, María Victoria. Manabí (Equador) dedica mais área à agricultura biológica. **Rede de Agricultura Sustentável (RAS).** Manabí. 28 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.agrisustentavel.com/san/agricultura-biologica-manabo.html>. Acesso em: 17 dez. 2022.

ESTATUTO SOCIAL CONSOLIDADO. **Associação de mulheres trabalhadoras rurais e urbanas da região litorânea.** Três Cachoeiras, 2018.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista.** Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019.

FRASER, Nancy. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de

la justicia en la era «postsocialista». In: FRASER, Nancy; GAMUNDÍ, María Antonia Carbonero; VALDIVIELSO, Joaquín (Coords.). **Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización**. Palma de Mallorca: Edicions Uib, 2011. p. 217-254.

FUNDACIÓN RAICES Y SUEÑOS DE SAN ISIDRO. Prática de lavar roupa no rio. In: FUNDACIÓN RAICES Y SUEÑOS DE SAN ISIDRO. **Infancia Plena**. Historias de los niños y las niñas de San Isidro. San Isidro: Gertu Inprimategia, Oñati, Gipuzkoa, 2019.

GEBARA, Ivone. **Filosofia feminista: uma brevíssima introdução**. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

GONZÁLEZ, Luis Padilha. Centro de acopio. In: GONZÁLEZ, Luis Padilha. **Pasos de mujer en busca de la libertad y los derechos de las mujeres ecuatorianas**. Recoopilación de la experiência de lucha de la Organización de Mujeres Santa Marta. 1. ed. Manabí: Asociación Manabí, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução do original alemão de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

JORNADA da Via Campesina mobiliza 10 estados contra os agrotóxicos. **La Via Campesina**. 08 de março de 2011. Disponível em: <https://viacampesina.org/es/-index.php/temas-principales-mainmenu-27/mujeres-mainmenu-39/1121-jornada-da-via-campesina-mobiliza-10-estados-contra-agrotoxicos>. Acesso em: 23 out. 2022.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DA REGIÃO LITORÂNEA. **Mutirão de recuperação das Matas Ciliares**. Álbum de fotografias, 2008.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS DO RIO GRANDE DO SUL – MMC RS. **Resoluções da 6ª Assembléia do MMC – RS**. Passo Fundo: Battistel, 2005.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE. **Implantação do projeto de recuperação da mata ciliar com espécies de interesse medicinal: plantando o futuro para as gerações que virão**. Uma experiência do MMTR região Litorânea. Três Cachoeiras, 2003.

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE/RS. Memória de Cálculo. In: MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE/RS. **Projeto**

firmando passos em defesa da vida, 2005).

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE/RS. **Projeto cuidar da natureza garantir a vida**. 2009 (arquivo MMC Litoral Norte do RS).

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE/RS. **Projeto formar para transformar**. n. 134, 2004 (arquivo MMC Litoral Norte do RS).

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS LITORAL NORTE/RS. **Relatório final**. Projeto rede solidária em defesa da vida. 2010/2011 (arquivo MMC Litoral Norte do RS).

MOVIMENTO DE MULHERES CAMPONESAS/BRASIL. **História**. Disponível em: <https://mmcbrasil.org/home/historia/>. Acesso em: 12 dez. 2022.

OLIVEIRA, Adalberto de; NASCIMENTO, Roberto Carlos do; ASSUNÇÃO, Rosimeire Cristina Faustino; MELLO, Ulisses Pereira de. Transição agroecológica: assentamentos Piratuba II e Laudenor de Souza/SP e Primeiro do Sul/MG. In: PALUDO, Conceição; THIES, Vanderlei Franck. [Orgs.]. **Desenvolvimento do campo em construção: experiências em assentamentos e comunidades camponesas**. São Leopoldo: CEBI, 2010, p. 169-196.

PULEO, Alícia H. Feminismo y Ecología. **El Ecologista**, v. 1, n 31, p. 1-4, 2002. Disponível em: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_-ECOS/10/feminismo_y_ecologia.pdf. Acesso em: 08 set. 2022.

PULEO, Alícia H. Feminismo y Ecología. **El Ecologista**. Nº 31. Espanha, 2002.

PULEO, Alícia H. **Ecofeminismo**: para otro mundo posible. Valência, Espanha: Ediciones Cátedra Universitat de València – Instituto de la Mujer, 2013.

REDE DE AGROECOLOGIA ECOVIDA. **Sobre**. 2018. Disponível em: <http://ecovida.org.br/sobre/>. Acesso em: 15 dez. 2022.

A AMBIVALÊNCIA DA LIBERDADE NO PRÉ-ABOLIÇÃO: A FUNÇÃO DO SISTEMA DO DIREITO NAS DINÂMICAS DE INCLUSÃO/EXCLUSÃO DOS NEGROS NA COMUNICAÇÃO ESCRAVISTA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX

Guilherme de Azevedo¹

Leonel Severo Rocha²

1 Introdução

A abolição da escravidão negra no Brasil, formalizada juridicamente em 13 de maio de 1888, constitui um dos eventos mais recorrentes e, ao mesmo tempo, mais tensionados da historiografia brasileira. Muitas vezes narrado como um processo linear de progresso moral, jurídico e político, esse marco histórico vem sendo, nas últimas décadas, objeto de reinterpretções que buscam complexificar suas condições de possibilidade, seus ritmos e, sobretudo, seus efeitos sociais. Nesse movimento, a centralidade do sistema do direito como instância decisiva do processo abolicionista tem sido tanto afirmada quanto criticada, revelando uma ambiguidade analítica que exige novos instrumentos conceituais para sua adequada compreensão.

A leitura que identifica o direito moderno como fundamentado na liberdade, na noção de autonomia, no referencial simbólico, e o entende como um agente privilegiado da emancipação dos escravizados, apoia-se, em grande medida, no argumento que aponta para a produção sucessiva de diplomas legais construídos ao longo do século XIX, como a proibição

1 Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da Unisinos. Pós-doutor pela *University of Birmingham*, Reino Unido. Doutor e Mestre em Direito (UNISINOS). Sócio-fundador da Associação Brasileira de Pesquisadores em Sociologia do Direito – ABraSD.

2 Professor do PPGD-Uri, Titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Bolsista Produtividade 1 do CNPq. Possui graduação em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (1979), Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (1982), Doutorado pela *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris (1989) e Pós-doutorado em Sociologia do Direito pela *Universita degli Studi di Lecce* - Itália.

do tráfico transatlântico, a Lei do Ventre Livre, a Lei dos Sexagenários e, finalmente, a Lei Áurea. Essa interpretação, porém, tende a atribuir à legislação um papel normativamente progressivo, sem problematizar de forma suficiente os limites de sua eficácia social e os modos pelos quais essas normas operaram concretamente nas interações sociais e nos processos de tomada de decisão¹. Por outro lado, leituras de matriz economicista, especialmente aquelas inspiradas em tradições marxistas mais ortodoxas, frequentemente reduzem o sistema jurídico à condição de superestrutura funcionalmente determinada pela economia escravista, esvaziando sua autonomia analítica e sua capacidade de produzir efeitos próprios.

Entre essas duas posições, o presente artigo propõe uma abordagem sociológica que toma a ambivalência como chave interpretativa fundamental para a análise do papel desempenhado pelo sistema do direito nas dinâmicas de inclusão e exclusão da população negra no Brasil pré-abolicionista. Partindo de uma perspectiva sistêmica, inspirada sobretudo na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann², busca-se compreender o direito não como mero reflexo de interesses econômicos, tampouco como motor linear de emancipação, mas como um sistema funcionalmente diferenciado, dotado de programas, códigos e estruturas próprias, capaz de produzir tanto aberturas quanto bloqueios à inclusão social. Esta interpretação se insere como parte de uma proposta³ metodológica de construção de uma “Matriz Pragmático-sistêmica”⁴ que, ao priorizar também análises da semântica histórica da democracia, recepciona e dialoga com obras de Pierre Rosanvallon, como *La société des égaux*⁵, e de Chris Thornhill, em *Democratic Crisis and Global Constitutional Law*⁶. Trabalhos, estes, que também tratam do problema do critério de reconhecimento das sociedades democráticas.

1 Para uma compreensão da nossa proposta de problematização do tema da tomada de decisão no Direito, ver: ROCHA, Leonel Severo; DE AZEVEDO, Guilherme. Notas para uma teoria da organização da decisão jurídica autopoietica. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 4, n. 2, p. 193-213, 2012.

2 LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la sociedad**. Tradução: Javier Torres Nafarrate. Cidade do México: Herder, 2007.

3 A proposta aqui desenvolvida ocorre também como resultado do Projeto do CNPq “Revisitando a Crítica Jurídica Waratiana e as matrizes da Teoria Jurídica desde o Constitucionalismo Intersistêmico”, de Leonel Severo Rocha. Pesquisador 1B.

4 Ver: ROCHA, Leonel Severo. Epistemologia do Direito: revisitando as três matrizes jurídicas. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 5, n. 2, p. 141-149, 2013.

5 ROSANVALLON, Pierre. **La société des égaux**. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

6 THORNHILL, Chris. **Democratic Crisis and Global Constitutional Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

Aqui a escravidão é observada como uma comunicação sistêmica que atravessa e acopla diferentes sistemas sociais — direito, política e economia — operando para estabilizar expectativas normativas e cognitivas acerca do status jurídico do negro. A figura do escravizado, construída juridicamente como propriedade, desde a perspectiva da Filosofia do Direito de Hegel¹, revela-se central para a compreensão desse arranjo, especialmente quando se examinam as contradições internas do próprio sistema jurídico, que ora comunicava o negro como coisa, ora como sujeito imputável, a depender do tipo de operação jurídica em questão. Essa oscilação, longe de representar uma incoerência marginal, constitui um elemento estrutural da programação jurídica da escravidão.

Ao deslocar o foco da análise da legislação em abstrato para a observação das práticas decisórias, das ações judiciais e das formas concretas de aplicação do direito, o artigo dialoga com contribuições recentes da historiografia da escravidão, que passaram a incorporar o ponto de vista dos próprios escravizados como agentes que acionavam o sistema jurídico em busca de liberdade. Esse movimento permite uma observação de segunda ordem do fenômeno, isto é, uma análise de como o sistema do direito era observado e instrumentalizado por aqueles que nele buscavam alternativas à condição de cativo.

O objetivo central deste trabalho, portanto, é analisar como o sistema do direito, ao longo do século XIX, operou de maneira ambivalente na gestão da liberdade e da exclusão dos negros, gerando uma evolução rumo a diferenciação, contribuindo simultaneamente para o enfraquecimento do instituto da propriedade escrava e para a construção de novas formas de exclusão da população negra livre. Ao fazê-lo, pretende-se lançar luz sobre os mecanismos jurídicos que sustentaram uma abolição formal desprovida de inclusão social efetiva, cujos efeitos estruturais se projetam para além do fim legal da escravidão, alcançando a formação da sociedade brasileira pós-escravista².

1 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito** ou direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Loyola, 2010.

2 Neste artigo revisitamos e atualizamos parte das pesquisas realizadas ainda na tese de doutoramento de Guilherme de Azevedo, de 2016, orientada por Leonel Severo Rocha no Programa de Pós-graduação em Direito da Unisinos. A tese foi um dos primeiros trabalhos no direito brasileiro a usar a Teoria do Sistemas Sociais de Niklas Luhmann para observar a função do sistema jurídico nas dinâmicas históricas de inclusão/exclusão racial. Para ver a tese original: AZEVEDO, Guilherme de. **Raça, igualdade e trauma: a função do direito na inclusão/exclusão dos negros na diferenciação social brasileira**. 2016. 272 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016. Disponível em: <http://>

2 Antecedentes da abolição da escravidão no Brasil: notas iniciais de uma ambivalência

Com a comunicação do fim da escravidão nos Estados Unidos, após a Guerra da Secessão, alterou-se o sistema político e, assim, o quadro de forças (poder) para a sustentação política da escravidão na diferenciação social da América Latina¹. Isso ocorreu, em um primeiro momento, pela alteração da posição dos Estados Unidos entre os Estados nacionais em formação no século XIX, no que se refere à defesa do modelo de produção escravocrata². Com essa comunicação ressoando pelo sistema político, modificam-se também as dinâmicas políticas internas dos Estados nacionais e suas colônias, e movimentos abolicionistas começam a ganhar consistência, produzindo efeitos na programação do sistema político.

Assim, passam a ser identificadas tensões pró-abolição em diversos países e colônias na América Latina, que ainda mantinham o sistema escravagista como modelo de produção. Em Cuba, por exemplo, a escravidão que operava basicamente a partir da conexão entre senhores de escravos cubanos e quadros políticos espanhóis — estes, dos mais variados espectros políticos, de monarquistas até republicanos liberais —, mas mantendo-a sob o controle do Império espanhol, começa a se desestruturar a partir dos anos sessenta do século XIX³.

Com o acordo americano com a Inglaterra de pôr fim ao tráfico de escravizados em 1862 uma nova dinâmica se potencializa. Embora Cuba tenha continuado a importação de escravizados até 1865, o fato de o maior comprador do açúcar cubano não mais operar em defesa da escravidão acaba alterando o sentido econômico da escravidão e, portanto, indicando irritações sistêmicas que passam a fomentar o enfraquecimento de estruturas e programas políticos e econômicos da operação escravista⁴.

www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/7114.

- 1 MARQUESE, Rafael de Bivar. Capitalismo, escravidão e a economia cafeeira do Brasil no longo século XIX. **Sæculum—Revista de História**, João Pessoa, v. 1, 2013.
- 2 Como destaca Rafael de Bivar Marquese: “O Sul dos Estados Unidos representava, nas décadas de 1840 e 1850, o muro de contenção política e ideológica da escravidão brasileira e, também, da escravidão cubana. Não foi acaso, portanto, que o início da crise da escravidão nesses dois países coincidiu com o resultado final da Guerra Civil”. *Ibid.*, p. 305.
- 3 Nesse sentido, para uma contextualização de formação inicial desse processo, ver: FERRER, Ada; GARCIA RODRIGUEZ, Gloria; Opatrný, Josef. **El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- 4 Para um mapeamento da evolução do sentido econômico da abolição, ver: SCOTT, Rebecca J. Abolição gradual e a dinâmica da emancipação dos escravos em Cuba, 1868-86. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 457-485, set./dez. 1987.

Além disso, a ilha cubana passa nesse período por um incremento da tensão entre a parte oriental e ocidental. O ocidente de Cuba se articulava como escravista, pró Espanha, enquanto o oriente, mesmo que constituído por senhores de escravos, possuía uma visão anti-império espanhol.¹

É dessa tensão que irá emergir a primeira guerra da independência de Cuba, que vai de 1868 até 1878. Como reflexo do enfraquecimento da comunicação de defesa da escravidão no sistema político, é aprovada em 1870 uma lei de libertação do ventre, chamada “Lei Moret”. A lei dava liberdade para todas as crianças nascidas de escravizados, a partir de 1868, e para todos os escravizados com mais de sessenta anos de idade. A partir dessa lei, dava-se também ao escravizado que fosse vítima de castigos e tratamento violento excessivo a possibilidade de reivindicar a própria liberdade. A desarticulação da operação escravista cubana evolui tanto que, logo depois, em 1880, a escravidão será abolida em Cuba.

Não nos interessa, no espaço do presente artigo, aprofundar a abolição da escravidão negra em Cuba. Sua referência aqui é feita apenas para indicar a escravidão como um fenômeno sistêmico da/na América Latina, isto é, uma comunicação que operava para além dos Estados nacionais, que ocorria como integração, como uma comunicação formada a partir de acoplamentos entre sistemas sociais; em um cenário de início da diferenciação funcional na América Latina. A prova dessa conexão sistêmica, para além das formas estatais, está justamente nas simetrias temporais de formação e desconstrução da escravidão entre Estados Unidos, Cuba e Brasil².

No Brasil o caminho será semelhante. Os efeitos da Guerra Civil Americana e a consequente abolição da escravidão no território estadunidense produziram efeitos no sistema político brasileiro. A escravidão como instituição no Brasil foi a base para formação do Império, dando as condições de independência frente a coroa portuguesa. Portanto, como instituição central para formação nacional brasileira, a sua derrocada

1 Ver: SCOTT, Rebecca J. **Emancipação escrava em Cuba**: a transição para o trabalho livre, 1860-1899. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Unicamp, 1991.

2 Sobre a formação da identidade do negro livre, a partir do nome e sua afirmação como hierarquia dentro da diferenciação funcional da América Latina, ver: ZEUSKE, Michael. Hidden markers, open secrets: on naming, race-marking, and racemaking in Cuba. **New West Indian Guide**, Leiden, v. 76, n. 3-4, p. 211-241, 2002; ZEUSKE, Michael; MARTÍNEZ, Orlando García. Estado, notarios y esclavos en Cuba. Aspectos de una genealogía legal de la ciudadanía en sociedades esclavistas. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates**, [S.l.], 2008. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/15842>>. Acesso em: 15 set. 2016.

também produziu efeitos políticos intensos, no caso, irá se observar o fim do Império e o surgimento da República.

Para observarmos como se organizou e se desconstruiu a semântica da escravidão, especialmente a partir do sistema do direito, dando espaço para comunicações abolicionistas na sociedade brasileira oitocentista, entendemos como relevante um ponto de partida sistêmico que sinaliza no processo abolicionista uma ambivalência. Isto é, em termos de uma sociologia histórica sistêmica da escravidão, buscamos nos afastar da leitura da abolição como processo evolutivo linear de emancipação dos negros pelo sistema do direito, mas também, procuramos não cair no reducionismo economicista marxista, que vê na comunicação do lícito/ilícito uma superestrutura determinada pela infraestrutura da economia escravista.

Entre esses dois eixos de análise, podemos colocar a ambivalência como forma sociológica de leitura da legislação e das decisões dos tribunais, que irão pontuar a dinâmica abolicionista brasileira. É o que passamos a desenvolver.

3 O escravizado, a lei e a expectativa de liberdade

A operacionalização jurídica da escravidão, isto é, a forma como o sistema do direito lidava com a comunicação sobre o negro na sociedade brasileira escravocrata, partia, necessariamente, da construção interna sobre o status jurídico do escravizado. Sobre essa condição, o direito de propriedade funcionava como grande atrator dogmático, delimitando, inicialmente, a problematização jurídica dos negros escravizados no Brasil.

Essa forma jurídica construía a observação do escravizado como coisa, um bem passível de disposição e negociação contratual. Com isso, eles eram reduzidos e comunicados como objetos de operações jurídicas típicas de um bem, isto é, eram objetos de contratos de compra e venda, eram hipotecados, eram itens de inventários, entravam em testamentos etc. Com a coisificação jurídica do negro como escravizado, entendido como propriedade, o sistema do direito prestava aos demais sistemas sociais as condições de validade para outras operações sociais, como as operações de compra/venda, ou de qualquer outra transação em que uma “coisa” pudesse ser base de operação do sistema econômico¹.

1 Como ressalta, em passagem clássica, Perdigão Malheiro: “[...] o escravo no número dos cidadãos, ainda quando nascido no Império, para qualquer efeito em relação à vida social,

Dentro dessa lógica de coisificação do negro, fornecida pelo sistema do direito, merece imediato apontamento uma sintomática distinção operada pelo sistema jurídico na condição do escravizado: a reconfiguração da “coisa” em “sujeito” para fins de competência criminal. O escravizado, sempre visto como propriedade pelo sistema jurídico, quando envolvido na comunicação jurídica de um crime, passava a ser reconstruído juridicamente como pessoa, sendo objeto pleno de imputação criminal, sujeito ciente e responsável pelas suas ações.¹

Desse fato, ao longo do século XIX, o sistema do direito se colocava na difícil tarefa de construir juridicamente a contradição de o escravizado ser observado principalmente como mercadoria, mas, ao mesmo tempo, poder ter em certas condições - como a apreciação da justiça penal -, a capacidade de manifestar vontade, desejo e intencionalidade próprios e, portanto, ser reconhecido como sujeito imputável para a responsabilidade criminal.

Como relatou Perdigão Malheiro, a legislação criminal reabilitava juridicamente o negro à condição de pessoa, livre e consciente, quando o foco dessa observação fosse a responsabilização penal, como retratava o Código Criminal de 1853:

[...] 1º O escravo não é admitido a dar queixa por si; mas por intermédio de seu senhor, ou do Promotor Público, ou de qualquer do povo (se o senhor não o faz), como pessoa miserável.

2º Não pode dar denúncia contra o senhor.

3º Não pode ser testemunha jurada, e apenas informante.

política ou pública. Apenas os libertos, quando cidadãos brasileiros, gozam de certos direitos políticos e podem exercer alguns cargos públicos, como diremos. Desde que o homem é reduzido à condição de cousa, sujeito ao poder e domínio ou propriedade de um outro, é havido por morto, privado de todos os direitos, e não tem representação alguma, como já havia decidido o Direito Romano”. MALHEIRO, Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 35.

- 1 As contradições entre escravidão e a legislação criminal forma examinadas em diversas pesquisas nos últimos anos. Ver: GUIMARÃES, Elione Silva. Criminalidade e escravidão em um município cafeeiro de Minas gerais - Juiz de fora, Século XIX. **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 73-105, 2001; FERREIRA, Ricardo Alexandre. **Senhores de poucos escravos**: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888. São Paulo: UNESP, 2005; CARDOSO, Maria Tereza Pereira. **Lei branca e justiça negra**: crimes de escravos na comarca do Rio das Mortes. (Vilas Del-Rei, 1814-1852). 2002. Tese (Doutorado em História) -- Unicamp, Campinas, 2002; RIBEIRO, João Luiz. **No meio das galinhas as baratas não têm razão**: a lei de 10 de junho de 1835: os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822-1889. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

4º Quando réu ou acusado, deve-se lhe nomear defensor ou curador pelo Juiz do processo, se o senhor não se presta a isso como seu curador nato.

5º Que nos crimes da Lei de 10 de junho de 1835, assim como no de insurreição e quaisquer outros em que caiba a pena de morte, não há recurso algum, mesmo o de revista.

6º Que em tais casos pode ser extraordinariamente convocada sessão do Júri para o Julgamento.

7º Que, todavia, se a condenação for em pena capital (morte), não se deve esta executar sem se decidir o recurso de graça ao Poder Moderador.¹

Quando o escravizado era vítima de um delito, sua condição jurídica de bem era mantida e, no caso de o agressor ser um homem livre, caberia a este um eventual pagamento de indenização (civil/material) ao dono do escravizado. Portanto, ocorria manutenção do escravizado como bem, como coisa, quando este era vítima de um crime. Contudo, sendo o escravizado o agente de um delito, sua comunicação jurídica como propriedade era afastada para, observando-o como sujeito, imputá-lo como agente, como um endereço comunicativo capaz de responsabilização criminal.

A perspectiva jurídica do negro como propriedade era jogada conforme interesses de responsabilização. Como bem afirmou Perdigão Malheiro, sobre a programação jurídica que possibilitava a flexibilidade no tratamento do negro ora como propriedade, ora como agente imputável:

Objeto do delito, porém, ou paciente, cumpre distinguir. O mal de que ele pessoalmente possa ser vítima não constitui o crime de dano, e sim ofensa física, para ser punido como tal, embora o ofensor fique sujeito a indenizar o senhor; nesta última parte, a questão é de propriedade, mas na outra é de personalidade.²

A construção dessa programação, da contradição coisa/pessoa, diante de casos práticos, ou seja, em processos de tomada de decisão nas organizações, no caso do sistema do direito sendo os tribunais, desencadeou um grande incremento de complexidade nos sistemas sociais. Mesmo dentro da historiografia do período, a questão de como interpretar o sentido da evolução da legislação escravista da época se torna um campo de forte

1 MALHEIRO, Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 46-47.

2 MALHEIRO, Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 49.

tensionamento. Como exemplo dessa alteração de abordagem, na pesquisa historiográfica brasileira sobre o tema da escravidão, no que se refere à forma de problematização da legislação, podemos apontar, inicialmente, a reinterpretação que ocorrera sobre o sentido de marcos legais do século XIX, tidos, muitas vezes, como uma evolução linear de uma perspectiva emancipacionista na legislação.

Ao posicionarmos algumas das principais leis sobre a escravidão no século XIX, como a proibição da importação de escravizados para o Brasil, conhecida como a Lei Feijó (1831)¹, ou, buscando dar efetividade à proibição do tráfico, já em 1850, a Lei Eusébio de Queirós², bem como a Lei Rio Branco, conhecida como a Lei do Ventre Livre³, que libertava todos os filhos de escravizadas a partir daquela data (28 de setembro de 1871), e a Lei do Sexagenário (1885)⁴, que libertava o escravo acima de 60 anos — o que na prática, nada representara, uma vez que poucos escravos rompiam a barreira dos 60 anos — percebemos a razão de, em diversas correntes históricas, conceder-se ao sistema do Direito a função de agente de emancipação dos escravos. Muitas destas leis, diversas vezes, foram tratadas como verdadeiros eventos norteadores da cronologia abolicionista brasileira.

Contudo, para além da lei que vedou o tráfico negreiro, que claramente desencadeou efeitos práticos na operacionalidade da escravidão no Brasil, os demais marcos legais não tinham, até então, avaliações sociológicas consistentes que atestassem os seus reais efeitos na rotina de interação dos escravizados e os seus proprietários. Tais leis, ao serem colocadas sob tensão, isto é, quando observadas em sua capacidade de generalização expectativas em um sentido tridimensional (temporal, social, objetivo) é fácil apontar problemas de institucionalização e de efeitos práticos de sua comunicação, isto é, não alcançaram as interações sociais escravagistas da época.

1 Ver: PARRON, Tâmis Peixoto. Política do tráfico negreiro: o Parlamento imperial e a reabertura do comércio de escravos na década de 1830. **Dossiê—Para inglês ver**, [S.l.], p. 91-122, 1831.

2 Ver: ALEXANDRE, Valentim. Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51). **Análise Social**, [S.l.], v. 26, n. 111, p. 293-333, 1991; Ainda: RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, n. 38, p. 15-53, 1999.

3 VASCONCELOS, Sylvana Maria Brandão de. **Ventre livre, mãe escrava: a reforma social de 1871 em Pernambuco**. Recife: Editora Universitária Ufpe, 1996.

4 MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil**. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 1999.

O Direito, nesta perspectiva, passa a apresentar um completo esvaziamento do seu sentido abolicionista. Na verdade, quando observadas essas leis como programas do sistema do direito, destinadas a atuarem na operacionalização da inclusão/exclusão dos negros, o papel sistêmico dessa legislação passa por uma profunda ressignificação. Em alguns casos, quando indicada a prestação ou função na dimensão prático/objetiva, isto é, ao se observar qual generalização de expectativas que de fato eram reconhecidas nas interações sociais da escravidão - ou qual o processo de tomada de decisão nas organizações e, qual a função dos acoplamentos do Direito com os demais sistemas sociais -, no que tange à inclusão dos negros, a observação da evolução legislativa do século XIX adquire, de forma clara, uma estrutura sistêmica de estabilização da dinâmica escravagista.

Assim, a partir de uma leitura luhmanniana da função do direito na escravidão, tendemos a nos afastar, desde já, de uma observação que possa colocar o sistema do direito como agente catalizador do fim da instituição da escravidão negra no século XIX; ainda que se possa atribuir ao sistema do direito, de imediato, a condição de estrutura de demanda e reconhecimento de atores sociais que, de alguma forma, pressionaram para esgotamento do sistema escravista. Em que pese, dependendo do observador, essa narrativa possa ser possível, entendemos que para posicionarmos o nosso ponto de vista sistêmico-sociológico sobre a evolução do processo de abolição, a ideia de ambivalência deve ser a referência constante na análise.

Especialmente sobre o século XIX, a pesquisa histórica vem produzindo pesquisas que forneceram narrativas sobre a produção legislativa da época, elementos que apontam para a contagem de mais personagens, para além do ponto de observação de congressistas, de grandes proprietários de terras, oligarcas, intelectuais e suas atuações e pressões no parlamento. Em muitas dessas pesquisas um certo grau de operacionalidade do sistema do direito, como forma de acesso à liberdade para o negro, é identificado¹.

1 Na linha histórica que procura conceder certa função emancipadora às legislações sobre a escravidão, Keila Grinberg sustenta que: "Embora seja impossível traduzir essa informação em termos numéricos, é importante notar que, para cada escravo que conseguiu comprar sua liberdade, outros tantos não o fizeram, fosse por impossibilidade de arrumar a quantia, fosse por implicância dos senhores. Desses, muitos levaram suas queixas ao rei ou aos tribunais, conseguindo, até onde é possível saber, muitas vezes resultados positivos. Essa possibilidade de consecução da alforria, na linha de análise de Tannenbaum, seria explicada devido às características da legislação ibérica presentes no Brasil e em outros países colonizados pela Espanha. Um dos problemas dessa argumentação está em que, se, além do Brasil, alguns estudos sobre a Louisiana sob domínio francês e espanhol, e sobre Cuba, o Peru e a Colômbia dos séculos XVIII e XIX, vêm efetivamente demonstrando que nesses casos a legislação e as possibilidades de acesso à justiça realmente tiveram um papel importante no desenrolar da escravidão e de sua abolição, análises de casos ocorridos nas colônias britânicas e francesas

Tal perspectiva histórica vem formando, a partir da investigação e estudos feitos sobre a judicialização de ações visando a liberdade, uma construção da escravidão sob ótica dos escravizados, isto é, em termos sistêmicos, isso se apresenta como uma observação de segunda ordem¹: *observar como os escravizados observavam a sua condição de escravizado*².

Com uma intensificação de ações jurídicas nos anos sessenta do século XIX, a magistratura é levada a fazer parte de uma instância de comunicação sobre a escravidão, e os tribunais, como organizações voltadas ao processo de tomada de decisão,³ passam a comunicar para os sistemas político, jurídico e econômico sobre temas como pecúlio, compra de alforrias, nulidades nas concessões de liberdade, “maus-tratos” dos escravizados etc. Tensões estas, inclusive, que levaram a uma forte conflitualidade na redação final da Lei do Ventre Livre em 1871.

Foram essas reconstruções recentes, nas linhas de investigação da História da escravidão, que possibilitaram a visibilidade de novas personagens e atores sociais no campo legislativo, como protagonistas descobertos pelas pesquisas sobre o sentido dado à aplicação da legislação escravista. Assim, eles passaram da condição de objeto da história (coisificação) para a forma de autor (observador) do processo histórico (pessoa, sujeito entendido como endereço comunicativo)⁴. Com essa nova perspectiva das relações

do Caribe, nos estados posteriormente independentes dos Estados Unidos e até mesmo na Inglaterra e na França demonstram que o recurso à lei por parte de escravos, ou melhor, de indivíduos que pretendiam contestar o status a partir do qual eram juridicamente classificados, longe estava de ser uma prerrogativa exclusiva das regiões colonizadas pelos países da Península Ibérica”. GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 27, p. 65, 2001.

- 1 A observação de segunda ordem se refere aqui a ideia reflexiva de se observar um observador observando. É nesse momento que o observador de segunda ordem pode ver aquilo que o observador de primeira ordem não pode ver, que não vê, na sua observação. LUHMANN, Niklas. Deconstruction as second-order observing. **New Literary History**, [S.l.], v. 24, n. 4, p. 763-782, 1993.
- 2 É nesse sentido que lemos a obra de Sidney Chalhoub “Visões da liberdade”, especialmente quando este afirma: “Para os negros, o significado da liberdade foi forjado na experiência do cativeiro; e, sem dúvida, um dos aspectos mais traumáticos da escravidão era a constante compra e venda de seres humanos. Dessa forma, o primeiro capítulo do livro aborda o problema das percepções e das atitudes dos próprios escravos diante das situações de transferência de sua propriedade. O argumento proposto é o de que havia visões escravas da escravidão que transformavam as transações de compra e venda de negros em situações muito mais complexas do que simples trocas de Mercado”. CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 29.
- 3 Ver: LUHMANN, Niklas. A posição dos tribunais no sistema jurídico. **Revista da Ajuris**, Porto Alegre, v. 17, n. 49, p. 149-168, 1990.
- 4 Para relato de casos de escravos que disputavam as alforrias e como receberam a Lei do Ventre Livre, ver: CHALHOUB, op. cit., p. 216 -217.

entre senhores, libertos, escravizados, acessa-se uma nova dinâmica histórica para observação da escravidão, gerada pela ressignificação do sentido da legislação em alguns casos. Essa ressignificação ocorre ao se diferenciar as formas que as leis eram interpretadas, a pluralidade de observadores, ou seja, como se selecionava, no processo de tomada de decisão, premissas decisoriais como costumes, leis, aspectos econômicos e morais presentes nos argumentos utilizados nas ações.

Nesse sentido, consolida-se o entendimento de Silvia Lara¹, posto que a lei, como objeto e fonte do historiador, não mais pode ser trabalhada como elemento estático, ou seja, ela deve ser problematizada em conjunto com forças sociais, não apenas aquelas tidas como oficiais, com representação formal. São as latências, as ambiguidades, os desvios, que dão, no texto legal em disputa nas ações judiciais, as condições para, em uma sociologia histórica, ampliar-se a compreensão das rotinas e percepções do funcionamento da sociedade escravista, bem como da formação do processo abolicionista.

Dessa forma, com a discussão de fontes e linhas teóricas diversas das habitualmente utilizadas pelos estudiosos da escravidão no Brasil, alcança-se, por sua vez, novos problemas históricos na análise do século XIX brasileiro. Especialmente por enfrentar temas que tensionam Direito e História, como as questões de legitimidade, validade e justiça. Obviamente, por trás dessas mudanças no campo da pesquisa histórica no Brasil, mantém-se o diálogo com a perspectiva marxista de E. P. Thompson, aplicada especialmente aos estudos da escravidão. Dentro desse movimento, notadamente, há tensões e divergências entre os historiadores. Como na construção de Silvia Lara, que entende a lei como texto consensual, mas não necessariamente como um consenso².

Para o historiador João Luíz Duboc Pinaud, essa posição de Silvia Lara deslocaria o centro da proposição teórica marxista de E. P. Thompson, tendo efeitos diretos em um debate já antigo no Direito, isto é, a distinção entre direito positivo e subjetivo. Este efeito, não ignorado por Thompson, seria o de entender que o direito positivo é expresso em normas da classe dominante – em perspectiva marxista, classe essa espoliadora e opressora –, o que leva à antiga relação do Direito como produto de uma classe dominante, isto é, expressão dessa ideologia dominante. Já o direito

1 Ver: LARA, Silvia Hunold. *Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. Projeto História*, São Paulo, v. 16, fev. 1998.

2 Ver: LARA, Silvia Hunold. *Blowin in the Wind: EP Thompson e a experiência negra no Brasil. Projeto História*, São Paulo, v. 12, out. 1995.

subjetivo, nesta chave de leitura sociológica, é visto como aquele objeto de reivindicação de classes e grupos oprimidos que, com isso, usariam o direito como forma de resistência e luta frente a grupos dominantes. É nessa operação que se abriria o espaço de emancipação do sistema jurídico, criando uma gramática libertadora para a função do Direito.

O que há por de trás desse debate é a relação das tradicionais leituras da teoria marxista e o seu papel na conexão entre Direito e História, especialmente na inserção e reconhecimento do que pode ser entendido como teoria crítica; reivindicação, esta, presente em correntes do Direito e da História. Tradicionalmente, ficou consolidada a leitura marxista da história que privilegiava visões economicistas ou mecanicistas dos eventos sociais; logo, também do processo escravista latino-americano.

Contudo, há que se reconhecer que, mesmo aqueles que se apresentam como nova perspectiva metodológica para pesquisa no campo da história, também querem para si o status de abordagem crítica. O reconhecimento como progressistas, como críticos, deve ser mantido mesmo para as abordagens que partiram para uma redução da visão economicista do mundo, privilegiando mais a reconstrução de narrativas do cotidiano de grupos e classes, ampliando a visão do direito como espaço de luta por direitos¹.

Nesse sentido, quando se abre para além do economicismo, um ponto que ganha destaque na busca por uma complexização do sentido escravidão no Brasil são os estudos dos processos de alforria. Quando nos dirigimos para a dinâmica escravista brasileira no século XIX, sobretudo na segunda metade desse século, um dado se coloca de forma singular sobre a função do direito na inclusão/exclusão dos negros: a quantidade de escravos libertos na sociedade brasileira oitocentista. O primeiro recenseamento feito no país de forma mais abrangente, em 1872², apontou que 42% da

1 Sobre este debate do Direito, e seu efeito na agenda atual de pesquisa em direito, a principal referência, dentro de um compromisso de teoria crítica, está em José Rodrigo Rodríguez. Como já referimos na análise deste ponto no capítulo anterior, ver: RODRIGUEZ, José Rodrigo. Luta por direitos, rebeliões e democracia no século XXI: algumas tarefas para a pesquisa em direito. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). **Constituição, sistemas sociais e hermenêutica**: anuário do Programa de Pós-graduação em Direito da UNISINOS: mestrado e doutorado, n. 11. Porto Alegre: Liv. do Advogado; São Leopoldo: UNISINOS, 2014. p. 125-156.

2 Como registra a biblioteca do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: “O Censo Geral do Império de 1872 apresenta uma preciosa e rica informação sobre o estado da população do Brasil à época do 2. Reinado. Os 12 volumes e mais de 8.500 quadros estatísticos retratam uma situação histórica vivida pelo país e também um momento na constituição dos serviços estatísticos do Estado brasileiro. A lei de 9 de setembro de 1870 que convocou o 1. censo decenal do Império criou paralelamente a Diretoria Geral de Estatística, o primeiro sistema centralizado de levantamento

população brasileira era composta por negros livres¹. Entendidos nesse número os escravos que se libertaram e seus descendentes, isto é, os já nascidos livres no Brasil. Se comparado com outras estruturas escravistas, como a americana, as taxas de alforria no Brasil podem ser consideradas altas, posto que, em Estados do sul dos Estados Unidos, os senhores de escravos não tinham a discricionariedade na gestão da liberdade dos seus escravizados, isto é, eles não podiam alforriar seus escravizados livremente, sendo necessária uma autorização do Estado para libertar um escravizado².

Entretanto, temos que sinalizar que a historiografia brasileira, que procura ver a condição do escravizado no Brasil a partir do ponto de vista deste escravo – por meio de memória oral coletiva, processos criminais e cíveis, e jornais da época –, tem frisado que esta condição de escravizado variava muito entre os Estados brasileiros, sendo também profundamente marcada pela diferença entre a rotina de vida do escravizado do campo e da cidade.

Encontram-se, já com grande consistência em bibliografia recente sobre escravidão, elementos que comprovam algumas estratégias de resistência dos escravizados, como os casos em que o escravizado da cidade, quando diante da expectativa de uma venda para alguma fazenda cafeeira, chegava a praticar pequenos crimes, para ser preso e não ter a sua venda realizada. Tal conduta indicava, claramente, as diferenças que o escravizado

estatístico do Brasil. Feito que representou um momento importante da formação do Estado Nacional a partir dos elementos herdados da monarquia bragançina. A Diretoria Geral de Estatística do Império tornou-se, deste modo, o marco histórico inicial da estrutura do Sistema Nacional de Estatística, de que o IBGE, desde os anos trinta tem sido o elemento central.” Ver: RECENSEAMENTO do Brasil em 1872. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger, [1874?]. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?view=detalhes&id=225477>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

- 1 Nos Estados Unidos da América, em período anterior à guerra civil, nos Estados do Sul, esse percentual era de 11%. Em Cuba, cerca de 16% da população era composta por negros livres.
- 2 Como registra Keila Grinberg, sobre as alforrias nos Estados Unidos: “[...] assim que o medo do crescimento da população liberta chegou à opinião pública, em fins da década de 1790, medidas foram tomadas no sentido de restringir o número de ações de liberdade. No próprio estado de Maryland, por exemplo, novas leis exigiam que os requerimentos para início dos processos fossem pré-julgados, só podendo se transformar efetivamente em ações se juízes as considerassem admissíveis; apenas advogados escolhidos pelos tribunais poderiam trabalhar nessas ações, e quem desrespeitasse essas regras, ou tentasse ajudar ações agora consideradas descabidas, pagava multa de cem dólares. Em Virginia, a partir de 1798, passou a ser proibida a participação de membros de sociedades abolicionistas em júris de ações de liberdade. Corno semelhante restrição não foi imposta aos proprietários de escravos, a partir de então ficou quase impossível, para um escravo, ganhar uma ação de liberdade. Além disso, por conta da hostilidade da opinião pública, muitos advogados começaram a negar-se a participar desse tipo de caso [...]”. GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 27, p. 70, 2001.

sabia que existiam entre as condições de vida no campo e as condições de vida na cidade. Além disso, casos como esse mostravam a tentativa do escravizado de usar o sistema do direito para luta e resistência política, isto é, jogar com os programas jurídicos para direcionar a sua inclusão/exclusão.

Tal diferença também se expressava nos percentuais de alforria nos Estados brasileiros. Os números mais precisos produzidos são dados a partir de 1872 até 1886 e 1887, período em que se realizaram dois importantes registros gerais dos escravizados. Com a indicação de uma matrícula geral dos escravizados no Brasil se identifica que, no caso do Estado do Rio de Janeiro, a cada cem escravizados registrados em 1872, trinta e seis se libertaram, até 1886 e 1887¹.

As diferenças nas práticas de alforria dentro do Brasil são demonstradas quando comparamos esse mesmo período com o Estado de Minas Gerais. No Estado Mineiro, nessa mesma série histórica, os dados mostram que cinco, a cada cem escravizados, libertaram-se no período. Em São Paulo, esse número chegava a onze em cada cem². Se nos atentarmos para as características destes Estados nesse período, vamos perceber que o que esses números representam é, na verdade, uma profunda diferença na generalização de expectativas de acesso à liberdade, entre a condição de um escravo do campo e a condição de um escravo de centros urbanos.

Mesmo que se reconheça que um dos motivos para essa diferença nas taxas de alforria seja explicado por operações do sistema econômico, em seu acoplamento com sistema jurídico - posto que um dos mecanismos aceitos juridicamente para aquisição da liberdade do escravizado na época fosse também a indenização do seu valor ao seu senhor (pagamentos) -, o fato era que, na cidade, o escravizado tinha virtualmente mais condições de acumular esse valor, realizando pequenos trabalhos. Logo, há uma generalização de expectativas para o acesso à liberdade distinta entre o escravizado do campo e o da cidade.

Feita essa diferenciação interna, o fato é que a partir dos dados produzidos nesse período pelo registro geral, pode-se observar que no

- 1 O que esse dado traz, na verdade, é que, precisamente, um terço dos escravos continuava escravo, outro um terço tinha morrido, e um terço tinha se libertado no Estado no Rio. Como referiu Sidney Chalhoub em: CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 15 set. 2015.
- 2 CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 15 set. 2015.

sistema escravista brasileiro as taxas de alforria eram superiores às taxas dos Estados Unidos. Contudo, desta distinção entre as programações jurídicas sobre o direito de propriedade do senhor de escravos no Brasil e nos Estados Unidos da América, não se deve concluir, automaticamente, que o sistema jurídico escravista brasileiro fosse mais flexível e benéfico para o escravizado.

Antes, o que uma observação sistêmica desse processo revela é o justamente contrário. O dado que se coloca nessa análise era como a construção jurídica da liberdade na escravidão era atravessada por lógicas políticas e econômicas que, em muitos casos, atravessavam a tentativa de uma consistência (segurança jurídica) na regulação normativa de expectativas de liberdade do escravizado. Inclusive, a própria realização dos registros gerais, em que pese seu importante papel hoje como dado histórico (comunicação do sistema científico), entendido como documento histórico para observação da escravidão negra no Brasil, tem no seu sentido funcional da época um ponto chave de estabilização das relações jurídico-econômicas: a estabilização do instituto da propriedade na escravidão.

Desenvolvendo a tese de que direito de propriedade na escravidão no Brasil não era estável, apresentando problemas de consistência legal em certos seguimentos, Mamigonian¹ demonstra com clareza que, como objetivo central, o Registro Geral dos escravos em 1872 operava, na verdade, para a legalização da propriedade sobre africanos oriundos do tráfico de escravizados, que pela lei de 1831 deveriam ser livres. Nas palavras dela:

A matrícula dos escravos havia seguido a proibição do tráfico de escravos no Caribe britânico, primeiro em Trinidad e em St. Lucia, em 1813 e 1814 respectivamente, depois nas outras colônias. No Brasil, a Sociedade contra o Tráfico de Africanos e Promotora da Colonização, e Civilização dos Indígenas incluiu uma proposta de registro geral dos escravos entre as medidas para a gradual extinção da escravidão formuladas em 1852. O registro seguia o fim do tráfico e acompanhava a libertação do ventre, medida central ao projeto. O importante é que uma matrícula geral dos escravos com o fim expresso de registro servia para estabelecer oficialmente quem era escravo, e, na falta de registro, quem não era. Não poderiam aparecer novos escravos depois do registro geral, a não ser nos casos previstos em lei. O direito de escravizar ficava regulado por lei, e ao mesmo tempo a propriedade escrava estava garantida contra possíveis

1 MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. O Estado Nacional e a instabilidade da propriedade escrava - a lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872. **Almanack**, [S.l.], n. 2, 2011.

questionamentos. Foi justamente assim que o projeto de matrícula foi acolhido no Conselho de Estado e nos debates na Câmara e no Senado, no projeto que se tornou a lei de 28 de setembro de 1871. A se julgar pela historiografia, a ‘questão do elemento servil’ tratava apenas da libertação dos filhos das escravas e da imposição de alforria forçada por pecúlio. Os historiadores pouco discutiram o fundo de emancipação ou a matrícula especial. No entanto, a matrícula especial, como procuro argumentar, foi fundamental para estabelecer registro de propriedade sobre os africanos importados por contrabando e seus descendentes e possivelmente também para legalizar a escravidão de muitas pessoas livres ‘arreatadas’ ou nascidas em propriedades de fronteira em solo estrangeiro e livre.¹

A sobrevivência do tráfico de escravos como forma de abastecimento do sistema escravocrata brasileiro deve ser entendida em termos de especificidade funcional. Embora o instituto da escravidão possa ser entendido durkheimianamente como fato social, isto é, generalizável - mesmo em contexto de diferenciação funcional ainda em desenvolvimento na América Latina -, a sua construção, operacionalização e, especialmente, seus mecanismos de autorreprodução, foram distintos. Um ponto importante que reforça empiricamente essa condição é o fato de que a situação de vida dos escravizados no Brasil pode ser considerada, em relação aos Estados Unidos, muito pior². As taxas de mortalidade dos escravizados no Brasil eram muito maiores que a média dos Estados do sul estadunidenses. A reposição da força de trabalho escravizada no Brasil era feita, basicamente, pelo comércio e, depois, pelo tráfico de escravizados. Nos EUA, os índices apontam uma maior longevidade do escravizado, um sistema que se mantinha pelos descendentes dos próprios escravizados, sem uma dependência tão direta da compra de escravizados. O que, portanto, indicava na comparação das lógicas escravistas, uma “melhor” condição de vida do escravo nos Estados Unidos.³

Se partimos de uma leitura sistêmica da alforria no contexto brasileiro, observando seu sentido político, jurídico e econômico, e como esta funcionava como acoplamento operativo que comunicava internamente a escravidão para estes sistemas, o que se decanta dessa relação no tempo,

- 1 MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. O Estado Nacional e a instabilidade da propriedade escrava - a lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872. *Almanack*, [S.l.], n. 2, 2011. p. 33.
- 2 Ponto este retratado por Sérgio Buarque de Holanda. Ver: HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- 3 CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 15 set. 2015.

sistemicamente, é, primeiramente, um claro mecanismo estrutural de perpetuação da própria escravidão, não o seu enfraquecimento.

A partir dessa leitura marcadamente funcional-estruturalista, observamos que a operação sistêmica realizada pelas alforrias se apresenta como um dos programas que nos leva a sustentar que a função/prestação do sistema do direito, no século XIX, foi a de viabilizar e reforçar processos de exclusão dos negros do acesso à liberdade. A tentação de uma interpretação do mecanismo de alforria como elemento de acesso à liberdade se dá muito mais pela comparação deste com o modelo estadunidense, onde o Estado não permitia a alforria como faculdade do senhor de escravos.

Contudo, o sentido que esta diferença marca, isto é, o sentido da característica presente nas comunicações jurídicas de alforrias no contexto do direito brasileiro, é que de fato estas eram coerentes como a dinâmica privada do racismo no Brasil. Tendo o poder de libertar ou não o escravizado, o senhor (proprietário) é colocado pelo sistema do direito no papel (endereço comunicacional) de controlador da diferenciação das expectativas cognitivas/normativas sobre a liberdade do escravizado¹. Ao controlar o processo de tomada de decisão, ao selecionar os chamados programas que completam o código de diferenciação “liberto/escravo”, o senhor de escravo alcança a condição de detentor da capacidade de modalizar as expectativas do escravizado.

Com isso, o senhor do escravo passa a exercer controle “sem violência”, isto é, em termos luhmanniano, na verdade, é justamente tal condição que significa possuir poder². Em outros termos, significa dizer que a única chance de liberdade para o escravizado passava, necessariamente, pelas mãos do seu senhor. Logo, o instituto aumentava o poder do senhor (proprietário), posto que aumentava seu controle sobre as expectativas de liberdade do escravizado.

Assim, a alforria não se colocava, de imediato, como uma ferramenta de emancipação e resistência, mas, antes, de uma prestação do sistema jurídico para estabilização econômica da propriedade dos senhores de escravos, ou seja, um mecanismo de reforço da exclusão da liberdade.

Portanto, o que se produzia com a alforria, na prática, era o empoderamento do senhor de escravos, não o seu enfraquecimento. Uma vez sendo ele endereçado comunicacionalmente como local de controle

1 Luhmann trabalhou o tema das expectativas normativas e cognitivas especialmente em: LUHMANN, Niklas. **Sociologia do direito I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

2 LUHMANN, Niklas. **Poder**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

do status da liberdade do escravo, estava-se, como efeito sistêmico, comunicando o fortalecimento do seu direito de propriedade.

Quanto maior o reconhecimento da propriedade como forma legítima na sociedade escravocrata, entendida a propriedade como acoplamento estrutural entre direito e economia, maior a aptidão desta para o controle da inclusão/exclusão dos negros nos sistemas sociais. E quanto maior a força do instituto da propriedade, maior era a força da escravidão no processo de diferenciação da sociedade brasileira.

4 A liberdade inofensiva: a “exclusão pela educação” do pré-abolição brasileiro

Com a Lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871, de fato, percebeu-se uma alteração na formação de expectativas normativas de acesso à liberdade na sociedade escravocrata. A partir desta lei, como se sabe, o filho de escravizado não nascia escravo, ele tinha condição jurídica do chamado ingênuo, o filho livre do escravizado. Para além da repercussão do que a liberdade do ventre representava, esta lei expressava uma programação do sistema jurídico interessante, ela tornava responsável o senhor de escravos pelos cuidados da criança (ingênuo) até os 8 (oito) anos de idade. Assim constava na lei:

A Princesa Imperial Regente, em nome de S. M. o Imperador e Sr. D. Pedro II, faz saber a todos os cidadãos do Império que a Assembléia Geral decretou e ela sancionou a lei seguinte:

Art. 1.º - Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre.

§ 1.º - Os ditos filhos menores ficarão em poder o sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. No primeiro caso, o Governo receberá o menor e lhe dará destino, em conformidade da presente lei.¹

A relevância do dispositivo para nossa análise está no fato de que nele o senhor de escravos supostamente recebia algumas obrigações, como a de entregar o ingênuo para o Império, quando então seria indenizado,

1 BRASIL. **Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM2040.htm>. Acesso em: 15 set. 2015.

ou, como forma de indenização pelos oito anos de “cuidados” do ingênuo, o senhor poderia ficar com ele até os vinte e um anos, quando este, o ingênuo, trabalharia para o senhor, como forma de pagamento.

Esta programação terá efeitos sociológicos marcantes nos processos de inclusão/exclusão da população negra. Em que pese o inegável impacto que a médio prazo esta lei gerou para ampliação da liberdade jurídica de parte da população negra, por detrás deste mesmo mecanismo gerado pela Lei do Ventre Livre que se inicia um novo processo velado, ou não comunicado juridicamente de forma explícita, de exclusão dos negros dos sistemas sociais. Essa nova lógica mantém, sobre o negro, uma sofisticada e indireta forma de não integração do negro nos sistemas sociais em formação.

O primeiro ponto que pode ser destacado sobre essa dinâmica, em termos sociológicos, diz respeito ao sistema educativo¹. A lei mencionava que o ingênuo que chegasse aos oito anos e fosse entregue ao governo imperial deveria, a partir daí, receber educação básica. Contudo, a lei não mencionava qualquer obrigação para o senhor que optasse por ficar com o ingênuo até os 21 anos. Tal omissão, inclusive, é registrada pela historiografia brasileira quando do episódio envolvendo a figura de Machado de Assis². Este, funcionário do Ministério da Agricultura, teria formalmente interpelado o governo imperial sobre a existência ou não de uma obrigação por parte do senhor de escravo em fornecer a educação básica ao ingênuo que ficasse sob o seu controle. A resposta, como registra a historiografia brasileira, é sintomática, segundo o governo imperial não havia obrigação legal para o senhor realizar tal conduta³. Logo, isso não poderia ser demandado juridicamente, isto é, de imediato, a Lei do Ventre Livre não permitia interpretações que pudessem generalizar expectativas normativas de acesso à educação deste ingênuo.

Dentro do exame dos reais efeitos dessa lei, o principal ponto é que, na prática, no sentido prático-social, foi ainda mais frustrante o seu

1 Sistema da educação é um dos sistemas funcionais que teve atenção na obra de Luhmann. Ver: LUHMANN, Niklas; SCHORR, Karl-Eberhard. **El sistema educativo**: problemas de reflexión. Mexico: Universidad de Guadalajara, 1993.

2 CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Também podemos encontrar uma ampliação da figura de Machado de Assis como elemento de análise historiográfica em: BOSI, Alfredo. Raymundo Faoro leitor de Machado de Assis. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 355-376, 2004.

3 CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 15 set. 2015.

resultado em termos de processos de inclusão. De fato, sabe-se que nenhum ingênuo era realmente entregue ao governo imperial, ou seja, nem mesmo a previsão legal de acesso à educação (programa), como responsabilidade do Império, teve qualquer efeito material, posto que, praticamente, nenhuma criança era entregue pelo senhor ao governo. A maioria dos negros que nasceram na vigência dessa ficaram com os seus senhores até completarem vinte e um anos, materializando, com isso, a completa exclusão destes do sistema educativo. Isto é, nos momentos finais da vigência da legalidade da escravidão, negava-se o acesso à educação para a primeira geração de afrodescendentes que nascia livre no Brasil.

O que poderia, portanto, ser visto como uma estrutura jurídica que refletia um sinal de desgaste da instituição da escravidão na sociedade brasileira era, de fato, muito mais uma concessão de liberdade sem chance de integração para os negros, uma liberdade sem mobilidade social, isto é, sem possibilidade de ascensão ou inclusão dos negros livres no capitalismo brasileiro em formação. Em termos de inclusão da população negra livre, o processo de abolição se desenvolve como uma dinâmica de dissolução do programa jurídico da propriedade escrava, mas, ao mesmo tempo, colocou-se como uma liberdade formal, sem uma autonomia dada ao povo negro, sem a sua efetiva emancipação, isto é, sem a sua inclusão integrativa nos sistemas sociais. O que, em outras palavras, pode ser entendido como abolição incompleta.

Para melhor diferenciarmos esse processo, mais uma vez, a comparação com a condição de vida do escravizado norte americano é relevante. Como já referido, em que pese praticamente não existir alforria no sistema estadunidense, o negro nos EUA parece ter tido mais acesso à educação básica, mesmo dentro do sistema escravista¹. Obviamente, não se trata aqui de identificar fatores positivos em uma condição que é, desde a sua origem, violenta e excludente. Contudo, seja por fatores externos, como a cultura religiosa da época, ou devido ao perfil utilitarista da cultura americana, o fato é que os negros nos Estados Unidos tiveram mais acesso à educação que os escravizados no Brasil. Tal dado fica comprovado pela grande quantidade de autobiografias deixadas por escravizados nos EUA, fontes, estas, praticamente inexistentes no contexto brasileiro.²

1 BLACKBURN, Robin. **The American crucible: slavery, emancipation and human rights**. London: New York: Verso, 2011.

2 Ver: WRIGHT, Antônia F. de Almeida. "Brasil-Estados Unidos, 1831/1889". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004. v. 6: Declínio e queda do Império, p. 202-380.

Um dos pontos que também obstaculizava de imediato a relação entre liberdade do negro e a sua consequente mobilidade social, operava-se pela forma jurídica que muitas dessas liberdades eram alcançadas. Em muitos casos, a alforria era construída sob a forma condicional. Para o gozo e alcance de uma liberdade jurídica, o negro via-se sujeito a uma série de condições¹. Portanto, antes de qualquer coisa, há que se frisar que esta liberdade, mesmo que comunicada, ao se identificar seus termos, resultava numa passagem de “escravo propriedade” para “sujeito livre explorado”.

A historiografia brasileira, que vem aprofundando os estudos das alforrias, testamentos, doações, já descreveu um mapeamento razoável desse processo. Partindo-se da ponderação de eventos, de registros de comunicações particulares, alcançam-se elementos para observação de que metade das liberdades concedidas aos escravizados nos anos próximos à abolição era, na verdade, liberdades condicionais². Estas de fato deixavam obrigações a serem cumpridas pelos escravizados até o alcance pleno da liberdade jurídica.

A função do sistema do direito nesse processo era evidente, posto que a informação, a narrativa sobre o cotidiano do negro escravizado, que experimentava estas condições, só fora conhecida justamente pelos casos em que ocorrera algum tipo de judicialização, ou seja, de produção e disputa na comunicação jurídica. Ora, é dessa forma, recuperando comunicações do sistema do direito, da judicialização de processos de aquisição de liberdade pelo escravizado, que pode ser observado que as expectativas eram de fato generalizadas normativamente e, portanto, a função/prestação que exercia o sistema do direito na inclusão/exclusão dos negros no século XIX no Brasil.

Segundo Lenine Nequete, o conjunto de leis que tocavam no tema das ações de escravidão e manutenção de liberdade no Brasil estavam, na verdade, fundadas no alvará de 10 de março de 1682. Este instituiu medidas para repressão a quilombolas, do quilombo de Palmares. O alvará fixava que todos aqueles que eram escravos antes de irem para o quilombo deveriam voltar a sê-lo, no caso de seus senhores os reclamassem no prazo de cinco anos:

1 Sidney Chalhoub desenvolve esse ponto como “liberdade precária”. Ver: CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 227 e ss.

2 CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.233 e ss.

Estando de fato livre o que por direito deve ser escravo, poderá ser demandado pelo senhor por tempo de cinco anos somente, contados do dia em que foi tornado à minha obediência (isto é, contados da data em que a posse da liberdade houvesse se tornado pacífica); no fim do qual tempo se entenderá prescrita a dita ação [...].¹

Quanto ao uso dessa programação jurídica, nas ações e nas argumentações de advogados e magistrados, quando da discussão de casos de reescravidão, é relevante para o nosso argumento da ambivalência do processo de abolição e alcance da liberdade por intermédio do direito a análise feita por Keila Grinberg. Examinando os processos de tomada de decisão, ela afirma algumas curiosidades sobre a cultura decisional que se formava nos processos². O curioso, segundo ela, é que nas ações de escravidão por ela pesquisadas, o referido alvará aparecia citado apenas uma vez. Em processos em que se discutia a manutenção de liberdade também era citado pouquíssimas vezes, mais precisamente, cinco vezes.³ Na análise feita por Grinberg, contando todos os 402 processos civis relativos à liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro, entre 1808 e 1888, o alvará de 10 de março de 1682, segundo ela, só é citado dezesseis vezes⁴. Além disso, nos casos por ela analisados, a legislação que de fato era citada nas ações de escravidão e de manutenção de liberdade era um

- 1 NEQUETE, Lenine. **O escravo na jurisprudência brasileira**: magistratura & ideologia no 2º reinado. Porto Alegre: Diretoria da Revista de Jurisprudência e Outros Impressos do Tribunal de Justiça, 1988. p. 263 e ss.
- 2 A tarefa de mapear essas ações judiciais do século XIX não é fácil, como bem registrou Keila Grinberg, em seu levantamento para obra *Liberata*: "...vasculhando a gaveta "Escravos" da seção da Corte de Apelação do Rio de Janeiro, contei 380 ações de liberdade e 291 processos criminais, num total de 671 documentos. Ou seja: 58% dos processos referentes a escravos encontrados na Corte de Apelação do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro são ações de liberdade! Só que a leitura das ações não era nada fácil. Esta da *Liberata*, por exemplo, consumiu mais de 300 páginas entre requerimentos, libelos, sentenças, embargos, acórdãos, e outros papéis sem nome. O problema maior era o de 'entrar' na lógica de funcionamento do processo: chega o primeiro requerimento, procede-se à avaliação do escravo, são chamadas as testemunhas, quando menos se espera lá está a sentença, apela de cá, embarga de lá, vai para o tribunal tal, volta sem a sentença porque houve um problema, alguém corrige e manda para o Supremo Tribunal de Justiça, este, para tirar a dúvida, envia a outro tribunal lá nos confins do Brasil e assim por diante. Foi para tentar entender um pouco desta aparente confusão jurídica que resolvi parar um pouco de ir ao Arquivo e mergulhar em livros de direito". GRINBERG, Keila. **Liberata**: a lei da ambiguidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010. p. 9-10. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 15 set. 2015.
- 3 GRINBERG, Keila. Re-escravidão, revogação da alforria e direito no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003. João Pessoa. **Direito, Justiça e Relações de Poder no Brasil**: a perspectiva da história do direito e da história das instituições. São Paulo: ANPUH, 2003. p. 2.
- 4 *Ibid.*, p. 2.

dispositivo constitucional, o artigo 179 da Constituição Imperial, também a lei de 6 de junho de 1755, e dois títulos das Ordenações Filipinas, os de número 11 (parágrafo 4) e, também o 63, ambos do livro 4¹.

O que Grinberg demonstra é que na legislação imperial vigente sobre reescravização se tinha um título das Ordenações Filipinas que versava sobre revogação de alforrias, e este era muito presente nas argumentações constantes nas ações. E, ao mesmo tempo, existia um dispositivo que versava sobre prescrição da escravidão, que praticamente não é citado pelos advogados e juízes que atuavam nos casos. Sendo que, o uso da primeira beneficiava diretamente os senhores, já a segunda, tratava-se de uma seleção que seria favorável aos escravizados.

Logo, os dados que Grinberg apresenta demonstram que, até aquele período, operava-se uma clara seletividade jurídica para se tomar decisões que reforçassem a propriedade, com princípios mais favoráveis aos senhores do que aos escravizados. Mantinha-se uma forte generalização de expectativas para os senhores de escravos, no que se referia ao impedimento ou reversão das alforria de seus, alegados, escravos.²

Contudo, a ambivalência da relação do sistema do direito com a escravidão, quando jogada para séries históricas maiores, apresenta alterações. Lenine Nequete mencionou casos de alteração de uma cultura decisional, dando margem para observações sociológicas sobre o judiciário da época que remetem a ideia de uma postura mais abolicionista. Em referência ao alvará de 10 de março de 1682, antes de 1862, cita o caso que o Supremo Tribunal de Justiça concedera revista à causa de Rosalina Fernandes de Almeida e seus filhos menores. Neste caso, a argumentação que se colocou foi justamente a de que Rosalina levava uma vida como livre, por um período superior a seis anos, e, portanto, ela estaria enquadrada no caso de liberdade “em virtude da prescrição de cinco anos, decretada no parágrafo 5 do alvará de 10.3.1682.11”.³

O acórdão citado por Lenine faz referência ainda à continuação do alvará, quando o prazo de prescrição da escravidão é justificado, posto que: “...por não ser conveniente ao governo político do dito meu Estado do Brasil, que, por mais do dito tempo, esteja incerta a liberdade nos que

1 Ibid., p. 2.

2 Ibid., p. 3.

3 NEQUETE, Lenine. **O escravo na jurisprudência brasileira**: magistratura & ideologia no 2º reinado. Porto Alegre: Diretoria da Revista de Jurisprudência e Outros Impressos do Tribunal de Justiça, 1988. p. 265.

a possuem, não devendo o descuido ou negligência fora dele aproveitar os senhores.”¹

O comportamento pró-propriedade, isto é, favorável ao senhor de escravos, era percebido claramente até 1860. Contudo, como o caso exposto acima, após esse ano, as citações ao alvará de 1682 em processos judiciais começam a se intensificar. Observa-se, portanto, que a construção que a historiografia faz é, justamente, um exercício de diferenciação de um suposto padrão de funcionamento do acesso, do condicionamento, e da instabilidade da expectativa de liberdade do escravo. Essa análise, de fato, busca na comunicação do sistema do direito uma diferença capaz de indicar o padrão de expectativas formadas pelo negro na sociedade escravocrata, uma vez que a partir dos processos judiciais, que em tese, foram gerados pela ocorrência do não cumprimento dessa programação jurídica, ou seja, de desvios, pode-se identificar o modelo que se entendia como estabilizado. Em outras palavras, busca-se compreender o que era o padrão de comunicação jurídica sobre o acesso à liberdade, conhecendo os casos em que ocorriam os desvios desse padrão, ou seja, em que o escravo não cumpria o padrão programado pelo sistema jurídico.

É, portanto, no estudo da argumentação jurídica utilizada pelos senhores de escravos, em ações que estes buscavam caracterizar casos de ingratidão do escravizado, que ficava evidente a existência de uma zona de indeterminação jurídica no status de muitos negros, que se encontravam com liberdades ligadas a condições. Neste período, se de um lado era perceptível a tendência ao acesso à liberdade da população negra, representada, no Direito, pela formação de uma jurisprudência mais abolicionista, a condição do negro livre era claramente interpretada, juridicamente, de forma a consolidar uma nova forma de exclusão.

É no acesso à educação que este modelo excludente do negro livre começava a ser estruturado. Ao longo de todo período escravista do século XIX sempre houve a preocupação dos senhores em bloquear a educação e alfabetização básica dos seus escravizados. Episódios de rebelião e insurgência, como os ocorridos nos anos 30 na Bahia², orquestrados muitas vezes por escravizados mulçumanos, que sabiam ler e tentavam formar escolas para transmitir sua língua e com isso o acesso ao alcorão,

1 Ibid., p. 263.

2 Ver: KRAAY, Hendrik. Em outra coisa não falavam os pardos, cabras e crioulos: o “recrutamento” de escravos na guerra da Independência na Bahia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 109-126, 2002; SOUZA, Paulo Cesar. **A Sabinada: a revolta separatista da Bahia**, 1837. Brasília, DF: Brasiliense, 1987.

despertava a vigilância dos proprietários e do Governo Imperial para que os negros não se organizassem por meio da educação.

Nunca fora permitida ou estimulada a alfabetização de escravizados, posto que a inclusão no sistema educativo, ainda que precário fosse este sistema à época, poderia servir como aparelhamento de uma organização da resistência escrava, isto é, irritar - em sentido luhmanniano – os demais sistemas sociais e afetar a estruturação da escravidão.

Não dispondo mais do direito de propriedade como ferramenta de controle sistêmico de generalização da exclusão da cidadania, posto que o percentual de negros livres e libertos aumentava¹, mesmo com a manutenção da escravidão, em janeiro de 1881, com uma alteração na legislação eleitoral brasileira, ocorre uma importante mudança nos critérios para o exercício da cidadania: a proibição do voto de analfabetos.

Ainda que possam ser identificadas, antes da lei de 1881, algumas regras regionais que manifestavam certas exigências, como a de o eleitor ter que saber escrever o próprio nome, é apenas com o Decreto nº 3.029 de 9 de janeiro de 1881, com a redação final dada pelo então Deputado Geral Rui Barbosa, que se percebe uma profunda alteração na legislação eleitoral que afeta diretamente o sistema político e jurídico, com isso, o quadro de participação política no país. Para muitos, esse processo inclusive representaria novas infiltrações do pensamento liberal no Brasil², especialmente na interpretação central desse tema dada pela figura de Rui Barbosa³.

1 Ver: CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 229-230.

2 Sobre esse ponto, ver: AZEVEDO, Guilherme de. A política liberal do século XIX e o sentido jurídico da escravidão no Brasil: notas para uma sociologia da Constituição de 1824. **Interesse Público**, Belo Horizonte, ano 27, n. 152, p. 71-90, jul./ago. 2025.

3 A figura de Rui Barbosa representa inúmeras questões que atravessaram o fim da escravidão negra e o início da formação da república. Contudo, um exame atualizado desse debate demandaria o espaço de um novo artigo, motivo que aqui nos limitaremos a registrar uma passagem clássica sobre Rui Barbosa e o liberalismo brasileiro, recuperando a explicação de Leonel Severo Rocha, em seu trabalho de referência sobre esse tema: “Falar de uma maneira mais genérica do liberalismo brasileiro não é, portanto, coisa fácil; além do fato de que ele sofreu simultaneamente influências do liberalismo dos Estados Unidos e do liberalismo europeu, inglês e francês, que estão longe de formar uma teoria homogênea. O liberalismo é uma teoria política e uma práxis. É uma doutrina, mas também um pensamento que se define em face das questões concretas. A teoria liberal foi elaborada dentro de circunstâncias e quadro sociais diversos. Desta maneira, não se pode falar de liberalismo como uma doutrina única uniforme, porque, mesmo baseada universalmente na defesa da liberdade e dos direitos individuais, ela se modifica em função do contexto histórico: o liberalismo forma-se a partir de diferentes fontes, seja do protestantismo religioso, seja da materialização do mercado capitalista, seja do iluminismo, etc., determinando em cada País uma combinação específica destas influências,

De qualquer modo, sobre os efeitos desse novo cenário da legislação eleitoral brasileira, descreve de forma clara Luiz Felipe de Alencastro:

É sabido que nas eleições censitárias de dois graus ocorrendo no Império, até a Lei Saraiva, de 1881, os analfabetos, incluindo negros e mulatos alforriados, podiam ser votantes, isto é, eleitores de primeiro grau, que elegiam eleitores de 2º grau (cerca de 20.000 homens em 1870), os quais podiam eleger e ser eleitos parlamentares. Depois de 1881, foram suprimidos os dois graus de eleitores e em 1882, o voto dos analfabetos foi vetado. Decidida no contexto pré-abolicionista, a proibição buscava criar um ferrolho que barrasse o acesso do corpo eleitoral à maioria dos libertos. Gerou-se um estatuto de infracidania que perdurou até 1985, quando foi autorizado o voto do analfabeto. O conjunto dos analfabetos brasileiros, brancos e negros, foi atingido. [8] Mas a exclusão política foi mais impactante na população negra, onde o analfabetismo registrava, e continua registrando, taxas proporcionalmente bem mais altas do que entre os brancos. [9].¹

A Lei Saraiva, como ficou conhecida, vai alterar drasticamente a condição de inclusão da população no sistema político. Se em eleições anteriores à alteração eleitoral operada pela lei o quadro de eleitores chegou a alcançar a representação de 10% da população masculina adulta, nos anos oitenta, do século XIX, esse número vai passar para 1 a 2%. Se a lei produziu uma drástica alteração do quadro eleitoral na população branca, ela significou, na prática, a completa exclusão dos negros do processo eleitoral no Brasil. Portanto, naquele contexto, isso significou praticamente a exclusão completa da generalização de expectativas normativas de acesso à cidadania para os negros. Tal retirada dos direitos políticos dos negros, faz-se necessário ressaltar, ocorre justamente em um momento em que se dava o início da caminhada para abolição, com um crescente aumento da população negra livre ou liberta.

A formação de novos programas jurídicos, de novos critérios para o exercício de direitos políticos, entendidos como ponto de partida para uma base mínima de cidadania, surge em um contexto de fortalecimento da recepção brasileira do pensamento liberal. Entretanto, condicionar o voto ao conhecimento, limitar o direito à cidadania a condições prévias

engendrando, por exemplo, um liberalismo com características preponderantemente econômicas na Inglaterra, ou políticas na França.” ROCHA, Leonel Severo. **A democracia em Rui Barbosa**: o projeto político liberal-racional. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

- 1 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Parecer sobre a arguição de descumprimento de preceito fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26. São Paulo, 2010. **Anais eletrônicos...** São Paulo: ANPUH, jul, 2011. p. 244-245. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300915614_ARQUIVO_parecer STFalencastro.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2016.

de formação educacional, em termos materiais, significava um movimento de intensificação da estratificação do sistema político brasileiro. Se os elementos de corte econômico, como voto censitário, quando incorporados pela legislação eleitoral já restringiram parte significativa da população, é na proibição do voto de analfabetos que irá se sedimentar a base sistêmica final de exclusão dos negros no século XIX.

Se considerados os dados da população do Estado do Rio de Janeiro, Estado com melhor média de escolaridade na segunda parte do século XIX, registrava-se 50% da população com educação primária completa, sabendo ler e escrever. Nesse mesmo Estado, no mesmo período, apenas 0,06% da população escrava detinha padrão semelhante de formação¹. Portanto, na prática, a exigência de alfabetização dada pela Lei Saraiva significou a cassação dos direitos políticos da população negra que, potencialmente, avançava para a liberdade nos anos oitenta do século XIX.

Há que se reconhecer que a educação, como sistema social desenvolvido, praticamente inexistia no Brasil pós-independência. Mesmo nos estratos mais altos do Brasil Imperial se encontravam analfabetos, especialmente em regiões distantes das capitais, os grandes proprietários de escravizados e produtores de café, muitos deles, não possuíam instrução básica.

Entretanto, não foi apenas por meio do controle do voto que o sistema jurídico se prestou para o fomento da exclusão dos direitos políticos da população negra livre no fim do império. O associativismo dos negros também era vedado pelo império. A formação de associações que buscavam, por intermédio da auto-organização, prestar ajuda à população negra, como auxílio em velórios, acesso a emprego, até mesmo compra da liberdade, eram proibidas quando o critério para a membridade, para a condição de membro da organização, fosse definido pela raça. Isto é, a identificação e reconhecimento étnico compartilhado pela origem africana, quando comunicada como critério da prática associativa, era vedado pelos sistemas jurídico e político de época.

Embora muitas destas associações tenham chegado a existir no Brasil Império de forma ilegal, quando estas buscavam a sua formalização tinham o seu pedido negado pelo governo. No entanto, as associações dos imigrantes franceses, portugueses, italianos, alemães não eram proibidos pela

1 CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP, 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 12 mar. 2016.

autoridade imperial brasileira. Logo, tinha-se nesse caso um claro recorte racial de exclusão, construído e operado nos sistemas político e jurídico.¹ Com a comunicação da vedação ao reconhecimento de associações de negros - quando estas assumissem o seu vínculo organizativo a partir de uma identidade africana - forma-se mais uma dinâmica de naturalização sistêmica da exclusão da população negra.

A vedação do voto de analfabetos, somada à ilegalidade do associativismo negro, eram, inexoravelmente, ferramentas de controle de uma população negra que ampliava gradualmente seu acesso à liberdade e, portanto, demandava novas formas de controle pelos estamentos superiores da sociedade brasileira; que ainda se colocavam como estrutura de resistência na diferenciação funcional.

5 Conclusão

Em que pese o fato de o Brasil ter ficado com a incômoda marca de último país das américas a abolir escravidão negra, há que se ressaltar que, nos estudos do processo de corrosão do sistema escravista brasileiro, um eventual resultado favorável aos Estados do sul na Guerra da Secessão americana certamente encaminharia condições econômicas e políticas para uma manutenção ainda mais longa do sistema escravista no Brasil. O fato é que, com a vitória dos Estados do norte na guerra civil americana, o sistema escravista brasileiro pós 1865 iniciou um processo de evidente isolamento.

A entropia do sistema escravista passa a ser percebida quando as ações judiciais da época, mesmo que partindo ainda da forma jurídica da propriedade para observar o negro, começam a construir uma cultura decisional na jurisprudência que, em muitos casos, pendia de forma favorável à liberdade do escravizado.

O que vai significar o tensionamento cada vez maior destas constantes ações judiciais, pautadas pela discussão sobre condição do negro e seu acesso à liberdade, é o processo de derrocada das estruturas que conferiam a validade jurídica para o processo central de exclusão dos negros. Mais precisamente, vai significar o fim de uma ficção operada pelo

1 Não é de todo estranho ver nesse processo histórico a cultura que está presente ao longo do século XX, especialmente quando observamos a forte resistência ao reconhecimento do feriado da consciência negra nas cidades e estados brasileiros, mas, ao mesmo tempo, a completa naturalização de feriados voltados para destaque da identidade da cultura alemã e italiana.

sistema do direito: a possibilidade da redução de uma pessoa à condição de coisa.

Uma vez comunicado o negro como coisa pelo sistema do direito, era passível operacionalização dele como propriedade. Assim, é justamente a desconstrução dessa forma, por meio da desativação dessa seleção, o que passa a fazer a jurisprudência, não mais ativando o direito de propriedade como premissa decisional fundante da programação do sistema do direito. E, com isso, perde redundância a engrenagem fundamental do sistema escravista, isto é, a propriedade como acoplamento estrutural entre os sistemas do direito, da política e da economia.

Embora não se desconheça a ambiguidade da evolução legislativa do período pré-abolição no Brasil, onde muitas vezes o que se produzia era uma “mudança para não mudar”, entendemos que é razoável reconhecer uma descrição sociológica que identifique, no sistema do direito, o processo que inicia o descolamento do conceito de propriedade da escravidão do negro. Essa diferenciação, que começa a perder sua força, ou seja, sua redundância comunicacional, reposiciona a observação jurídica da comunicação do negro, isto é, este passa a ficar fora do principal acoplamento estrutural entre Direito e Economia, ou seja, fora da ideia de propriedade.

Esse movimento é observável pelo fato de se tornar cada vez mais complexa a congruência interna da categorização jurídica do negro em processos de liberdade. Admitindo-se a fixação de condições ao escravizado, isto é, ao impor a ele condições para alcançar legalmente a liberdade plena, estava-se, no mesmo ato, comunicando-se o reconhecimento da capacidade do escravizado discernir, portanto, de exercer faculdade, de possuir juízo. Logo, ele retomava a condição de pessoa. Isto posto, a sua (re)coisificação como propriedade, como coisa, tornava-se mais problemática para ser sustentada nos programas e nos processos de tomada de decisão do sistema do Direito.

Em termos sistêmicos, o que pode ser observado é que o sistema do direito operou sempre para validar os processos de exclusão dos negros no Brasil Imperial. Contudo, a prestação mais sutil realizada pelo sistema do Direito, e praticamente não explorada em termos sociológicos, é observada apenas quando realizamos a relação da evolução da legislação brasileira sobre o escravizado conjuntamente com um paralelo do enfraquecimento do instituto da propriedade. Quando ligamos essas variáveis, no decorrer do século XIX, percebemos que a programação do sistema do jurídico vai

se alterando para manter as condições sistêmico-estruturais dos negros em um outro cenário: a exclusão do negro livre.

O pano de fundo dessas ações, portanto, corrobora para a compreensão desse movimento de bloqueio de direitos, que muitas vezes se constituía de forma indireta e sofisticada. Há que se lembrar que, segundo o senso de 1872, três a cada quatro negros no Brasil já eram livres ou libertos. Isto é, ao término do século XIX, 75% da população negra já não era mais controlada pelo conceito de propriedade. Com isso, percebe-se que os mecanismos jurídicos de controle dessa população começaram a ser renovados. Estes foram atualizados para garantir um novo cenário de exclusão da população negra do exercício da cidadania, agora, reorganizando essa exclusão diante da alteração de status jurídico da maioria da população, que passava acessar a liberdade formal.

A observação dessa nova dinâmica que se constituiu no fim do Brasil Império impôs a necessidade de uma problematização sociojurídica da condição do negro livre. Este, para além dos obstáculos colocados pela vedação do associativismo e do voto de analfabetos, tinha mesmo na sua suposta nova condição de homem livre uma série de dificuldades que redundavam na perpetuação do que em termos sistêmicos chamamos “exclusão integrativa”, isto é, a alta conexão entre os processos de exclusão do negro nos sistemas sociais que se desenvolviam.

É esse tipo de exclusão, operada indiretamente, posto que não é orientada explicitamente pelo critério racial, que será uma constante no Brasil pós-abolição, isto é, é com a potencialização dessa ambivalência da exclusão que irá se manifestar uma nova marca da diferenciação funcional da sociedade pós-escravista: a sobrevivência do racismo.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Parecer sobre a arguição de descumprimento de preceito fundamental, ADPF/186, apresentada ao Supremo Tribunal Federal. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 26. São Paulo, 2010. **Anais eletrônicos...** São Paulo: ANPUH, jul, 2011. p. 244-245.

ALEXANDRE, Valentim. Portugal e a abolição do tráfico de escravos (1834-51). **Análise Social**, [S.l.], v. 26, n. 111, p. 293-333, 1991.

AZEVEDO, Guilherme de. A política liberal do século XIX e o sentido jurídico da escravidão no Brasil: notas para uma sociologia da

Constituição de 1824. **Interesse Público**, Belo Horizonte, ano 27, n. 152, p. 71-90, jul./ago. 2025.

BLACKBURN, Robin. **The American crucible: slavery, emancipation and human rights**. London: New York: Verso, 2011.

CARDOSO, Maria Tereza Pereira. **Lei branca e justiça negra: crimes de escravos na comarca do Rio das Mortes. (Vilas Del-Rei, 1814-1852)**. 2002. Tese (Doutorado em História) -- Unicamp, Campinas, 2002.

CHALHOUB, Sidney. **A força da escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHALHOUB, Sidney. **Cursos Livres Univesp TV - História do Brasil – Abolição**. São Paulo: UNIVESP 13 jan. 2012. (59min5s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=s5JouX1pQME&t=1s>>. Acesso em: 15 set. 2015.

CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis, historiador**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Também podemos encontrar uma ampliação da figura de Machado de Assis como elemento de análise historiográfica em: BOSI, Alfredo. Raymundo Faoro leitor de Machado de Assis. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 355-376, 2004.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 29.

FERREIRA, Ricardo Alexandre. **Senhores de poucos escravos: cativo e criminalidade num ambiente rural, 1830-1888**. São Paulo: UNESP, 2005;

FERRER, Ada; GARCIA RODRIGUEZ, Gloria; Opatrný, Josef. **El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

GRINBERG, Keila. Alforria, direito e direitos no Brasil e nos Estados Unidos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 27, p. 65, 2001.

GRINBERG, Keila. **Liberata: a lei da ambiguidade: as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010.

GRINBERG, Keila. Re-escravização, revogação da alforria e direito no século XIX. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003. João Pessoa. **Direito, Justiça e Relações de Poder no Brasil: a perspectiva da história do direito e da história das instituições**. São Paulo: ANPUH, 2003.

GUIMARÃES, Elione Silva. Criminalidade e escravidão em um município cafeeiro de Minas gerais - Juiz de fora, Século XIX. **Justiça & História**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 73-105, 200.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito** ou direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução: Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Loyola, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

KRAAY, Hendrik. Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos: o "recrutamento" de escravos na guerra da Independência na Bahia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 109-126, 2002;

LARA, Silvia Hunold. Blowin in the Wind: EP Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, v. 12, out. 1995.

LARA, Silvia Hunold. Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. **Projeto História**, São Paulo, v. 16, fev. 1998.

LUHMANN, Niklas. A posição dos tribunais no sistema jurídico. **Revista da Ajuris**, Porto Alegre, v. 17, n. 49, p. 149-168, 1990.

LUHMANN, Niklas. Deconstruction as second-order observing. **New Literary History**, [S.l.], v. 24, n. 4, p. 763-782, 1993.

LUHMANN, Niklas. **La sociedad de la Sociedad**. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana: Herder, 2007.

LUHMANN, Niklas. **Poder**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1985.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do direito I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LUHMANN, Niklas; SCHORR, Karl-Eberhard. **El sistema educativo**: problemas de reflexión. Mexico: Universidad de Guadalajara, 1993.

MALHEIRO, Perdigão. **A escravidão no Brasil**: ensaio histórico, jurídico, social. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. O Estado Nacional e a instabilidade da propriedade escrava - a lei de 1831 e a matrícula dos escravos de 1872. **Almanack**, [S.l.], n. 2, 2011.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Capitalismo, escravidão e a economia cafeeira do Brasil no longo século XIX. **Sæculum—Revista de História**, João Pessoa, v. 1, 2013.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis**: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil. Campinas: Centro de Memória Unicamp, 1999.

NEQUETE, Lenine. **O escravo na jurisprudência brasileira**: magistratura & ideologia no 2º reinado. Porto Alegre: Diretoria da Revista de Jurisprudência e Outros Impressos do Tribunal de Justiça, 1988.

PARRON, Tâmis Peixoto. Política do tráfico negreiro: o Parlamento imperial e a reabertura do comércio de escravos na década de 1830. **Dossiê—Para inglês ver**, [S.l.], p. 91-122, 1831.

RASIL. **Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871**. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM2040.htm>. Acesso em: 15 set. 2015.

RECEASEAMENTO do Brasil em 1872. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger, [1874?]. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?view=detalhes&id=225477>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

RIBEIRO, João Luiz. **No meio das galinhas as baratas não têm razão**: a lei de 10 de junho de 1835: os escravos e a pena de morte no Império do Brasil, 1822-1889. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

ROCHA, Leonel Severo. **A democracia em Rui Barbosa: o projeto político liberal-racional**. Rio de Janeiro: Liber Juris, 1995.

ROCHA, Leonel Severo. Epistemologia do Direito: revisitando as três matrizes jurídicas. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 5, n. 2, p. 141-149, 2013.

ROCHA, Leonel Severo; DE AZEVEDO, Guilherme. Notas para uma teoria da organização da decisão jurídica autopoietica. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, v. 4, n. 2, p. 193-213, 2012.

RODRIGUES, Jaime. Cultura marítima: marinheiros e escravos no tráfico negreiro para o Brasil (sécs. XVIII e XIX). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, n. 38, p. 15-53, 1999.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Luta por direitos, rebeliões e democracia

- no século XXI: algumas tarefas para a pesquisa em direito. In: STRECK, Lenio Luiz; ROCHA, Leonel Severo; ENGELMANN, Wilson (Org.). **Constituição, sistemas sociais e hermenêutica**: anuário do Programa de Pós-graduação em Direito da UNISINOS: mestrado e doutorado, n. 11. Porto Alegre: Liv. do Advogado; São Leopoldo: UNISINOS, 2014. p. 125-156.
- SCOTT, Rebecca J. Abolição gradual e a dinâmica da emancipação dos escravos em Cuba, 1868-86. **Estudos Econômicos**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 457-485, set./dez. 1987.
- SCOTT, Rebecca J. **Emancipação escrava em Cuba**: a transição para o trabalho livre, 1860-1899. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Unicamp, 1991.
- SOUZA, Paulo Cesar. **A Sabinada**: a revolta separatista da Bahia, 1837. Brasília, DF: Brasiliense, 1987.
- THORNHILL, Chris. **Democratic Crisis and Global Constitutional Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- VASCONCELOS, Sylvana Maria Brandão de. **Ventre livre, mãe escrava**: a reforma social de 1871 em Pernambuco. Recife: Editora Universitaria Ufpe, 1996.
- WRIGHT, Antônia F. de Almeida. “Brasil-Estados Unidos, 1831/1889”. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Monárquico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004. v. 6: Declínio e queda do Império, p. 202-380.
- ZEUSKE, Michael. Hidden markers, open secrets: on naming, race-marking, and racemaking in Cuba. **New West Indian Guide**, Leiden, v. 76, n. 3-4, p. 211-241, 2002.
- ZEUSKE, Michael; MARTÍNEZ, Orlando García. Estado, notarios y esclavos en Cuba. Aspectos de uma genealogia legal de la ciudadanía en sociedades esclavistas. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates**, [S.l.], 2008.

NORMATIVIDADE TRANSNACIONAL E CONSTITUCIONALIZAÇÃO SOCIETAL: UMA LEITURA SISTÊMICO-PRAGMÁTICA DOS CÓDIGOS CORPORATIVOS¹

Fernanda Barboza Bonfada²

Leonel Severo Rocha³

1 Introdução

A consolidação das empresas transnacionais como atores centrais na sociedade mundial contemporânea impõe novos desafios à teoria do direito, sobretudo no que se refere à compreensão dos processos de juridicização para além das estruturas estatais. Diante da insuficiência das normatividades estatais em controlar os efeitos transfronteiriços da atuação corporativa, observa-se a emergência de formas alternativas de regulação, entre as quais se destacam os códigos de conduta empresariais. Tais instrumentos normativos, de elaboração interna pelas próprias corporações, vêm adquirindo crescente relevância no cenário jurídico global, operando como mecanismos de autorregulação com pretensões de juridicidade e legitimidade social.

- 1 Trabalho vinculado ao Projeto de Pesquisa: Teoria do Direito e Multiculturalismo: Revisitando a Crítica Jurídica Waratiana e as Matrizes da Teoria Jurídica da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo.
- 2 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo. Bolsista CAPES. Bacharela em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ). Membro do Grupo de Pesquisa cadastrado no CNPq: Novos Direitos em Sociedades Complexas - Projeto de Pesquisa: Teoria do Direito e Multiculturalismo: Revisitando a Crítica Jurídica Waratiana e as Matrizes da Teoria Jurídica. *E-mail*: fernandabbonfada@gmail.com
- 3 Doutor pela École des Hautes études en Sciences Sociales (Ehess), com estudos de pós-doutorado em Sociologia do Direito pela Università degli Studi di Lecce na Itália. Professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (mestrado e doutorado) e do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai (URI). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Nível 1B. Coordenador do Projeto de Pesquisa Revisitando a Crítica Jurídica Waratiana e as Matrizes da Teoria Jurídica. *E-mail*: leonel.rocha@icloud.com

A presente pesquisa parte da hipótese de que os códigos de conduta corporativos, embora não se confundam com normas jurídicas estatais, operam como formas de normatividade funcionalmente diferenciada, que se insere no interior da sociedade mundial moderna.

Diante desse cenário, a pesquisa propõe uma análise crítica da normatividade empresarial a partir da noção de constitucionalização societal, desenvolvida por Gunther Teubner, em diálogo com a proposta crítica de Leonel Severo Rocha, que elabora a matriz pragmática sistêmica como instrumento teórico-normativo para reconstrução da legitimidade em contextos não estatais. Busca-se, assim, investigar em que medida os códigos de conduta das empresas transnacionais podem ser considerados manifestações de uma constitucionalização fora do Estado, e sob quais condições poderiam ser submetidos a exigências normativas comparáveis às da Constituição estatal.

Com base nessa abordagem, o presente artigo tem como objetivo analisar a constitucionalização dos códigos corporativos das empresas transnacionais sob a lente da matriz pragmática sistêmica, buscando compreender sua função normativa, seus limites estruturais em contextos transnacionais.

A escolha desse referencial teórico se justifica por sua capacidade de articular os limites da autorregulação empresarial e a necessidade de reconduzi-la a parâmetros normativos sustentáveis, que preservem a função constitucional do direito em um ambiente transnacional e funcionalmente fragmentado.

O artigo estrutura-se em três partes. A primeira demonstra os fundamentos da constitucionalização societal e explicita os critérios propostos pela matriz pragmática sistêmica para avaliação da legitimidade normativa. A segunda apresenta a emergência da normatividade empresarial na sociedade mundial e os desafios que ela impõe ao direito estatal. Por fim, a terceira seção aplica esse referencial à análise crítica dos códigos de conduta corporativos, destacando seus potenciais e limites como instrumentos de constitucionalização em escala transnacional.

A metodologia adotada é o pragmático-sistêmica, o qual oferece uma perspectiva construtivista do sistema do Direito, como um objeto teórico em si mesmo e uma metodologia de pesquisa.

Pretende-se, com isso, oferecer uma contribuição ao debate sobre a legitimidade e eficácia desses instrumentos normativos empresariais no contexto da sociedade mundial, articulando os conceitos de

constitucionalização, autorregulação e reflexividade jurídica em uma perspectiva compatível com os desafios normativos da globalização.

2 A matriz pragmático-sistêmica como critério de legitimação jurídica na constitucionalização de ordens normativas não estatais

A intensificação das interações globais e o aumento da complexidade social têm exigido do Direito uma reconfiguração de seus marcos tradicionais e a necessidade de repensar seus fundamentos epistemológicos e normativos, especialmente no que se refere à produção jurídica em contextos não estatais. A emergência de formas de normatividade produzidas por corporações, organizações internacionais e redes transnacionais de governança revela a insuficiência das categorias tradicionais do direito estatal. Nesse cenário, ganha destaque a matriz pragmático-sistêmica, desenvolvida por Leonel Severo Rocha, como proposta teórica e crítica voltada à reconstrução da legitimidade jurídica diante da pluralização das formas normativas contemporâneas.

A proposta desenvolvida por Leonel Severo Rocha parte da Teoria dos Sistemas Sociais de Niklas Luhmann, que concebe o Direito como um sistema autopoietico e operativamente fechado, mas cognitivamente aberto às irritações do ambiente. O direito opera por meio de comunicações normativas que produzem sentido e estabilizam expectativas em contextos marcados por riscos e contingências (Luhmann, 2016b). Trata-se de uma epistemologia que desloca o foco da norma para os processos comunicacionais organizados em torno da decisão jurídica, entendida como mecanismo de produção e autorreferência normativa. Essa concepção permite compreender a produção normativa como resultado de processos comunicativos autorreferenciais que se legitimam internamente (Rocha, 2013).

Luhmann adaptou a noção de autopoiese à sociologia, buscando entender a sociedade como um sistema social autopoietico (Rocha, 2007). A Teoria dos Sistemas Sociais Autopoieticos propõe que a sociedade se organiza e se transforma por meio de um processo de autorreferência, no qual sistemas se produzem continuamente a partir de suas próprias operações e percebem a realidade por meio de seus próprios mecanismos (Corsi; Esposito; Baraldi, 1996).

Essa perspectiva parte de um pressuposto fundamental: toda produção de sentido e identidade ocorre no interior da sociedade, sendo impossível pensar qualquer fenômeno social fora de seus próprios limites operacionais. Como salienta Rocha (2019, p. 207-208), é necessário reconhecer que “tudo está dentro da sociedade”, de modo que viver no social implica, inevitavelmente, estar inserido em algo que já está em funcionamento. O Direito, enquanto sistema de comunicação normativa, estabiliza expectativas em contextos de complexidade (Luhmann, 2016b)

A matriz pragmático-sistêmica, nesse cenário, atua como um critério de legitimação jurídica, pois reconhece a possibilidade de produção constitucional em esferas extraestatais a partir da comunicação jurídica. Tais produções normativas se articulam com os sistemas formais por meio de acoplamentos estruturais, permitindo uma circulação reflexiva entre distintas ordens jurídicas (Rocha; Costa, 2023).

A proposta de adotar a ideia de “matriz” como base teórica ganha força nesse contexto. Como destaca Flores (2014, p. 181), “a saída pode ser vislumbrada a partir da adoção da ideia de matriz, na qual se percebe uma espécie de âmbito teórico, através do qual se pode compreender posturas intelectuais que guardam traços em comum”. A matriz jurídica é, portanto, um espaço de reflexão metodológica e epistemológica que orienta a forma como o Direito é compreendido e operacionalizado. A matriz pragmático-sistêmica assume essa função ao oferecer ferramentas para lidar com problemas jurídicos contemporâneos em sociedades complexas, caracterizadas por alta densidade comunicacional e múltiplas fontes de normatividade.

Rocha (2012) introduz a Matriz Pragmático-Sistêmica como uma episteme que, na contemporaneidade, oferece em sua perspectiva o instrumental mais sofisticado para a superação dos obstáculos epistemológicos que se impõem às reflexões sociojurídicas do século XXI (Rocha, 2012).

A matriz não se limita a descrever o direito como sistema fechado e autorreferente, mas propõe um critério crítico de observação das normas jurídicas, tendo como horizonte a reconstrução da legitimidade em sociedades marcadas por riscos, paradoxos e exclusões sistêmicas (Rocha, 2013).

Diferentemente da matriz analítica, voltada à rigidez formal da norma, e da matriz hermenêutica, centrada na subjetividade do intérprete, a matriz pragmático-sistêmica observa o direito como sistema de decisões

comunicacionais organizadas, estruturado por acoplamentos entre o sistema jurídico e outras esferas sociais (Rocha, 2013). Tais acoplamentos não ocorrem apenas em âmbito estatal, mas também no interior de corporações, organismos internacionais, instituições técnicas e redes globais de governança. O direito, assim compreendido, manifesta-se em diversas escalas e contextos, sem se limitar às formas jurídicas convencionais.

A identificação das distinções entre as três principais matrizes epistemológicas proporciona instrumental teórico adequado para interpretar o Constitucionalismo à luz das transformações sociais próprias de cada período histórico. Quando transpostas ao campo do Direito Constitucional, essas matrizes correspondem, segundo Rocha (2021), a três fases distintas do constitucionalismo moderno: inicialmente, a ênfase na separação dos poderes, vinculada à matriz analítica; em seguida, a centralidade na garantia dos direitos fundamentais, própria da abordagem hermenêutica; e, por fim, a consolidação de um constitucionalismo social, alicerçado na matriz pragmático-sistêmica (Rocha, 2021).

A matriz pragmático-sistêmica, conforme elaborada por Rocha (2013), parte do pressuposto de que o direito, na contemporaneidade, não pode mais ser compreendido nem como pura formalidade normativista (matriz analítica), nem como pura interpretação subjetiva (matriz hermenêutica), mas como um sistema de comunicações normativas organizadas que operam por meio de decisões em contextos de complexidade, risco e paradoxos. Sua centralidade epistemológica não reside no sujeito, mas na organização como unidade operativa da produção do direito. Assim, o direito é compreendido como uma forma de comunicação que, embora possua fechamento operacional, é cognitivamente aberta às pressões de outros sistemas sociais.

Sob tal perspectiva, a matriz pragmático-sistêmica apresenta-se não apenas como um instrumento epistemológico para a compreensão da complexidade jurídica contemporânea, mas também como um referencial analisar a legitimidade da normatividade produzida em contextos transnacionais. Ao deslocar o foco da origem estatal para os processos comunicacionais de produção normativa, essa matriz permite observar como sistemas sociais não estatais, como as corporações empresariais, constroem formas jurídicas próprias, estruturadas a partir de acoplamentos organizacionais e exigências funcionais. É nesse cenário que se insere a análise da emergência de novas ordens normativas na sociedade mundial, constituídas por normatividades fragmentadas, plurais e funcionalmente

diferenciadas, cuja observação demanda categorias capazes de superar os limites do paradigma jurídico tradicional.

3 A emergência de ordens normativas na sociedade mundial

O paradigma estatal-centralizado, assentado na soberania territorial e na primazia das normas jurídicas produzidas por entes públicos nacionais, mostra-se cada vez mais insuficiente para lidar com os fenômenos decorrentes da atuação transnacional das corporações empresariais.

O legado da estrutura vestefaliana não é capaz de cumprir as demandas regulatórias decorrentes da atuação do capital transnacional, imbuído, pela própria natureza de sua atuação, na busca de vantagens comparativas e do incremento dos resultados empresariais (Cordeiro, 2014, p. 124).

Como destaca Cordeiro (2014), a contemporaneidade, marcada pela contingência pós-moderna, consagra a possibilidade de circulação ampla, e por vezes irrestrita, de normatividades produzidas fora dos espaços tradicionais do direito público.

A descentralização produtiva intensificada no ambiente pós-moderno, principalmente pelo incremento da atuação das corporações transnacionais modifica fundamentalmente esses paradigmas, demandando a criação de estruturas regulatórias diferenciadas, todavia habilitadas para conceder um nível adequado de proteção social (Cordeiro, 2014, p. 108-109).

O trabalho, por exemplo, outrora considerado um fenômeno estritamente nacional, passou a se desenvolver em uma malha transnacional, o que compromete a eficácia dos instrumentos clássicos de proteção social baseados em vínculos territoriais fixos.

Marcelo Neves (2009) destaca que, a partir da diferenciação funcional descrita por Niklas Luhmann, consolida-se uma estrutura social marcada pela policontexturalidade. O pluralismo jurídico, nesse sentido, deixa de ser concebido como a mera presença simultânea de sistemas normativos em conflito dentro de um mesmo espaço social. Passa, antes, a ser entendido como a convivência de múltiplos processos comunicacionais que operam a partir da distinção binária entre o que é reconhecido como jurídico e o que não o é, observando as práticas sociais sob a lógica própria do sistema do direito (Teubner, 2003).

Em chave sistêmico-funcional, trata-se da multiplicação de formas de comunicação jurídica que se afirmam como direito a partir de sua capacidade de gerar expectativas normativas vinculantes dentro de um contexto funcional específico. Como observa Teubner (2003), o direito não coincide mais com o sistema jurídico estatal, mas pode emergir em qualquer ponto da sociedade em que haja operações comunicativas juridicamente reconhecidas, ainda que sem chancela formal do Estado (Teubner, 2003).

Discursos jurídicos e redes comunicacionais especializadas passam a desempenhar papel central na dinâmica normativa contemporânea, refletindo uma transformação nas formas de regulação na sociedade global. Nesse ambiente, consolida-se um novo direito em escala mundial, sustentado por processos contínuos de autorreprodução em redes transnacionais. Esse direito transnacional apresenta distinções significativas em relação ao direito estatal, sobretudo no que diz respeito às formas de institucionalização, aos critérios de validade normativa e aos modos de articulação com outros sistemas sociais:

- *diferenciação interna*: o direito mundial não define as suas fronteiras internas sobre o fundamento territorial dos Estados-nações [...]estendendo- por cima de fronteiras territoriais, mas, apesar disso, buscando insistentemente a formação de formas jurídicas autônomas. Forma-se um novo direito de regulamentação de conflitos, que deriva de conflitos “inter-sistêmicos”, em vez de conflitos “inter-nacionais”;
- *fontes do direito*: no curso da globalização, órgãos legislativos gerais perderão em importância. O direito mundial não se forma antes em processos auto-organizados de “acoplamento estrutural” do direito a processos globalizados concorrentes de natureza altamente especializada e tecnicizada;
- *independência*: ao passo que o direito de desenvolveu, ao menos em alguns Estados-nações, um grau relativamente elevado de isolamento institucional. continuará existindo nos próximos tempos, no plano dos ordenamentos jurídicos globais, uma dependência difusa, mas estreita da sua respectiva área social especializada. com todos os problemáticos efeitos colaterais conexos dessa espécie de “corrupção”. Tais efeitos colaterais são *e.g.* uma forte dependência de interesses estrangeiros e uma relativa fraqueza das garantias do Estado de direito. Isso

naturalmente enseja o surgimento de uma forte necessidade política de reformas do direito;

- *Unidade do direito*: para as formações estatais do passado, a unidade do direito era um dos bens políticos supremos, símbolo da identidade nacional e, simultaneamente, de justiça (quase) universal. Uma unidade do direito em escala mundial tenderia, porém, a ameaçar a cultura jurídica. O problema central da evolução do direito será assegurar, em um direito mundialmente unificado, uma variedade ainda suficiente de fontes do direito. Eventualmente, pode-se esperar até por tentativas políticas conscientes de instituir variações do direito, e.g. no plano regional (Teubner, 2003 p. 14-15).

Nesse processo, a constituição deixa de ser monopólio do Estado, passando a funcionar como um mecanismo reflexivo que regula internamente a lógica de cada sistema autônomo.

Os sistemas parciais da sociedade mundial começam a produzir suas próprias normas jurídicas constitucionais, que dão suporte à sua autoconstituição. [...] A pressão social, que surge no âmbito dos sistemas mundiais autônomos, cria conflitos sociais que desaguam em regulações constitucionais individualizadas e cujos resultados, então, densificam-se em um desenvolvimento prolongado de constituição de setores da sociedade mundial (Teubner, 2020, p. 126-127).

Neste cenário, emerge um conjunto de instrumentos normativos privados, entre os quais se destacam os códigos de conduta corporativos, elaborados e implementados pelas próprias empresas transnacionais com a finalidade de reger internamente práticas relacionadas a direitos humanos, normas laborais, padrões ambientais e políticas anticorrupção. Embora formalmente voluntários, esses documentos passaram a assumir funções normativas relevantes, muitas vezes substituindo ou complementando regulações públicas. Conforme Teubner (2011, p. 618), tais códigos “operam como equivalentes estruturais de normas constitucionais na regulação interna das corporações transnacionais”, funcionando como uma forma de autoconstitucionalização empresarial.

Situando-se em um plano alheio ao controle direto dos Estados, as corporações internacionais, em muitas ocasiões, não apresentam limites gerais para sua atuação. Na maioria dos casos, os regramentos nacionais não são capazes de açambarcar todos os setores de influência de tais corporações, sendo inevitáveis as pressões decorrentes do seu poderio econômico.

Atuando em diversos territórios, simultânea e hegemonicamente, as corporações transnacionais são imunes a um regramento centralizado e moldado a partir das estruturas estatais típicas (Cordeiro, 2014, p. 123).

A emergência de ordens normativas empresariais transnacionais não se reduz à fragilidade estatal, mas expressa a dinâmica autônoma de sistemas funcionalmente diferenciados na sociedade mundial. Nesse contexto de pluralização normativa, o direito estatal perde seu monopólio, deslocando o problema para a reconstrução da legitimidade das normas produzidas fora do Estado, à luz da complexidade e da autorreferência da comunicação jurídica global.

4 Códigos de conduta corporativos e os limites da constitucionalização societal: uma análise à luz da matriz pragmático sistêmica

A proliferação dos códigos de conduta corporativos no cenário transnacional representa uma das manifestações mais evidentes da transição do direito para uma forma de regulação multicêntrica, funcionalizada e autorreferente, marcada pelo deslocamento da produção normativa para fora do Estado. No interior da sociedade mundial, tais instrumentos emergem como tentativas organizadas de resposta à complexidade ambiental e às crescentes pressões da opinião pública, organismos internacionais e movimentos sociais por padrões mínimos de responsabilidade social, trabalhista e ambiental nas cadeias produtivas das empresas transnacionais.

É nesse contexto que se insere a análise dos códigos de conduta das empresas transnacionais como formas específicas de normatividade empresarial. Esses instrumentos ilustram a coexistência de diferentes formas jurídicas (soft law, normas internas, compromissos públicos e contratos globais) em um mesmo espaço regulatório. Tais códigos são elaborados unilateralmente pelas corporações, mas operam com pretensão de validade transnacional e de regulação sobre múltiplos sujeitos (funcionários diretos, terceirizados, fornecedores e até comunidades locais).

[...] os códigos de conduta são declarações de vontade emanadas de corporações transnacionais e não se prendem a um determinado território, sendo aplicáveis em todo Estado no qual tal empresa mantenha seus negócios (abrangência). Tais códigos emanam exclusivamente do exercício da autonomia de vontade no plano privado, sem qualquer interferência da estrutura estatal, sendo caracterizados pela expressão

de voluntarismo empresarial (natureza dos contratantes) (Cordeiro, 2014, p. 148-149)

Conforme argumenta Teubner (2012), esses códigos operam como formas de autoconstitucionalização organizacional, ou seja, instauram um regime normativo interno que combina funções constitutivas e limitativas do poder corporativo

[...] códigos corporativos contém funções, estruturas e instituições de verdadeiras constituições:

1. Na medida em que códigos corporativos “públicos” e “privados” juridificam princípios fundamentais de uma ordem social e, ao mesmo tempo, estabelecem regras para sua autocontenção, eles preenchem funções constitucionais centrais.
2. Com suas características de dupla reflexividade e metacodificação binária, ambos os códigos desenvolvem autênticas estruturas constitucionais.
3. Como instituições constitucionais, os dois códigos não formam uma hierarquia de constituições públicas e privadas, mas uma ligação ultracíclica de redes de normas constitucionais qualitativamente diferentes (Teubner 2012, p. 112).

Teubner (2005) propõe uma reformulação do conceito de constituição, considerando as particularidades funcionais de cada subsistema da sociedade, tais como suas operações comunicativas, estruturas internas, códigos e programas. Para que uma normatividade global possa ser qualificada como constitucional, ela deve satisfazer quatro critérios centrais. O primeiro diz respeito à constituição como expressão de um acoplamento estrutural entre o Direito e outro subsistema social. O segundo requer a presença de uma ordenação normativa capaz de distinguir diferentes níveis de normas, separando aquelas que estabelecem condutas básicas das que regulam sua aplicação e interpretação. O terceiro critério está relacionado à capacidade da constituição de incorporar mecanismos de controle normativo, ancorados em parâmetros vinculados aos direitos fundamentais. Por fim, exige-se uma composição dual da constituição, que combine estruturas organizadas com processos espontâneos, refletindo a complexidade das ordens normativas em ambientes globalizados e diferenciados funcionalmente (Teubner, 2005).

Os códigos de conduta das empresas transnacionais exercem funções de natureza constitucional, tanto constitutivas quanto limitativas. No plano constitutivo, estruturam a governança corporativa e promovem a autonomia empresarial, ancorando-se em normativas voltadas ao mercado

e à proteção dos interesses dos acionistas, conferindo segurança jurídica às transações globais (Teubner, 2012).

No plano limitativo, tais códigos respondem a pressões externas e a conflitos sociais, incorporando restrições à atuação empresarial em nome da responsabilidade pública, superando uma leitura estritamente neoliberal do constitucionalismo. Essa constitucionalização pressupõe estruturas normativas típicas, como a dupla reflexividade e a metacodificação, organizadas em diferentes níveis: normas primárias, que estabelecem princípios gerais de conduta, e normas secundárias, responsáveis por sua aplicação, supervisão e controle (Teubner, 2012).

Em um nível inferior, localizam-se instruções operacionais específicas de conduta. Quando essas regras secundárias adquirem densidade constitucional, os códigos corporativos passam a exercer uma função dual, integrando tanto a esfera da regulação quanto a da legitimação. As chamadas ‘constituições sociais’, por sua vez, operam como equivalentes funcionais das constituições estatais, sendo os códigos corporativos manifestações concretas dessa lógica constitucionalizada no interior de subsistemas sociais (Teubner, 2012).

No âmbito dos códigos corporativos transnacionais, verifica-se uma inversão paradigmática na tradicional hierarquia entre *hard law* e *soft law*. Normas de origem privada, antes limitadas ao campo das diretrizes não vinculantes, passam a desempenhar papéis estruturantes, típicos do direito positivo coercitivo. Em contrapartida, instrumentos jurídicos elaborados por organismos estatais ou intergovernamentais, como os Códigos de Conduta das Corporações Transnacionais elaborados no âmbito das Nações Unidas, perdem sua força vinculante, sendo relegados à condição de meras recomendações (Teubner, 2012).

Embora inicialmente concebidas para possuir caráter obrigatório no plano do direito internacional, essas normas foram esvaziadas por pressões políticas e econômicas, culminando em sua aprovação com natureza não compulsória. Diante disso, delineia-se um novo arranjo normativo, no qual os regimes regulatórios privados ganham centralidade, ao passo que a normatividade estatal sofre uma redução significativa de sua eficácia coercitiva, caracterizando uma profunda transformação nas formas contemporâneas de regulação (Teubner, 2012).

Cordeiro (2014) complementa que tal inversão decorre da tentativa das corporações de evitar interferências externas, promovendo o que se pode chamar de estratégia de autolimitação regulatória por reputação.

Se os documentos de compromissos consolidados pelos organismos internacionais são inócuos para a estruturação de um sistema regulatório em matéria social, as próprias corporações transnacionais, até com a finalidade de resgatar a imagem perante a opinião pública, recorrem aos instrumentos de autorregulação. Nesse sentido, em busca de estabelecer parâmetros para sua atuação, tais corporações lançam mão dos códigos de conduta (Cordeiro, 2014, p. 127)

Contudo, o deslocamento da normatividade para a esfera organizacional privada não ocorre sem tensões. Se, por um lado, esses instrumentos são apresentados como mecanismos inovadores de responsabilização social empresarial, por outro, sua efetividade normativa é limitada pela ausência de mecanismos coercitivos estatais e pela seletividade dos critérios adotados pelas corporações. Segundo Leonel Severo Rocha (2013), a produção normativa nas sociedades complexas não pode ser analisada apenas por seu conteúdo formal, mas deve ser observada como comunicação sistêmica, condicionada por paradoxos, contingência e risco.

Isso implica considerar que os códigos corporativos não operam apenas como normas textuais, mas como decisões organizadas em contextos de incerteza, estruturadas por pressões internas e externas, inclusive de ordem simbólica.

A matriz pragmático-sistêmica realiza a aproximação entre teoria jurídica e as novas inclinações da dogmática (Rocha, 2013). Ao observar que o Direito não está pronto, mas em constante processo de reconstrução, a matriz pragmático-sistêmica reafirma a ideia de que a ciência jurídica deve ser organizada com base em um construtivismo que reconheça o papel dos atores sociais e suas formas próprias de linguagem jurídica. A constitucionalização de ordens normativas não estatais, como os códigos de conduta das ETNs, só pode ser compreendida, nesse sentido, a partir de uma abordagem que acolha a complexidade, a contingência e a multiplicidade de centros de produção normativa, deslocando o foco exclusivo do Estado como ente produtor e legitimador do Direito.

A partir dos referenciais da matriz pragmático-sistêmica, é possível interpretar os códigos de conduta corporativos como expressões da lógica da diferenciação funcional da sociedade, na qual múltiplos níveis normativos coexistem e interagem simultaneamente.

No caso das empresas transnacionais, essa estrutura diferenciada manifesta-se em três planos distintos: no âmbito transnacional, tais códigos estabelecem conexões com normativas internacionais e padrões globais

de governança; em nível doméstico, sofrem adequações às legislações nacionais, especialmente no que se refere à proteção ambiental e aos direitos trabalhistas; e, no plano interno das corporações, são institucionalizados como instrumentos normativos que regulam a conduta de empregados, fornecedores e parceiros comerciais. Essa articulação entre diferentes escalas evidencia a natureza policêntrica da produção normativa, na qual os códigos operam como mecanismos de autorregulação reflexiva diante da complexidade social contemporânea.

5 Conclusão

A análise da constitucionalização dos códigos de conduta das empresas transnacionais à luz da matriz pragmático-sistêmica permite identificar os desafios e possibilidades de reconstrução da legitimidade normativa em contextos marcados pela crescente complexidade, fragmentação constitucional e pluralismo jurídico. Diante da insuficiência das estruturas jurídicas estatais para regular, de forma eficaz, os efeitos transfronteiriços da atuação empresarial global, torna-se imprescindível repensar as categorias tradicionais do direito à luz de novos referenciais teóricos.

Portanto, ao observar os códigos corporativos das empresas transnacionais sob a lente da matriz pragmático-sistêmica, torna-se possível reconhecer sua normatividade jurídica como expressão legítima de uma constitucionalidade funcional, mesmo na ausência de posituação estatal. Esses códigos não são apenas instrumentos de autorregulação, mas formas efetivas de normatividade que participam da rede de regulação global, com potencial de promover direitos e reorganizar práticas sociais.

Sob tal perspectiva, os códigos de conduta corporativos, embora não dotados de coercitividade estatal, podem assumir funções constitucionais quando atuam como mecanismos de autoconstituição normativa no interior de sistemas econômicos globalizados. A partir da proposta de Gunther Teubner sobre a constitucionalização societal, observa-se que tais instrumentos, quando estruturados por acoplamentos reflexivos entre o direito e outros subsistemas sociais, tornam-se capazes de exercer funções tanto constitutivas quanto limitativas do poder organizacional.

Em suma, a análise teórico-crítica à luz da matriz pragmático-sistêmica demonstra que os códigos de conduta podem constituir elementos de uma constitucionalização societal se forem submetidos a

critérios normativos rigorosos. Sua legitimação não depende da origem formal, mas da capacidade de se organizarem como formas reflexivas de comunicação jurídica. Em sua forma atual, no entanto, tais códigos permanecem em uma zona liminar entre a retórica e a normatividade, desafiando o direito a desenvolver novas formas de observação, regulação e responsabilização no plano transnacional. Assim, a matriz pragmático-sistêmica reafirma a centralidade da comunicação e da complexidade como elementos estruturantes do Direito na contemporaneidade.

Conclui-se, portanto, que os códigos de conduta das empresas transnacionais podem ser compreendidos como manifestações de uma nova forma de constitucionalidade funcional, quando observados sob a lente crítica da matriz pragmático-sistêmica. Nessa chave teórica, a legitimidade não se confunde com legalidade formal, mas com a capacidade comunicativa das normas de organizar condutas, produzir sentido jurídico e responder reflexivamente às complexidades de uma sociedade globalizada e policêntrica.

Referências

CORDEIRO, Wolney de Macedo. **Contrato coletivo de trabalho transnacional: o direito global do trabalho e sua inserção na ordem jurídica brasileira**. Curitiba: Juruá, 2014.

FLORES, Luis. Gustavo Gomes. **Teoria do direito contemporâneo: novas reflexões a partir da perspectiva das três matrizes jurídicas**. Campo Jurídico, v. 2, n. 1, p. 175-199, 2014.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas sociais** esboço de uma teoria geral. Tradução de Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior e Marco Antonio dos Santos Casanova. Rio de Janeiro: Vozes, 2016a.

LUHMANN, Niklas. **O direito da sociedade**. Tradução de Saulo Krieger e Alexandre Agnolon. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.

ROCHA, Leonel Severo. Notas sobre Niklas Luhmann. **Estudos Jurídicos**, v. x, n. x, p. 50-52, 2007.

ROCHA, Leonel Severo. Autopoiese e teoria do direito. In: SCHWARTZ, Germano (Org.). **Juridicização das esferas fragmentadas do direito na sociedade contemporânea**. Porto Alegre: Livraria do

Advogado, 2012. p. 9-28.

ROCHA, Leonel Severo. INTRODUÇÃO À TEORIA DO SISTEMA AUTOPOIÉTICO DO DIREITO. In: ROCHA, Leonel Severo; SCHWARTZ, Germano; CLAM, Jean. **Da epistemologia jurídica normativista ao construtivismo sistêmico II**. 2. Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.

ROCHA, Leonel Severo. Epistemologia do Direito: revisitando as três matrizes jurídicas in. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)** 5(2):141-149, julho-dezembro 2013.

ROCHA, Leonel Severo. Observação Luhmanniana. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lenio Luiz; BRAGATO, Fernanda Frizzo. (Org.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos. N.15. 1ed.São Leopoldo: Karywa, 2019, v. 1, p. 200-233.

ROCHA, Leonel Severo. CONSTITUIÇÃO, AUTOPOIESE E ACOPLAMENTO ESTRUTURAL: Propostas e desafios do constitucionalismo social de Luhmann e Teubner. In: Anderson Vichinkeski Teixeira; Lenio Luiz Streck; Leonel Severo Rocha. (Org.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos. 17ed.Blumenau/SC: Editora Dom Modesto, 2021, v. 1, p. 219-248.

ROCHA, Leonel Severo; COSTA, Bernardo Leandro Carvalho. **Constitucionalismo Intersistêmico: Sistemas Sociais e Constituição em Rede**. Blumenau, SC: Dom Modesto, 2023.

TEUBNER, Gunther. A Bukowina Global: sobre a Emergência de um Pluralismo Jurídico Transnacional. Tradução: Peter Naumann. Revisão técnica: Dorothee Susanne Rüdiger. **Impulso**, Piracicaba, v. 14, n.33, p. 9-31, 2003.

TEUBNER, Gunther. **El derecho como sistema autopoietico de la sociedad global**. Tradução para o espanhol de Manuel Cancio Meliá e Carlos Gómez-Jara Díez. Peru: ARA, 2005.

TEUBNER, Gunther. Self-Constitutionalizing TNCs: On the Linkage of “Private” and “Public” Corporate Codes of Conduct. **Indiana Journal of Global Legal Studies**, v. 18, n. 2, p. 617–638, 2011.

TEUBNER, Gunther. Autoconstitucionalização de corporações transnacionais? Sobre a conexão entre os códigos de conduta corporativos

(Corporate Codes of Conduct) privados e estatais. In: SCHWARTZ, Germano (Org.). **Juridicização das esferas fragmentadas do direito na sociedade contemporânea**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 109-126, 2012.

TEUBNER, Gunther. **Fragmentos Constitucionais**: Constitucionalismo Social na Globalização. 2. ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2020.

A EXTENSÃO CIBERNÉTICA DO SUJEITO E AS FRONTEIRAS DA IDENTIDADE: INTERFACES CÉREBRO-COMPUTADOR NA ANÁLISE DA SIMBIOSE HOMEM-MÁQUINA EM MATURANA E VARELA

Leonardo Gatelli¹

Taciana Damo Cervi²

Jacson Roberto Cervi³

1 Introdução

Desde o final do século XX, as tecnologias de interface cérebro-computadores (ICCs) têm sido utilizadas com sucesso para restaurar alguns movimentos corporais de pessoas afetados por doenças degenerativas ou acidentes.

Com o aprimoramento e evolução de diversas áreas da ciência, atualmente é possível implantar e acoplar dispositivos inorgânicos diretamente no cérebro humano, mudando-se as perspectivas do uso das

-
- 1 Mestrando em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI campus Santo Ângelo. Bolsista PROSUC/CAPES, Modalidade II. Advogado Associado no Escritório Gatelli e Kupske desde 2015. Curso regular da Magistratura Federal na Esmaf-RS (2015/16). Curso Regular na Fesdep-RS (2016/17). Curso regular e pós-graduação na FMP-RS (2017-18).
 - 2 Doutora em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito, Mestrado e Doutorado na URI Campus Santo Ângelo. Pesquisadora em Bioética e Biodireito. Coordenadora do projeto de pesquisa “Biodireito, Culturas e Sociedade”. Assistente técnica do Comitê de Ética em Pesquisa na URI/Santo Ângelo.
 - 3 Pós-doutorado pela Universidade de Passo Fundo com bolsa CAPES. Doutor em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul, com estágio doutoral na Universidade de Sevilla-ES. Mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul. Professor titular da graduação e pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo. Advogado. Membro do grupo de pesquisa “Novos Direitos em Sociedades Complexas”. Experiência profissional na área de Direito, com ênfase em Direito Ambiental, atuando principalmente nos seguintes temas: Direito Ambiental, Constitucional e Ecologia Política.

interfaces cérebro-computador, que até então, visavam apenas restaurar a saúde dos usuários.

Diante desse novo horizonte, descortinam-se algumas questões emblemáticas que são apresentadas para melhor compreensão dos impactos desta tecnologia no indivíduo e no meio em que coexiste, criando-se desafios para o direito brasileiro.

O problema central reside no descompasso entre a velocidade da inovação neurotecnológica e o ritmo para uma regulação jurídica, resultando em uma lacuna normativa que merece reflexão.

É possível destacar circunstâncias complexas como a regulação acerca da tutela da privacidade mental, a responsabilidade por ações mediadas por máquinas e a própria integridade da identidade pessoal, que parecem ainda não encontrar respaldo objetivo no ordenamento vigente quando constatado que os dados obtidos por meios tecnológicos estão cada vez mais disponíveis.

É essa tensão entre o futuro inevitável e a inércia legislativa que motiva a presente pesquisa, guiada pela seguinte pergunta: o direito brasileiro está apto a lidar com as contingências iminentes advindas da utilização das ICCs?

Para responder a essa questão, a pesquisa adota o método de abordagem hipotético-dedutivo e o método de procedimento hermenêutico, bem como a técnica de pesquisa indireta mediante revisão bibliográfica e documental.

O estudo propõe inicialmente a compreensão acerca da teoria de Maturana e Varela e sua relação com as tecnologias disruptivas, posteriormente, apresenta as ICCs, suas aplicações e os desafios interpostos. Ao final, avalia a legislação brasileira, seus princípios e institutos, averiguando suas possibilidades de regulação diante do cenário tecnológico apresentado.

2 A promessa das tecnologias de Interface Cérebro-Computador (ICCs)

Os limites e possibilidades da existência humana sempre constituíram fonte de questionamentos. A angústia diante dos dilemas existenciais e, sobretudo, a consciência da própria finitude, fizeram com

que o ser humano projetasse em seus sonhos o mais antigo de todos os anseios: o desejo pela vida eterna.

Mitos foram forjados pelo conceito da vida eterna, tal qual o de Eos, a deusa da Aurora para os romanos, que se apaixonou pelo mortal Titono. Ela não suportava a ideia de perdê-lo para a morte, então piedosamente pediu a Zeus que concedesse a Titono a vida eterna. Zeus atendeu ao pedido. O problema é que, em sua angústia, Eos esqueceu-se de pedir também a juventude eterna (Graves, 2018).

O mito de Eos anuncia que a imortalidade é apenas uma das muitas facetas da divindade. A condição mortal, por sua vez, é marcada pela ausência não só da vida eterna, mas também da beleza perene, da juventude infundável e da inteligência suprema. Essa ausência funciona como o principal motor que impulsiona a humanidade em sua busca incessante por uma perfeição de caráter divino.

Sendo impossível ao ser humano se tornar um Deus sem a magia típica das narrativas míticas, restou a ele imitá-los na tentativa de preencher essa inexplicável falta.

Essa tentativa de imitar os deuses (ou a ideia que eles representam), ficou consagrada na expressão aristotélica chamada *mimesis*, cujo significado é abordado por Chauí (2002), ao referir que nasce do desejo do homem ter aquilo que lhe está ausente, mas que existe em plenitude na figura divina, portanto, o esforço de cada ser para atualizar suas potências é uma forma de imitar o Primeiro Motor, o ser perfeito e completo que lhes falta.

Seguindo os ensinamentos aristotélicos, é importante fazer uma necessária correlação entre a *mimesis* e o conceito de *arte*. Para Aristóteles (2025), a natureza tem um fim em si (perfeita de seu modo) e, através da arte, poderia o artista, a) imitá-la representando-a por completo, tal qual um pintor reproduz uma imagem em sua tela; b) restaurar a ordem quando ela falha, ao exemplo de um médico que restaura a saúde de um corpo adoecido; c) aperfeiçoar a natureza e criar realidades, tal como faz o poeta.

Ao que parece, na contemporaneidade o papel de criação de novas realidades através da *mimese*, foi amplificado e herdado pelo cinema, especialmente pelo gênero da ficção científica.

O filme *Matrix* (1999), por exemplo, explora as concepções da criação de uma nova realidade, trazendo na trama conceitos como *simbiose mente-máquina*, em que processos cognitivos e biomecânicos podiam ser aprendidos em instantes pelos personagens, após um simples *upload* de códigos no cérebro.

A arte, aqui, não apenas imita a natureza, mas a extrapola, construindo realidades onde o desejo humano por vencer os limites impostos pela sua finitude ganha uma forma concreta e visual.

O avanço de tecnologias semelhantes à lógica do filme *Matrix* parece confirmar a tese de Oscar Wilde de que: “a vida imita a arte”. Em seu livro “A Decadência da Mentira”, o autor já havia antecipado essa ideia no diálogo entre Cyrillo e Viviano, no qual a personagem Viviano, ao ser questionado, defende que a vida é o espelho que imita a arte, e não o contrário, sustentando essa afirmação como verdadeira ainda que soe como um paradoxo (Wilde, 2021).

Como bem descreveu Wilde, as mazelas da vida humana só ganham sentido quando a vida lhes apresenta um roteiro, ou seja, uma válvula de escape que poderá ser perseguida.

Questões que outrora apareciam apenas em filmes de ficção científica, parecem ter servido de espelho para o desenvolvimento tecnológico da ciência que, hoje, já conseguiu implantar processadores dentro do cérebro humano.

Para contextualizar o rápido avanço das interfaces cérebro-computador (ICCs), Lavazza (et al, 2025) destacam os marcos atingidos pela Neuralink em 2024, ano em que a empresa realizou seus dois primeiros implantes em humanos para controle de dispositivos pelo pensamento, recebeu o status de “dispositivo inovador” da FDA para seu implante de restauração da visão (*Blindsight*) e anunciou um estudo para o controle de braços robóticos.

Nota-se que a medicina - utilizando-se de matéria artificial – tem avançado substancialmente para restaurar a saúde aos corpos débeis, tal qual um poeta utiliza suas palavras para criar realidades e potencializar a beleza da natureza, nesse incessante jogo *mimético* proposto por Aristóteles.

Porém, resta saber até onde esse exercício mimético conduzirá a espécie humana, estaria ela pronta para um salto evolutivo tal qual vaticinam os roteiristas de Hollywood? E mais, seriam as Interfaces Computador-Cérebro (ICCs) um indício de que a fronteira entre o *homo sapiens* e o *homem-máquina* está prestes a ser transposta?

A fusão entre o orgânico e o artificial pode ser percebido por muitos como uma transgressão, uma violação da “natureza humana”. Contudo, uma análise sob a ótica da biologia do conhecimento, proposta pelos biólogos e filósofos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela, oferece um arcabouço teórico pertinente para reinterpretar este momento

não como uma ruptura, mas – talvez - como uma continuação da própria dinâmica da vida.

Para os autores, a “vida é um processo de conhecimento” a partir da teoria que denominam “Biologia da Cognição”. Suas ideias questionaram o modo como o mundo é visto no sentido de instalar a dúvida como possibilidade e atentando para a necessidade da assunção de responsabilidades. (CAPRA, 2006, p. 23-24).

Outro aspecto apontado por Maturana e Varela está relacionado à visão do animal como ser egoísta em virtude de sua herança biológica. Ao analisarem o comportamento de diversas espécies animais, constataam que o altruísmo se mostrou praticamente universal, o que também se aplica para os seres humanos, pelo fato de que “a aceitação do outro junto a nós na convivência, é o fundamento biológico do fenômeno social”. Logo, “sem amor, sem aceitação do outro junto a nós, não há socialização, e sem esta não há humanidade”. Nesse aspecto, percebe-se a civilização caracterizada pela vontade de conviver e, considerando-se incivil e bárbaro na medida em que não se conte com os demais, surgindo a barbárie tendência à dissociação. Nessa senda, as épocas bárbaras têm sido tempo de espalhamento humano, população de mínimos grupos separados e hostis. (ORTEGA y GASSET, 2016).

Nessa linha de pensamento, a humanidade está colocada diante de um contexto decisório acerca de sua civilidade com a aplicação de ICCs. Um novo passo evolutivo na medida que as tecnologias disruptivas inserem-se na vida cotidiana e a convivência se completa como algo inevitável e característico de sociedades que se distanciam da barbárie. Em um exercício retórico, Maturana e Varela (2018) fazem uma série de perguntas para chegarem ao consenso sobre o que afinal é um ser vivo e quais características fundamentais devem ser consideradas para a sua constituição.

Dentre as referidas perguntas, Maturana e Varela questionam a capacidade de uma matéria artificial se constituir em algo vivo: “Por exemplo, se construirmos uma máquina capaz de se produzir – mas que é feita de ferro e plástico, não de moléculas orgânicas - podemos dizer que ela está viva?” (Maturana; Varela, 2018, p. 49).

Ao que parece a pergunta supracitada se enquadra àquela que serão feitas em um futuro (talvez não tão distante), sobre indivíduos simbióticos serem ou não humanos: é o humano que habita a máquina ou a máquina que habita o humano?

Como ainda será analisado, tal pergunta parece não se aplicar a presente etapa do desenvolvimento das ICCs que embora permeada de questionamentos bioéticos, ainda está sendo utilizada apenas para o reestabelecimento da saúde do corpo.

No entanto, é necessário imaginar este estágio avançado da tecnologia das ICC, em que o sujeito estaria em perfeita simbiose com a máquina, acessando em tempo real, com a mesma taxa de processamento, informações de inteligência artificial.

A dimensão da futura simbiose homem-máquina tem sido ilustrada por Elon Musk ao explicar a disparidade na velocidade de processamento entre máquina e humano. Conforme refere, enquanto a comunicação humana opera em bits por segundo, as máquinas processam informações a trilhões de bits (terabits) por segundo. Com isso, conclui que “se a IA consegue se comunicar em terabits por segundo, e você se comunica em bits por segundo, é como falar com uma árvore” (Fridman, 2024, 10:35min, tradução nossa).¹ Em tais termos, se a humanidade deixasse de ser “árvores”, passaria a ser outra coisa; ou de outro modo, os seres humanos passariam a ser outra coisa? A resposta pode encontrar abrigo em alguns conceitos de Maturana e Varela, sobretudo pelos de organização e estrutura.

Maturana e Varela (2018) diferenciam organização e estrutura usando o exemplo da descarga de banheiro: (i) organização é o que define o sistema (a relação entre o detector de nível e a válvula); e (ii) estrutura é composta pelos componentes físicos que o compõem (material que é feito o detector de nível e da válvula). Conclui-se que a estrutura pode ser alterada sem mudar a organização, garantindo a identidade do sistema.

Portanto, em termos de organização e estrutura, é crível afirmar que um humano feito apenas de carne e osso, não se diferenciaria em termos de organização de um humano feito de carne, osso e metal.

Nesse caso, apenas a estrutura do organismo é que seria diferente, funções básicas do ser humano como pensar, respirar e comer – em tese – ainda permaneceriam as mesmas.

Uma vez superada a noção entre organização e estrutura, resta a questão: o que torna um organismo vivo? Para Maturana e Varela (2018), invariavelmente, o que caracteriza a condição de organismo vivo é a sua capacidade de reproduzir a si mesmo de um modo contínuo, fenômeno que os autores passaram a chamar de organização autopoietica.

1 No original: If the AI can communicate at terabits per second, and you're communicating at bits per second, it's like talking to a tree (Fridman, 2024, 10:35).

Dito isso, é interessante notar que a necessidade de dar continuidade à sua existência é o que levou o homem a procurar a máquina para exercer essa possibilidade e, como visto, a sua estrutura biônica não altera o fluxo dinâmico do metabolismo celular, mas o potencializa. Se antes algumas conexões neurais estavam biologicamente impossibilitadas de realizarem suas comunicações sinápticas, contemporaneamente as ICCs são capazes de restaurá-las e, em um futuro hipotético de total simbiose, as ICCs podem multiplicá-las.

Talvez, em termos organizacionais, a espécie humana não mude em essência, mas apenas transcenda a limitação que a impede de utilizar todas as suas potencialidades pré-existentes, tal qual sugeria Aldous Huxley (2015), segundo o qual o cérebro funciona como uma válvula redutora que, por motivos de sobrevivência, filtra nossa vasta consciência potencial e libera apenas a fração mínima necessária para a vida cotidiana.

Em tais rumos, a ciência ainda tem de percorrer longo trecho para alcançar tal estágio de evolução. No entanto, atualmente é possível afirmar que organizacionalmente o *homem-máquina* ainda seria um ser vivo, mas estruturalmente se distinguiria do atual *homo sapiens*, abrindo espaço para uma nova espécie humana.

Independentemente do desejo humano em alcançar a perfeição por meio da produção de novas tecnologias, o sucesso ou fracasso de uma nova espécie evolutiva dependerá, sobretudo, de fatores ambientais, restando dúvidas acerca da existência de um ambiente propício para o desenvolvimento do *homem-máquina*.

Não é possível pré-conceber a existência de uma nova espécie sem antes passar por estas perguntas, isso porque esses são fatores essenciais para que ocorra o chamado acoplamento estrutural:

A história das mudanças estruturais e um dado ser vivo é sua ontogenia. Nessa história todo ser vivo começa com uma estrutura inicial, que condiciona o curso de suas interações e delimita as modificações estruturais que estas desencadeiam nele. Ao mesmo tempo, o ser vivo nasce num determinado lugar, num meio que constitui o entorno no qual ele se realiza e em que ele interage, meio esse que também vemos como dotado de uma dinâmica estrutural própria, operacionalmente distinta daquela do ser vivo. (Maturana; Varela, 2018, p. 107).

Como evidenciado, não somente o ambiente causa pressão sobre organismo vivo, mas este último também influencia diretamente a estrutura do ambiente. Destaca-se que o importante para que ocorra o acoplamento estrutural é que não haja uma interação destrutiva entre

organismo e ambiente, assim, enquanto houver compatibilidade entre eles, ambos se perturbarão e desencadearão mudanças de estado um no outro de forma contínua.

Como relembra Maturana e Varela (2018), o ser humano já vem ocasionando uma transformação contínua no meio ambiente, prova disso são os centros urbanos que categoricamente suprimiram características da natureza para possibilitar a vida naquele espaço geográfico, mas não só isso, os próprios centros urbanos estão paulatinamente sendo modificados de acordo com as novas invenções humanas, ao exemplo dos meios de transporte e a reconfiguração dos ambientes urbanos para possibilitar o seu acoplamento.

Ainda, uma análise vertical do meio onde o ser humano está inserido pode demonstrar o quanto ele vem preparando o terreno para viabilizar a sua evolução, ainda que inconscientemente. Nesse sentido, o sociólogo Byung-Chul Han (2017) analisa a sociedade contemporânea identificando-a como a “sociedade do cansaço”, para retratar uma sociedade cuja incessante atividade demanda a utilização contínua de *doping*, dentre os quais o cerebral. A “sociedade do cansaço” preza tanto pelo fluxo contínuo de produção, que para positivar o sentido negativo palavra *doping*, deu a esse fenômeno outro nome: *neuro-enhancement*, ou seja, um melhoramento cognitivo.

O desempenho na sociedade contemporânea é um reflexo de que o corpo humano, sozinho, já não está dando conta das demandas sociais. Como forma de auxiliar o “incapaz” corpo humano, criou-se os *smartphones*, que podem ser vistos como objetos inseparáveis das pessoas.

Para Byung-Chul Han (2022), o *smartphone* serve como depositário da percepção humana sobre a qual se analisa o mundo, agora não mais sobre uma perspectiva real, mas virtual que não dialoga com o mundo físico. Além disso, Han conclui que a relação quase simbiótica com o *smartphone* o transformou em um “objeto de transição”, tal qual o psicanalista Donald Winnicott usava para descrever os itens que permitem à criança uma passagem segura para a realidade (Han, 2022).

A busca pela perfeição parece ter proporcionado um terreno fértil para o surgimento de uma espécie evolutiva, e o uso dos *smartphones* poderia justificar que a humanidade já está adaptada para a próxima etapa da evolução que poderia vir da simbiose homem-máquina proporcionada pelas ICCs.

É inegável que os *smartphones* incorporaram o cotidiano das pessoas que buscam atender as demandas por performance e, se por um lado tal prática é uma forma de ampliar capacidades humanas que estão se esgotando frente as possibilidades que se descortinam em um excesso de informação sem precedentes, por outro, como está reagindo o ambiente frente a procura por esta crescente abstração?

A imersão no digital vem alienando o indivíduo do mundo físico, tornando a crise ecológica apenas mais uma notificação a ser ignorada em meio ao fluxo incessante de dados, enquanto a infraestrutura que sustenta essa virtualidade devasta recursos reais de forma silenciosa.

A título exemplificativo, enquanto a sociedade vibra com a democratização do uso gratuito de inteligências artificiais popularizadas na figura do ChatGPT, Gemini, Grok etc, o custo operativo dela, vai muito além do valor econômico. Estima-se que: durante seu funcionamento, um *chatbot* consuma 500 mililitros de água para gerar entre 10 e 50 respostas, uma variação que depende do local e do momento em que os dados são processados (Vasconcelos, 2023).

Em uma escala global, a pesquisa de Vasconcelos (2023) indica que em 2027 a previsão é que o consumo de água utilizado por servidores de inteligência artificial gire em torno de 4,2 bilhões a 6,6 bilhões de metros cúbicos, o que representa a metade do consumo de água do Reino Unido em 2023.

Diante desse cenário, a realidade da finitude dos recursos naturais impõe o um verdadeiro impasse sobre a viabilidade da existência de uma espécie humana em plena simbiose com a máquina, sobretudo pela sua interação destrutiva com o meio.

Neste ponto, é possível reavaliar a afirmação de Elon Musk sobre a “simbiose com a IA”. Sob a luz da teoria de Maturana e Varela, as Interfaces Cérebro-Computador representariam a fronteira mais íntima e profunda do acoplamento estrutural.

A tecnologia deixaria de ser um artefato externo (como os *smartphones*) para se tornar um componente acoplado diretamente à estrutura do sistema nervoso. A barreira entre o orgânico e o artificial torna-se operacionalmente irrelevante.

São perturbações que desencadeiam mudanças na estrutura do sistema nervoso, que as incorpora à sua dinâmica autopoietica. O ser humano não é “controlado” pela máquina e, por outra lado, ele se transforma com a máquina.

A teoria da autopoiese sugere que a busca por expandir nosso domínio de interações por meio da tecnologia é uma manifestação da própria lógica da vida: a conservação da identidade (ser humano) através da transformação contínua (biônica).

Além disso, não é possível deixar de fora da equação o desejo de transcender limites, que explorado no início do artigo através do mito e da arte, e que pode ser visto como a expressão cultural desse imperativo biológico, pois pelo exposto, aparentemente não é uma questão de quando estaremos incorporando personagens de Matrix, mas a partir de quando.

Porém, a viabilidade de longo prazo dessa “nova” espécie é incerta e depende do enfrentamento de múltiplos desafios. Estamos em um estágio tão preliminar que os problemas futuros são imprevisíveis, o que impede de saber quais perguntas e respostas devem guiar a atenção.

A seguir, pretende-se conhecer a referida tecnologia para entender como funciona no organismo humano para, então, poder afirmar se o artista está aprimorando ou destruindo a sua própria natureza.

3 Tecnologias de Interface Cérebro-Computador (ICCs) – aplicações e contingências

As conexões entre cérebro e máquina não são exatamente uma novidade para a ciência. Elas integram o que vem sendo denominado como tecnologias disruptivas, que invadem o cotidiano da vida das pessoas tais como *big data*, a *internet* das coisas, a inteligência artificial, a neurociência (desenvolvida para aplicações cognitivas não-artificiais para com a compreensão da *psiché*), assim como o transhumano (tecnologias voltadas ao biotecnológico-humano, alterando a composição orgânica) (Ferry, 2018).

Busca-se acompanhar as transformações engenhadas pelas dinâmicas sociais potencializadas pelas Novas Tecnologias por efeitos como o da globalização da vida, da urbanização da sociedade, da contratualização da vida e da hiperculturalidade (HAN, 2018).

No ano de 1998 foi registrada a primeira intervenção com um paciente possuidor de lesão cerebral, buscando a captura dos estímulos cerebrais e a sua transmissão para um computador (Lavaza et al, 2025). Desde então, outras intervenções de mesmo escopo passaram a ser realizadas, basta lembrar do famoso caso do cientista Stephen Hawking, que após

perder a capacidade de fala por uma doença degenerativa, beneficiou-se de um sistema de ICC para se comunicar com o mundo (Zheng, 2024).

O sistema Interface Cérebro-Computador utilizado por Hawking consistia em um “sistema de acionamento por meio de sensores em seus óculos (figura 4) que captava movimentos dos músculos da face, utilizados de 2008 até 2018” (Silva; Reily, 2021).

Mas se os Interfaces Cérebro-Computador já são utilizados há décadas pelos cientistas, qual seria, hoje, a grande mudança de paradigma em sua utilização? Em síntese, a novidade trazida pela referida tecnologia está no modo como ela está se conectando com o ser humano, ou seja, através de métodos invasivos (cirúrgicos), diretamente acoplados na corrente neural dos pacientes.

Os métodos invasivos, devem o seu sucesso aos eletrodos que, por estarem mais próximos do cérebro, além de detectarem a atividade neural com maior exatidão, também: “amplificam os sinais, decodificam-nos através de algoritmos e, em última instância, traduzem-nos em comandos que controlam dispositivos externos ou sistemas de computador.” (Zheng, 2024, p. 37, tradução nossa).¹

É justamente no campo das ICCs invasivas que a empresa Neuralink vem se destacando e, embora não tenha sido a precursora nessa área, tornou-se conhecida pela capacidade de acoplar ao cérebro (com uma notável perícia cirúrgica), dispositivos miniaturizados que possuem milhares de microeletrodos (Lavazza, 2025).

Com o referido avanço tecnológico, Musk (2019) assenta que a Neuralink conseguirá dar continuidade as teorias de ICC que – até então - se viam limitadas por técnicas rasas e incapazes de mapear e gravar os inúmeros neurônios constantes no cérebro.

Atualmente, pode-se afirmar que as ICCs desempenham papel intrinsecamente ligado à área da saúde e que novas técnicas invasivas, como as utilizadas pela Neuralink, foram capazes de restaurar as interações de usuários com lesões psicomotoras com o mundo, por meio da leitura de seus pensamentos (Lavazza, 2025).

Em razão das vantagens atreladas à técnica invasiva, diversas pesquisas têm sido realizadas para testar os seus limites e possibilidades.

1 No original: [...] amplify the signals, decode them through algorithms, and ultimately translate them into commands that control external devices or computer systems.

Em agosto de 2025, foi publicada na revista científica *Cell* os resultados de uma pesquisa que parece ter colocado essa tecnologia em um novo patamar.

O neurocirurgião Frank Willett e seus colaboradores em Stanford descobriram ser possível decodificar a “fala imaginada”. A equipe implantou cirurgicamente minúsculos conjuntos de microeletrodos - cada um menor que uma aspirina infantil - na camada superficial do cérebro para registrar a atividade neural e transformá-la em texto (Stanford University, 2025).

Na conclusão da referida pesquisa, os pesquisadores afirmam que é plenamente possível decodificar os pensamentos de fala (monólogo interno, fala interna, fala privada), ao demonstrarem, em tempo real, uma interface cérebro-computador para pessoas com disartria grave. A tecnologia contornou restrições fisiológicas, exigiu menos esforço que a tentativa de fala e conseguiu decodificar a fala interna até mesmo quando não era explicitamente instruída (Kunz et al., 2025).

Em razão da descoberta, analisa-se a real possibilidade de pensamentos privados “vazarem” quando utilizada essa tecnologia, razão pela qual ainda é necessária a criação de mecanismos de controle para decodificação dos dados neurais.

Pois bem, é inegável que as ICCs invasivas proporcionaram um salto evolutivo em demandas da saúde. Contudo, esse pode ser apenas o ponto de partida para uma utilização muito mais ampla desses dispositivos, veja-se que para Maynard e Scragg (2020), já existe a expectativa de que a tecnologia seja utilizada para aprimorar o desempenho de usuários saudáveis, com aplicações diversas que podem ir de jogos ao aprimoramento cognitivo e enriquecimento sensorial.

Cumprе destacar que algumas empresas, ao exemplo da Neuralink, utilizam dispositivos bidirecionais, capazes de não só aprimorar as capacidades físicas do indivíduo, mas também – em tese – as funções cognitivas (Lavazza, 2025). Aliás, um dos grandes trunfos e objeto de entusiasmo no sistema bidirecional de dispositivos como os produzidos pela Neuralink, é a possibilidade de adição da inteligência artificial nessa dialética.

Nesta mesma perspectiva, em 2021 ao ser entrevistado por Joe Rogan em seu PodCast, Elon Musk afirmou que “do ponto de vista existencial de longo prazo, o propósito da Neuralink está centrado na

criação de uma interface de alta largura de banda com o cérebro para que possamos ser simbióticos com a IA” (Musk, 2021, 0:45, tradução nossa)¹.

Pelo exposto até o momento, parece crível a afirmação de que futuramente a tecnologia permitirá a simbiose humano-máquina, tal qual nos filmes de ficção.

4 A interpretação sistemática do ordenamento jurídico brasileiro aplicada às ICCs

A utilização de uma interface cérebro-computador tem se mostrado útil para restaurar a movimentação dos corpos que, até então, sofriam com alguma espécie de paralisia. As inúmeras pesquisas apontadas no primeiro capítulo, indicam que as ICCs invasiva como as utilizadas pela empresa Neuralink, vêm consolidando um espaço importante dentro da medicina.

A utilização ordinária das ICCs no campo da saúde ao redor do globo é uma questão de tempo, quando esta tecnologia se tornar viável também na perspectiva econômica, aparentemente esse será um caminho inevitável.

A pergunta que remanesce é se considera o ordenamento jurídico brasileiro apto a formular respostas para administração das circunstâncias que envolvem a utilização das ICCs em corpos humanos?

Há inúmeras discussões envolvendo a utilização de dispositivos ICC e, devido a etapa inicial na utilização desta tecnologia, no momento a ciência é capaz apenas de fazer algumas conjecturas sobre as possíveis implicações bioéticas.

A pesquisa será direcionada para a demonstração de alguns principais aspectos que, mesmo na atual fase de desenvolvimento das ICCs, devem ser fundamentalmente consideradas.

A primeira questão é sobre a garantia e suporte ao dispositivo, pois como alerta Lavazza (et al, 2025), algumas tecnologias ICC, como no caso da Neuralink, por serem invasivas, são acopladas cirurgicamente no cérebro humano. Nesse sentido, surge impasse sobre a responsabilidade da empresa por danos no aparelho que afetem diretamente o cérebro e sobre qual procedimento a ser adotado caso a empresa que realizou o implante e presta o suporte deixar de existir.

1 No original: From a long-term existential standpoint, that's the purpose of Neuralink: to create a high-bandwidth interface to the brain so we can be symbiotic with AI.

A bidirecionalidade¹ dos dispositivos apontada por Lavazza et al (2025), também é um motivo de preocupação, sobretudo para a privacidade dos dados (pensamentos) que podem ser extraídos e decodificados sem o consentimento do usuário (Kunz, et al, 2025).

Essa percepção também foi diagnosticada por Zheng (2024) ao considerar que as máquinas em algum ponto da evolução simbiose homem-máquina, podem ter um impacto profundo no cérebro humano, realizando interferências ilegais para controlar pensamentos e comportamentos.

Um derradeiro aspecto levantado por Zheng (2024) diz respeito ao aumento da desigualdade entre as classes sociais, pois considerando um cenário de normalidade na simbiose máquina-humano, pessoas sem recursos para implante da tecnologia não irão conseguir acompanhar o salto evolutivo da humanidade e, tal qual a analogia de Musk (Fridman, 2024), serão árvores frente a esta nova espécie.

Nesse cenário, a ideia de pessoa ou indivíduo está intrinsicamente ligada ao conceito de individuação e, portanto, individualidade. Como salienta Barboza (et al, 2021), não apenas o DNA afirma a individualidade, mas o corpo também é pilar e fundamento lógico da constituição de uma identidade ao ser humano.

No Brasil, foi apenas na Constituição Federal de 1988 (CF/88), com a positivação normativa da dignidade da pessoa humana como princípio fundamental, que o corpo humano passou a ser tutelado.

No entanto, como assevera Barboza (2021), em que pese o respaldo principiológico dado pela CF/88, é necessário que haja uma busca de respostas jurídicas a questões específicas, para não comprometer a efetividade da proteção ao corpo.

É possível afirmar que ordenamento jurídico brasileiro conta com poucos recursos normativos positivados para o amparo de tais questões. Constata-se disposições sobre transplante de órgãos e vedação à sua comercialização conforme consta no artigo 199, §4 da CF/88; ainda, com relação à autonomia sobre o corpo, de acordo com os artigos 13 e 14 do Código Civil de 2002 (CC/02), de modo que a resolução de questões complexas decorrentes de conflitos bioéticos encontra abrigo em um arcabouço principiológico constitucional.

1 O conceito de comunicação bidirecional, neste contexto se refere à dupla capacidade da interface neural de registrar simultaneamente os sinais da superfície cortical e, também, enviar estímulos elétricos para ela (Hettick et al, 2024, tradução livre).

A tutela do corpo conforme destacado, encontra respaldo dentre os direitos da personalidade enunciando que: “Salvo por exigência médica, é defeso o ato de disposição do próprio corpo, quando importar diminuição permanente da integridade física, ou contrariar os bons costumes”. (Brasil, 2002). Com isso, tem-se a possibilidade jurídica de utilização das ICCs quando a finalidade for a restauração da saúde do corpo, tal qual ocorre com as próteses. No entanto, a pesquisa demonstra que a restauração de movimentos perdidos é apenas uma das funções das ICCs, talvez a menos relevantes em um futuro não tão distante.

Assim, o referido artigo de lei não é suficiente para afirmar se um indivíduo poderá se submeter voluntariamente a uma cirurgia para, por exemplo, aumentar a sua capacidade cognitiva, o que irá alterar estruturalmente a sua constituição e, por consequência, suas habilidades.

Aliás, ao final do artigo 13 do CC/02 encontra-se menção acerca da possibilidade de freios morais para a utilização de tal tecnologia para aprimoramento da espécie, o que levará o indivíduo à chamada judicialização do corpo: “Nesse processo de judicialização/juridicização do corpo estão em jogo valores e direitos fundamentais da pessoa humana” (Barboza et al, 2021, p. 29).

Outras questões atinentes à regulamentação consumerista, hoje regulamentadas pelo Código de Defesa do Consumidor (Brasil, 1990), também seriam insuficientes para lidar com a realidade de ter uma tecnologia implantada diretamente no cérebro e que daria movimento ao corpo. Embora seja indiscutível que os direitos positivados no Título I do Código de Defesa do Consumidor (Brasil, 1990), garantam ao consumidor uma certa segurança frente a empresa fornecedora das ICCs, questiona-se sobre o dever de assistência atinente à boa-fé contratual nos casos em que a atividade empresarial for extinta ou falir. Ainda, a peculiaridade do dilema está em perceber uma tecnologia inusitada acoplada ao cérebro cuja retirada depende de conhecimento especializado.

Outra questão está relacionada à responsabilidade da empresa fornecedora do dispositivo por uma invasão hacker no cérebro humano. A referida invasão seria interpretada como fruto do livre uso da tecnologia pelo usuário, tal qual no uso de *smartphones*, *tablets* e *notebooks*?

Nesse mesmo viés, pode-se também perguntar como ficaria a responsabilização criminal de um indivíduo que teve seu sistema violado (cérebro-máquina) e, portanto, passou a agir sobre a influência da inteligência artificial. Por tratar-se de dispositivos bidirecionais, essa pode

ser uma hipótese válida e que merece ser questionada pois outro aspecto preocupante está ligado ao tratamento e proteção dos dados neurais coletados pela empresa fornecedora das ICCs e, ao que parece, a atual Lei Geral de Proteção de Dados (Brasil, 2018) é incapaz de lidar com alguns dos futuros contingentes analisados na presente pesquisa.

O artigo 5º, inciso II, da Lei Geral de Proteção de Dados (Brasil, 2018) dispõe acerca do que são considerados dados sensíveis e, nesse rol, encontra-se alguns exemplos como dados pessoais sobre origem racial ou étnica, convicção religiosa, opinião política, filosófico ou político, dado referente à saúde ou à vida sexual etc.

Porém os dados coletados através das ICCs, estão em uma categoria acima do que hoje são considerados dados sensíveis. Atualmente os dados sensíveis são aqueles coletados por meio de uma ação do indivíduo no mundo, sem a qual não há registro, já os dados neurais são coletados em tempo real e não dependem de um agir no mundo.

Como demonstrado na recente pesquisa de Kunz (et al, 2025), atualmente, é possível decodificar os pensamentos dos usuários de ICCs, não sendo difícil imaginar um futuro em que tais dados possam ser processados em tempo real e utilizados de maneira inadequada por empresas, governos, indivíduos e, por que não, por máquinas.

Logo, é correto afirmar que a atual Lei Geral de Proteção de Dados (2018) não dispõe de mecanismos capazes de suprir o futuro contingente trazido pelo uso das ICCs.

5 Conclusão

Estudar ICCs implica pensar um contexto novo de obtenção de dados mediado por tecnologias que se comunicam com o cérebro humano capturando informações ou dados mentais. O contexto tem desafiado os intérpretes do direito pois a ciência avança e produz importantes aplicações para a melhor qualidade de vida das pessoas a um custo não demonstrado.

A pesquisa evidencia que as ICCs vêm apresentando um salto exponencial na sua funcionalidade, permitindo inclusive decodificação de pensamentos o que revela o quão vulnerável pode se tornar a pessoa a ponto de perder autonomia sobre seus desejos e, especialmente sobre escolhas.

Por meio da teoria de Maturana e Varela o trabalho demonstra que por intermédio da autopoiese e do acoplamento estrutural, a evolução é

inevitável e, dispor de tecnologias como as ICCs coloca a humanidade em um novo estágio de desenvolvimento outrora ficcional, de conexão entre mente e máquina. A partir disso, um novo entendimento acerca de privacidade precisa ser objeto de reflexão pois a indústria, o mercado e os demais setores da sociedade passam a obter informações para o êxito de suas atividades a partir dos dados coletados até mesmo sem anuência dos sujeitos.

Assim, para esboçar uma resposta a tais desafios tem-se a interrelação entre a atual legislação brasileira e as demais fontes de direito, no sentido de informar o intérprete sobre uma interpretação sistêmica do ordenamento jurídico brasileiro. Entretanto, apresenta-se a necessidade de novas regulações sobre o tema pois o contexto é inédito e deve ser permeado por dispositivos que considerem a peculiaridade das exigências.

Conclui-se que a legislação atual informa acerca da proteção dos sujeitos no contexto tecnológico mas, pode ser vislumbrada como insuficiente para lidar com um futuro em que os indivíduos estarão conectados com as ICCs, sendo necessário avançar o debate como forma de garantir a proteção de direitos fundamentais em face de uma revolução tecnológica – aparentemente inevitável – que promete redefinir a interação entre humanos e máquinas.

Referências

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Rafael Brunhara. Porto Alegre: LPM, 2025.

BARBOZA, Heloisa Helena; LEAL, Livia Teixeira; ALMEIDA, Vitor (Coord.). **Biodireito**: tutela jurídica das dimensões da vida. Indaiatuba, SP: Editora Foco, 2021. E-book.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. **Lei nº 8.078, de 11 de setembro de 1990**. Dispõe sobre a proteção do consumidor e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8078compilado.htm. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código

Civil. Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm. Acesso em: 29 ago. 2025.

BRASIL. **Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018**. Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). Brasília, DF: Presidência da República, [2022]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/l13709.htm. Acesso em: 29 ago. 2025.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eichiemberg. São Paulo: Cultrix, 2006.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. v. 1. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FERRY, Luc. **A revolução transumanista**. São Paulo: Manole, 2018.

FRIDMAN, Lex. **Elon Musk**: Neuralink and the Future of Humanity | Lex Fridman Podcast #438. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (8h 37min 35s). Publicado pelo canal Lex Fridman. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Kbk9BiPhm7o>. Acesso em: 24 ago. 2025.

GRAVES, Robert. **Os mitos gregos**. v. 1. Tradução de Fernando Klabin. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Gianchini. 2. ed. Ampliada. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Não-coisas**: Reviravoltas do mundo da vida. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HETTICK, Mark et al. **The Layer 7 Cortical Interface**: a Scalable and Minimally Invasive Brain-Computer Interface Platform. bioRxiv [preprint], 2024. DOI: 10.1101/2022.01.02.474656.

HUXLEY, Aldous. **As portas da percepção e Céu e inferno**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla e Thiago Blumenthal. São Paulo: Biblioteca Azul, 2015.

KUNZ, Erin M. et al. Inner speech in motor cortex and implications for speech neuroprostheses. **Cell**, v. 188, n. 17, p. 4658-4673, 21 ago. 2025. DOI: 10.1016/j.cell.2025.06.015.

LAVAZZA, Andrea et al. Neuralink's brain-computer interfaces: medical

innovations and ethical challenges. **Frontiers in Human Dynamics**, v. 7, 2025. DOI: 10.3389/fhumd.2025.1553905.

MATRIX. Direção: Lana Wachowski, Lilly Wachowski. Produção: Joel Silver. Los Angeles: Warner Bros. Pictures, 1999. 1 DVD (136 min), son., color.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas da compreensão humana. 10. ed. São Paulo: Palas Athena, 2018.

MAYNARD, Andrew David; SCRAGG, Marissa. Commentary: The Ethical and Responsible Development and Application of Advanced Brain Machine Interfaces. **Journal of Medical Internet Research**, v. 22, n. 1, e17111, 2020. DOI: 10.2196/17111.

MUSK, Elon. An Integrated Brain-Machine Interface Platform With Thousands of Channels. **Journal of Medical Internet Research**, Toronto, v. 21, n. 10, p. e16194, out. 2019. DOI: 10.2196/16194. Disponível em: <https://www.jmir.org/2019/10/e16194/>. Acesso em: 23 ago. 2025.

MUSK, Elon. Entrevista concedida a Joe Rogan no programa The Joe Rogan Experience, episódio nº 1169, ao redor dos 0:45 minutos. Disponível em: [<https://www.youtube.com/watch?v=x5pgAM26wuM&t=65s>]. Acesso em: [24 ago. 2025].

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas**. Tradução de Felipe Denardi. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

STANFORD UNIVERSITY. Scientists develop interface that ‘reads’ thoughts from speech-impaired patients. **Stanford Report**, 20 ago. 2025. Disponível em: <https://news.stanford.edu/stories/2025/08/study-inner-speech-decoding-device-patients-paralysis>. Acesso em: 24 ago. 2025.

THAÍZA STÉFANI SILVA; LUCIA HELENA REILY. **A voz de Stephen Hawking**: sua trajetória no uso da Tecnologia Assistiva para comunicação. In: XXIX CONGRESSO DE Iniciação CIENTÍFICA DA UNICAMP, 2021, Campinas. Anais eletrônicos..., Galoá, 2021. Disponível em: <<https://proceedings.science/unicamp-pibic/pibic-2021/trabalhos/a-voz-de-stephen-hawking-sua-trajetoria-no-uso-da-tecnologia-assistiva-para-comu?lang=pt-br>> Acesso em: 22 Ago. 2025.

VASCONCELOS, Yuri. Os impactos ambientais da computação. **Revista Pesquisa FAPESP**, ed. 332, out. 2023. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/os-impactos-ambientais-da-computacao/>.

Acesso em: 27 ago. 2025.

WILDE, Oscar. **A decadência da mentira e outros ensaios**. Traduzido por João do Rio. São Paulo/Jandira: Principis, 2021.

ZHENG, Honglin. Brain-Computer Interfaces: A Comprehensive Review of Technologies, Applications, and Challenges. **Journal of Student Research**, v. 7, n. 4, p. 1-22, 2024. DOI: 10.36838/v7i4.6.

TEOLOGIA, DIREITOS HUMANOS E RELIGIÃO: INTERFACES¹

Noli Bernardo Hahn²
Alana Taíse Castro Sartori³

Introdução

O tema deste artigo centra-se em estabelecer relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião. Inúmeras perguntas podem ser elaboradas para problematizar o tema em questão. O foco desta reflexão delimita-se à seguinte questão: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

Para responder esta pergunta, adota-se como horizonte teórico o entendimento de que Deus não se confunde com uma essência pré-dada e a-histórica e os direitos humanos não podem ser compreendidos como direitos naturais essencializados. O horizonte teórico que se procura seguir neste artigo delimita-se a uma estrutura teológica paradoxal em que Deus é, ao mesmo tempo, presença e ausência; ao mesmo tempo corpo e espírito; ao mesmo tempo encarnado e ressuscitado; ao mesmo tempo humano e divino. A ótica teórica em relação aos direitos humanos aponta à compreensão de que esses direitos são construídos ao longo da história

-
- 1 Este texto é uma revisão e atualização do capítulo: HAHN, N. B.. ARTÍCULO ORIGINAL: Teologia, direitos humanos e religião: interfaces. In: Juan Mauricio Renold. (Org.). Religión, Ciencias Sociales y Humanidades. 1ed. Rosario - Argentina: UNR Editora, 2016, v. 1, p. 342-362.
 - 2 Doutor em Ciências da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Graduado em Filosofia e Teologia. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo, RS, Brasil. Pesquisa temas inter-relacionando direito, cultura e religião. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado em Direito. Participa do Grupo de Pesquisa Direito de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas, registrado no CNPq e base de sustentação da linha de pesquisa Direito e multiculturalismo, do Mestrado em Direito da URI, Campus de Santo Ângelo. E-mail: nolihahn@san.uri.br
 - 3 Doutoranda e Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado em Direito. Bolsista PROSUC/CAPES, Modalidade II. Professora do curso de graduação em Direito da URI. Membro do Grupo de Pesquisa Direito de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas, registrado no CNPq e base de sustentação da linha de pesquisa Direito e multiculturalismo. E-mail: alanas@san.uri.br

a partir de tempos, espaços e contextos, com uma demarcação social, cultural e intercultural. Os direitos, portanto, não são fundamentados teologicamente, no sentido de se afirmar que os direitos humanos teriam como fundamento último Deus. Enquanto construção, os direitos possuem fundamento antropológico, que não pode ser entendido como fundamento idealizado, perfeito e imutável. Em outras palavras, o que se procura argumentar é que o direito tem fundamento racional, no entanto não a partir de uma racionalidade metafísica.

Com esse caminho teórico, insere-se a categoria de compreensão Religião com o sentido de se compreender, com o uso dessa categoria, a estrutura de uma vivência cultural de uma crença, estrutura que se mostra em organizações, em vivências subjetivas e intersubjetivas, em rituais, em opções de vida, em engajamentos políticos, em objetivos de vida propostos por pessoas ou coletividades. Religião, neste texto, portanto, parte de um entendimento de re-ligar história e divindade, ou seja, ligar e religar história intersubjetiva e crenças. Esta ênfase final é relevante porque a razão não se ocupa em compreender propriamente divindades, mas em entender as crenças organizadas e vivenciadas intersubjetivamente por indivíduos e coletividades a partir de uma compreensão teológica. Prioriza-se, também, a perspectiva da intersubjetividade, porque a vida humana, mesmo religiosa, por mais que seja individualizada e individualizante, é fundamentalmente intersubjetiva e comunitária. Esta perspectiva é central para se compreender os direitos humanos em sua concepção e em sua aplicabilidade e efetividade. O direito não está *no* sujeito; o direito – assim compreendem-se os direitos humanos – é vivido e se efetiva *entre* sujeitos. Este é um aspecto pertinente a esta reflexão e relevante do ponto de vista antropológico e que é comum tanto à Teologia, quanto aos Direitos Humanos e à Religião: o *lugar* teológico, o *lugar* da vivência religiosa e o *lugar* dos direitos humanos não estão centrados no sujeito em si, num sentido universal e fora da história e nem enquanto indivíduo isolado e sem relações; o *lugar* de ambos situa-se no horizonte do *entre* (intersubjetividade, *inter*-relações, *entre* sujeitos).

A inter-relação entre Teologia e Religião, nesse texto, pois, configura-se no entendimento da estrutura teológica presente na vivência religiosa intersubjetiva das pessoas e comunidades. A palavra *estrutura* também não deve ser compreendida como estrutura mental inata. Nessa reflexão, pressupõe-se a construção de estruturas de vivência intersubjetiva dentro de um processo dinâmico de construção de culturas.

O viés teórico escolhido é decisivo para atingir o objetivo específico desse estudo: esclarecer conexões entre Teologia, Direitos Humanos e Religião.

A seguir, com o caminho teórico escolhido para corresponder ao objetivo definido e à pergunta central acima elaborada, estrutura-se o texto em três partes. Num primeiro momento, faz-se uma breve análise da estrutura teológica do nome de Deus da cultura hebraica e cristã, procurando mostrar a paradoxalidade inerente ao nome *Iahweh* e suas relações com o Jesus histórico, nascido de mulher e reconhecido como Deus; num segundo passo, traz-se uma contribuição do pensamento do filósofo Argeliano (francês) Jacques Derrida ao entendimento da perspectiva paradoxal e desconstrucionista, ótica decisiva para se compreender relações entre Teologia, Direitos Humanos e Religião; na terceira parte, introduz-se uma reflexão sobre Direitos Humanos para, nas considerações finais, apontar faces interconexas entre Religião, Direitos Humanos e Teologia.

2 O nome de Deus: uma estrutura teológica descentrada e paradoxal

A Bíblia, coletânea de livros que provêm da cultura hebraica, judaica e cristã, especificamente, além de integrar experiências e tradições de inúmeros povos do Antigo Oriente, é resultado de uma história milenar intercultural e intersubjetiva. Não é possível falar no singular: *o Deus* da Bíblia. Os diversos povos e as muitas culturas, em suas vivências e relações, construíram memórias e tradições interculturais. O texto bíblico está repleto de experiências, tradições e memórias em que há a interface de várias faces que compuseram a face ou o rosto final de um texto.

Ao olhar o rosto final, a diversidade e a pluralidade mantiveram-se. A riqueza da multiculturalidade evidencia-se na interculturalidade. A Bíblia traz memórias de deuses (e até de deusas, mesmo que os textos, em sua maioria, foram escritos numa cultura patriarcal) que provêm de distintas culturas e tradições religiosas. Conforme o nome de Deus, no original Hebraico, e decorrente do sentido desse nome, conseguem-se ler as experiências de vida e as experiências de fé que se alicerçam sob esse nome. O nome de Deus, na verdade, consiste numa compreensão teológica, ou seja, numa teoria teológica. O nome pode ser compreendido como sendo a grande síntese da tese teológica historicamente elaborada e religiosamente vivida. Teologia, nesse artigo, é compreendida como

ciência da fé, enquanto religião tem o sentido fundamental de vivência da fé. Por essa compreensão não se separa Teologia de Religião. Compreender a interconexão é fundamental para, de um lado, a ciência da fé (Teologia) iluminar e orientar vivências religiosas que possam libertar o ser humano de estruturas escravizantes e desumanizadoras e, de outro, as experiências vividas podem interferir autorizando e desconstruindo compreensões e teorias teológicas.

Com essa informação, vê-se a importância de se entender sínteses teológicas que se estendem em vivências práticas. Experiências e vivências religiosas mantêm-se alicerçadas em teorias ou compreensões teológicas. Sob este enfoque, quer-se, nesse texto, refletir sobre o sentido paradoxal e descentrado dos nomes *IAHWEH* e *IMNUEL* e suas relações com o entendimento que os primeiros cristãos tiveram de Jesus. Discernir a estrutura teológica paradoxal e descentrada que subjaz aos nomes mencionados é fundamental para se entender, na atualidade, relações com direitos humanos e a vivência religiosa, em sua práxis histórica, de indivíduos e comunidades. A delimitação, portanto, está em compreender a estrutura teórica descentrada e paradoxal subjacente ao pensamento hebraico no que se refere aos nomes divinos. Não se quer, portanto, realizar uma reflexão teológica, mas apontar elementos internos dessa estrutura mental e vivencial teológica e religiosa, integrada e sintetizada nos nomes, para se fazer relações com direitos humanos.

Os direitos humanos não podem ser concebidos, como já se disse anteriormente, como sendo de fonte teológica. A fonte dos direitos humanos é a razão humana, portanto sua origem é antropológica e, até, de cunho antropocentrista. O que poderá ser encontrado na Bíblia são perspectivas teológicas, são reflexões teológicas, são óticas teológicas que podem inspirar uma racionalidade descentrada e paradoxal e que ajude na vivência religiosa a integrar os princípios da pluralidade e diversidade, estes princípios considerados centrais para a concepção e vivência dos direitos humanos.

O pensamento hebreu ajuda, como ainda será esclarecido nesse artigo, a refletir e a viver os direitos humanos desde uma perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal e desafia pessoas e comunidades a vivências religiosas sem absolutismos e fundamentalismos. Claro está que a Bíblia integra, pela diversidade de tradições nela contidas, compreensões teológicas que podem fundamentar e motivar entendimentos absolutos e que, na vivência das pessoas e comunidades, tais entendimentos podem

inspirar fundamentalismos. No entanto, quer-se realçar que se encontram tradições religiosas na cultura hebraica que são pertinentes ao entendimento dos direitos humanos como construção histórica e como vivência situada num tempo e num espaço. Dito de outra forma, na Bíblia encontram-se tradições teológicas e religiosas que emergem da cultura hebraica, judaica e cristã, que condenam e desautorizam fundamentalismos e que necessitam ser compreendidos em sua ótica descentrada e paradoxal, ótica que está na origem dessas tradições de vivência religiosa e de discernimento teológico.

Nesse sentido, inserem-se, no texto, duas breves reflexões bíblicas. Uma delimita-se a partir do nome de Deus, integrando o tema Jesus histórico enquanto concebido como Deus; outra breve reflexão faz-se a partir da teologia profética. Torna-se relevante novamente enfatizar que não ser quer, em primeiro lugar, debater propriamente Teologia, mas mostrar uma estrutura de concepção teológica presente no pensamento hebraico e cristão e que tem incidências práticas na vivência religiosa e na concepção dos direitos humanos desde uma perspectiva de construção histórica.

2.1 O nome de Deus

Parte-se, aqui, de um nome: *Iahweh*. Javé (ou *Iahweh*) não é, na tradição teológica hebraica, uma divindade a-histórica, no sentido de não se comprometer com a história. Não é uma divindade, também, fora da história. O verbo “ser”, “estar”, incluso no nome *Iahweh*, faz entender conexões e laços com a história. No nome transborda o sentido de ‘estar’ aí, de ‘estar’ presente, de ‘ser aí’ misturado com a história de pessoas e povos. Javé é, ao mesmo tempo, espírito (invisível) e presença histórica (visível). Ele é, ao mesmo tempo, presença e ausência. No livro do Êxodo, capítulo 3, versículos 13 e 14, no diálogo entre Moisés e Deus, Moisés pergunta pelo seu NOME. Ele responde: “eu sou aquele que sou”; “eu sou aquele que estou”; “eu sou (eu estou) me enviou a vocês”.

Mesmo que esta linguagem apresenta um conteúdo de sentido genérico, transparece, com muita clareza, a estrutura teológica subjacente ao nome de Deus. “Eu sou”, “eu estou” revela presença histórica. Deus está aí presente e é reconhecido. No entanto, esta é apenas uma face da face divina. A outra face é a ausência, a não presença, o não reconhecimento. Nessa estrutura teológica, o formal e o substantivo (material) se misturam, ao mesmo tempo. O genérico e o específico, igualmente, como estrutura, se mesclam, ao mesmo tempo.

Essa corrente teológica se estende de Javé a *IM-NU-EL* (junto a nós Deus). No texto profético de Isaías, capítulo 7, num diálogo entre o Rei e o Profeta, aparece esse nome. A compreensão que ali está presente é idêntica ao que foi dito em relação a Javé. A tradução literal de *Im-nu-El* é ‘*junto (IM) a nós (NU) Deus (EL)*’. De um olhar, a presença divina é histórica, de outro, é ausência. A mediação da fé, no caso, é imprescindível para possibilitar o reconhecimento histórico da presença.

Esta corrente teológica se plenifica na consciência dos primeiros cristãos em que se elabora teologicamente o reconhecimento de Jesus como Deus. Um homem, nascido de mulher, inculturado no judaísmo e que rompe com tradições dessa cultura religiosa, é reconhecido como Deus. O que se procura enfatizar é esta noção paradoxal: Jesus é, ao mesmo tempo, espírito e matéria. Jesus é, ao mesmo tempo, Deus e gente, corpo e espírito. Ele é, ao mesmo tempo, humano e divino. Esta noção paradoxal vem de uma racionalidade descentrada, pois Jesus é reconhecido como Filho de Deus a partir da memória de sua presença histórica, a partir de sua prática, a partir do que ele fez. Chega-se a reconhecê-lo como Deus não apenas a partir de uma imagem divina (imagem pré-dada), mas a partir da observação, a partir da convivência num espaço e tempo, a partir de encontros e experiências. Nesse sentido, chega-se à ideia de Deus através de um modo de raciocínio indutivo e não dedutivo. O que se quer realmente enfatizar é que o nome de Deus é um construído. Nessa concepção, Deus não é uma essência pura, perfeita e imutável. A síntese teológica presente nos nomes Iahweh, Immanuel e Jesus-Deus, nascido de mulher, revela um entendimento que não se confunde com a perspectiva metafísica. Veremos, na segunda parte deste artigo, que na ótica da filosofia de Jacques Derrida, o sentido do nome divino é dado a partir do lugar, do contexto e não a partir de uma ideia pré-concebida.

2.2 Teologia profética

A teologia profética é uma teologia contextual. É teologia de uma época, de um lugar e de um tempo. É teologia marcada e selada por um contexto. A teologia elaborada pelos profetas hebreus tem o selo do tempo e do espaço. A leitura e a releitura estão imbuídas pelo espírito do seu tempo, no entanto, não desconectado de uma tradição. O anúncio profético pressupõe e tem profunda interconexão com a denúncia, e não o contrário. Chega-se ao anúncio, via denúncia. Primeiro se faz o diagnóstico

para chegar ao prognóstico. O processo de *discernimento* é mais indutivo do que dedutivo.

A partir da literatura profética não é possível dizer que possa existir ‘a’ palavra de Deus, em sentido singular. Existem, sim, palavras de Deus. Na visão profética, Deus não repete a mesma palavra, ignorando o contexto. É o contexto que inspira a palavra, por isso Deus diz palavras diferentes, conforme o lugar.

Essa perspectiva, porém não deve ser entendida como sendo um relativismo superficial e fluido. A profecia é guardiã de princípios e tradições. Esses princípios e essas tradições não podem ser entendidos como sendo provenientes de um “espaço” metafísico e que integram sentidos aplicáveis para quaisquer realidades e contextos e para todos os tempos. O sentido de um determinado princípio ou de uma tradição emerge e se fortalece “de baixo para cima” e não “de cima para baixo”. O sentido, na concepção profética, emerge da vida concreta de sujeitos históricos.

Deus-essência, pai do *logos*¹, não consegue dizer palavras diferentes conforme o contexto. O lugar não tem significado e sentido na concepção de um Deus Pai do *Lógos*. Na cultura hebraica, sendo Deus concebido como presença histórica – *Im-Nu-El* – sua palavra inspira-se desde o mundo da existencialidade humana, que acontece num tempo e espaço.

O pensamento hebreu, portanto, pode auxiliar no entendimento dos direitos humanos numa perspectiva de racionalidade descentrada e paradoxal. Resgatar a compreensão de um Deus histórico, em contraposição a um Deus metafísico, é fundamental para subverter e desconstruir um esquema mental teológico e religioso onde “todas as significações [...] brotam da significação de *lógos*” (Derrida, 2004, p.13).

Para se entender, com maior clareza, o que se afirmou no parágrafo anterior, a seguir faz-se uma breve introdução ao pensamento do filósofo Argeliano (Francês) Jacques Derrida que, sem dúvida, é um pensador que nos desafia a desconstruir teologias e vivências religiosas de inspiração metafísica e a conceber os direitos humanos histórica e contextualmente.

1 Esta linguagem será esclarecida, a seguir, a partir do pensamento de Jacques Derrida.

3 Contribuições de Jacques Derrida para pensar relações entre teologia, religião e Direitos Humanos

A grande contribuição da filosofia de Derrida está em compreender que o sentido não está determinado a partir de uma ideia pré-dada. O sentido emerge e brota do contexto, do lugar e não a partir de um pai ou de um deus que dita a verdade desde sempre e de um horizonte metafísico, sem considerar a vida em sua historicidade.

Derrida, através de sua literatura, esclarece que o pensamento moderno nos ensinou que existe uma *grande luz* e esta vai iluminando as realidades sem-luz. Argumenta o filósofo que a modernidade nos ensina que existe um grande *pai* iluminado, imutável, invisível, onisciente, onipotente e onipresente. Um pai que ilumina, um pai que controla, um pai que protege, um pai que diz o que é certo e o que é errado. Um pai que deixa agir seus filhos com certa liberdade, mas depois dá uma volta para ver se a ação dos filhos está conforme seus planos, sua ótica e seus interesses.¹

Jacques Derrida lembra, em diferentes momentos da sua obra, que este jeito de pensar caracteriza o princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual. O referido autor esclarece que o logocentrismo pressupõe uma origem. Pressupõe também um centro. Pressupõe que a origem seja e/ou determine o centro. Esse princípio logocêntrico e sua consequente lógica metafísico-conceitual devem ser compreendidos como um “sistema” (Derrida, 2005, p. 24).

A metafísica ocidental na sua conceitualidade, como sistema, opera numa compreensão em que: o sentido já está dado; a origem é o sentido; o princípio é o significado. O pai do *lógos* “olha” os *lógoi*; ele sai “para ver”; o pai é o que supervisiona, controla o sentido, o significado, o nome². É ele que vai dizer se está bem ou não. É ele que vai constituir e instituir o sentido.³ Quanto mais próximo da origem, menor é o risco do desvio, da falsidade, da inverdade. O *lógos* é a verdade imutável supervisionada pelo pai do *lógos* invisível, onisciente, onipotente e onipresente.⁴

1 Ao ler a literatura de Jacques Derrida, o leitor percebe que Derrida enxerga esse pensamento em algumas tradições religiosas que provêm do antigo oriente.

2 Jacques Derrida comenta textos hebreus em relação a essa temática em sua obra *O animal que logo sou*.

3 O capítulo 2 de *A farmácia de Platão* é central para compreender essa ideia.

4 Os teólogos cristãos, ao dialogar com a filosofia grega, pactuaram com uma concepção logocêntrica. Derrida, como vimos, percebeu que a visão logocêntrica já está presente em textos mitológicos hebreus.

Derrida, ao analisar textos¹ especialmente de Saussure, Hegel, Rousseau e Lévi-Strauss, além de outros autores, procurando desvelar o logocentrismo subjacente aos seus escritos, esclarece a lógica fonocêntrica. Conforme o autor, “tal noção permanece, portanto, na descendência deste logocentrismo que é também um fonocentrismo: proximidade absoluta da voz e do ser, da voz e do sentido do ser, da voz e da idealidade do sentido” (Derrida, 2004, p. 14).

Na lógica e visão logocêntrica, que também é fonocêntrica, se o pai do *lógos* sai ‘para ver’ e não concorda com o que vê, ele despreza, desconsidera, desvaloriza e anula. Tudo, por conseguinte, que se desvia *do* sentido não tem significado. O *lógos*, que institui o *mono* (monolinguismo), impõe limites, fecha-se sobre si, absolutiza, dogmatiza e despreza o que não estiver *no* sentido ou *no* significado.

Em *Gramatologia*, Derrida relaciona também etnocentrismo com logocentrismo. Ele afirma que o logocentrismo é “o etnocentrismo mais original e mais poderoso, que hoje está em vias de se impor ao planeta, e que comanda, numa única e mesma ordem” (Derrida, 2004, p. 3-4) o conceito da escritura, a história da metafísica e o conceito da ciência ou da cientificidade da ciência.

Ao relacionar etnocentrismo com logocentrismo, o filósofo argeliano parece dizer-nos que sua obra poderá (ou deverá?!) ser lida, como um todo, relacionando-a ao componente político da *desconstrução*, mesmo aqueles textos de rigor filosófico e estritamente filosóficos. Torna-se relevante lembrar que a Argélia, até 1962, fora colônia da França. Derrida teria declarado, poucos anos antes de sua morte, que tudo o que escreveu está, de certa forma, relacionado à condição colonial do país onde nasceu.²

Jacques Derrida relaciona, portanto, etnocentrismo com logocentrismo. Em suas críticas à racionalidade que nasce de um *lógos*, ele aponta conexões entre logocentrismo, etnocentrismo e, também, com o monolinguismo. O monolinguismo do outro³ - daquele que se impõe sobre, sobrepõe, despreza, anula, desconsidera, dizima, desvaloriza, não tolera e muito menos acolhe – consiste numa afirmação de uma noção etnocêntrica que, em sua origem, é logocêntrica e fonocêntrica.

1 Essa parte refere-se, especialmente, a *Gramatologia*.

2 Conforme vídeo biográfico *Aliás Derrida*.

3 Veja: DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 1996.

As incidências práticas, as consequências políticas dessa estrutura mental, podem ser, e geralmente são, catastróficas. O logocentrismo, o fonocentrismo, o etnocentrismo e o monolinguismo apagam, destroem e anulam pluralidades, diversidades e diferenças. Estas – as diferenças e as diversidades – não cabem no sistema fonocêntrico. Da mesma forma, na lógica logocêntrica, categorias de compreensão como historicidade, construção, espaço, tempo não estão imbuídas de sentido. Estas são categorias excluídas de sentido, pois nos esclarecimentos de Derrida, tais categorias encontram-se numa posição derivada e longe da voz original, natural e essencial.

Que teologia e que religião estão na lógica logocêntrica e fonocêntrica? A estrutura logocêntrica pressupõe um deus-essência que diz a mesma palavra para todos e em todos os tempos. A religião que emerge de tal teologia não integra interpelações da história. A teologia que se inspira desde a perspectiva logocêntrica é vazia de história e a vivência religiosa que brota de tal teologia consiste numa vivência sem compromissos com justiça, com a vida social, política, econômica e cultural de pessoas e coletividades. A lógica logocêntrica também é insuficiente e pobre para pensar e viver os direitos humanos. No sistema logocêntrico, os direitos humanos não passam de direitos naturais essencializados. Por não integrar, em sua ótica, pluralidades, diversidades e diferenças – e todas as noções de historicidade – o sistema logocêntrico, fonocêntrico, monolinguista e etnocentrismo não dá conta de refletir os direitos humanos para que estes se tornem vivência cotidiana e histórica.

Numa perspectiva política de desconstrução do sistema logofono-mono-etnocêntrico, o filósofo Jacques Derrida ajuda a pensar uma racionalidade descentrada e paradoxal para se pensar, também, noções teológicas e vivências religiosas que integram as interpelações da história de vida de pessoas e povos.

A riqueza de uma lógica descentralizadora e paradoxal, na perspectiva do filósofo referido, está exatamente em conseguir integrar o que o pensamento metafísico moderno ignorava. A estrutura mental logocêntrica e essencialista – portanto binária e dualista – impede uma percepção existencial, histórica e integrada da vida. A vida possui e integra, ao mesmo tempo, elementos paradoxais. A vida integra especificidades, singularidades, particularidades, mas também integra universais. No entanto, a fonte desses universais não pode ser concebida de além-vida, de além-história. Os universais devem gerar-se a partir da vida. O que é a vida?

A vida inexistente sem espaço e tempo. Pelo menos enquanto nós humanos participamos dela. Espacialidade e temporalidade são faces da vida. Estas são faces da vida porque a vida é finita: esta é vivida e experimentada num tempo e num espaço.

Vamos, pois, às contribuições de Derrida para se pensar inter-relações entre Direitos Humanos, Teologia e Religião. A grande contribuição desse filósofo está em pensar uma racionalidade descentrada e paradoxal que integra em sua lógica especificidades culturais e sociais, como também particularidades individuais.

Em que consiste uma racionalidade descentrada e paradoxal?

Uma racionalidade descentrada e paradoxal é uma ‘racionalidade’ não nascida de um *logos*. A premissa da existência de uma *grande luz* que ilumina realidades sem-luz não é o ponto de partida de uma racionalidade descentrada. Uma racionalidade descentrada não parte do pressuposto de que exista um centro-de-sentido do qual deriva ‘o’ sentido para todos os contextos e situações; não parte, também, do pressuposto de que os significados brotem de um núcleo central. Compreender esta ideia central ajuda a traçar outra racionalidade, outra lógica, outro caminho. Esta outra lógica terá de partir de outro lugar que não seja um centro-de-sentido, do qual brotam, conforme Derrida, todas as significações. Este outro lugar tem nome. Aliás, vários nomes: contexto, lugar, experiência, vivência, existência, entre outros.

Homogeneidade, unidade, universalidade, unicidade, centramento são palavras/categorias que denotam sentido (*o* sentido!) a partir de uma racionalidade centrada, logo-fono-mono-etnocêntrica, portanto essencialista. Desconstruir essa racionalidade foi a grande batalha desenfreada por Derrida ao longo de meio século de escritos. Ao ler seus textos, percebe-se, no entanto, que desconstruir não é anular a herança filosófica e literária¹. A essa herança, diz ele, somos devedores e necessitamos homenageá-la. Essa postura nobre de quem reconhece não deve ser entendida como se o reconhecedor pactuasse com um sistema² que, conforme o filósofo, necessita ser desconstruído.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *logos* “inaugura a destruição, não a demolição, mas a de-sedimentação, a desconstrução de

1 Jacques Derrida, em seus textos, em diferentes momentos, insiste na ideia de que desconstruir não é anular a herança.

2 Subentende-se o sistema metafísico-ocidental e logocentrista.

todas as significações que brotam da significação de *lógos*. Em especial a significação de verdade” (Derrida, 2004, p.13).

O que Derrida fez foi metodicamente desconstruir uma estrutura (*a* estrutural!), uma racionalidade (*a* racionalidade!) que, conforme o referido autor, faz pensar apenas homogeneidades e jamais diferenças. De certa forma, este foi o fundamento da desconstrução. Derrida sempre criticava o desengajamento crítico da análise estrutural. Para o autor, desconstruir é fazer perceber as alienações políticas da linguagem; é lutar contra a dominação dos estereótipos; é combater a tirania das normas. Percebe-se assim o alcance político¹ da obra desconstrucionista derridareana.

Quais foram as descobertas de Jacques Derrida para poder des-sedimentar todas as significações que brotam da significação de *lógos*?

Em suas críticas ao fonocentrismo e, conseqüentemente, ao etnocentrismo, ao logocentrismo e ao monolinguismo, o filósofo afirma a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita e está convencido de que não há escrita pura e rigorosamente fonética.²

Com essas duas ‘descobertas’, ele deu um golpe fatal no *pai* do *lógos* e no *lógos*. O escrito deixa de ser um suplemento da voz que tem relação essencial com o *lógos*, aquele que é vigiado, supervisionado e controlado pelo pai invisível, eterno, onisciente, onipotente e onipresente.

Com o desaparecimento do pai do *lógos*, do *lógos* e da voz pura, plena e natural, tem-se o escrito que institui e constitui o sentido, o significado sempre descentrado. Abre-se o *rastro* da polissemia, das ambigüidades e das possibilidades.

Derrida recorre à metáfora de “eixo” e “pólos” para fazer perceber o seu leitor da ambigüidade de sentido na palavra *phármakon*. Veja o que ele diz:

A tradução corrente de *phármakon* por *remédio* – droga benéfica – não é de certa forma inexata. Não somente *phármakon* poderia querer dizer *remédio* e desfazer, a uma certa superfície de seu funcionamento, a ambigüidade de seu sentido. Mas é evidente que, a intenção declarada de Theuth sendo a de fazer valer seu produto, ele faz girar a palavra em torno de seu estranho e invisível *eixo* e a apresenta sob apenas um, o mais tranquilizador, de seus *pólos*. Esta medicina é benéfica, ela produz

1 Quando se lê, por exemplo, *Gramatologia* e *A farmácia de Platão*, que são obras filosóficas, do início ao fim percebe-se o combate à perspectiva autoritária e reducionista que uma linguagem pode integrar.

2 Ao fazer a análise minuciosa de *desconstrução* do pensamento de vários autores (Saussure, Hegel, Lévi-Strauss, Rousseau) em *Gramatologia*, vai se percebendo claramente essas ‘descobertas’.

e repara, acumula e remedia, aumenta o saber e reduz o esquecimento. Contudo, a tradução por ‘remédio’ desfaz, por sua saída da língua grega, o outro *pólo* reservado na palavra *phármakon*. Ela anula a fonte da ambiguidade e torna mais difícil, senão impossível, a inteligência do contexto. Diferentemente de ‘droga’ e mesmo de ‘medicina’, *remédio* torna explícita a racionalidade transparente da ciência, da técnica e da causalidade terapêutica, excluindo assim, do texto, o apelo à virtude mágica de uma força à qual se domina mal os efeitos, de uma dinâmica sempre surpreendente para quem queria manejá-la como mestre e súdito (Derrida, 2005, p. 61).

Essa longa citação esclarece uma das teses centrais do filósofo: a palavra girando num *eixo* apresenta *pólos*. Os *pólos* evidenciam a ambiguidade de sentidos, as possibilidades de deslizamentos e de deslocamentos. *Phármakon* pode significar ‘droga’ ou ‘remédio’. A fonte da ambiguidade está inerente à palavra que significa. Quando esta fonte for anulada torna-se impossível a inteligência do contexto. O pai do *lógos* e o *lógos* sempre anulam a fonte da ambiguidade e instalam a exatidão, a mesmidade, a unicidade, a unidade, o centramento, a homogeneidade e a universalidade.

A ‘racionalidade’ que não é mais nascida de um *lógos* desequilibra a estrutura e abre o signo. Pode-se falar de novos ‘conceitos’ e novos ‘modelos’ que fogem ao sistema de oposições metafísicas.

Uma ‘racionalidade’ não nascida de um *lógos* concebe o signo como significado fugidio e como significante sem fundo. A cadeia significante, que se desprende e foge da lógica do *lógos*, da corrente do *lógos*, remete a uma significação sempre descentrada. As teorias estruturalistas e semiológicas, que estão presas, acorrentadas ao dualismo, ao nominalismo, ao universalismo, ao idealismo recebem uma crítica radical no momento em que o signo é concebido como significação sempre deslocada, deslizada, descentrada de um centro e de um foco único.

Derrida, em seus escritos, pergunta pelo significado último que, na lógica logocêntrica, está muito evidente e claro. Jacques Derrida afirma que no mundo dos significados e significantes não há fundo. Apenas há a escrita de uma escrita. E uma escrita remete a outra escrita fazendo com que o prospecto dos signos seja infinito.

Integram-se, aqui, duas citações, que ajudam a entender o tema em discussão. Em *Gramatologia*, quando Derrida reflete o fim do *Livro* e o começo da *Escritura*, afirma:

O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem. Isto equivale, com todo o rigor, a destruir o conceito ‘signo’ e toda a sua lógica (DERRIDA, 2004, p. 8).

O fim do *Livro* significa a de-sedimentação, a destruição, a desconstrução do conceito signo (*o* signo) e toda a sua lógica. O fim do *Livro* refere-se ao fim da lógica fonocêntrica/logocêntrica. O começo da *Escritura* é também o início do jogo, pelo qual vai se apagando o limite que regula o signo. Qual limite? Na lógica do pai do *lógos*, do *lógos*, o limite está dado. Há o limite delimitado. Tem-se *o* sentido, *o* significado. Exatidão delimitada. Agora, na outra ‘racionalidade’, o jogo, que apaga o limite, faz surgir, numa operação de “transbordamento”¹, a circulação de signos infinitamente.

A metáfora do jogo faz entender a ‘racionalidade’ que não provém do *lógos*. Agora, como não há mais limite, porque não há fundo que delimita o sentido, a produção de signos acontece de escrita para escrita.

Em *A farmácia de Platão*, quando Derrida discute a tradução do termo *phármakon*, traz mais detalhes para compreender a ‘racionalidade’ descentrada. Vejamos uma parte do texto:

Remédio, menos que o fariam sem dúvida ‘medicina’ ou ‘droga’, obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra da língua grega. Sobretudo, uma tal tradução destrói o que chamaremos, mais adiante, a escritura anagramática de Platão, interrompendo as relações que nela se tecem entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares, relações virtualmente mas, necessariamente, ‘citacionais’. Quando uma palavra inscreve-se como a citação de um outro sentido dessa mesma palavra, quando a antecena textual da palavra *phármakon*, significando remédio, cita, re-cita e permite ler o que na mesma palavra significa num outro lugar e a uma outra profundidade da cena, veneno (por exemplo, pois *phármakon* quer dizer ainda outras coisas), a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional, o ‘anagrama’, e, em último termo, simplesmente a textualidade do texto traduzido (2005, p. 63).

Derrida fala de “diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”; “relações virtualmente citacionais”; “palavra que se inscreve como

1 Para Jacques Derrida, transbordamento e apagamento são um único e mesmo fenômeno. Veja em *Gramatologia*, p. 8.

a citação de um outro sentido dessa mesma palavra”; remédio ou veneno: “a escolha de uma só dessas palavras pelo tradutor tem como primeiro efeito neutralizar o jogo citacional”. Traduzir apenas por *remédio*, “obstrui a referência virtual, dinâmica, aos outros usos da mesma palavra”.

A partir dessas ideias pode-se notar que a palavra, inerente a ela, encontra-se citada de mais de um sentido. Há mais de um sentido citado numa mesma palavra. Essas citações de diferentes sentidos numa mesma palavra, num mesmo ‘conceito’¹, são (ou representam) o jogo citacional da possibilidade do transbordamento, do descentramento, do deslizamento, do deslocamento. Se inerente à palavra há pólos de sentido, se há mais de um sentido, se há relações que se tecem, estas relações se tecem “entre diferentes funções da mesma palavra em diferentes lugares”. Percebe-se que os sentidos inerentes à palavra deslizam, transbordam, saem de dentro, a partir e em função de “diferentes lugares” já citados na palavra. Tal palavra integra uma dinâmica do jogo citacional. Os sentidos interiores à palavra, no entanto, não são determinados por um pai de *lógos* ou um *lógos*. Não há o sentido constituído, instituído, centrado num pai invisível ou numa autoridade. Existem, sim, os sentidos citados. Sentidos citados a partir e em função de um lugar.

Esta racionalidade possibilita pensar uma Teologia que não seja essencialista, nem uma religiosidade sem compromissos históricos e nem os direitos humanos numa ótica de direitos naturais sem espacialidade, historicidade e culturalidade. A grande contribuição do filósofo Derrida está no entendimento de que é o contexto, o lugar, em toda a sua vitalidade histórica, que transborda sentido.

A partir desta racionalidade é possível pensar em experiências, em cotidiano, em existência, em história. A partir desse entendimento é possível pensar em interligar uma estrutura de pensamento descentrado e paradoxal com nomes de deuses que integram exatamente esta estrutura. *Iahweh*, *ImNuEl*, Jesus como ser humano e Deus, ao mesmo tempo, integram a paradoxalidade de antônimos, ao mesmo tempo. Tal paradoxalidade fere o sistema logocêntrico, em sua raiz, pois este sistema não consegue afastar-se de homogeneidades e universalidades de fundamento metafísico.

O Deus Javé, Emanuel e Jesus, a partir de sua estrutura teológico-conceitual, integra compromisso ético com a história, em sua dimensão plural e diversa. Pluralidades e diversidades integram-se ao esquema ou à

1 Aqui, conceito não pode ser entendido como palavra que integra um único sentido pré-dado de ótica logocentrista.

estrutura descentrada, onde não se tem um Deus-Centro de onde brotam todos os sentidos. Javé, Emanuel, Jesus é um Deus histórico, mas também é um Deus espírito, ao mesmo tempo. No entanto, não é um Deus espírito desvinculado da história no sentido de dizer sua palavra sempre com o mesmo sentido. O sentido da sua palavra é dado, em boa medida, pelo contexto histórico do tempo presente. A noção descentrada e paradoxal possibilita esse entendimento.

A grande contribuição, portanto da filosofia de Derrida está em perceber e compreender esta estrutura descentrada, de sentidos infinitos citados numa mesma palavra, em rastros de sentidos deslocados, sentidos que deslizam infinitamente, em que o lugar ou o contexto é criador de sentidos. Este paradoxo, inerente aos nomes divinos, inspira e motiva compromissos para que a vivência religiosa integre a luta pela efetividade dos direitos humanos, direitos que também são constituídos de sentido num processo histórico de ressignificação permanente.

A seguir, quer-se refletir os Direitos Humanos sob esse olhar para se traçar relações com Teologia e Religião.

4 É possível relacionar Direitos Humanos com Teologia e religião?

Nesse artigo, para o leitor já está claro que Teologia é entendida como ciência da fé e Religião como vivência da fé. No entanto, a pergunta central não pede uma reflexão teológica e nem religiosa. O problema-guia desta reflexão delimita-se ao tema de traçar inter-relações entre Teologia, Religião e Direitos Humanos. A inter-relação que se escolheu mostrar é epistemológica. Para essa escolha a perspectiva metodológica de Jacques Derrida é decisiva. A ótica do descentramento, do deslizamento ou da desconstrução relaciona Direitos Humanos com Teologia e Religião. Para esclarecer essa perspectiva, procura-se, primeiro, recorrer a alguns autores que pensam os direitos humanos numa ótica em que esses direitos não são compreendidos como naturais essencializados.

Relevante lembrar que na perspectiva de uma racionalidade descentrada, onde o contexto, o lugar é determinante para dar o sentido, onde o sentido não se encontra pré-dado, os direitos humanos devem ser compreendidos como uma construção histórica sempre inacabada. Os direitos humanos não podem ser entendidos como princípios axiológicos metafísicos. Esses direitos não podem ser concebidos restritamente

como direitos pré-dados a uma natureza humana, sem olhar e integrar especificidades históricas ou particularidades humanas.

Neste horizonte, Flávia Piovesan afirma que “os direitos humanos refletem um construído axiológico, a partir de um espaço simbólico de luta e ação social” (Piovesan, 2008a, p. 48). Piovesan enfatiza a perspectiva de que os direitos humanos representam um retrato e são um reflexo de um “construído axiológico” a partir de um lugar bem determinado. O lugar é o de luta e de ação social. Sob este enfoque, os direitos humanos não são apenas universais abstratos ou formais. A dimensão histórica, material ou substancial deverá, ao mesmo tempo, ser integrada para que, por exemplo, os princípios axiológicos (igualdade, liberdade, dignidade, autonomia da vontade ...) sejam, de fato, efetivados. O lugar participa e é decisivo para fazer emergir o sentido do direito. Aqui, lugar é o espaço vital, é o espaço onde a vida, de fato, em toda sua vitalidade, amplitude e integralidade acontece. Lugar é o mundo da vida, e nas palavras de Piovesan, “de luta e ação social”.

Pode-se, com essa última ideia, fazer uma relação com a profecia hebraica. O espaço profético, na cultura hebraica, é um lugar de resistência às injustiças e um lugar de inspiração de utopias. Denúncia e anúncio mesclam-se a partir do lugar de onde emerge o sentido de justiça. A palavra de Deus revela-se a partir do lugar. A palavra divina nasce da luta de resistência que se sucede no espaço profético. Sob este enfoque, a palavra de Deus é construída, elaborada e revelada a partir de sujeitos históricos que vivem uma ligação com o Divino e que é experimentado e reconhecido como presença histórica. Uma presença divina que, ao mesmo tempo, também é humana, e, por essa paradoxalidade, desafia as pessoas e comunidades a se responsabilizar pela sua história. O que liga Direitos Humanos, Religião e Teologia, neste enfoque, é exatamente a matriz teórico-teológica em que Deus é concebido nesta paradoxalidade e descentralidade da mistura do divino com o humano (Teologia), que desafia a compromissos ético-morais de se responsabilizar pela vida plena (Re-ligação entre o divino e a História), na qual a luta pela construção dos direitos humanos é fundamental. Aqui se mostra, portanto, dois níveis de ligação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos: uma no nível epistemológico, ou seja, no entendimento da matriz teórica paradoxal que integra, ao mesmo tempo, contrários; outra, situa-se no nível da responsabilidade. A vivência da fé, inspirada numa Teologia onde se concebe Deus como participante da História, envolvido com os problemas sociais, econômicos, políticos e culturais da humanidade, integra a construção dos direitos humanos e

a luta pela sua efetividade. A matriz teórica paradoxal e descentrada faz entender que os direitos humanos são construídos historicamente por sujeitos de direito que estabelecem relações.

Nessa perspectiva, o sujeito de direitos humanos é, também, sempre um sujeito em construção. Uma das dimensões ou características dos direitos humanos está exatamente nessa compreensão: como os direitos emergem da consciência que se elabora intersubjetivamente entre sujeitos contextualizados num tempo e espaço, a consciência intersubjetiva muda e se altera historicamente na medida em que estes sujeitos se dão conta de limitações históricas impostas por uma determinada sociedade ou por uma cultura.

Enquanto construído, os valores não se encontram dados ou pré-dados. Joaquim Herrera Flores (2008) fala de uma racionalidade de resistência. Na compreensão de Piovesan, interpretando o autor citado, os direitos humanos “compõem uma racionalidade de resistência na medida em que traduzem processos que abrem e consolidam espaços de luta pela dignidade humana” (Piovesan, 2008a, p. 48). Vale enfatizar que uma racionalidade de resistência pressupõe integrantes históricos como tempo e espaço. Assim podem ser enfatizadas premissas pertinentes a esse entendimento que se situam na lógica de uma racionalidade de resistência: não há dignidade sem espacialidade; não há direitos humanos sem espaços aos quais se pertence pela vivência e pela experiência; não há direitos humanos sem espaços apropriados através da luta contínua; não há direitos humanos se não há possibilidade de pertencer e ser reconhecido por uma coletividade; não se pode falar em eficácia dos direitos humanos sem espacialidade.

Importante fazer novamente uma relação com a Teologia do povo hebreu e cristão. O Deus que, ao mesmo tempo, é divino e humano, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, importa-se com a história, o contexto, o espaço, com a existencialidade. A vivência religiosa alicerçada nessa matriz teológica integra os direitos humanos como compromisso ético.

Uma das autoras que contribui para entender os direitos humanos na ótica traçada é Hannah Arendt. Para Arendt, os direitos humanos não são um dado. Para esta cientista política, os direitos humanos são uma invenção humana, mas não no sentido de uma vez inventados, os direitos permaneceriam intactos e inalteráveis ao longo da história. Na compreensão dela, os direitos humanos estão em um constante processo de construção e

reconstrução.¹ Na mesma ótica, a palavra de Deus, como já se argumentou anteriormente, na teologia profético-hebraica, não é uma palavra pré-dada e que serve para todos os tempos sem olhar para o tempo presente.

Celso Lafer (2006) insere-se no entendimento dos direitos humanos numa racionalidade descentrada. Para este autor, os direitos humanos representam uma história de um combate em que os atores sociais lutam, ao longo da história, e esta luta nunca se finaliza. Da mesma forma, Norberto Bobbio (1988) quando faz entender que os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas, pressupõe uma racionalidade não centrada. Na perspectiva teológica se diz que a palavra de Deus não se encontra revelada de uma vez por todas, mas esta vai se revelando, num interminável processo histórico, sempre para novos sujeitos históricos e para novos desafios históricos.

Integrando novamente Flávia Piovesan, ela pondera que os direitos humanos “invocam uma plataforma emancipatória voltada à dignidade humana” (Piovesan, 2008a, p. 48). No entanto, deve-se enfatizar que a emancipação nunca ocorreu e não ocorre de uma vez por todas. A emancipação vai acontecendo e nunca se pode dar por encerrada. Esta deve ser entendida também como se sucedendo num processo histórico sempre inacabado. As novas gerações, num processo de ampliação e amplificação, vão integrando novos direitos em sempre novos espaços e tempos, numa construção sem fim de uma consciência intersubjetiva.

Como conclusão dessa parte da reflexão, volta-se a reafirmar que a ciência da fé (Teologia) enquanto base da vivência e estruturação da fé (Religião), na ótica da re-ligação da história e divindade, re-ligação do humano com o divino, não compreendendo essas dimensões de forma dualista, mas mesclados de forma que *‘quanto mais humano, mais divino’*, interliga-se profundamente com direitos humanos. A luta histórica pela construção e efetivação dos direitos humanos é também a luta histórica da humanidade em compreender sua dimensão religiosa não desintegrada de sua história. A justiça divina está, sob este horizonte de compreensão, mesclada com a sede por vida histórica em plenitude, com os direitos humanos garantidos, reconhecidos e efetivados. É neste sentido que se entende o texto bíblico do Evangelho de João 10,10 – “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância”.

1 Em *Referências*, inserem-se algumas obras dessa autora que ajudam a entender a ótica traçada.

5 Conclusão

Na introdução, delimitou-se a seguinte pergunta: Que inter-relações podem ser estabelecidas entre Teologia, Direitos Humanos e Religião?

A resposta a este problema-guia foi construída fundamentalmente no nível epistemológico. A resposta está no nível do entendimento da racionalidade que fundamenta ou embasa a ciência da fé (Teologia), a vivência e organização da fé (Religião) e os direitos humanos e que, ao mesmo tempo, inter-relaciona ambas. Argumentou-se que a racionalidade que une ou inter-relaciona os direitos humanos com teologia e religião consiste numa racionalidade não metafísica, não essencialista, não centrada e, sim, numa racionalidade descentrada e paradoxal. Para se argumentar esta perspectiva, o diálogo com Jacques Derrida foi fundamental.

A racionalidade descentrada está presente na concepção teológica do povo hebreu e se manteve na teologia cristã, porém ao longo da sua história esta ótica foi esquecida. Na história cristã, um deus metafísico, um deus-essência fez muito mais história, enquanto concepção teológica e vivência religiosa, comparado com o entendimento teológico e religioso de um Deus, ao mesmo tempo, humano e divino. A noção paradoxal inerente ao pensamento hebreu e cristão foi, em grande medida, anulada pela visão metafísica e essencialista.

Torna-se relevante observar que para se gerar uma cultura de direitos humanos que integre a perspectiva dos direitos à diferença, em que se olham especificidades, singularidades e particularidades, tanto culturais, quanto sociais e individuais, desconstruir uma racionalidade centrada e construir uma racionalidade descentrada e paradoxal é decisivo. Pode-se observar, nesse sentido, que a Teologia, enquanto ciência da fé e a Religião, enquanto vivência organizada da fé, ambas podem contribuir para se construir uma cultura onde não se discrimine e onde não se produzam preconceitos em nome de um deus que nunca atualiza ou renova sua palavra.

Enfatiza-se, novamente, como conclusão que, para se entender esta racionalidade descentrada e paradoxal, a obra de Jacques Derrida é importante. Sua obra desconstrói o sujeito centrado imposto pela metafísica moderna, a qual impede integrar os direitos à diferença, como toda a historicidade, na concepção dos direitos humanos.

Importante torna-se ressaltar que a história milenar das grandes religiões orientais, através de uma literatura mitológica, narra também

uma história embasada em compreensões logocêntricas, que se evidenciam teocêntricas, nas quais deus não deixa de ser um deus-essência. Um deus onipresente, onipotente, onisciente, todo poderoso, que, até, deixa a liberdade ao homem nominar os animais e as coisas, mas, após, ele dá uma volta 'para ver' se tudo está conforme a forma original e natural. Mesmo que na tradição hebraica, judaica e cristã há correntes teológicas que possuem como referente um Deus histórico, um Deus que se preocupa com a humanidade e sua história, a história registra, com muita ênfase, que as correntes teológicas essencialistas sobrepuseram-se às teorias teológicas que se alicerçavam num Deus de cunho mais imanente e que não dizia *sempre* a mesma palavra. Assim sendo, uma das faces da história das religiões consiste numa imposição de normas, de leis, de princípios e de dogmas inquestionáveis. Nesse ponto, percebe-se uma inter-relação entre Teologia, Religião e Direitos Humanos. Uma teologia dogmática produz vivências religiosas fundamentalistas, onde as pessoas não conseguem imaginar um direito construído de forma democrática a partir de culturas e contextos distintos. Os fundamentalismos religiosos, concebidos a partir de teologias de cunho essencialista, impedem processos de democratização e geram relações humanas, nas palavras de Derrida, fonocêntricas, em que uma voz de sentido universalizante se impõe e as outras vozes devem permanecer silenciadas, pois estas não provêm da voz originária e não estão no *rastro* de *logos*, portanto, são vozes destituídas de sentido. O fonocentrismo, nas relações entre os povos, consiste na anulação da interculturalidade e no menosprezo das múltiplas culturas.

Uma face da história religiosa milenar oriental integrada com a história da filosofia ocidental construiu gerações que conceberam o mundo a partir de uma racionalidade centrada e etnocêntrica, pois se escutava apenas uma única voz. Essa racionalidade embasou e construiu estereótipos de perfil dominador, leis tirânicas e alienações políticas.

Uma das contribuições de Derrida foi despertar exatamente às alienações de uma linguagem que se entende ter sua origem numa autoridade invisível e oculta que a autoriza, institui e constitui. Os estados modernos, tanto os de orientação liberal-positivista, quanto os de orientação marxista, alicerçaram seus fundamentos em bases filosóficas metafísico-ocidentais logocêntricas. Da mesma forma, a concepção inicial de direitos humanos foi selada fortemente a partir dessa base filosófica, o que ao longo da história, ofuscava o olhar atento a particularidades individuais ou especificidades sociais e culturais.

Ao pensar construções filosóficas ocidentais, ao desconstruir o sistema metafísico ocidental, especificamente ao argumentar a não existência de uma escrita fonética que precede a escrita, que não há escrita pura e rigorosamente fonética e que no mundo dos significados e significantes não há fundo, o filósofo argeliano destituiu categorias de significado universal. Ao negar o fundo significante e o conceito de sentido único e universal, destitui, também, o esquema tradicional das tradições filosóficas ocidentais que se baseiam em esquemas dicotômicos e binários de pensamento. Essa desconstrução significa mexer na base essencial de um esquema de pensamento que se tornou cultura. As pessoas aprenderam a pensar e a organizar suas vidas existencialmente a partir desse esquema mental. As religiões, no geral, ajudaram muito para que as pessoas internalizassem esquemas mentais essencialistas. O sentido fundamental, no caso, já estava traçado e dado. O esquema metafísico não permite enxergar a história como lugar ou espaço de onde possam brotar significados e sentidos. A filosofia derridareana muda a lente e nos faz ver que os sentidos emergem do mundo da vida, da história, do lugar, do contexto, das vivências, da existência, das experiências, do cotidiano.

O desafio, agora, é entender que o humano necessita de concepções universais e específicas, ao mesmo tempo, no entanto essas concepções não provêm de um mundo metafísico. A fonte de universais é a historicidade. Sendo a concretude histórica a fonte dos sentidos e dos significados, não é possível desintegrar singularidades, particularidades, especificidades e peculiaridades de universais. Singularidades e universais brotam, emergem, nascem de uma fonte única, ao mesmo tempo. A fonte é o mundo da vida que acontece num tempo e num espaço.

Não há apenas universais positivos, desde a perspectiva axiológica. A intolerância, por exemplo, é um universal a ser negado em todos os tempos e lugares. Porém, a ideia 'intolerância' emerge da observação do mundo da vida. Esta ideia não se concebe a partir de um *logos* a-histórico. Conceber os direitos humanos como direitos universais e particulares, ao mesmo tempo, a partir do mundo da vida, é o entendimento referendado por uma racionalidade descentrada. Esta mesma racionalidade consegue falar de Deus como humano e divino, encarnado e ressuscitado, presente e ausente, corpo e espírito, como sentidos citados, ao mesmo tempo, na mesma fonte. Porém, a divindade emerge da humanidade. Jesus foi tão humano que foi reconhecido como Deus. Esta é a lógica paradoxal e descentrada: a humanidade revela o divino; o espírito emerge da matéria; o ressuscitado é o encarnado e só se concebe a ressurreição a partir da

encarnação e não o contrário. A lógica, no caso, é mais indutiva do que dedutiva. A lógica metafísica e essencialista parte de um divino abstrato, sem corpo, sem sexo, sem história, sem cor e o aplica do mesmo jeito, da mesma forma, para todos os contextos e situações. Esta compreensão, redizendo com nova ênfase, não ajuda para que as pessoas e povos internalizem sentimentos e práticas de compromisso com justiça social, com direitos humanos e com a construção de cidadania.

O desafio maior, na ótica de uma racionalidade descentrada e paradoxal, é construir uma cultura de direitos humanos com uma incidência política de combate à tirania das normas, de fazer perceber as alienações políticas da linguagem e lutar insistentemente contra a dominação dos estereótipos. Para que isso possa acontecer, de fato, e com maior intensidade, é fundamental revalorizar e reintegrar teologias de ótica descentrada para re-ligar história e divindade. Dessa re-ligação (Religião) emerge, com certeza, o compromisso ético e político de lutar por uma construção constante de direitos humanos que possam ser vividos intersubjetivamente com a finalidade última do bem-viver, do bem-conviver e do viver com justiça e dignidade.

Referências

Observação: optou-se, ao longo do artigo, em inserir poucas citações e notas. No entanto, diversos(as) autores(as) foram fundamentais para a reflexão que se fez. Os estudos de Hannah Arendt ajudam a entender o *lugar* dos direitos humanos. O espaço intersubjetivo como o lugar do direito é contribuição dessa autora. Longos anos de estudo da Língua Hebraica e da cultura do Antigo Oriente – e orientado no Mestrado e Doutorado pelo prof. Dr. Milton Schwantes (*in memoriam*) - foram importantes para entender a noção paradoxal inerente à língua e cultura hebraica e, por extensão, às teologias cristãs. Inserem-se, nessas referências, algumas obras que estão presentes no artigo desenvolvido.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. 7. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa (org.). **Currículo na**

contemporaneidade – incertezas e desafios. São Paulo: Cortez, 2003, p. 159-188.

DERRIDA, Jacques. **Torres de Babel**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DERRIDA, Jacques. **Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques. **O monolinguismo do outro ou a prótese de origem**. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/.../13921>, acesso em 13/05/2014.

HAHN, Noli Bernardo. Jackes Derrida: este que pensou desconstruções. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades (org.). **Faces do multiculturalismo**: teoria, política, direito. Santo Ângelo: Ediuri, 2007, p. 185-197.

HAHN, Noli Bernardo; ANGELIN, Rosângela. A construção de uma cultura de direitos humanos a partir da racionalidade descentrada: um caminho eficaz para a inclusão do outro. In: GAGLIETTI, Mauro; COSTA, Thaise Nara Graziottin; CASAGRANDE, Aline (org.). **O novo no direito**. Ijuí: Unijuí, 2013, p. 19-44.

LAFER, Celso. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008.

NASCIMENTO, Evandro (org.). **Jacques Derrida** – Pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. **Por uma política da convivência**: Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt. Passo Fundo (RS): IFIBE, 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008b.

PIOVESAN, Flávia. Desenvolvimento histórico dos direitos humanos e a Constituição Brasileira de 1988. In: ANDRADE, Jair; REDIN, Giuliana. **Múltiplos olhares sobre os direitos humanos**. Passo Fundo: IMED, 2008a.

O SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO COMO INSTITUIÇÃO TOTAL: EXCLUSÃO ESTRUTURAL E VIOLAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS

Osmar Veronese¹

Letícia Rezner²

1 Introdução

A história das prisões demonstra profundas transformações no significado atribuído à pena privativa de liberdade, desde sua origem como medida provisória de custódia até sua consolidação como principal sanção penal. Criada inicialmente como alternativa humanitária em substituição aos suplícios físicos e à pena de morte, a prisão foi incorporada ao longo do tempo como instrumento de controle social. Entretanto, a evolução de sua função não significou o rompimento com a lógica de exclusão e repressão que historicamente caracterizou os sistemas

- 1 Doutor em Modernización de las Instituciones y Nuevas Perspectivas en Derechos Fundamentales pela Universidad de Valladolid/Espanha (2011), com diploma revalidado pela Universidade Federal de Pernambuco (2012). Mestre em Sociedade e Estado em Perspectiva de Integração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998). Graduado em Direito pelo Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo (1991) e em Tecnologia Agronômica, Modalidade Cooperativismo, pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (1986). Professor de Direito Constitucional na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI (1999), integrando o Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu - Mestrado e Doutorado em Direito. Procurador da República, Ministério Público Federal (1997). Líder do Grupo de Pesquisa Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas, do PPG Mestrado e Doutorado em Direito da URI de Santo Ângelo/RS. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4310527409704718>; Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9927-7242>. E-mail: osmarveronese@san.uri.br;
- 2 Doutoranda em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), campus de Santo Ângelo/RS, vinculada à Linha de Pesquisa I - Direito e Multiculturalismo. Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq. Mestra em Direito pela mesma instituição e linha de pesquisa (2025). Especialista em Direito Civil e Processo Civil pela Faculdade Verbo Educacional Verbo Jurídico (2022). Bacharela em Direito pela URI - Santo Ângelo (2020). Membro do Grupo de Pesquisa Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas, registrado no CNPq. Contato: reznerleticia@gmail.com.

punitivos.

Em diferentes períodos históricos, a pena foi marcada pela violência e pela desigualdade. Da vingança privada, em que o castigo recaía não apenas sobre o infrator, mas também sobre seu grupo social, à vingança pública, centralizada pelo Estado, a punição refletiu relações de poder e buscou impor disciplina por meio da brutalidade. Com a modernidade e o fortalecimento do Estado, a pena privativa de liberdade consolidou a sua posição como resposta predominante ao crime. Ainda que apresentada como meio de ressocialização, ela permaneceu atrelada à segregação social, atingindo de modo seletivo os grupos mais vulneráveis.

No Brasil, o sistema prisional incorporou modelos europeus, mas foi moldado em um contexto marcado pela herança da escravidão e pela marginalização estrutural de determinados segmentos da população. Desde o período colonial, as penas foram severas e seletivas, realidade que persiste até hoje, evidenciada na superlotação, nas condições precárias das unidades prisionais e na ausência de políticas públicas efetivas de reinserção social. Apesar dos avanços normativos promovidos pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Execução Penal, o cárcere brasileiro ainda reproduz desigualdades e atua como espaço de degradação humana.

Diante desse cenário, a questão que orienta esta pesquisa é: de que modo as prisões brasileiras, ao se estruturarem como instituições totais, reforçam a lógica de segregação social e de violação de direitos fundamentais?

A hipótese formulada considera que o sistema prisional brasileiro, embora legitimado sob o discurso da ressocialização, não exerce essa função e aprofunda processos de exclusão e desumanização, compromete a reintegração dos egressos e perpetua ciclos de marginalização e violência.

A análise proposta adota abordagem qualitativa, com procedimento monográfico, fundamentada em revisão bibliográfica e análise documental. Essa metodologia permite examinar o cárcere brasileiro a partir do conceito de instituições totais, evidenciando a dinâmica de exclusão e desumanização que marca seu funcionamento.

O artigo organiza-se em duas partes. A primeira apresenta o conceito de instituições totais e estabelece um pilar teórico com base em Erving Goffman, em diálogo com autores que abordam sobre controle, vigilância e exclusão. A segunda parte discute o sistema prisional brasileiro como instituição total(mente) perversa, ressaltando seu caráter destituidor de dignidade e seus impactos sociais. Por fim, nas considerações finais, a

pesquisa reafirma o caráter inóspito dos presídios e apresenta alternativas para a superação da lógica punitivista, com destaque para políticas públicas e modelos penais comprometidos com a dignidade da pessoa humana.

2 A prisão como instituição total: fundamentos teóricos e raízes excludentes da realidade carcerária brasileira

A evolução histórica das práticas punitivas e do encarceramento refletem as transformações sociais, culturais e políticas das civilizações ao longo dos séculos. Desde as primeiras sociedades organizadas, a necessidade de regular a conduta dos indivíduos gerou diferentes modelos de sanções, que variam conforme o contexto histórico e os valores predominantes em cada época.

Inicialmente, prevalecia a vingança privada, caracterizada pela ausência de proporcionalidade e pela aplicação de castigos cruéis e arbitrários, frequentemente estendidos não apenas ao infrator, mas também a seus familiares e grupo social (Amaral, 2016). Com o desenvolvimento das primeiras formas de organização social, surgiram normas reguladoras, fundamentadas em princípios religiosos ou jurídicos, que visavam impor limites à violência desmedida, período este denominado de justiça privada. A Lei de Talião, expressa pelo princípio do “olho por olho, dente por dente”, representou um marco na busca por proporcionalidade na punição (Peinado, 1992). No entanto, as práticas punitivas da Antiguidade ainda eram predominantemente físicas, com castigos corporais severos, mutilações e penas de morte amplamente aplicadas, tanto como forma de repressão quanto como meio de reafirmação do poder soberano.

Com o fortalecimento do poder estatal e a influência do Direito Romano, surgiu o período da vingança pública, caracterizado pela centralização do direito de punir nas mãos do Estado. Embora esse modelo tenha introduzido elementos processuais que limitavam a arbitrariedade das punições, a brutalidade permaneceu como característica essencial das sentenças, muitas vezes aplicadas de forma desigual, de acordo com a posição social do infrator (Amaral, 2016). Durante a Idade Média, as instituições penais assumiram funções duais, tanto de custódia quanto de punição, reflexo da lógica feudal e da influência da Igreja, que buscava a correção espiritual dos condenados mesmo em condições degradantes e com a imposição de suplícios (Foucault, 1987).

Somente a partir da Idade Moderna, com o movimento humanitário, impulsionado pelos ideais iluministas, que se consolidou a pena privativa de liberdade, com o objetivo declarado de reabilitação e reinserção social dos condenados (Amaral, 2016). Pensadores como Cesare Beccaria e Jeremy Bentham passaram a criticar a violência excessiva das punições e defenderam a substituição dos castigos físicos pelo encarceramento, idealizado como um meio de disciplinar e ressocializar os condenados (Beccaria, 1998; Bentham, 1979). O surgimento das prisões como principal forma de sanção penal também esteve diretamente relacionado às transformações econômicas e políticas da modernidade, especialmente à ascensão do capitalismo, que demandava novas formas de controle social e disciplinamento da força de trabalho (Andrade, 2015).

Com a institucionalização da pena privativa de liberdade, o modelo penitenciário passou a ser difundido mundialmente e consolidou sua posição como a principal resposta estatal ao crime. Contudo, essa transição não significou, necessariamente, uma mudança na lógica de exclusão e repressão que sempre permeou o sistema punitivo. As prisões, desde o seu início, funcionaram não apenas como espaços de cumprimento de pena, mas também como instrumentos de segregação social, reservados predominantemente às classes mais vulneráveis e marginalizadas (Bauman, 1999; Baratta, 2004).

No Brasil, a evolução do sistema prisional foi fortemente influenciada pelos modelos europeus e adaptada a um contexto marcado pela herança da escravidão e pela marginalização de determinados grupos sociais. Desde o período colonial, as penas aplicadas no país foram notoriamente severas e seletivas, e essa característica permaneceu ao longo dos anos (Amaral, 2016). Mesmo com a promulgação da Constituição de 1988 e a anterior criação da Lei de Execução Penal (LEP), que estabelece princípios humanitários para a pena privativa de liberdade, a realidade carcerária brasileira ainda é marcada por superlotação, falta de infraestrutura adequada, ausência de políticas públicas eficazes para a ressocialização, que contribuem para a perpetuação das condições desumanas no sistema penal (Bitencourt, 2011).

Dessa forma, a evolução histórica das prisões demonstra que, embora a pena privativa de liberdade tenha sido historicamente criada como uma alternativa humanitária em substituição aos suplícios físicos e à pena de morte, sua aplicação na prática, muitas vezes perpetua condições degradantes e violadoras de direitos fundamentais (Amaral, 2016). No

Brasil, a realidade carcerária confirma a permanência de um modelo baseado na exclusão e na negação de direitos. O encarceramento em massa expressa a seletividade do sistema penal e evidencia sua falência como instrumento de reintegração social.

Nesse cenário, a teoria das instituições totais de Erving Goffman oferece uma interpretação essencial para a análise do sistema prisional. Goffman define essas instituições como “um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (Goffman, 1974, p. 11).

A principal característica dessas instituições é a tendência ao “fechamento”, manifesta especialmente pela restrição das relações sociais com o mundo externo, frequentemente reforçada por barreiras físicas e simbólicas. Tais barreiras incluem “portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos”, que dificultam ou impedem a saída (Goffman, 1974, p. 16). Tais características se confirmam nas prisões, cuja dinâmica de segregação e controle opera, muitas vezes, como um meio de “purificação” social, legitimado e aceito pela sociedade. O indivíduo privado de liberdade torna-se sujeito a um processo de perda de identidade e autonomia, moldado pela exigência da instituição.

A experiência do encarceramento, conforme sugerem autores como Bauman (2011) e Freud (2010), impõe um rígido controle sobre corpos e mentes, que se expressa na padronização do ritmo de vida, na vigilância contínua e na privação de direitos básicos. Inseridos nesse “mundo paralelo”, os presos têm suas características pessoais suprimidas e adaptam-se a uma realidade institucional que frequentemente nega a dignidade. Esta forma de exclusão não apenas afasta do convívio social aqueles considerados “indesejáveis”, mas também inviabiliza a reflexão mais profunda sobre as causas estruturais da criminalidade e as possibilidades efetivas de reintegração.

Segundo Goffman, as instituições totais podem ser divididas, de modo geral, em cinco agrupamentos:

[...] Em primeiro lugar, **há instituições criadas para cuidar de pessoas que, segundo se pensa, são incapazes e inofensivas**; nesse caso estão as casas para cegos, velhos, órfãos e indigentes. Em segundo lugar, **há locais estabelecidos para cuidar de pessoas consideradas incapazes de cuidar de si mesmas e que são também uma ameaça à comunidade, embora de maneira não-intencional**; sanatórios para tuberculosos, hospitais para doentes mentais e leprosários. Um terceiro

tipo de instituição total é **organizado para proteger a comunidade contra perigos intencionais, e o bem-estar das pessoas assim isoladas não constitui o problema imediato: cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra, campos de concentração.** Em quarto lugar, **há instituições estabelecidas com a intenção de realizar de modo mais adequado alguma tarefa de trabalho,** e que se justificam apenas através de tais fundamentos instrumentais: quartéis, navios, escolas internas, campos de trabalho, colônias e grandes mansões (do ponto de vista dos que vivem nas moradias de empregados). Finalmente, **há os estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução para os religiosos;** entre exemplos de tais instituições, é possível citar abadias, mosteiros, conventos e outros claustros. Esta classificação de instituições totais não é clara ou exaustiva, nem tem uso analítico imediato, mas dá uma definição puramente denotativa da categoria como um ponto de partida concreto (Goffman, 1974, p. 16-17. Grifo nosso).

Desse modo, as instituições totais se organizam em cinco categorias gerais, baseadas em suas finalidades e no perfil dos indivíduos que nelas se encontram. As categorias abrangem desde aquelas destinadas ao cuidado de pessoas incapazes e inofensivas, até aquelas que isolam indivíduos considerados perigosos para a sociedade. Também incluem instituições voltadas à execução de tarefas específicas e espaços de retiro espiritual (Goffman, 1974).

Na sociedade moderna, é comum que o indivíduo organize sua vida entre diferentes espaços para dormir, trabalhar e se divertir, rodeado por distintos grupos de pessoas, sob variadas autoridades, e sem que essas atividades sigam um “plano racional geral”. Contudo, nas instituições totais, essa separação característica da vida cotidiana é rompida (Goffman, 1974, p. 17).

O aspecto central das instituições totais reside, portanto, na eliminação das barreiras que delimitam as três esferas da vida, quais sejam, dormir, brincar e trabalhar. Em primeiro lugar, “todos os aspectos da vida são realizados no mesmo local e sob uma única autoridade”. Cada etapa do cotidiano do interno ocorre de forma coletiva, junto a um grupo de pessoas, que são tratadas de maneira uniforme e obrigadas a desempenhar as mesmas tarefas (Goffman, 1974, p. 17).

As atividades diárias são organizadas em uma sequência estrita e rigorosamente programada, de modo que uma atividade conduz de maneira pré-estabelecida à próxima. Tal organização é imposta hierarquicamente, por meio de um conjunto explícito de regras formais, supervisionadas por

funcionários da instituição. Ademais, “as várias atividades obrigatórias são reunidas num plano racional único, supostamente planejado para atender aos objetivos oficiais da instituição” (Goffman, 1974, p. 18).

A singularidade das instituições totais consiste em promover, de forma simultânea, todas as atividades de seus internos, ao impor um cotidiano regido por horários inflexíveis, padronização de comportamentos e ausência de autonomia. Nesse contexto, o interno sofre um processo de reconstrução de identidade, pois é constantemente vigiado, punido em caso de descumprimento de regras e compelido a se adaptar às normas institucionais (Goffman, 1974).

Goffman destaca que o indivíduo, ao ingressar nesse tipo de ambiente, passa por uma reconstrução identitária, na qual seus traços pessoais são progressivamente suprimidos ou adaptados ao esquema institucional que visa controlar todos os aspectos de sua existência. Embora características semelhantes possam ser encontradas em outras organizações sociais, é a convergência de todos esses elementos, controle absoluto do espaço, programação temporal exaustiva, vigilância permanente e integração das atividades, que define a essência das instituições totais (Goffman, 1974).

Ao ser privado de sua liberdade, o interno “passa por um processo de perda de identidade, para então, adquirir uma nova identidade” (Prado; Lima, 2016, p. 21-22), moldada pelas exigências da instituição total. Esse processo ocorre porque o “eu” do recluso é mortificado por meio da imposição de mudanças em suas opiniões, crenças, respeito próprio e conduta, conforme as normas estabelecidas (Goffman, 1974). Privado de suas características pessoais anteriores, o indivíduo é forçado a adaptar-se rapidamente às exigências institucionais. Este mecanismo de controle visa conformar o interno às dinâmicas e valores da instituição, ao impor limites severos à sua autonomia.

Zygmunt Bauman (2011) apresenta uma análise similar à de Goffman, ao descrever que o controle do tempo e dos corpos é utilizado para “imobilizar os subordinados no espaço, privando-os do direito ao movimento e padronizando o ritmo ao qual devem obedecer”. Com o prolongamento da permanência na instituição total, o interno adapta-se às normas impostas, o que resulta na perda significativa da experiência vivida em liberdade.

Segundo Goffman (1974, p. 69-70), muitas instituições totais “parecem funcionar apenas como depósitos de internados” e,

particularmente, as prisões “se apresentam ao público como organizações racionais, conscientemente planejadas como máquinas eficientes para atingir determinadas finalidades oficialmente confessadas e aprovadas”.

Os estabelecimentos prisionais reúnem, assim, todas as características que os qualificam como instituições totais, com destaque especial para a tendência ao fechamento, elemento central desse conceito. Este fechamento ocorre de maneira intensa nas prisões, reforça o isolamento dos internos e impõe controle integral sobre suas vidas (Goffman, 1974).

Desse modo, a prisão caracteriza-se como uma instituição total, pois centraliza em um único local todas as necessidades do indivíduo encarcerado e o impede de manter contato com o mundo exterior. As necessidades humanas básicas são administradas coletivamente, através de um sistema burocrático que, com recursos humanos reduzidos, mantém o controle constante da população prisional.

De acordo com Michel Foucault, as instituições totais configuram-se como espaços de controle de corpos, que estabelecem as prisões como “um aparelho disciplinar exaustivo”, destinado a dominar “todos os aspectos do indivíduo, seu treinamento físico, sua aptidão para o trabalho, seu comportamento cotidiano, sua atitude moral” (Foucault, 2004, p. 228). Nessa perspectiva, a disciplina corresponde à “anatomo-política do corpo”, ou seja, uma abordagem centrada no corpo como máquina, que busca “no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (Foucault, 2004, p. 103).

Nesse contexto, a disciplina aplicada no interior das prisões atua como um dispositivo que adestra, distribui no espaço e regula o tempo, tornando os indivíduos mais eficientes, previsíveis e obedientes (Foucault, 2004). A prisão, enquanto instituição total, gera implicações profundas sobre o indivíduo, especialmente quanto aos efeitos sociopsicológicos da reclusão. A centralização do poder e a vigilância constante criam um ambiente repressivo que favorece práticas autoritárias e violentas, que evidenciam as limitações da pena privativa de liberdade em alcançar sua finalidade ressocializadora. Longe de promover a reintegração social, essas dinâmicas frequentemente perpetuam a exclusão e reforçam a marginalização dos presos.

Desde o ingresso na prisão, o condenado é submetido a sanções que desconstruem suas referências socioculturais e pessoais, moldadas no

“mundo livre”. Essa transição abrupta afeta o autoconceito do detento, que, até então, estruturava sua identidade a partir de experiências e papéis sociais variados. Segundo Goffman (1974, p. 24):

[...] o novato chega ao estabelecimento com uma concepção de si mesmo que se tornou possível por algumas disposições sociais estáveis no seu mundo doméstico. Ao entrar, é imediatamente despido do apoio dado por tais disposições. Na linguagem exata de algumas de nossas mais antigas instituições totais, começa uma série de rebaixamentos, degradações, humilhações e profanações do eu. O seu eu é sistematicamente, embora muitas vezes não intencionalmente, mortificado. Começa a passar por algumas mudanças radicais em sua *carreira moral*, uma carreira composta pelas progressivas mudanças que ocorrem nas crenças que têm a seu respeito e a respeito dos outros que são significativos para ele.

Essa barreira criada entre o interno e o mundo exterior marca a primeira “mutilação do eu”, na qual o indivíduo é despojado de sua identidade e autonomia, sofrendo humilhações e rebaixamentos logo ao adentrar a instituição (Goffman, 1974, p. 24).

O isolamento rompe a sequência de papéis sociais que o preso desempenhava em liberdade, como trabalhador, esposo, pai ou membro de comunidade religiosa, resultando na perda dessas funções e na anulação de sua identidade social. Esse “despojamento da função social”, que pode perdurar por anos, dificulta a reintegração social e conduz ao fenômeno descrito por Goffman como “desculturamento” ou “destreinamento”, no qual o egresso encontra-se incapacitado de lidar com aspectos básicos da vida cotidiana (Goffman, 1974, p. 23).

Assim, compreender o cárcere como instituição total permite identificar os mecanismos históricos e estruturais que sustentam a lógica de exclusão, controle e despersonalização no sistema prisional. Essa perspectiva evidencia que a prisão, longe de promover reintegração, opera como espaço de reprodução de desigualdades.

3 O sistema prisional brasileiro como instituição total(mente) perversa: exclusão, controle e desumanização

A prisão, criada sob a lógica da reforma moral e social, frequentemente produz efeito oposto. Em vez de reintegrar o indivíduo, a reclusão prolongada pode acarretar perdas irreparáveis. Nas palavras de Goffman (1974, p. 25):

[...] embora alguns dos papéis possam ser restabelecidos pelo internado, se e quando ele voltar para o mundo, é claro que outras perdas são irreversíveis e podem ser dolorosamente sentidas como tais. Pode não ser possível recuperar, em fase posterior do ciclo vital, o tempo não empregado no progresso educacional ou profissional, no namoro, na criação dos filhos.

Observa-se a efetiva ruptura dos vínculos familiares, sociais e laborais, associada ao controle integral da vida do encarcerado. Tais fatores produzem efeitos devastadores sobre a personalidade do recluso, ao gerar baixa autoestima e criar ou agravar possíveis transtornos de conduta preexistentes ou desenvolvidos após o ingresso na prisão (Giacóia; Hammerschmidt; Fuentes, 2011). Essa realidade compromete gravemente a função ressocializadora da pena privativa de liberdade.

César Roberto Bitencourt afirma que “a segregação de uma pessoa do seu meio social ocasiona uma desadaptação tão profunda que resulta difícil conseguir a reinserção social do delinquente, especialmente no caso de pena superior a dois anos” (2011, p. 166-167). Tal realidade demonstra que a ruptura dos vínculos sociais provocada pelo encarceramento gera efeitos duradouros e muitas vezes irreversíveis. A reintegração social, nesses casos, encontra barreiras estruturais que extrapolam a vontade individual do egresso.

Assim, a experiência do encarceramento provoca um processo de “desculturação”, manifestado pela perda de valores, comportamentos e status social adquiridos em liberdade. Como consequência, instala-se o fenômeno da “prisionalização”, no qual o recluso assimila os valores próprios da subcultura carcerária (Bitencourt, 2011, p. 174). O isolamento a que o interno é submetido favorece a internalização de atitudes e padrões de conduta próprios da cultura carcerária. Quanto maior o nível de interiorização desses valores, menores as chances de reinserção social após o cumprimento da pena (Baratta, 2004).

Nas instituições totais, observa-se a aplicação do arquétipo arquitetônico panóptico, criado por Jeremy Bentham em 1785, como o projeto ideal para estruturas de controle. O Panóptico caracteriza-se pela disposição circular das celas em torno de uma torre central de vigilância, que permite um número reduzido de funcionários supervise um grande grupo de internos de forma eficiente (Bentham, 1979).

A disposição arquitetônica circular, associada à impossibilidade de os reclusos perceberem se estão sendo observados, cria uma pressão psicológica contínua que gera autovigilância. Essa sensação constante de

possível observação molda o comportamento dos internos, mesmo na ausência efetiva de supervisão, pois a percepção de serem vigiados torna-se um mecanismo de controle mais eficaz do que a vigilância direta (Bentham, 1979).

Michel Foucault aprofunda essa análise ao destacar que o Panóptico dissocia o ato de “ver” do “ser visto”. Enquanto os presos, situados no anel periférico, permanecem em constante exposição, o observador na torre central mantém-se invisível. Essa estrutura automatiza e desindividualiza o exercício do poder, transferindo-o para um sistema independente, fundamentado na distribuição dos corpos, das luzes e dos olhares. Não importa quem exerce a vigilância, pois a própria arquitetura promove o controle, ao criar uma sujeição real através de uma relação fictícia de vigilância permanente (Foucault, 2014).

No contexto prisional, o Panóptico reforça a lógica das instituições totais, nas quais o condenado é segregado da sociedade para garantir a proteção coletiva, sem que seu bem-estar seja considerado (Bitencourt, 2011). Para a sociedade externa, a sensação de segurança é frequentemente associada à ideia de que, ao manter os indivíduos perigosos encarcerados, elimina-se a ameaça à ordem social. Essa perspectiva atribui ao infrator a responsabilidade exclusiva pela insegurança pública, que reflete a concepção de Goffman (1974), segundo a qual o prisioneiro deve aceitar sua segregação como forma de redenção social, reconhecer seus erros, aderir às normas instituídas e cumprir sua pena.

Considerando que o isolamento é percebido como um mecanismo de defesa, é plausível a observação de Freud (2010, p. 65) de que “contra o mundo externo temido, não há outra defesa senão o afastamento”. Historicamente, houve o esforço social de separar determinados segmentos da população, como evidenciado na existência dos estabelecimentos prisionais, nos quais se confinam indivíduos considerados ameaças visíveis à aparência de uma sociedade ordenada (Foucault, 2005).

A segregação de certos grupos visa estabelecer uma distinção simbólica entre “nós” e “eles” (Bauman, 2011). As condições desumanas que prevalecem no sistema prisional, marcadas pela superlotação e pela exclusão de pessoas majoritariamente oriundas das camadas mais pobres e marginalizadas, demonstram como a pena privativa de liberdade passou a constituir instrumento de controle estatal e de manutenção dos interesses dominantes. No ambiente prisional, a vida se reduz à mera sobrevivência. Esse cenário demonstra a desumanização do indivíduo, que, privado

de liberdade, enfrenta a degradação física e psicológica imposta pelo encarceramento.

O uso indiscriminado do aprisionamento é amplamente tolerado diante das aflições contemporâneas, especialmente pela busca de segurança, alimentada pela constante “sensação na sociedade de que as coisas estão cada vez piores em assuntos de prevenção da delinquência, sensação que se projeta em uma escassa confiança na capacidade dos poderes públicos para afrontar o problema” (Diéz Ripollés, 2015, p. 24).

Essa sensação de insegurança funciona como uma cortina que oculta problemas estruturais mais profundos, raramente enfrentados, e sustenta um direito penal de emergência, cujo objetivo é “varrer a delinquência das ruas” mediante penas severas e encarceramento em massa (Garland, 2017).

Essa lógica punitivista reforça a construção do criminoso como inimigo social, justificando sua exclusão e demonização. Foucault (1999, p. 110) descreve esse processo ao afirmar que, com a reforma do direito penal e a institucionalização da pena privativa de liberdade, o transgressor torna-se um “ser juridicamente paradoxal. Ele rompeu o pacto, é, portanto, inimigo da sociedade inteira”. Assim, o aprisionamento não apenas restringe a liberdade, mas reafirma simbolicamente a separação entre aqueles que pertencem legitimamente à sociedade e aqueles que devem ser neutralizados.

Jock Young (2002, p. 49) reforça essa perspectiva ao afirmar que “a própria criminalidade é uma exclusão, como o são as tentativas de controlá-la através de barreiras, encarceramento e estigmatização”. A exclusão, nesse sentido, é fundamentada numa lógica que ignora as causas estruturais da criminalidade e trata os infratores como sujeitos destituídos de cidadania. Diéz Ripollés (2015, p. 80) observa que aqueles que rompem as barreiras sociais e cometem delitos “não podem ser considerados pessoas nem cidadãos, são inimigos da sociedade que devem ser excluídos dela”.

No entanto, essa perspectiva desconsidera os fatores estruturais que impulsionam a criminalidade e ignora o papel do próprio Estado na reprodução da desigualdade e da marginalização. Prado e Lima (2016) advertem que muitos dos indivíduos que acabam encarcerados agem como resposta às tensões e privações impostas pelas mazelas sociais. A exclusão, portanto, não decorre apenas da prática do delito, mas também do pertencimento a uma parcela vulnerável da população.

A pena privativa de liberdade, historicamente utilizada como mecanismo disciplinar, mantém-se como instrumento de dominação

voltado, sobretudo, para o controle dos segmentos mais vulneráveis da sociedade. Amaral (2016, p. 21) enfatiza que o Estado utiliza o cárcere como ferramenta de exclusão social, refletindo os interesses dominantes, ao passo que a seletividade do sistema penal perpetua o encarceramento preferencial dos “pobres e estropiados de sempre”.

As violações de direitos no sistema prisional brasileiro evidenciam a dimensão estrutural da crise carcerária. Segundo o Relatório de Informações Penais (Relipen, 2024), a população prisional em 30/06/2024, totaliza 663.387. A maior parte desses detentos enfrentam condições extremamente precárias nos presídios brasileiros, submetendo-se à superlotação, torturas, homicídios e violência sexual. Além das celas imundas e insalubres, a regulamentação de doenças infectocontagiosas se agrava pela falta de água potável, de produtos de higiene básicos e pela alimentação imprópria para o consumo. O acesso à assistência judiciária, à educação, à saúde e ao trabalho permanece limitado, o que compromete qualquer possibilidade de ressocialização. A ausência de controle estatal efetivo sobre as unidades prisionais permite o domínio de facções criminosas, enquanto a falta de fiscalização sobre o cumprimento das penas reforça a violação de direitos. Além disso, os detentos sofrem discriminação social, racial, de gênero e de orientação sexual, o que evidencia a crise humanitária e estrutural do sistema prisional brasileiro (Brasil, 2015).

O Brasil ocupa a terceira posição mundial em população carcerária, com taxa média de superlotação de 136%, o que significa que, para cada 100 vagas disponíveis, há aproximadamente 136 pessoas presas. Entretanto, essa média oculta disparidades ainda mais severas em algumas regiões, na qual unidades prisionais operam com índices de ocupação superiores a 200% e, em casos extremos, chegam a 1.300% e 2.681% (CNJ, 2021).

A população carcerária brasileira é composta majoritariamente por jovens negros e pobres. Aproximadamente 61% dos detentos têm entre 18 e 34 anos, e 68% se declararam negros ou pardos (Sisdepen, 2022). Grande parte dessas pessoas foram presas por crimes sem violência: 40% por delitos contra o patrimônio e 29% por tráfico de drogas, sendo que muitos portavam pequenas quantidades. Enquanto isso, presos por crimes considerados de maior gravidade, como homicídio, estupro ou violência contra a pessoa, representam apenas 15% do total. Além disso, cerca de 25% dos encarcerados encontram-se em prisão provisória, sem condenação definitiva (CNJ, 2023).

Ademais, grande parcela dos encarcerados não tem acesso a oportunidades de estudo, trabalho ou capacitação profissional durante o cumprimento da pena. Isso impede a superação dos fatores que contribuíram para a criminalidade e dificulta a reinserção social após a soltura. O encarceramento em massa, aliado à falta de políticas efetivas de ressocialização, intensifica a criminalização da pobreza e agrava as desigualdades raciais dentro do sistema prisional (Brasil, 2023).

Com o déficit prisional que ultrapassa 174 mil vagas (Relipen, 2024), evidencia-se que a superlotação carcerária é a principal causa dos problemas do sistema carcerário. Segundo o Ministro Marco Aurélio “a superlotação é talvez a mãe de todos os problemas do sistema carcerário”, pois provoca insalubridade, doenças, mortes, motins e degradação da pessoa humana. Além disso, “A CPI encontrou homens amontoados como lixo humano em celas cheias, se revezando para dormir, ou dormindo em cima do vaso sanitário” (Brasil, 2015, p. 5).

Nas palavras do Ministro Marco Aurélio (Brasil, 2015, p. 6-7),

[...] a conclusão deve ser única: no sistema prisional brasileiro, ocorre violação generalizada de direitos fundamentais dos presos no tocante à dignidade, higidez física e integridade psíquica. A superlotação carcerária e a precariedade das instalações das delegacias e presídios, mais do que inobservância, pelo Estado, da ordem jurídica correspondente, configuram tratamento degradante, ultrajante e indigno a pessoas que se encontram sob custódia. As penas privativas de liberdade aplicadas em nossos presídios convertem-se em penas cruéis e desumanas. Os presos tornam-se “lixo digno do pior tratamento possível”, sendo-lhes negado todo e qualquer direito à existência minimamente segura e salubre. Daí o acerto do Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, na comparação com as “masmorras medievais”.

A violação aos direitos dos detentos no sistema prisional brasileiro descumpre diversos dispositivos constitucionais e compromete garantias fundamentais previstas na Constituição Federal. Entre os artigos violados, destacam-se a dignidade da pessoa humana (art. 1º, III), a proibição de tortura e tratamento desumano ou degradante (art. 5º, III), a vedação de penas cruéis (art. 5º, XLVII, “e”), o dever estatal de separar os presos conforme o delito, idade e sexo (art. 5º, XLVIII), a garantia de integridade física e moral dos detentos (art. 5º, XLIX), bem como os direitos sociais à saúde, educação, alimentação, trabalho, previdência e assistência social (art. 6º) e o direito à assistência judiciária (art. 5º, LXXIV) (Brasil, 1988).

Além do desrespeito à Constituição, diversos acordos e atos internacionais ratificados pelo Brasil são afrontados, como o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos e Penas Cruéis, Desumanos e Degradantes e a Convenção Americana de Direitos Humanos. Esses documentos reafirmam as obrigações do Estado em garantir o tratamento digno aos presos, os quais são violados pelo Poder Público no âmbito do sistema prisional (Brasil, 2023).

A Lei de Execução Penal (Lei nº 7.210/1984) que prevê direitos fundamentais aos detentos, incluindo celas individuais salubres com área mínima de seis metros quadrados, o direito dos presos à assistência material, jurídica, educacional, social, religiosa e à saúde, acesso à alimentação, saúde, trabalho e estudo, também é descumprida (Brasil, 2024).

Carraro (2014, p. 400) afirma que “é de conhecimento geral que o sistema prisional brasileiro está longe de ser algo desejável, sendo vários os problemas que o afetam e poucas as soluções apresentadas, o que transforma nossas prisões em verdadeiros depósitos de pessoas”.

Esse quadro desumanizador não apenas agrava a vulnerabilidade social, mas também, como observa Wacquant (2001, p. 7), alimenta a criminalidade e contribui para “agravar a instabilidade e a pobreza das famílias cujos membros ela sequestra e para alimentar a criminalidade pelo desprezo escandaloso da lei, pela cultura de desconfiança dos outros”. Assim, a pena de prisão não apenas falha em cumprir seu objetivo declarado de ressocialização, mas também aprofunda os ciclos de marginalização e violência.

A política penal contemporânea, marcada pelo endurecimento das penas e pela intensificação do encarceramento em massa, configura-se como uma estratégia de gestão da pobreza por meio da repressão. Como adverte Souza (2018), a seletividade penal não é sustentada apenas no texto legal, mas é reforçada por preconceitos e por poderes invisíveis que perpetuam as desigualdades e legitimam a exclusão. O desprezo pelo preso e a sua desumanização são sustentados por uma cultura punitivista que impede uma reflexão crítica acerca das reais causas da criminalidade. Em vez de enfrentar os fatores estruturais que produzem a exclusão, o discurso penal reforça a crença na segregação como solução para o problema da segurança pública.

Nesse contexto, a prisão, enquanto instituição total, é projetada para “proteger” a sociedade sem qualquer preocupação real com o bem-

estar dos indivíduos encarcerados. O isolamento imposto aos presos acarreta a perda da individualidade e a absorção dos valores próprios da subcultura carcerária. Distante da realidade externa, o preso rompe com os padrões sociais necessários para sua reintegração após o cumprimento da pena. Essa desconexão não se restringe ao indivíduo, mas atinge também a sociedade como um todo, pois, ao deixar o cárcere, o egresso carrega consigo os efeitos da “desculturação” e da “prisionalização”, processos que enfraquecem suas referências sociais adquiridas em liberdade e reforçam as normas e valores do ambiente prisional.

Essa estrutura alimenta o ciclo de exclusão e violência, que inviabiliza qualquer perspectiva efetiva de ressocialização. Os efeitos negativos das instituições totais, particularmente no contexto prisional, evidenciam a gravidade do problema, a precariedade estrutural, o desrespeito às garantias constitucionais e a ausência de políticas eficazes de reintegração social. Diante desse cenário, torna-se imperativo repensar políticas penais e estratégias de justiça que transcendam o encarceramento e priorizem a dignidade humana.

4 Considerações finais

A pesquisa buscou responder à seguinte questão: de que modo as prisões brasileiras, ao se estruturarem como instituições totais, reforçam a lógica de segregação social e de violação de direitos fundamentais? A análise apresentada ao longo do trabalho demonstrou que o cárcere, legitimado pelo discurso da ressocialização, atua predominantemente como espaço de exclusão, desumanização e perpetuação de desigualdades.

O percurso histórico mostra que, embora a pena privativa de liberdade tenha surgido como alternativa humanitária, sua consolidação manteve o caráter repressivo e seletivo, atingindo especialmente os grupos sociais mais vulneráveis. A partir da teoria das instituições totais de Erving Goffman, foi constatado que o sistema prisional centraliza o controle dos corpos, impõe a perda de identidade e promove processos de “desculturação” e “prisionalização”, que inviabilizam a reintegração social.

Os dados sobre a realidade prisional brasileira confirmaram esse diagnóstico. A superlotação, a precariedade estrutural, a violação de direitos constitucionais e tratados internacionais, bem como a seletividade penal que recai de forma desproporcional sobre jovens, negros e pobres, reforçam a função de segregação social da prisão. Longe de cumprir sua finalidade

declarada de ressocialização, o cárcere opera como mecanismo de controle estatal, destinado a administrar a pobreza e neutralizar simbolicamente aqueles considerados indesejáveis.

Diante disso, a resposta à questão proposta evidencia que o sistema prisional brasileiro, estruturado como instituição total, não promove a reintegração, mas aprofunda os ciclos de marginalização e violência. A superação dessa realidade exige a construção de políticas públicas e alternativas penais que priorizem a dignidade da pessoa humana, em consonância com a Constituição de 1988 e com os tratados internacionais de direitos humanos.

Nesse horizonte, o enfrentamento da crise prisional demanda não apenas reformas institucionais, mas também uma mudança de paradigma no modo como o Estado e a sociedade compreendem a função da pena. Somente a revisão crítica dos fundamentos punitivistas e a construção de um sistema penal comprometido com a dignidade da pessoa humana e com a reintegração efetiva podem abrir caminho para superar a lógica excludente que marca a realidade prisional brasileira.

Referências

AMARAL, Claudio do Prado. **A história da pena de prisão**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência a violência do controle penal**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora. 2015.

BARATTA, Alessandro. **Ressocialização ou controle social**. São Paulo: BF, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidad y ambivalencia. In: Beriaín, Josetx. **Las consecuencias perversas de la modernidad**. Barcelona: Anthropos, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Zahar. Ed. eletrônica, jul. 2011. Disponível em: <https://farofafilosofica.files.wordpress.com/2016/10/modernidade-liquida-zygmunt-bauman.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2024.

BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. 11. ed. São Paulo: Hemus, 1998.

BENTHAM, Jeremy. **Teoria das Penas Legais e Tratado dos Sofismas Políticos**. Leme: CL EDIJUR, 2002.

BENTHAM, Jeremy; MILL, John Stuart; BARAÚNA, Luiz João; COELHO, João Marcos; MARICONDA, Pablo Ruben. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Falência da pena de prisão**. Causas e alternativas. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

BITENCOURT, Cezar Roberto. **Falência da pena de prisão**: causas e alternativas. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

BRASIL. [**Constituição (1988)**]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. (Vide Emenda Constitucional nº 91, de 2016); (Vide Emenda Constitucional nº 106, de 2020); (Vide Emenda Constitucional nº 107, de 2020); (Vide Emenda Constitucional nº 132, de 2023) Vigência (Vide Emenda Constitucional nº 132, de 2023) Vigência. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

BRASIL. **Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984**. Institui a Lei de Execução Penal. (Vide Decreto nº 6.049, de 2007); (Vide Decreto nº 7.627, de 2011). Presidência da República, DF: 1984. Disponível: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7210.htm.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito**

Fundamental 347-DF. Julgamento em: 04 de outubro de 2023. Disponível em

<https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=773553256>. Acesso em: 25 jan. 2025.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 347/DF** [online]. Relator: Ministro Marco Aurélio. Pesquisa de Jurisprudência, Inteiro Teor do Acórdão, 09 set. 2015. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=10300665>. Acesso em 25 jan. 2025.

BRASIL. CNJ. **Central de Regulação de Vagas: Manual para a Gestão**

da Lotação Prisional. CNJ, DEPEN, PNUD. Luís Geraldo Sant'Ánna Lanfredi et al. (coord). Brasília, 2021.

CARRARO, Emanuele Cristina da Silva. **O princípio da dignidade da pessoa humana e o preso portador de deficiência física: Rumo à adequação física dos estabelecimentos prisionais.** Revista da ESMESC, v. 21, n. 27, p. 399-424, 2014.

DIÉZ RIPOLLÉS, J. L. **A política criminal da encruzilhada.** Tradução de André Luis Callegari. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas.** 2. ed. Tradução Roberto Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Obrar mal, decir la verdad:** función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina. Tradução Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalheite. 20ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura.** Tradução Renato Swick. Revisão técnica Marcio Seligmann Silva. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GARLAND, D. **A cultura do controle:** crime e ordem social na sociedade contemporânea. Tradução de André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

GIACÓIA, Gilberto; HAMMERSCHMIDT, Denise; FUENTES, Paola Oviedo. A prisão e a condição humana do recluso. **Revista Argumenta**, Jacarezinho, n. 15, p. 131-161, 2011.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Marcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos.** 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, Prisões e Conventos.** São Paulo:

Perspectiva, 1974.

PEINADO, Federico Lara. **Código de Hammurabi**. 2. ed. Tecnos, 1992.

PRADO, Florestan Rodrigo; LIMA, Murilo Ap.Lorençoni. **A falência da pena privativa de liberdade e os efeitos da prisionização: a pena além da pena**. Revista Direito Cinema Dramático em Debate. 1. Ed. Anais do II Simpósio Regional Direito e Cinema em Debate. Jacarezinho, PR: UENP e PROJURIS, 2016.

RELATÓRIO DE INFORMAÇÕES PENAIIS (RELIPEN). Dados estatísticos da população carcerária brasileira. **Secretaria Nacional de Políticas Penais**. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2024.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. 6. ed. Rio de Janeiro: Leya, 2018.

WACQUANT, Loïc. **As Prisões da Miséria**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

YOUNG, Jock. **La sociedad exclusiva**: la dinámica de la delincuencia y la marginalidad en una era de creciente desigualdad. Barcelona: Gedisa, 2002.

MEDIAÇÃO, SENSIBILIDADE E CIDADANIA: COMPONENTES ESTRUTURAIS DE SUSTENTABILIDADE COMUNITÁRIA

João Martins Bertaso¹

Alini Bueno dos Santos Taborda²

Candice Nunes Bertaso³

1 Considerações iniciais

“A maioria das escolas de mediação está formando profissionais incompletos, pois preocupam-se com as técnicas, com rituais, as formalidades, boas recomendações e esquecem do principal o trabalho dos sentimentos e da sensibilidade.

As escolas de mediação formam conciliadores, negociadores, porém não mediadores.”

Warat, *O ofício do mediador*.

O presente trabalho pretende analisar as condições e possibilidades de a mediação se constituir num processo irradiador de autonomia individual e coletiva, com repercussão sobre a formação cidadã das pessoas e o empoderamento da sociedade civil. Pensar a mediação como condição de autonomia e mecanismo de empoderamento da sociedade civil, em certa medida, é (re)ver categorias como cidadania,

- 1 Pós-Doutor pela Unisinos. Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bacharel em Direito pela Faculdade de Direito de Santo Ângelo (Fadisa). Graduado em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Santo Ângelo. Líder de grupo de pesquisa “Conflito, Cidadania e Direitos Humanos” no CNPq. Doutor Pesquisador vinculado à URI – Universidade Regional Integrada de Santo Ângelo-RS. Coordenador Executivo do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado da URI/Santo Ângelo-RS. Desenvolve pesquisa em cidadania, direitos humanos, interculturalidade e psicanálise. E-mail: joaomartinsbertaso@gmail.com
- 2 Doutora e Mestra em Direito pela URI – Campus de Santo Ângelo/Rs; Especialista em Formação Pedagógica pela Celer Faculdades/SC, Especialista em Direito Tributário e Exercício do Magistério Superior pela UNISUL/SC; Advogada. E-mail: alinitaborda@gmail.com
- 3 Doutora e Mestre em Direito pela URI. E-mail: candybertaso@yahoo.com.br

sensibilidade, solidariedade, democracia, diálogo e direitos humanos. Ou seja, importa ao ensaio a articulação de algumas categorias para viabilizar a formação e a potencialização da cidadania, as quais remetem à construção de uma cultura de paz, tão necessária para dar conta de uma convivência sustentável às questões que afetam as sociedades complexas, diversificadas e multiculturais, como são conformadas as sociedades atuais.

Por esse olhar, a temática deste ensaio teórico articula mediação, autonomia, direitos humanos, cidadania e democracia. A mediação, tomada como formação cidadã, exemplifica as demandas multifacetadas que contornam e desafiam diferentes aspectos sociais e culturais, indo além da intra e interculturalidade, tornando-se transculturais ou locais/globais. Desse modo, pretende-se vincular a ideia de cidadania solidária à mediação, que já se entende repercutir, no plano pragmático, sobre os direitos humanos e a democracia.

Assim, desde esta proposta teórica, o tema escolhido centra-se em estabelecer uma conexão epistemológica entre mediação, cidadania, direitos humanos e democracia, tendo como questão central as seguintes perguntas: considerando o momento de radicalização atual em que vive a sociedade brasileira, é possível uma formação cidadã e solidária, calcada na cidadania como prática dos direitos humanos, repercutir no plano pragmático sobre as relações individuais e comunitárias? Os procedimentos dialógicos de uma mediação transformativa ensejariam a formação de uma comunidade constituída por pessoas autônomas, sensíveis e abertas ao diálogo com o outro?

Para responder a essas perguntas complexas, adota-se como horizonte teórico o entendimento de que a mediação não se confunde ou se limita a uma técnica direcionada a um acordo entre pessoas que conflitaram e que precisam resolver sua(s) contenda(s), atendendo a lógica de um tempo pré-datado. Parte-se do pressuposto de que uma sociedade que busca sustentar a convivência entre seus pares possui desafios complexos e paradoxais. As condições para que uma sociedade alcance um estágio solidário e democrático pressupõem a necessidade de formar pessoas autônomas.

De tal modo, o horizonte teórico que norteia este ensaio se substancia em alguns fragmentos do pensamento republicano e democrático que possam enriquecer e oxigenar o plano pragmático da vida comunitária, uma aposta na mediação comunitária. É no âmbito comunitário que pessoas e grupos de pessoas convivem ou devem conviver com autonomia,

livres, iguais e solidárias e, ao mesmo tempo, responsáveis por si mesmas e por todos; ao mesmo tempo, cidadãos(ãs) e pessoas; ao mesmo tempo, dotadas de deveres e se realizando por meio dos direitos; ao mesmo tempo, dotadas de autonomia no espaço privado e portadoras de um potencial de poder político no espaço público; pessoa e cidadão não separados.

A vincularidade em relação aos direitos humanos aponta à compreensão de que esses direitos são construídos ao longo da história a partir de tempos, espaços e contextos distintos, porém com demarcação social, cultural, intercultural, local e global. Enquanto construção, os direitos possuem fundamento antro-po- lógico, que não pode ser entendido como fundamento idealizado, perfeito e imutável. Em outras palavras, o que se procura compreender é que o direito tem fundamento racional e social, no entanto, não a partir de uma racionalidade metafísica, mas se compreendem desde uma dinâmica social construída a partir do cuidado, da responsabilidade e do respeito para cada um e para com todos.

Assim, pode-se articular mediação, autonomia, direitos humanos, cidadania e democracia não dissociada a fim de sinergizar a proposta, já que, em sociedades complexas e multiculturais em que vivemos, categorias individualizadas não dão conta de mediar situações de conflito, sejam elas interindividuais, intergrupais ou comunitárias; menos ainda se alcançarão os resultados esperados em um processo mediador. Pode, assim, a cidadania se transformar em mediadora entre os diferentes grupos socioétnicos, já que todos eles são merecedores de igual respeito e dignidade. Em bases dialogais, a mediação será tomada como mecanismo voltado a construir uma cultura fraterna, ambiente onde as pessoas e os grupos possam realizar-se com autonomia, considerando suas diferenças, dificuldades e alteridades.

De outra parte, a proposta atende a criação de espaços de participação da cidadania com repercussão sobre a materialidade da democracia, pois a mediação é comprometida com o diálogo e com a autonomia de sujeitos, que, de alguma forma, encontram-se em situações de conflito. Conflitos e dissensos são corriqueiros no cotidiano das pessoas, podendo, assim, ocorrer o empoderamento da sociedade civil. De qualquer modo, além de um mecanismo voltado para resolver conflitos interindividuais, a mediação potencializa a interação comunitária entre grupos no âmbito da sociedade civil e entre a sociedade civil e as instituições públicas.¹

1 Nesse sentido, vale ressaltar que o PPG Direito da URI de Santo Ângelo vem realizando, há dez anos, cursos de extensão comunitária em mediação, dos quais participam instituições como escolas e núcleos comunitários, que compõem a sociedade local.

Ressalta-se que o que caracteriza a cidadania, como prática dos direitos humanos, é a de ser mediadora intercultural, já que cria espaços de efetiva participação e de modos de equiparação e de acesso paritário para as pessoas; em especial, aos grupos vulneráveis, que se tornam invisíveis socialmente, sem voz e vez; são aqueles com menor ou nenhuma representatividade no sistema político e social instituído. Vista assim, a mediação facilita a produção de novas práticas sociais, acolhedoras e respeitosas ao outro, e se tornar um procedimento importante de sustentabilidade às sociedades multiculturais e potencializar atores socioculturais menos dependentes do poder estatal. Trata-se de uma abordagem metodológica de característica cidadã, que visa potencializar a dimensão política da sociedade civil. O propósito é dar conta do objetivo do ensaio, de fazer real o poder político da cidadania e a autonomia das pessoas.

Sabe-se que o conflito é inerente à vida humana, representando oportunidades de se aprimorar relações, seja pela sua transformação ou resolução. Contudo, especialmente na cultura brasileira, o conflito é visto muitas vezes como algo negativo, que deve ser sanado o mais brevemente possível e, de preferência, por um terceiro estranho à disputa. Isto reflete uma sociedade que não aprendeu a dialogar e a solucionar suas próprias questões de modo democrático, na qual todos têm oportunidades da fala.

O ensaio traz a ideia potencializada da mediação, como mecanismo trans- formador das relações sociais, como preconiza Luis Alberto Warat, que apresenta a mediação para além da resolução não adversarial de conflitos, encarando-a como capaz de promover uma abordagem pedagógica, uma estratégia educativa, como a realização política da cidadania, dos direitos humanos e da democracia.¹

O encaminhamento aponta para a mediação como um processo dialogal; é ele que permite a autonomia das partes, a desconstrução do conflito e a restauração das relações sociais. Nesse sentido, primordial se faz realizar uma reflexão quanto à importância e aos benefícios da escuta ativa. E vai-se além, importa ressaltar o sentido da escuta, tomar a escuta como cuidado ao outro, como habilidade de transformar e mediar, viabilizando a comunicação.

2 Mediação, sensibilidade e cidadania

1 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001. p. 88.

Pensamos a mediação como espaços geradores de situações mediadas em bases sensíveis. São espaços dialógicos que viabilizam o estabelecimento de interações vinculares com o outro.¹ Nesses espaços, o diálogo possui duas faces: as faces dos conflitantes. Concebido assim, são espaços interativos empáticos de recomposição de vínculos rompidos. Vínculos rompidos são afetos negativos que se transformaram em uma espécie de dor/sofrimento inter ou transindividual. Estamos pensando a mediação de base waratiana. A mediação de base waratiana projetada neste ensaio não tem como objetivo básico o acordo, mas promover espaços de escuta, de diálogo e de entendimento, com a pretensão de criar encontros mediados.²

Por esse olhar, o tempo da mediação é o tempo da sensibilidade, o tempo da recomposição dos vínculos rompidos, o tempo da transformação do conflito, o tempo do cuidado, o tempo do encontro oportuno. O tempo do encontro oportuno é o mesmo da autonomia. Pessoas autônomas resolvem-se e resolvem suas crises dialogando. Já o tempo do mediador é o tempo da compreensão da dor do outro, da sensibilidade. O mediador, nessa aposta, é o artífice do diálogo, alguém que possui um andar sensível sobre as dores dos conflitantes, o tempo da escuta sensível.

Trata-se de uma das habilidades básicas do mediador: escutar e compreender as pessoas. Demonstrar que todos são cuidadosamente ouvidos, olhar sempre nos olhos, dialogar sobre os questionamentos proferidos. A escuta é um vínculo comunicacional construído por uma atitude de confiança; escutar é uma forma de cuidar e de se preocupar com a dor do outro. Uma escuta ativa³ transpassa o mediador, pois a mediação, além de se constituir em um método de enorme importância na resolução de conflitos, implica diálogo e escuta, já que os fragmentos afetivos (os positivos e os negativos), manifestados pelas partes envolvidas, suas opiniões e omissões, seus gestos, atitudes e falas, encerram uma cartografia dos sentimentos e dos vínculos rompidos em uma situação dada.

Assim, “saber” escutar é uma forma de empatia, facilita a obtenção de um ambiente adequado ao encontro transformador, em que pessoas

1 Estamos vivendo uma transição referente às interações vinculares: dos vínculos de afetos sólidos, transitamos para os líquidos, agora vivemos o tempo dos vínculos invisíveis, como são as alucinações coletivas circunstanciais, e os “vínculos” virtuais por celulares.

2 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

3 Importante mencionar que o termo foi utilizado inicialmente para a negociação cooperativa pela Escola de FISHER, Roger; URY Willian; PATTON, Bruce. *Como chegar ao sim: a negociação de acordos sem concessões*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

buscam soluções para seus conflitos. Nesse ambiente, o mediador é aquele que encaminha a comunicação, sem constranger as partes, e o mediador/facilitador deve monitorar o processo e não procurar encaminhar uma solução. O diálogo é o meio pelo qual os envolvidos em um conflito se modificam mutuamente, exteriorizam suas controvérsias e seus anseios, já que percebem pontos comuns favoráveis a uma possível solução. A mediação se estabelece quando o mediador percebe, de forma sensível, as manifestações sutis das partes conflitantes, podendo interferir no processo sem interferir no conflito e conduzir as partes para o entendimento. Para Warat, a consciência mediadora vem através da sensibilidade, que é uma percepção do que está invisível, o que as partes não expressam de forma objetiva.¹

No que diz respeito ao conflito, Warat afirma que o mediador precisa ter sentimentos, pois não se pode entender os conflitos, mas senti-los.² Sentir os sentimentos que desencadearam ou desencadeiam o conflito é fazer com que os conflitantes prestem atenção em si mesmos. Escutar o outro é condição de possibilidade para as pessoas se compreenderem como merecedoras de atenção. Quando os interlocutores se interessam, a comunicação se torna mais fácil, assim, as pessoas ficam comprometidas no processo de ouvir e trocar informações.³

O mediador precisa atuar com concentração e sensibilidade, agindo de modo a fomentar o diálogo, e conduzi-lo para que as próprias partes busquem uma solução satisfatória para as suas contendas. Ademais, deve empenhar-se em restaurar o canal de comunicação entre os envolvidos, propiciar um ambiente adequado para que as pessoas possam dialogar, assumindo uma conduta cooperativa e pacífica, ajudando a descobrir os caminhos que podem conduzi-los a soluções de seus problemas.

Para Vezzulla, a escuta ativa é essencial para que seu objetivo real seja alcançado, por meio da atenção que mediandos e mediadores dão aos fatos que os levam a estar interligados com o entendimento do conflito. Pela escuta atenta e sensível, os envolvidos no conflito desenvolvem maior predisposição em acentuar a comunicação entre eles, reconhecendo com

1 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

2 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

3 A escuta ativa e a mediação. INFORME NMC-XLIII – 9 a 15 de abril de 2010. Ministério Público do Ceará. GRUNWALD, Astried Brettas. *A mediação como forma efetiva de pacificação social no estado democrático de direito*. Disponível em: www.jusnavigandi.com.br. 2002.

maior facilidade os pontos controversos, e, consequentemente, chegando ao consenso de forma satisfatória.¹

Na proposta de Lília de Moraes:

O caminho da pacificação remete, necessariamente, à valorização do ser humano, concedendo-lhe formas e oportunidades de dialogar e participar da transformação de sua vida e de sua comunidade, o que, por conseguinte, gera nas pessoas o sentimento de inclusão e responsabilidade social.²

Assim, por meio da comunicação, reconhece-se a necessidade do outro de se expressar. Exatamente por isso os conselhos devem ser substituídos por uma escuta ativa para fins de mostrar que seus sentimentos estão sendo entendidos e são importantes. Ao contrário da escuta e do sentir os sentimentos, os conselhos bloqueiam as necessidades de expressão, reconhecimento e emancipação dos mediados.

A comunicação é de suma importância para o sucesso de uma solução pacífica e adequada dos conflitos trazidos ao mediador, uma vez que ele possui a tarefa de criar situações para que ocorra o empoderamento³ das partes, direcionando-as para que aconteça o entendimento.

A mediação, como espaço gerador de situações mediadas a partir do diálogo, abre caminhos para a transformação dos conflitos, oportunizando, assim, o restabelecimento dos vínculos afetivos em que se baseiam as interações humanas. Ressalte-se que são espaços interativos empáticos de recomposição de vínculos rompidos.

É dessa forma que a escuta sensível possui o significado de sentir os sentimentos e de ampliar a dimensão da comunicação com o outro. O mediador pode, assim, sem intervir no conflito, favorecer o processo para a transformação do conflito entre as partes, fomentando uma nova cultura de pacificação e de comunicação não violenta, fato que resulta em autonomia e empoderamento das pessoas, para resolverem seus conflitos nas relações sociais.

1 VEZZULLA, Juan Carlos. *Teoria e prática da mediação*. Florianópolis: IMAB, 2001.

2 SALES, Lília Maia de Moraes. *Mediação de conflitos: família, escola e comunidade*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007. p. 9.

3 A palavra “empoderamento” é descrita em dicionários da língua portuguesa, como Aurélio e Houaiss e, de acordo com eles, o termo conceitua o ato ou efeito de promover conscientização e tomada de poder de influência de uma pessoa ou grupo social, geralmente para realizar mudanças de ordem social, política, econômica e cultural no contexto que lhe afeta. A ideia é dar a alguém ou a um grupo o poder de decisão em vez de tutelá-lo.

3 Mediação como realização da cidadania

Historicamente, a cidadania¹ tem sido, pelo menos nas democracias modernas, o elo entre o social e o político. Na proposta republicana, está ligada a sentimentos de pertença do cidadão a um grupo ou nação, portanto vincula as pessoas à comunidade política, seria a participação “na coisa pública”, agir pela e na sociedade, a cidadania é expressão de uma sociedade de cidadãos que pactuaram viver em comum. Já na proposta de T. H. Marshall, quando os sujeitos fortalecem a autoestima e o respeito próprio, como resultado, passam a desenvolver também respeito pelos seus semelhantes, e se percebem como verdadeiros seres humanos.

Atualmente, compreende-se a cidadania vinculada à prática do conjunto dos direitos humanos,² civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Assim, quando falamos de cidadania, referimo-nos ao principal fundamento da finalidade do Estado Democrático de Direito, que deve possibilitar aos cidadãos(ãs) as condições de possibilidades da realização da cidadania, como realização da pessoa humana. Observa Warat a existência de falsos relatos que fizeram a sociedade crer que a cidadania se exercia por meio de representantes do Estado e pela lei, o que acabou por incutir nas pessoas que elas só conseguiriam se ver enquanto cidadãos no espelho do Estado Moderno,³ fato que acabou por afastar as pessoas do encaminhamento de suas vidas e da solução direta de seus conflitos, percebendo, inclusive, o sistema judicial como não democrático, por não abarcar a escuta e a participação ativa dos envolvidos nos processos de tomada de decisão. Nesse aspecto, Warat afirma ser necessário perceber que a justiça é uma expectativa permanente a potencializar a diversidade dos grupos humanos no âmbito de seus processos históricos.⁴

A partir desses fragmentos de cidadania, encaminha-se a compreensão do tema a partir da ideia da busca do bem comum. Trata-

1 Cidadania, palavra derivada de cidade, estudada por Aristóteles, é mais bem compreendida se pensarmos a cidade como o Estado. Desse modo entendida a cidadania, é possível dizer que todo cidadão que integra a sociedade pluralista do Estado democrático é senhor do exercício da cidadania, que, em síntese, é um vocábulo que expressa um extenso conjunto de direitos e de deveres. MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

2 BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de uma fuga. In: BERTASO, João Martins (org.). *Cidadania, diversidade, reconhecimento*. Santo Ângelo: FURI, 2009.

3 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001, p. 157.

4 Considerado esse aspecto, o processo histórico, em seus distintos modos, aumenta a procura por soluções mais eficazes, que podem ser alcançadas não apenas por intermédio de meios estatais, mas pela própria participação dos litigantes, por meio de meios inovadores e alternativos.

se da cidadania na sua vincularidade social e política, e a mediação no seu aspecto de empoderamento das pessoas, envolvendo-as na participação na vida comunitária, é o mesmo que dizer que o envolvimento enseja a construção de espaços coletivos onde a cidadania se realiza em suas múltiplas dimensões. Trata-se de solidariedade social e empoderamento individual e coletivo. O empoderamento da sociedade civil dá as condições da realização da pessoa humana e de sua autonomia. Por esse olhar e proposta da presente pesquisa, a cidadania retoma seu potencial de poder político,¹ o qual provoca as pessoas a refletirem sobre os possíveis caminhos e os encaminhamentos aceitáveis para viabilizar a transformação dos conflitos àqueles que estão inseridos no contexto de uma disputa.

Está-se diante das condições de possibilidade da materialização da democracia, da realização da cidadania e do empoderamento da sociedade civil. Desse modo, garantem-se e promovem-se os bens e os valores de um Estado Democrático de Direito, multiétnico, plural e multicultural, tendo como fundamentos a cidadania e a dignidade da pessoa humana, entre outros. Assim, no âmbito social, político e jurídico, tudo o que vier a ser estabelecido ou criado deve observar obrigatoriamente os princípios democráticos de direito, devendo pautar-se na efetivação da cidadania e na dignidade da pessoa humana.² Compreende-se, desse modo, a democracia enquanto determinada pela cidadania, dando vida à cidade. Está se falando de uma cidadania solidária e paritária em relação ao desfrute dos bens sociais.³

Quanto à realização da cidadania desde o olhar da mediação, vê-se a possibilidade de a mediação se tornar um espaço que tende a criar as condições de possibilidades para a mediação criar espaços de inclusão política e social para as pessoas em situação de conflito, já que não se considera única finalidade da mediação a obtenção de um acordo. Busca-se, primeiramente, ajudar os interessados a transformar o conflito, aqui percebido como um conjunto de condições psicológicas, culturais e sociais

1 A cidadania compreendida em sua genética desde um potencial de poder político; um *quantum* de poder que todos os cidadãos possuem. A partir dessa compreensão, pode-se afirmar ser o cidadão protagonista das práticas sociais. BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de uma fuga. In: BERTASO, João Martins (org.). *Cidadania, diversidade, reconhecimento*. Santo Ângelo: FURI, 2009.

2 BERTASO, João Martins; PRADO, Keila Sim do. Aspectos de mediação comunitária, cidadania e democracia. *Revista Novos Estudos Jurídicos* – Doi: 10.14210/nej.v21n2. p. 50-74, p. 50. Disponível em: file:///C:/Users/seger/Downloads/10632-28951-2-PB%20(1).pdf.

3 BERTASO, João Martins; PRADO, Keila Sim do. Aspectos de mediação comunitária, cidadania e democracia. *Revista Novos Estudos Jurídicos* – Doi: 10.14210/nej.v21n2. p. 50-74, p. 50. Disponível em: file:///C:/Users/seger/Downloads/10632-28951-2-PB%20(1).pdf.

que motivaram um choque de atitudes e interesses no relacionamento das pessoas envolvidas.¹

A mediação, para Luis Alberto Warat, é uma tentativa de favorecer processos de transformação de conflitos, de integrar as partes para modificar o conflito. Segundo ele, trata-se de um encontro transformador; transforma o conflito entre pessoas que se enfrentam pelas suas diferenças, seus interesses opostos e coincidentes.² Pelo olhar waratiano, a mediação é um processo de reconstrução simbólica do conflito, que ajuda as pessoas a resolverem suas diferenças, pois procura reinterpretar, no plano simbólico, o conflito. O escutar sensível do mediador facilita a geração de situações de interpretação para que ocorram os mecanismos de transferência. É dessa forma que o mediador, segundo Warat, interfere no processo de transferência e interpretação, não no conflito. O mediador, assim, não resolve e nem decide o conflito.

De tal modo, a mediação começa quando as partes conseguem interpretar, no plano simbólico, seus ódios, seus amores e seus desconhecimentos, que as diferenciam e que deram causa aos conflitos. Warat ressalta que os conflitos de ordem emocional decorrem de uma história entre pessoas que, em algum momento e por algum motivo, foi rompida.³ Acentua, ainda, que, para que algo possa ser mediado, é necessário que uma das partes, pelo menos, tenha um conflito de ódio, amor ou dor.⁴ Diferentemente de outras formas, na mediação transformativa, o mediador ajuda as partes num conflito a se reencontrarem, a se escutarem, a terem sensibilidade, compreenderem suas angústias e as da outra parte e as administrarem.

Para Warat, importa a dimensão pedagógica da mediação, já que a autonomia é que dá às pessoas condições de resolver, sem tutelas, seus conflitos. Para o autor, ocorre uma espécie de encontro transformador com o outro. Assim, do sentido pedagógico da mediação, Warat ressalta o surgimento de as possibilidades da autonomia pessoal e comunitária

1 WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca*: ofício do mediador. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: 2004.

2 WARAT, Luis Alberto. *Em nome do acordo*: a mediação no direito. Buenos Aires: Angra Impresiones, 1998. p. 102.

3 É importante ressaltar que, para Warat, nos conflitos de ordem patrimonial, sem histórias, o que se decide são as diferenças, não há conflito afetivo a resolver.

4 WARAT, Luis Alberto. *Em nome do acordo*: a mediação no direito. Buenos Aires: Angra Impresiones, 1998. p. 33.

virem a ocorrer, uma vez que o diálogo cria os meios necessários para o entendimento, tanto em nível pessoal quanto grupal.¹

A mediação reduz e tenta anular o desgaste emocional das partes, pois tende a facilitar o diálogo entre as pessoas, de modo que possam, com autonomia em suas decisões, encaminhar e pacificar as relações deterioradas, vislumbrando um acordo como resultado do processo. Ou seja, na linguagem técnica da mediação, as partes agem partilhando atitudes destinadas à recomposição das relações rompidas; toma como objeto a ser mediado os vínculos rompidos, decorrentes de uma relação que, de algum modo, foi abalada. Reconstruir os vínculos rompidos, pessoais ou grupais, é objetivo primeiro da proposta waratiana de mediar conflitos.

De tal modo, as partes envolvidas reconhecem uma forma pacífica e colaborativa de negociar suas diferenças afetivas, por meio de procedimentos/ atitudes que privilegiam a escuta ativa e o diálogo. Ao se envolverem na solução de seus conflitos, realizam-se como cidadãos, reconhecendo-se responsáveis pela solução e gerenciamento de seus desentendimentos em suas vidas. Afirma-se, assim, que dessas experiências de reconhecimento mútuo os envolvidos saem mais fortalecidos e preparados para a vida, podendo verdadeiramente contribuir para a construção de uma justiça mais cidadã.

Warat, ainda:

Falar de autonomia, de democracia e de cidadania, em um certo sentido, é se ocupar da capacidade das pessoas para se autodeterminarem em relação e com os outros; autodeterminarem-se na produção da diferença (produção do tempo com o outro). A autonomia como uma forma de produzir diferenças e tomar decisões com relação a conflitividade que nos determina e configura, em termos de identidade e cidadania.²

Sob esse olhar, em Warat, a mediação, na sua forma transformadora, con- verte-se em realização da cidadania, em espaços de inclusão, onde a interação entre as pessoas e grupos viabiliza e sustenta a vida comunitária. Sob esta ótica, o objeto da mediação não são os acordos, são os vínculos que se romperam, são laços afetivos e expectativas que não se realizaram ou que desmoronaram. É dessa forma que o conflito é tomado como uma oportunidade de crescimento das partes, repercutindo numa melhor qualidade de vida. E é também por esse motivo que Warat afirma que o mediador é o lugar da ternura e do amor, não é o lugar do poder.

1 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001. p. 38-39.

2 WARAT, Luis Alberto. Mediación el derecho fuera de las normas: para una teoría no normativa del conflicto. *Scientia Iuris*, n. 4, p. 9, 2000.

Em seu conjunto de aspectos, Warat descreve assim:

A mediação é:

A inscrição do amor no conflito

Uma forma de realização da autonomia

Uma possibilidade de crescimento interior através dos conflitos

Um modo de transformação dos conflitos a partir das próprias identidades Uma prática dos conflitos sustentada pela compaixão e pela sensibilidade Um paradigma cultural e um paradigma específico do Direito

Um modo particular de terapia

Uma nova visão da cidadania, dos direitos humanos e da democracia.¹

Em sociedades complexas e multiculturais, como as atuais, a mediação tem a capacidade de restabelecer os vínculos humanos rompidos, já que pauta suas técnicas no diálogo e no reconhecimento do outro. E, como resultado, realiza a cidadania coletiva, a solidariedade, a fraternidade e a responsabilidade individual e coletiva, reconstruindo bases de organização democrática da sociedade civil, já que privilegia atores sociais comprometidos com a transformação social e promove o empoderamento dos grupos sociais e culturais.² A mediação, desde esse olhar, é vista como realização da cidadania, pois a escuta e o envolvimento ativo das partes constroem espaços de autonomia.

Dessa forma, por meio do fortalecimento e autonomia da condição humana, busca-se que os sujeitos retomem o controle de suas vidas e sejam capazes de dirimir seus desentendimentos, não necessitando mais que o Estado e o direito, de forma exclusiva, imponham-lhes uma saída, fato que representa um novo ideal de cidadania, concretizada pela mediação, conforme sugere Luís Alberto Warat:

A cidadania está reduzida a indivíduos que participam indiretamente na produção das decisões do Estado, para logo delegar-lhe a missão de decidir seus próprios conflitos. É um cidadão que renuncia a administrar seus próprios conflitos, porque foi forçado a crer que era melhor que o Estado, que ele ajudava indiretamente, fosse o que tomasse medidas

1 WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca*: ofício do mediador. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: 2004, p. 67.

2 CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy *et al* (org.). *Educação em direitos humanos*: fundamentos teórico metodológicos. João Pessoa: Editora Universitária, 2007. p. 408.

coercitivas sobre suas próprias situações de insatisfação. [...] Chegou a hora de devolver à cidadania e aos Direitos Humanos suas possibilidades de humanizar nossa relação com os outros, principalmente, por intermédio de um Direito comprometido com a humanização de suas funções nos conflitos, o Direito da mediação.¹

Daí a mediação como realização de cidadania,² uma vez que, dessa forma, estar-se-á garantindo a utilização de uma ferramenta que possibilita a gestão de conflitos e que exige das partes comprometimento e responsabilidade em seu processo de aplicação. A condição de ser cidadão é a de ter capacidade, habilidade e competências para opinar e decidir em suas relações sociais, ser responsável por sua vida e realizar sua autonomia.

4 Considerações finais

A questão-problema que norteou o desenvolvimento do presente texto instigou o estabelecimento de uma conexão epistemológica entre mediação, cidadania, direitos humanos e democracia, tendo como questão central a seguinte pergunta: é possível uma formação cidadã e solidária, calcada na cidadania como prática dos direitos humanos, repercutir no plano pragmático sobre as relações individuais e comunitárias? Os procedimentos dialógicos de uma mediação transformativa ensejariam a formação de uma comunidade constituída por pessoas autônomas, sensíveis e abertas ao diálogo com o outro?

Na tentativa de responder a essa questão, adotou-se como horizonte teórico o entendimento de que a mediação pode ser tomada como um meio de estabelecer relações individuais e coletivas sustentáveis, podendo também construir situações de formação de pessoas solidárias e autônomas. O pressuposto é a ideia de que pessoas autônomas são pessoas que possuem habilidades e competências para resolver os problemas relativos à comunidade, bem como aqueles relativos a suas vidas, ou seja, pessoas e cidadãos(ãs) realizando-se numa relação de solidariedade social, virtuosa e fraterna.

Diante desse quadro teórico, alguns aspectos convergentes na proposta chamaram a atenção:

1 WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001. p. 161.

2 BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de uma fuga. In: BERTASO, João Martins (org.). *Cidadania, diversidade, reconhecimento*. Santo Ângelo: FURI, 2009.

A temática do ensaio articulou mediação, autonomia, direitos humanos, cidadania e democracia, já que se vive em um período em que as demandas são multifacetadas e complexas, que contornam e desafiam em diferentes aspectos sociais e culturais. Desde esse quadro, pretendeu-se vincular a ideia de cidadania e mediação, já que, no plano pragmático, as práticas sociais e a vincularidade de suas relações repercutem sobre os direitos humanos e a materialidade da democracia.

As habilidades geradas em situação de mediação tendem a desenvolver sentimentos de empatia mútua entre as pessoas envolvidas em um conflito, ao invés da repulsão, da agressão e do ressentimento.

A escuta sensível, como atitude de respeito ao outro, atende as necessidades de ambas as partes que se encontram envolvidas na dor do conflito, independentemente de qual delas tenha provocado.

Ao estimular a responsabilidade de assumir as consequências dos próprios atos, por conta da formação de uma consciência reflexiva, a recomposição dos vínculos rompidos tende a ocorrer desde o âmbito de um processo calcado em espaços mediados, construídos por procedimentos colaborativos.

Espaços de mediações geram fragmentos de autonomia, que oportuniza o envolvimento de cada uma das partes no encaminhamento dos diversos aspectos para a possível solução do conflito.

A autonomia facilita a reintegração das partes como membros valiosos que contribuem para a sociedade, criando, assim, ambientes de convívio e interação sustentáveis em sociedades complexas, plurais e multiculturais. Ou seja, é uma forma de transformação das relações conflituosas, pautada na democratização da comunicação intra, inter e transcultural.

Sob esse aspecto, a escuta sensível atenta às narrativas expostas por cada uma das partes envolvidas em um conflito pode provocar os resultados almeja- dos pela mediação, já que são atitudes básicas quando da intervenção dos media- dores no decorrer de um processo mediativo democrático.

A mediação é pedagógica na medida em que habilita pessoas a transitarem de uma racionalidade bélica para formar a razão de uma cultura de paz. Uma cultura de paz se potencializa pelo reconhecimento das diferenças, sem delegações excessivas à tomada de decisões a outro, ao Estado.

Assim, a autonomia se expressa pela materialização das decisões dos envolvidos. A cidadania vai se realizando pela capacidade da autodeterminação ao conferir responsabilidades aos sujeitos; a mediação na proposta do direito humano ao cuidado recíproco; a solidariedade sob o aspecto da responsabilidade, tendendo à construção de uma sociedade fraterna e incluyente.

A mediação, em suas diferentes formas, pode ser concebida como um instituto democrático de cidadania, que enseja o empoderamento da sociedade civil. Assim, as pessoas e as comunidades realizam, no plano pragmático, o direito humano que possuem, especialmente àqueles segmentos sociais vulneráveis, que são os que possuem pouco ou nenhum poder representativo junto ao poder social e político instituído.

De tal forma, cidadania e mediação se complementam e se energizam. Vista assim, a mediação é uma forma de realização da cidadania. Ressalta-se que cidadania hoje é compreendida por inclusão de todos, voltada para o respeito às diferenças e para o reconhecimento social, viabilizando a interação dos mais diversos grupos sociais. Não somente a interação sob o aspecto formal, mas também a interação que dá a sustentabilidade a uma sociedade de pessoas livres, reconhecidas como possuidoras de igual dignidade e que buscam viver de forma fraterna.

É dessa forma que a mediação [interindividual, grupal ou comunitária] vai se transformando num direito de todos, de cidadania, um paradigma organizacional de natureza coletiva, indicador democrático, solidário e reconhecido às liberdades e às igualdades sociais.²⁹

Daí a cidadania como um instituto de potência inclusiva, de respeito à igualdade e às diferenças, descontaminada dos critérios excludentes, de hegemonia, de seletividades e segregações, uma cidadania de genética não xenófoba. Nessa proposta, a cidadania tende a ser entendida como um *locus* de vincularidades, de respeito, de proteção e de cuidados mútuos. Uma sociedade que fuja de uma política de autonomia ofertada, por uma classe de profissionais [político-burocrática], que a mantém em situação de manipulação e de submissão.

Entendida desde este olhar, a cidadania é vincularidade, respeito e interação entre pessoas e grupos, pelos quais a proteção de uns para com os outros se faz por meio do cuidado, uma espécie de fio condutor para a construção de uma sociedade mais fraterna.

Referências

BACELLAR, Roberto Portugal. Acesso e saída da justiça. In: FIGUEIRA JÚNIOR, Joel Dias (org.). *Arbitragem, jurisdição e execução*. São Paulo: RT, 1999.

BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de uma fuga. In: BERTASO, João Martins (org.). *Cidadania, diversidade, reconhecimento*. Santo Ângelo: FURI, 2009.

BERTASO, João Martins; PRADO, Keila Sim do. Aspectos de mediação comunitária, cidadania e democracia. *Revista Novos Estudos Jurídicos* – Doi: 10.14210/nej.v21n2. p. 50-74. Disponível em: file:///C:/Users/seger/Downloads/10632-28951-2-PB%20(1).pdf.

CANDAU, Vera Maria. Educação em direitos humanos: desafios atuais. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy *et al* (org.). *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico me- todológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 5. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2005.

FISHER, Roger; URY Willian; PATTON, Bruce. *Como chegar ao sim: a negociação de acordos sem concessões*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

²⁹ Com relação à cidadania enquanto política de direitos humanos, Bertaso afirma: “Penso que a cidadania enquanto política dos direitos humanos tende a legitimar os cidadãos no direito de agir em defesa da vida e apostando numa sociedade que pode se sustentar em cuidados mútuos; há que se reconhecer o direito à diferença, considerando as culturas particulares – suas diversas dimensões espaciais e temporais, local e global – com suas respectivas articulações e inter-relações” (BERTASO, João Martins. Cidadania, reconhecimento e solidariedade: sinais de uma fuga. In: BERTASO, João Martins (org.). *Cidadania, diversidade, reconhecimento*. Santo Ângelo: FURI, 2009. p. 15).

GRECCO, Leonardo. O acesso ao direito e à justiça. In: GRUNWALD, Astried Brettas. *A mediação como forma efetiva de pacificação social no estado democrático de direito*. Dispo- nível em: www.jusnavigandi.com.br.

GRUNWALD, Astried Brettas. *A mediação como forma efetiva de pacificação social no estado democrático de direito*. Disponível em: www.jusnavigandi.com.br.

jusnavegandi.com.br. 2002.

HICKS, Donna. Resolução de conflitos e educação em direitos humanos: ampliação da agenda. In: ANDREOPOULOS, Geroge J.; CLAUDE, Ruchard Pierre (org.). *Educação em direitos humanos para o século XXI*. São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência, 2007.

MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MOORE, Christopher W. *O processo de mediação: estratégias práticas para a resolução de conflitos*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SALES, Lilia Maia de Moraes. *Mediação de conflitos: família, escola e comunidade*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

VEZZULLA, Juan Carlos. *Teoria e prática da mediação*. Florianópolis: IMAB, 2001.

WARAT, Luis Alberto. *Em nome do acordo: a mediação no direito*. Buenos Aires: Angra Impresiones, 1998.

WARAT, Luis Alberto. Mediación el derecho fuera de las normas: para una teoría no normativa del conflicto. *Scientia Iuris*, Londrina, n. 4, 2000.

WARAT, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: ofício do mediador*. Coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis: 2004.

WARAT, Luis Alberto. *O ofício do mediador*. Florianópolis: Habitus, 2001.

UMA LEITURA WARATIANA DA DESDOGMATIZAÇÃO DO DIREITO E A MEDIAÇÃO COMO POÉTICA DO CONFLITO

Luana Tiburski Casarin¹

Janete Rosa Martins²

1 Introdução

A tradição jurídica ocidental consolidou-se sob o predomínio de uma racionalidade normativa que privilegia a abstração, o formalismo e a crença na neutralidade da linguagem jurídica, produzindo reduções que frequentemente invisibilizam a complexidade dos conflitos sociais. Esse cenário, marcado pela tradução tecnificada das experiências humanas, revela tensões relevantes para o direito contemporâneo, especialmente diante da necessidade de reconhecer dimensões simbólicas, afetivas e socioculturais que escapam ao enquadramento dogmático. Nesse contexto, a crítica de Luís Alberto Warat adquire centralidade ao evidenciar como a ‘ilusão normativa’ opera silenciamentos e limita o campo do dizível no universo jurídico, questionando a capacidade do formalismo de

-
- 1 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação strictu sensu da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI, Campus Santo Ângelo/RS. Bolsista CAPES. Pós-Graduada em Direito Penal e Processual Penal pela Faculdade de Minas- FACUMINAS (2025); Pós-Graduada em Direito Constitucional pela Faculdade de Minas- FACUMINAS (2025). Advogada. Bacharela em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões- URI Campus Santo Ângelo (2025); e-mail: luanacasarin@outlook.com
 - 2 Estágio Pós-Doutoral na UNIJUI/RS, - 2024/2025, Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS - (2017), Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul UNISC - (2001), Especialização em Direito Público pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI - (2007) e graduação em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul- UNIJUI - (1995). Coordenadora do Curso de Direito, Presidente da FuRI - Fundação Regional Integrada, Professora Permanente do Programa da Pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em Direito e da graduação da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. Pertence ao Grupo de Pesquisa do Cnpq _ Conflito, Cidadania e Direitos Humanos. Atua áreas de Direito Administrativo, Direito Financeiro e Tributário e Novas formas de resolução de conflitos - Mediação, inclusive com projetos de pesquisas, advogada. e-mail:janete@san.uri.br

apreender a pluralidade dos conflitos.

Metodologicamente, este artigo adota abordagem teórico-bibliográfica, fundada na análise sistemática das obras centrais de Warat sobre linguagem, sensibilidade, conflito e mediação. A pesquisa segue um método hermenêutico, cujo objetivo é reconstruir a crítica waratiana à racionalidade jurídica, analisar sua compreensão do conflito e, por fim, examinar como a mediação opera como prática de reabertura simbólica e produção autônoma de sentidos. O trabalho organiza-se em três partes: inicialmente examina-se a crítica de Luís Alberto

Warat à dogmática jurídica, destacando como o formalismo produz invisibilizações e silenciamentos. Depois, explora-se a relação entre conflito, corpo, linguagem e afetos no pensamento waratiano. Por fim, analisa-se a mediação como poética do conflito e como caminho possível para a desdogmatização. A contribuição original deste artigo consiste em demonstrar que a mediação, lida à luz de Warat, não é apenas método alternativo de resolução, mas prática simbólica de contra interpretação capaz de romper a clausura dogmática, reinscrever o sujeito em seu conflito e reintroduzir a sensibilidade como critério de significação no campo jurídico.

2 A crítica de Luís Alberto Warat à dogmática jurídica

O ponto de partida para compreender a proposta waratiana de desdogmatização do Direito consiste em reconhecer que o modelo jurídico hegemônico se estruturou historicamente sobre um excesso de normatividade, sustentado por uma linguagem formal que pretende capturar e disciplinar os conflitos. Esse acúmulo de regras, categorias e técnicas interpretativas não é neutro, mas responde a um projeto de racionalização que busca estabilizar a vida social por meio da clausura semântica da lei. É nesse pano de fundo, marcado pelo formalismo, pela positivação intensa e pela pedagogia da obediência, que emergem as críticas e questionamentos de Warat a herança dogmática e redução do conflito à normatividade:

A dogmática jurídica é a nossa herança, temos que aceitá-la. Como toda a herança, temos que ver o que fazer com ela. Dilapidamos ou transformamos? Onde estamos? Podemos empreender uma cruzada purificadora à margem da lei (do “Estado de direito” da fantasia da segurança jurídica)? Podemos continuar acreditando que o direito está sempre a serviço do opressor? (Warat, 2004, p. 175).

A definição do termo dogma, conforme expõe Abbagnano, remonta à filosofia antiga e se transforma ao longo da tradição ocidental. Derivado do grego ‘*dóγμα*’, designava inicialmente uma opinião ou crença afirmada, utilizada por Platão como expressão de um juízo assumido, e posteriormente contraposta pelos céticos à ‘*epoché*’, a suspensão de assentimento. Na modernidade, Kant atribui ao dogma um sentido epistemológico específico, entendendo-o como proposição sintética derivada de conceitos, indicador da tendência da razão de avançar sem uma crítica dos seus próprios limites. Em uma dimensão histórica mais ampla, ‘*dogma*’ também significou decisão ou decreto, especialmente nas escolas filosóficas e nas autoridades eclesiásticas, responsáveis por fixar orientações fundamentais da fé. A partir dessas bases, forma-se o conceito de ‘*dogmatismo*’, inicialmente associado à atitude filosófica que afirma juízos sem suspensão crítica e, posteriormente, para designar o preconceito epistêmico de operar sem reflexão sobre as condições de validade da razão. Em Husserl, o dogmatismo adquire sentido neutro ao caracterizar a postura pré-filosófica das ciências empíricas, que assumem os dados tal como aparecem, em contraste com a *epoché* fenomenológica (Abbagnano, 2007).

A partir dessas formulações, torna-se possível compreender como, no campo jurídico, a dogmática herda justamente esse núcleo de significação: um conjunto de enunciados aceitos como válidos, com baixa permeabilidade crítica e alta estabilidade normativa, o que explica sua função de ordenar o direito, mas também sua tendência ao fechamento, elemento central da crítica waratiana ao formalismo: “[...] o desejo de verdade passou a desempenhar no cotidiano e no imaginário do direito um papel cada vez mais próximo ao do signo fechado da dogmática jurídica” (Warat, 2004, p. 181).

Em *A Ciência Jurídica e Seus Dois Maridos*, Warat sustenta que a ciência jurídica moderna perdeu o ‘sabor apimentado’ da marginalidade e da ambivalência, expulsando de seu horizonte tudo aquilo que é contraditório, dúbio ou vital. Nesse gesto de purificação simbólica, afirma ele, o Direito rejeita ‘*o Vadinho que há em nós*’ e converte-se em uma estrutura árida. A alusão de Warat a “Vadinho” remete ao personagem Vadinho (Valdomiro) do romance *Dona Flor e Seus Dois Maridos*, de Jorge Amado. Vadinho encarna o polo dionisíaco da existência: é irreverente, sedutor, transgressor, vital e profundamente ambíguo. Em contraste com Teodoro, símbolo da ordem, da racionalidade e da normatividade, Vadinho representa o desejo, o excesso e o indomesticável. Ao evocar essa figura,

Warat critica a ciência jurídica tradicional por reprimir essa dimensão vital e contraditória, expulsando do Direito tudo aquilo que escapa ao controle racional e à linguagem dogmática. Assim, “o Vadinho que há em nós” torna-se metáfora da criatividade, do conflito e da potência imaginária que a dogmática insiste em silenciar.

Warat dirige sua rebelião, denunciando os ‘*legalóides*’: personagens que reduzem a razão ao texto normativo, transformando o Direito em um sistema autorreferencial, impermeável ao real. Para ele, tais imposturas intelectuais se escondem atrás de classificações e jargões, fascinados por sua própria técnica, mas incapazes de enfrentar a vida (Warat, 2001). Dessa forma, a releitura epistemológica da dogmática jurídica mostrou-se incapaz de responder aos dilemas contemporâneos porque permaneceu aprisionada a uma racionalidade instrumental e normalizadora, típica do pensamento jurídico tradicional, que reduz o Direito a um repertório de certezas técnicas e verdades administradas. Como adverte Luis Alberto Warat, essa dogmática opera como uma semiologia do poder, na qual o discurso jurídico se afasta da experiência concreta da vida e silencia o conflito em nome da ordem e do controle.

Ao negar a dimensão do sensível, da alteridade e do desejo, o saber jurídico dogmático não apenas empobrece o processo de compreensão do fenômeno jurídico, mas também inviabiliza práticas emancipatórias, como a mediação, que exigem abertura ao diálogo, à escuta e à construção compartilhada de sentidos.

Ao converter o saber jurídico em um sistema voltado essencialmente à validação formal, perdeu-se de vista a dimensão subjetiva e imaginária que permeia as práticas jurídicas e lhes dá sentido. Desse movimento resulta uma epistemologia empobrecida, que trata os enunciados dogmáticos como expressões neutras e automáticas, incapazes de revelar que o direito se organiza sobre matrizes simbólicas que produzem significado e sustentam a ordem social.

Como ocorre com qualquer instituição, o direito só se mantém ao velar sua própria gênese criativa, apresentando-se como se fosse dotado de fundamento transcendente ou de necessidade histórica. Para Warat, a dogmática jurídica funciona como um conjunto denso de significações imaginárias que, ao modelar heteronomamente o universo jurídico, converte construções humanas em verdades supostamente naturais e legítima a continuidade de suas estruturas (Warat, 2004).

O que se apresenta como rigor técnico é, na verdade, uma operação de mascaramento, na qual o poder jurídico se disfarça de neutralidade para legitimar sua própria expansão. Essa engenharia simbólica produz a impressão de que a ordem normativa possui fundamentos objetivos e limites intrínsecos, quando, de fato, se apoia em construções imaginárias que orientam nossa percepção da realidade social. Ao naturalizar essas ficções, a dogmática sustenta um regime de significados que se autorreproduz e se protege da contestação, convertendo o direito em um espaço onde a linguagem parece funcionar sem falhas e onde os conflitos humanos são reduzidos a problemas de classificação:

A dogmática jurídica permite a legislação do poder do direito, garante o seu funcionamento, sempre irrestrito, com a ficção de um limite racional. Garante uma fantasia de segurança jurídica para um poder ambivalentemente limitado e irrestrito (todo poder é potencialmente irrestrito pela ilusão de um limite que na prática vai restringindo-o). É a força de uma ficção que termina carregando a percepção da realidade com a sua ilusão. Uma espécie de “realismo fantástico” que permite à lei do direito organizar as regras do jogo social.

O problema consiste em como enfrentar os efeitos da história e de um poder de interpretação que projeta, em um número considerável de casos, sentimentos de onipotência, onde somente deveria haver a fantasia de um signo que nos conecta com o outro.

Não se trataria, portanto, de um dogmatismo propriamente dito, que iria enclausurando o devir dos significados (decretando a morte do pensamento) e sim uma fabulação de certas propriedades lingüísticas que constituiria um campo semântico poeticamente admitido como imagem valorizada da realidade jurídica. Ou seja, o jurídico como criador de uma nova ordem valorativa da realidade e mediador das relações sociais. A fantasia de uma linguagem fechada para que os indivíduos possam atuar socialmente (interpretando normativamente o sentido dos seus atos) (Warat, 2004, p. 179).

Em síntese, a dogmática jurídica opera menos como um sistema de contenção racional e mais como uma ficção organizadora, responsável por estabilizar o mundo jurídico mediante significações imaginárias que se apresentam como naturais. Sua força não reside apenas na normatividade explícita, mas no modo como converte suas próprias construções lingüísticas em imagens saturadas de autoridade, capazes de orientar práticas, subjetividades e formas de interpretação. Por isso, o desafio contemporâneo não consiste em negar a dogmática, mas em reconhecer

criticamente seu caráter fabulatório e suas funções instituintes, tarefa que exige trazer à cena o conflito, a ambivalência e a criatividade simbólica expulsos pelo racionalismo jurídico.

3 Para além da normatividade: corpo, linguagem e afetos no pensamento de Warat

A partir da crítica à dogmática jurídica, Warat desloca o centro da reflexão para aquilo que o discurso normativo tradicionalmente reprime: o conflito, a sensibilidade e a potência criadora da linguagem. Se a dogmática opera como ficção estabilizadora que esconde o caráter imaginário do direito, é precisamente no reconhecimento da ambivalência e da experiência

afetiva que se abre a possibilidade de reconstruir o jurídico fora de seus enquadramentos autorreferenciais. Para Warat, compreender o conflito não significa reduzi-lo a categorias formais, mas reconhecer sua dimensão humana, simbólica e relacional. Do mesmo modo, admitir a sensibilidade como elemento fundante do conhecimento jurídico implica romper com a pedagogia da neutralidade e recuperar o corpo, os afetos e a imaginação como fontes legítimas de significação.

Nesse contexto, o direito deixa de ser compreendido apenas como um sistema de normas e passa a ser percebido como espaço de tensão permanente entre forças instituintes e forças que buscam conservar o já sedimentado, exigindo do intérprete uma abertura à complexidade da vida social e aos sentidos que nela circulam.

Ao mapear os caminhos possíveis para pensar o direito, Warat evidencia que a filosofia jurídica vive entre duas forças: uma que consolida o já instituído e outra que tenta resgatar o pensamento da letargia produzida pelos estereótipos dogmáticos. Essa contraposição aparece com clareza quando afirma:

Existem duas formas de fazer filosofia do Direito. Uma, predominante e outra com muito menos ibope. A primeira consiste em uma gama de reflexões vinculadas a uma concepção normativista do Direito, a outra em uma busca da desconstrução das ideias e conceitos que foram acumulados numa cultura dominante, até se transformarem em estereótipos, lugares comuns, que aprisionam os juristas em uma forma de pensar e fazer o Direito absolutamente fora da realidade, uma contundente e avassaladora fuga do mundo e de qualquer possibilidade de sentir os homens e seus vínculos (Warat, 2010, p. 49).

Observa-se que os impactos desse processo não permanecem restritos ao plano conceitual, mas atingem diretamente aqueles que atuam no universo jurídico. Como afirma o autor, “os operadores do Direito não revelam nenhum excesso de sensibilidade, ao contrário, as formas dominantes de conceber o Direito conseguem formar operadores sem sensibilidade, corpos sem capacidade de relacionar-se sensivelmente com os outros e com o mundo” (Warat, 2010, p. 49). Esse déficit sensível, longe de ser mero efeito colateral, constitui um mecanismo central de reprodução do racionalismo jurídico, pois impede que operadores reconheçam a dimensão humana do conflito e, assim, reforça a distância entre o direito e o vivido.

Além disso, os juristas revelam uma profunda dificuldade em integrar a dimensão afetiva dos conflitos que lhes são apresentados. As experiências concretas e as emoções dos sujeitos acabam sendo recobertas por densas camadas de leitura ideológica, que moldam a percepção jurídica e reduzem drasticamente a possibilidade de outras formas de escuta. Assim, os operadores do Direito passam a reconhecer apenas aquilo que confirma seus próprios esquemas mentais, reproduzindo, quase automaticamente, crenças e discursos que sustentam a lógica institucional. Instala-se, desse modo, um circuito fechado: a racionalidade jurídica se retroalimenta e se legitima continuamente, colocando os juristas em um estado de fascinação por seus próprios referenciais, um aprisionamento intelectual que os afasta do mundo vivido e, paradoxalmente, os corrói desde dentro (Warat, 2010).

Essa autorreferencialidade dogmática evidencia a incapacidade do campo jurídico de produzir rupturas internas e revela como a prática jurídica tende a reduzir a alteridade àquilo que já é previsível e compatível com suas categorias:

Os juristas pretenderam sair, escapar da barbárie criando seu barroco particular: o normativismo. Geraram um grande boato com pretensões de universalidade, que reforçou ideologicamente os esforços codificadores, servindo ao mesmo tempo de enlace ilusório para criar um efeito de identificação entre as normas e o Estado (Warat, 2010, p. 54).

Para Warat, o Direito construiu ao longo do tempo um espaço simbólico próprio, cuidadosamente resguardado contra qualquer incursão que possa desestabilizar suas bases. Esse espaço funciona como um território regulamentado por códigos internos de legitimidade, que operam como filtros capazes de selecionar quais discursos podem ser ouvidos e quais devem ser descartados. Nessa mesma direção, Warat observa que o

universo jurídico, em suas práticas profissionais, nos discursos que produz e nas estruturas institucionais que o sustentam, apresenta um núcleo duro de significações que se mantém praticamente impermeável a leituras mais filosóficas ou reflexões que escapem ao enquadramento dogmático. Esse núcleo opera como um sistema de proteção que isola o Direito de qualquer interpretação que busque aproximá-lo das experiências concretas ou da multiplicidade dos conflitos humanos (Warat, 2010).

A rigidez dessas formas de pensamento faz com que o campo jurídico funcione como um sistema quase blindado, resistente a revisões conceituais e imune a tentativas de ampliar o horizonte de sentido das categorias jurídicas. Assim, a crítica de Warat revela que o Direito, tal como se apresenta, conserva uma forte tendência a se fechar sobre si mesmo, preservando sua própria lógica interna e afastando, de maneira constante, tudo aquilo que poderia instaurar deslocamentos interpretativos:

Não tenho dúvidas da necessidade de que seja elaborada outra concepção do Direito longe do normativismo. Cabe advertir que, a partir da psicanálise o que mais afeta no processo decisório não é sua debilidade racional, mas as marcas traumáticas que toda decisão deixa em nossos estados de consciência. A transformação do conflito em litígio exige o percurso institucional de um processo, que inevitavelmente traumatiza as partes. Particularmente me preocupo mais com os traumas processuais do que com os mecanismos com que conseguimos falsificar as fundamentações. Prefiro o Direito muito mais imperfeito e muito mais sensível (Warat, 2010, p. 58).

A blindagem dogmática, portanto, não apenas marginaliza os efeitos psíquicos das decisões, mas também ignora que os sentidos jurídicos emergem da interação entre corpos, vozes e experiências simbólicas que ultrapassam o texto normativo. Nesse quadro, a crítica à autossuficiência normativa e a ênfase na corporificação da linguagem convergem para demonstrar que a prática jurídica só pode ser compreendida em sua complexidade quando se admite que interpretar e decidir são atos atravessados por afetos, materialidades discursivas e dinâmicas de produção de sentido que excedem a racionalidade formalista:

A linguagem se faz corpo. Nossa identidade não é corporal, se faz de linguagem, minha identidade é uma ordem simbólica, uma textualidade em devir temporal e submetida a uma dinâmica cartográfica. As normas e os discursos jurídicos, como são linguagem também se fazem corpo. Incorporamos corporalmente os sentidos deonticos se fazem carne, parte de nosso imaginário e de nosso simbolismo. As leis não são elaboradas para serem aplicadas ou interpretadas institucionalmente.

As normas são constantemente faladas por nossos corpos e isto é algo que não se leva muito em conta, nem pelos operadores, nem pelos doutrinadores. Quando se aborda a generalidade dessas questões argumentativas, dentro das teorias e suas buscas desenfreadas de controle racional, se esquece que sempre é um corpo o que argumenta que o fundamenta. O que está escrito nas normas vai mais além do texto. E esse mais além é o que o corpo fala, o que os corpos falam entre eles. É da comunicação entre corpos que parte minha proposta de retórica jurídica (Warat, 2004, p. 60).

No mesmo movimento crítico que desestabiliza a rigidez metodológica da dogmática, Warat também revela que a transformação do Direito não se opera apenas no plano conceitual, mas sobretudo na forma como se lida com o próprio conflito. Se antes a atuação judicial se legitimava pela aplicação de normas previamente dadas, hoje emergem práticas que deslocam o foco da autoridade estatal para a construção conjunta de sentidos pelas partes envolvidas. A mediação transforma o conflito em experiência comunicativa, permitindo que os sujeitos desfaçam, reelaborem ou ressignifiquem suas narrativas sem o peso das categorias jurídicas tradicionais um espaço em que o Direito deixa de prescrever soluções e passa a acolher vozes, afetos e expectativas. Esse redirecionamento evidencia que, no mundo contemporâneo, a tarefa jurídica exige menos a reprodução automática de esquemas normativos e mais uma escuta sensível das singularidades que atravessam cada situação:

Algo semelhante pode-se dizer do Direito. A função tradicional dos juízes aplicando a lei começa a ser substituída por outra em que os juízes ajudam as partes a compor os diferentes relatos do conflito; relatos que brotam espontaneamente das circunstâncias, e com escassas ou mínimas referências normativas (temas ou argumento) se constrói uma concepção do conflito, sem nenhuma consideração prévia, principalmente de caráter normativo ou temático. Estou falando da mediação ou conciliação como uma nova cultura jurídica, baseada nas situações conflitivas, um tratamento onde o lugar do juiz fica vazio e é sucessivamente ocupado pelas vozes e desejos das partes, como um modo de lidar com o inesperado e transformar o conflito que os toma desde eles mesmos e não a partir dos referentes tóxicos de um sistema de normas. Em lugar de métodos de interpretação normativos, desejos. Um novo paradigma jurídico baseado numa psicoterapia das situações afetivas. Os juízes do futuro, os juízes cidadãos devem entender mais de situações, de gente e de alteridade do que de normas. Essa é uma das apostas de Contradogmáticas (Warat, 2004, p. 99).

É nesse cenário de deslocamento epistemológico, no qual o protagonismo do juiz se esvazia para dar lugar às múltiplas narrativas das

partes, que se torna possível compreender a densidade da crítica waratiana. Mais do que expor as limitações internas da dogmática, Warat busca desnaturalizar o modo como o Direito se habituou a existir, revelando o entorpecimento institucional que o sustenta. Trata-se de evidenciar um regime sensível que empobrece a experiência jurídica, reduzindo a complexidade dos encontros humanos a fórmulas previsíveis, a esquemas de interpretação previamente legitimados e à reprodução automática de sentidos que silenciam a alteridade. O que Warat denuncia, portanto, é uma forma de anestesia normativa que impede o Direito de acolher a contingência, o conflito e a criatividade presentes no mundo vivido.

4 A mediação como poética do conflito e caminho para a des-dogmatização

A superação da racionalidade jurídica dogmática exige o resgate de uma sensibilidade soterrada pelas tradições normativistas. Warat insiste que qualquer projeto emancipatório só pode emergir quando os sujeitos recuperam a capacidade de apropriar-se de seus próprios conflitos, retirando-os das mãos das estruturas que historicamente os sequestraram: “acredito que a resistência pode começar a ser exitosa quando as pessoas começarem a tomar conta de seus próprios conflitos, e de seus próprios desejos” (Warat, 2010, p. 25). Nessa chave interpretativa, a mediação deixa de ser entendida como simples ferramenta auxiliar do sistema de justiça e passa a operar como uma via ético-política de reconfiguração da experiência jurídica, deslocando o foco dos procedimentos formais para a densidade existencial do conflito. Esse deslocamento se ancora na alteridade como fundamento ético e político.

Warat descreve que uma concepção emancipatória de Direito deve operar sob um horizonte surrealista, não no sentido artístico, mas como postura de insurgência contra os automatismos da racionalidade dominante. Trata-se de romper com os lugares-comuns que sustentaram, ao longo da modernidade, uma narrativa jurídica normativista que, apesar de seu verniz humanista, encobriu práticas profundamente excludentes:

O eixo central, fundante e que atravessa todo o desenvolvimento de uma concepção do Direito emancipatória é a alteridade. Uma concepção surrealista dos direitos humanos (no sentido de atribuir ao surrealismo uma genuína atitude filosófica de questionamento e fuga dos lugares comuns como estratégia de emancipação), sob o signo dos vínculos e a fuga dos próprios lugares comuns, os estereótipos e as simplificações

vulgarizadoras que construíram a mitologia e as narrativas ideológicas da concepção normativista e burguesa dos direitos humanos. No fundo uma concepção camufladamente genocida e excludente, já que em seu nome se consolidaram as piores formas do imperialismo e do neoliberalismo (Warat, 2010, p. 87).

A hermenêutica jurídica tradicional não apenas opera como um aparato técnico de atribuição de sentidos, mas sobretudo como uma engrenagem simbólica de produção de verdades autorizadas, sustentando sob o manto da neutralidade práticas de ocultamento e reprodução de poder. O intérprete jurídico, formado na lógica da dogmática, tende a naturalizar os limites da lei, a cristalizar sentidos previamente legitimados e a encobrir, com discursos de segurança e racionalidade, a dimensão política e excludente que permeia a produção normativa. É justamente esse mecanismo silencioso de domesticação do conflito e de gestão dos sentidos sociais que Warat procura desvelar, como evidencia a contundente passagem em que denuncia o caráter ideológico e opressivo das práticas interpretativas do Direito:

Existe um certo consenso nas reflexões em torno das práticas interpretativas do Direito. Poucas ousadas e muitas fantasias perfeitas recobrem as teorias sobre a interpretação da lei. Métodos ilusórios, enobrecidas crenças, despercebidos silêncios envolvem as práticas interpretativas dos juristas de ofício. Teorias e práticas encarregadas de garantir a institucionalização da produção judicial da normatividade e seus efeitos de poder na comunidade. Práticas, mitos e teorias refinadas que se ligam estreitamente aos processos de produção heterônoma da ordem simbólica da sociedade. Usos complacentes da lei que guardam, como em cofres de sete chaves, os princípios de controle da produção dos discursos jurídicos. Uma discursividade enganosamente cristalina que escamoteia, em nome da verdade, da segurança e da justiça, a presença subterrânea de uma “tecnologia da opressão” e de uma microfísica conflitiva de ocultamento que vão configurando as relações de poder inscritas no discurso da lei.

Mais do que ambíguo ou impreciso, o discurso da lei é enigmático. Ele joga, estrategicamente, com os ocultamentos para justificar decisões, disfarçar a partilha do poder social e propagar, dissimuladamente, padrões culpabilizantes. Conceitos ideologicamente condicionados encobrem práticas de terror racionalmente banalizadas. Utopias perfeitas explicam, com razões, a produção institucional de um sujeito de direitos sem direito à transformação autônoma da sociedade. Enfim, uma enorme carga ideológica que atravessa todo o processo de interpretação da lei. (Warat, 2004 p. 358).

A crítica waratiana às práticas interpretativas do Direito ganha profundidade quando se compreende que a própria noção de “objetividade”, tão celebrada pela dogmática jurídica, é um dos pilares dessa engrenagem simbólica de ocultamento. Depois de expor a dimensão ideológica que permeia a interpretação da lei, Warat evidencia que a pretensa neutralidade do discurso jurídico não é um dado epistemológico, mas um efeito discursivo cuidadosamente produzido para estabilizar sentidos e neutralizar conflitos. A objetividade jurídica, longe de garantir transparência ou universalidade, opera como dispositivo de clausura: fecha o campo das incertezas, domestica a pluralidade das experiências sociais e transforma o conflito em um artefato administrável, previamente enquadrado pelas predeterminações do saber instituído. É nesse ponto que Warat desloca radicalmente o debate, mostrando que a objetividade não é um atributo intrínseco do conhecimento, mas uma construção simbólica que mascara antagonismos, contingências e imprevisibilidades próprias do social. Assim, prepara o terreno para afirmar que:

Quando se fala de objetividade, a partir do paradigma dominante nas ciências sociais, não se leva em consideração que noção de objetividade é simbólica, efeito de uma discursividade que contém sempre uma articulação de antagonismos que determinam um estágio de contingência (de imprevisibilidades) que relativizam radicalmente. A realidade do social e do jurídico é precisamente esta articulação de incertezas contingentes e não a objetividade produzida contingentemente pelo saber. O saber instituído escamoteia os processos de compreensão que os antagonismos do real despertam sempre. Uma ilusão de clausura perfeita. Uma segurança simulada, uma segurança que se fecha para as contingências de novo na miragem das suas predeterminações. Desta forma, o saber instituído do Direito serve para a formação de um imaginário posto a serviço da produção das subjetividades alienadas (Warat, 2004 p. 358).

Com isso, o Direito só assume plenamente sua função simbólica quando abandona a necessidade de sustentar-se como ciência neutra ou como legalismo rígido. A doxa jurídica, que se crê depositária de uma racionalidade pura e universal, precisa ser desestabilizada para que o campo jurídico volte a operar como espaço de criação e não de reprodução de sentidos. É nesse horizonte que Warat afirma que

O Direito cumpre a sua função de condição de sentido se funciona como um mecanismo simbólico que se nega a ser simultaneamente legalista e cientificista, na medida em que, afastando-se dos pressupostos que predominam em sua doxa instituída como ciência, passa a fazer uma opção para a produção política das significações, para um processo

de autonomia, entendido como vínculo criativo com o outro (Warat, 2004, p. 359).

Deslocar-se dessa racionalidade dogmática significa, portanto, reconhecer que o Direito não encontra sua legitimidade no fechamento cognitivo, mas na abertura para a alteridade e para a contingência constitutiva do social.

É precisamente nesse enquadramento que a mediação adquire relevância epistemológica, pois funciona como prática que reinstaura o outro, com sua linguagem, sua dor, sua história e seus silêncios, no centro do processo de construção de sentidos jurídicos.

Nesse horizonte que Warat formula sua conhecida definição de mediação, concebendo-a como uma poética do conflito, um espaço de criação, encontro e transformação (Warat, 2001).

Essa listagem não é meramente descritiva: ela evidencia que a mediação rompe com o modelo jurídico disciplinador para instaurar um processo relacional que reinsere afetos, vínculos e responsabilidade na experiência do litígio. Por isso, a mediação pode ser compreendida como uma verdadeira tecnologia de autonomia e cidadania. Ela desloca o poder decisório de instituições abstratas para os próprios sujeitos envolvidos na controvérsia, permitindo-lhes reconstruir sentidos, reconhecer responsabilidades e elaborar diferenças de modo não destrutivo (Warat, 2001).

Ao investir na construção de um discurso juridicizado e aparentemente asséptico, a dogmática não apenas esconde seus pressupostos ideológicos, como também impede que o Direito se abra aos conflitos reais, às demandas plurais e às tensões sociais que o atravessam. A dogmática cria, assim, uma “zona de conforto hermenêutica” que protege seus próprios mitos, o mito da neutralidade, o mito da objetividade e o mito da ordem e, com isso, impede que o Direito se reconcilie com sua dimensão humana:

A mediação deve ser encarada como uma atitude geral diante da vida, como uma visão de mundo, um paradigma ecológico e um critério epistêmico de sentido. De um modo geral, a mediação pode ser vista como um componente estruturante da visão ecológica do mundo, como um componente estrutural do paradigma político e jurídico da transmodernidade. A mediação seria um salto qualitativo para superar a condição jurídica da modernidade, baseada no litígio e apoiada em um objetivo idealizado e fictício, como é o de descobrir a verdade, que não é outra coisa que a implementação da cientificidade como argumento persuasivo. É uma verdade, que deve ser descoberta por um juiz, que

pode chegar a pensar-se com poder de um semideus na descoberta de uma verdade que, no entanto, é imaginária. Na mediação, é fundamental trabalhar os não-ditos do sentido, esses expressam o conflito com um grau maior de riqueza. Os detalhes de um conflito revelam-se muito mais pelo não-dito, do que pelo expresso. Não podemos esquecer que a mediação se realiza, sempre, pela percepção e pelo trabalho que se pode realizar em relação a infinitos detalhes. Toda mediação, copiando Clarice Lispector, é feita de infinitos detalhes com que se têm de ter cuidados. A mediação, ainda que a consideremos como um recurso alternativo do judiciário, não pode ser concebida com as crenças e os pressupostos do imaginário comum dos juristas. A mentalidade jurídica termina convertendo a mediação em uma conciliação. A mediação sensitiva é um passo além da mediação alternativa. Parte dessa última, e a incorpora, a redefine e a rejeita, em algumas partes. Ao mediador e ao ser humano, neste fim de século, é indispensável o desenvolvimento desse potencial (Warat, 2004, p. 89).

É justamente nesse ponto que a mediação se revela como caminho ético-político de desdogmatização. Ao devolver às partes a autoria de seus conflitos e instaurar uma lógica baseada na escuta, no vínculo e na criação conjunta de sentidos, a mediação rompe com o paradigma de clausura que sustenta a interpretação jurídica tradicional. Ela desestabiliza a segurança ilusória produzida pela dogmática e repõe a dimensão humana, afetiva, narrativa, plural, como centro do processo jurídico. Em vez de impor significações pré-fabricadas, a mediação permite que os sujeitos reconstruam autonomamente suas experiências e se reconheçam mutuamente como coautores do espaço simbólico que habitam. Assim, encerra-se o capítulo reafirmando que a superação da racionalidade jurídica dogmática não se efetiva pela via de novas técnicas interpretativas, mas pela abertura para práticas que reencantem o Direito como experiência de alteridade, criatividade e emancipação, e é nesse sentido que a mediação se apresenta como poética do conflito e horizonte concreto de transformação jurídica.

A proposta waratiana de desdogmatização do Direito representa uma ruptura radical com o modelo jurídico tradicional fundado na rigidez normativa, na neutralidade aparente e na centralidade da decisão autoritária. Para Luis Alberto Warat, desdogmatizar não significa negar o Direito, mas libertá-lo de suas amarras racionalistas e de seu discurso de poder, abrindo espaço para uma compreensão sensível, plural e dialógica do conflito. Nesse horizonte, a mediação deixa de ser um mero instrumento procedimental e passa a constituir uma prática ética e estética de produção de sentidos, na qual o conflito é reconhecido como experiência humana e não como patologia a ser eliminada. A mediação, tal como pensada a partir

de Warat, opera como um exercício de escuta, alteridade e reconhecimento do outro, possibilitando a reconstrução dos vínculos sociais e a reinvenção do próprio Direito para além da dogmática e de suas certezas impostas.

5 Considerações finais

O percurso desenvolvido ao longo deste trabalho permitiu evidenciar que o problema central do Direito contemporâneo reside na cristalização de uma racionalidade dogmática que, ao buscar segurança, neutralidade e previsibilidade, acaba por obscurecer as dimensões humanas, imaginárias e afetivas que constituem a experiência concreta dos conflitos. A dogmática moderna, amparada em uma epistemologia normativista e em uma confiança quase ritualizada na técnica, consolidou um modo de operar que se autonomiza frente à vida e reproduz um fechamento institucional que privilegia a repetição de esquemas abstratos em detrimento da escuta do real. A crítica waratiana demonstrou com clareza que essa estrutura não apenas empobrece a compreensão dos conflitos, mas modela sujeitos jurídicos insensíveis, moldados por categorias rígidas e por rituais discursivos que se legitimam sob o mito da racionalidade, fortalecendo uma clausura semântica que elimina nuances e silencia divergências.

À luz dessa crítica, a mediação revelou-se uma via eficaz para tensionar esse imaginário dogmático. Ao permitir que narrativas plurais, afetos e experiências singulares circulem de modo mais livre, ela rompe com o enclausuramento formalista e reinscreve o conflito em sua densidade simbólica e relacional. A mediação, compreendida como poética do conflito, desloca a lógica jurídica de um território de controle para um espaço de encontro, onde a palavra não é instrumento de enquadramento, mas condição de reconhecimento. Nesse horizonte, a mediação não emerge como mero procedimento, mas como possibilidade de reconstrução sensível do Direito, abrindo fissuras no paradigma tecnocrático que orienta a formação e a prática jurídicas. A consolidação desse caminho exige o fortalecimento de formas de tratamento de conflitos que valorizem a escuta, a sensibilidade e o pluralismo narrativo, bem como uma formação jurídica capaz de acolher a complexidade dos vínculos humanos que atravessam o campo jurídico. Também se mostra promissor ampliar estudos que investiguem empiricamente o impacto da mediação na visibilização de subjetividades e na construção de soluções mais democráticas. Se o formalismo tende a estreitar o mundo, a mediação revela-se um gesto de reabertura: recoloca o sujeito no centro, reinscreve a linguagem no campo

da vida e aponta para um Direito que, enfim, reconhece a potência criativa dos conflitos.

Referências

ABBAGNANO, Nicola, 1901-1990. **Dicionário de filosofia**; tradução da I a edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

WARAT, Luís Alberto. **Epistemologia e ensino do Direito**: o sonho acabou. coordenadores: Orides Mezzaroba, Arno Dal Ri Júnior, Aires José Rover, Cláudia Servilha Monteiro. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2004.

WARAT, Luís Alberto. **A ciência jurídica e seus dois maridos**. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC, 2000.

WARAT, Luis Alberto. **O ofício do mediador**. Florianópolis, SC: Habitus, 2001.

WARAT, Luís Alberto. **A rua grita Dionísio**: direitos humanos da alteridade, surrealismo e cartografia. Rio de Janeiro, RJ: Editora Lumen Juris, 2010.

O PENSAMENTO DE LUIGI FERRAJOLI E O PROJETO DE CONSTITUINTE DA TERRA: ESTA É UMA POSSIBILIDADE DIANTE DAS EMERGÊNCIAS ATUAIS?

Gilmar Antonio Bedin¹
Laura Mallmann Marcht²

1 Introdução

O mundo dos Estados sofreu, desde o final da Segunda Guerra Mundial, uma grande transformação. Esta conjuntura impulsionou o declínio da soberania e, em consequência, gerou as condições necessárias para um ciclo de crescente interdependência global. Esta grande transformação permitiu que Luigi Ferrajoli aprofundasse suas reflexões sobre o papel do direito na sociedade internacional – se perguntando se é possível um constitucionalismo de alcance mundial? – e, também, o fez refletir sobre o principal paradoxo político do mundo contemporâneo. A paradoxalidade referida revela que determinados problemas – altamente complexos – não têm mais como serem resolvidos exclusivamente pela figura do Estado e, ao mesmo tempo, a sociedade internacional não tem instituições multilaterais fortes o suficiente para enfrentar os mais diversos desafios.

Por isso, Ferrajoli entende se é necessário, na atualidade, a criação de diretrizes universais e homogêneas para as ações conjuntas entre os Estados do globo. No entanto, isso não significa que o autor defenda a criação de um “superestado”, mas sim de uma forma de cooperação internacional

- 1 Pós-Doutor pelo Instituto de Estudios Avanzados da Universidade de Santiago de Chile (IDEA/USACH). Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor dos Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado e Doutorado – da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI/SAN).
- 2 Doutoranda em Direito, com bolsa integral da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela URI/SAN. Professora do Curso de Graduação em Direito da URI/SAN. Mestra pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Direito – Mestrado em Direitos Humanos – da UNIJUÍ.

que possa ajudar na solução de problemas nacionais ou locais que tenham potencial de atingirem toda a humanidade. Isto se concretiza por meio da Constituinte da Terra. Mas, o que é este projeto? Esta é uma proposta de construção de um constitucionalismo de âmbito mundial e de adoção de instrumentos comuns de resolução de conflitos internacionais. Entender o projeto em questão é o objetivo principal do presente artigo. A metodologia utilizada envolveu o método científico hipotético-dedutivo e a técnica de pesquisa bibliográfica.

2 O conceito de soberania e suas três aporias

A compreensão do Projeto Constituinte da Terra pode ter como ponto de partida diversos elementos. Talvez a melhor escolha seja por meio análise de como Luigi Ferrajoli reflete sobre a evolução da soberania moderna. A principal obra do autor neste sentido é o livro *A soberania no mundo moderno* (2002a). Nesta obra, o jurista italiano compreende que a soberania é um conceito tanto jurídico quanto político, que provém da cultura romana que buscava estabelecer um ordenamento jurídico universal como *suprema potestas superiorem non recognoscens* – ou seja, um poder supremo que não reconhece outro acima de si. Tendo isto em conta, o autor identifica de três aporias envolvendo o tema: a) a primeira compreende que a soberania é uma construção positivista abstrata do Estado, mas que possui uma base de matriz jusnaturalista; b) a segunda aporia diz respeito à história – teórica e prática – dessa e à divisão existente entre soberania interna e soberania externa¹; c) a terceira aporia corresponde à legitimidade conceitual a partir da teoria do direito, na qual Ferrajoli (2002a, p. 3) verifica a existência de uma “antinomia irredutível entre soberania e direito”.

A primeira aporia que é destacada na obra de Ferrajoli (2002a), desse modo, trata sobre a origem jusnaturalista da ideia de soberania. No que se refere à soberania externa, esta foi a primeira a ser teorizada e tem suas raízes com o advento do direito internacional, antes mesmo das noções internas de soberania do filósofo francês Jean Bodin e do filósofo inglês Thomas Hobbes: Francisco de Vitoria, Gabriel Vasquez de Menchaca, Balthazar de Ayala, Francisco Suarez e Hugo Grotius são os

1 A soberania interna corresponde à progressiva relativização desta em razão do surgimento das primeiras Constituições e do fortalecimento dos Estados Democráticos de Direitos, enquanto a soberania externa, refere-se ao ápice de sua absolutização com a deflagração das duas grandes guerras mundiais (Ferrajoli, 2002a).

teóricos referenciados pelo jurista italiano. Sobre a obra de Francisco de Vitoria é importante mencionar três ideias basilares: “a) a configuração da ordem mundial como uma sociedade natural de Estados soberanos; b) a teorização de uma série de direitos naturais dos povos e dos Estados; c) a reformulação da doutrina cristã da ‘guerra justa’, redefinida como sanção jurídica” às ofensas sofridas (Ferrajoli, 2002a, p. 7).

A primeira tese vitoriana corresponde à representação da ordem mundial enquanto uma *communitas orbis*, logo, uma sociedade de Estados livres (Ferrajoli, 2002a). Esta ideia será retomada, posteriormente, por Francisco Suarez, Alberico Gentili e Hugo Grotius que inovarão com o *ius gentium* (o direito das gentes). Este direito, em Vitoria, é vinculativo ao *ius cogens* (direito coagente). É que essa república universal estabelecerá um novo sujeito de direito – o *totus orbis* (mundo inteiro) enquanto uma pessoa moral, representando, assim, toda a humanidade. A segunda tese vitoriana, baseada na *communitas orbis*, fornece um conjunto de direitos naturais dos povos que permite, paradoxalmente, o estabelecimento de um caráter eurocêntrico do direito internacional, colonialista e até mesmo belicista (Ferrajoli, 2002a). Entre os diversos direitos que foram emergindo nesse contexto, o direito de guerra era o mais importante, uma vez que o objetivo deste seria a manutenção da paz e da segurança. Por fim, a terceira tese vitoriana diz respeito à noção de guerra justa, enquanto resposta das *iniuriae* (ofensas sofridas) – constituindo-se, portanto, em um verdadeiro instrumento de atuação jurídica.

Sobre a doutrina da guerra justa, originam-se três possíveis consequências: a) que a guerra só pode ser realizada, de modo lícito, por Estados; b) para reparar ofensas sofridas, a única sanção justa e possível é a guerra; c) a guerra jamais pode se degenerar em violência irrestrita – atingindo, por exemplo, inocentes –, e, por essa razão, deve ser sempre submetida ao direito. Além disso, Ferrajoli utiliza-se dos conceitos de soberania de Hugo Grotius, de Thomas Hobbes (2012) e de John Locke (2014). A partir da análise das contribuições destes autores, o filósofo italiano consegue explicar as virtudes e as vicissitudes da teoria vitoriana. É que o cosmopolitismo idealizado por Vitoria fracassou diante da antinomia existente entre direito e soberania. A partir desses pressupostos, Ferrajoli identifica um paradoxo. De um lado, visualiza uma utopia – baseada no direito – que tem como pretensão a convivência pacífica entre os povos. Por outro, verifica uma doutrina – primeiramente alicerçada no cristianismo, e, posteriormente, laicamente eurocêntrica – que legitima a colonização, bem como a exploração econômica dos países emergentes,

com a pretensão de “evangelizar”, “civilizar”, bem como de impor os ditos “valores ocidentais” aos demais. A partir da conversão do imperativo vitoriano para o hobbesiano, o “selvagem” transforma-se em “estranho”, sendo desqualificado para “inimigo”, “não-humano”, “semi-humano”, ou, ainda, “inferior”.

A segunda aporia referida na obra diz respeito à progressiva limitação interna da soberania e à sua paulatina absolutização no plano externo. O evento que marca a oposição entre “estado de natureza” e “estado civil” é a Revolução Francesa (Ferrajoli, 2002a). Com o nascimento do Estado liberal e a promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, ocorreram profundas mudanças no Estado como, por exemplo, a divisão dos poderes, a adesão do princípio da legalidade e a ratificação de direitos fundamentais que, como consequência, transformaram a relação entre soberano e súditos em um liame entre Estado e cidadãos. Entre o século XIX e o século XX ocorreram diversos conflitos armados, tendo atingido seu ápice durante a deflagração das duas guerras mundiais. É neste momento que o estado selvagem hobbesiano se manifesta e a “soberania externa dos Estados alcança suas formas mais desenfreadas e ilimitadas” (Ferrajoli, 2002a, p. 34).

Porém, a aporia mais importante de sua obra é a terceira. O fim desta absolutização da soberania externa tem como marco o sancionamento da Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1945, e, após, pela promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) em 1948. No que se refere ao plano normativo, estas duas cartas internacionais transformaram a ordem jurídica internacional: converteram o estado de natureza – decorrente da hodierna guerra dos trinta anos em estado civil, momento em que a paz e os direitos humanos se configuraram como os imperativos do direito internacional hodierno. Este fato demonstrou o quão inconsistente é o conceito de soberania externa e a doutrina monista internacionalista kelseniana ganha destaque (Kelsen, 2010). A DUDH, juntamente com os Pactos Internacionais de 1966, atribuem aos direitos contidos nessas declarações um caráter supra-estatal. Desse modo, a Carta da ONU marca “o nascimento de um novo direito internacional e o fim do velho paradigma – o modelo Vestfália” (Ferrajoli, 2002a, p. 40). Isto é importante uma vez que a carta estabelece um contrato social que muda, de modo estrutural, o direito internacional, tornando-o, assim, mais parecido com o direito nacional dos Estados e sua conformação social.

A Carta da ONU, contudo, no primeiro inciso de seu segundo artigo, refere ser fundada sobre o princípio da igualdade soberana de todos os seus membros (Ferrajoli, 2002a). Ainda que se tenha avançado na direção de uma *communitas orbis*, a paz ainda está condicionada ao poder das grandes potências – com destaque para os EUA, como consequência da dissolução da URSS (Ferrajoli, 2002a). Por essa razão, o “Terceiro ausente” (Bobbio, 2009) se transforma em um “Terceiro impotente”: o ordenamento internacional existe, mas é ineficaz diante desse condicionamento (Ferrajoli, 2002a). Portanto, Ferrajoli (2002a) conclui que para a teoria do direito, a soberania, na contemporaneidade, é uma espécie de pseudoconceito – ou, ainda, uma categoria antijurídica: é que “a história jurídica da soberania é a história de uma antinomia entre dois termos – direito e soberania –, logicamente incompatíveis e historicamente em luta entre si.” (Ferrajoli, 2002a, p. 44). Essa antinomia é corroborada, à vista disso, com o advento dos Estados constitucionais de direito – que validam suas normas não apenas em seu aspecto formal, mas também, de modo substancial – de acordo com os direitos humanos. Assim, o que entrou em crise foi o sujeito da soberania, ou seja, o Estado.

Ferrajoli (2002a) defende, nesse sentido, que as guerras, os genocídios, as problemáticas com o meio ambiente, a desigualdade social, a miséria – entre outras questões sensíveis –, não podem ser vistas tão somente como “injustiças”, mas sim como graves violações de direitos humanos – o que implica, necessariamente, na aplicação do direito internacional vigente. Dessa premissa decorre o uso das palavras de Dworkin (2002) em “levar os direitos a sério”, assumindo os princípios de direito internacional como vinculadores e “validá-los como chave de interpretação e fontes de crítica”, projetando as garantias, as formas institucionais e as estratégias imprescindíveis para sua realização (Ferrajoli, 2002a, p. 46). Esta não é, nas palavras do jurista, uma perspectiva *irreal*, mas sim *imposta*. É que em razão das questões referidas, o equilíbrio na sociedade internacional, assim como a preservação da paz, tornou-se progressivamente mais precários. Desse modo, com o fim da bipolarização da Guerra Fria – e a consequente queda dos blocos antagônicos –, adicionando-se o fenômeno da globalização e a crescente interdependência, se formou, paradoxalmente, um cenário global mais complexo e conflituoso.

3 A defesa de um constitucionalismo para além do estado

A referida mudança é relevante e paradoxal, pois revela que o mundo tradicional dos Estados se fragilizou e que a soberania parece ter perdido seu vértice (Campilongo, 2002). Neste sentido, a globalização econômica se constitui num bom exemplo para revelar o quanto a dimensão do Estado nacional é insuficiente para desempenhar suas tarefas, isso porque exige que os Estados sejam cada vez maiores para enfrentar os desafios da economia mundial atual (Campilongo, 2002). Ferrajoli (2002a, p. 50) refere que o “Estado já é demasiado grande para as coisas pequenas e demasiado pequeno para as coisas grandes”. Como consequência, as nações não podem mais agir de forma isolada e se veem diante da necessidade de recorrer à formação de blocos econômicos – o que envolve o fortalecimento das relações internacionais – e à participação de fóruns internacionais e instituições multilaterais.

Desse modo, surge um grande desafio para a economia mundial: é necessário, cada vez mais, que os Estados estejam “maiores” para enfrentar questões como o desmatamento, o aquecimento global, a desigualdade social, o problema da fome e afins (Campilongo, 2002). Outros problemas como os perigos de conflitos nucleares, a pobreza, a falta de acesso a medicamentos compreendidos como essenciais, entre outros, são problemas de alcance global, que, por negligência ou falta de interesse político, não fazem parte da agenda política coletiva da sociedade internacional. Por essa razão, Ferrajoli crê em uma “razão artificial” do direito. Esta razão não seria fundamentada na soberania, mas sim, na autonomia dos povos, na primazia da humanidade em detrimento da figura do Estado. Logo, a teoria do filósofo propõe um constitucionalismo mundial, sempre respaldado por garantias jurisdicionais (Campilongo, 2002). Isso pressupõe a superação da rigidez monística contida no Estado nacional unitário, através de uma reconstrução do direito internacional que permita o direito à autodeterminação dos povos e, com efeito, o advento de uma sociedade mais pacífica, democrática e autêntica. Este movimento deve ser, obrigatoriamente, feito com alicerce no Estado constitucional de direito, com a “sujeição à lei dos organismos da ONU, da sua reforma em sentido democrático e representativo, [...] da instauração de garantias idôneas que visem a tornar efetivos o princípio da paz e dos direitos fundamentais” (Ferrajoli, 2002a, p. 52).

À vista disso, é importante referir que a proposta do autor não tem por pretensão criar um “superestado”, mas sim, pôr em prática instituições

garantistas que tutelem questões de direitos humanos e promovam a paz em âmbito local, regional, bem como internacional (Pisarello, 2004). Esse seria um passo na direção daquilo que a teoria kelseniana já buscava (Kelsen, 2011): “de uma *limitação efetiva da soberania dos Estados* por meio da introdução de *garantias jurisdicionais* contra as violações da paz, externamente, e dos direitos humanos, internamente.” (Ferrajoli, 2002a, p. 54, grifo nosso). Na prática, essa limitação deveria ser feita por meio de uma reforma da Corte internacional de justiça de Haia, no sentido de: a) estender sua competência para julgar questões que envolvam guerras, violações de direitos fundamentais e outras ameaças à paz; b) afirmar o caráter obrigatório de sua jurisdição; c) reconhecer a legitimação de agir perante a Corte também a outros atores internacionais e aos indivíduos – não restringindo apenas aos Estados; d) introduzir a responsabilidade pessoal no que tange aos crimes de direito internacional. Ferrajoli (2002a), por outro lado, defende a proibição das guerras – indo para além da instituição de forças armadas no âmbito internacional, ou, ainda, do caráter preventivo já prescrito no capítulo VII da Carta da ONU (1945) –, com a consequente “elaboração de convenções e resoluções, dirigidas a obter o desarmamento, ainda que gradual, dos Estados-membros [da ONU], e a proibir as armas como *bens ilícitos*”.

Neste viés, é possível perceber que, mesmo que a humanidade esteja longe de presenciar a formação de um Estado Mundial, foi graças as diversas transformações ocorridas nos últimos quatro séculos, como a criação da ONU, a formação de um sistema internacional de proteção dos direitos humanos e a construção de tribunais internacionais, que a sociedade internacional desenhou uma “constituição embrionária do mundo” (Ferrajoli, 2002a, p. 61). Isso porque os valores que estão imbricados a ela não são mais meramente formais, mas sim, substanciais. Isso significa superar o realismo e assumir o constitucionalismo mundial como uma tarefa científica – enquanto um horizonte axiológico a ser perseguido. É a partir dessa responsabilidade atribuída ao jurista – uma vez que “os direitos não caem do céu” – que Ferrajoli (2002a, p. 63) põe em xeque a visão de mundo eurocêntrica, posto que foi a ausência de limites à soberania que as democracias do século XX morreram e deram lugar às catástrofes totalitárias (Ferrajoli, 2018).

Em *Constitucionalismo más allá del estado*, Ferrajoli (2018) ratifica sua posição de defensor de um constitucionalismo que vá para além do Estado. Contudo, é importante destacar que o italiano não nega a figura deste ator internacional (Martini; Mucelin, 2020). Ao recordar as marcas

profundas que o imperialismo deixou para a humanidade, os horrores das duas guerras mundiais, a ameaça nuclear que irrompeu após o disparo das bombas atômicas *little boy* e *fat man*, os danos gerados ao meio ambiente, o jurista escreve a obra em um tom de crítica – mas sempre com o otimismo de que um novo mundo poderá emergir (Martini; Mucelin, 2020). Ao mesmo tempo em que Ferrajoli (2018) rememora o lado sombrio do século XX, evoca que foi neste período que a democracia renasceu enquanto política e afirmação de valores como a paz, a igualdade, e, sobretudo, os direitos humanos. Estes, foram introduzidos nas Constituições dos Estados Democráticos de Direito, em um caráter rígido – notadamente em razão dos regimes autoritários e totalitários. Como consequência, o *mai più* – o nunca mais –, é rememorado repetidamente pelo autor (Martini; Mucelin, 2020). Isto é o que limita os poderes absolutos e selvagens, ditando um “dever ser” aos países (Ferrajoli, 2018).

O nascimento do paradigma constitucional no âmbito internacional foi o que deu origem à rigidez as Constituições através do controle de constitucionalidade, e é a partir desse pressuposto que se alicerça a democracia contemporânea – em sua dimensão mais substancial (Ferrajoli, 2018; Copetti Neto, 2016). A validade substancial das normas, juntamente com o constitucionalismo rigidíssimo, “serve para atar as mãos das gerações presentes para que estas não as amputem, como ocorreu com o fascismo, nas mãos das gerações futuras.” (Ferrajoli, 2018, p. 15-16). Fato é que o constitucionalismo hodierno está enfrentando enormes desafios. É que ao mesmo passo em que a política não permitiu sua completa sujeição ao direito, a economia, outrossim, nunca aceitou esse governo pela política (Ferrajoli, 2018). Além disso, a doutrina da guerra justa reemerge, a globalização se apresenta como um vazio de direito público e a legalidade do sistema internacional parece fragilizada (Ferrajoli, 2018). Como consequência, o italiano denuncia a ausência de uma esfera pública global à altura dos imensos desafios contemporâneos – destacando, inclusive, o fenômeno do populismo antipolítico.

Ferrajoli (2018) pergunta-se, então, se é possível criar um projeto político capaz de garantir a convivência pacífica entre a sociedade civil, bem como afastar a humanidade de possíveis catástrofes. A dúvida que paira para o autor é se esta perspectiva não se trata, pois, de uma utopia. Por essa razão o autor, em suas obras, sugere a criação de um programa político voltado para o futuro. Isso se deve pelo fato de que os direitos fundamentais – estabelecidos pelas Constituições – precisariam, ainda, ser devidamente garantidos – pois demonstram-se até o momento ser necessário sempre o

estabelecimento de ações complementares para ampliarem a sua eficácia. Este projeto político, realizado através de movimentos sociais, revisitaria a crise contemporânea do constitucionalismo por meio de novos paradigmas, quais sejam: por um constitucionalismo social, de direito privado, de bens fundamentais e global. Este último constitucionalismo é o que mais ganha destaque, porque além de mundial, seria necessário que fosse “garantista” – sendo, portanto, o modelo mais difícil de ser alcançado (Martini; Mucelin, 2020).

Esses paradigmas são resultado da crítica que o jurista já realizava em obras anteriores, como é o caso de *A democracia através dos direitos* (2015). Neste escrito, Ferrajoli elenca cinco emergências planetárias que, ao seu ver, deveriam ser obrigatoriamente reguladas pelo direito, quais sejam: a) a democrática; b) a social e a humanitária; c) a ambiental; d) a nuclear; e) a criminal. Estas, posteriormente, foram rememoradas pelo autor ao propor a Constituinte da Terra, em 2020, por ocasião da difusão do novo coronavírus (Ferrajoli, 2020c). No entanto, entre essas, o jurista afunilou as preocupações em três, sem, contudo, esquecer das restantes. Com efeito, é possível afirmar que a obra ferrajoliana vai além do mundo jurídico: permeia, portanto, questões que têm como foco a promoção de uma vida mais digna na sociedade contemporânea (Martini; Mucelin, 2020). Desse modo, o projeto demonstra-se essencial, não apenas como uma crítica ao mundo atual, mas como um objetivo possível de ser alcançado.

4 O Projeto da Constituinte da Terra

O que é o Projeto da Constituinte da Terra? Seria essa uma espécie de utopia, que ganhou urgência nas últimas décadas com o crescimento de um conjunto de problemas de alcance globais (como a crise ambiental e a ampliação do uso da violência nas relações entre os países). Este processo está mudando completamente a realidade daquilo que se conhecia como “normal” e aumenta a percepção que, de fato, os riscos para a manutenção da vida humana no planeta estão se ampliando. Neste sentido, lembra Ferrajoli, que o atual capitalismo sem regras está fortalecendo a formação de poderes selvagens, “dotados, de fato, de uma soberania absoluta, impessoal, anônima, invisível e irresponsável.” (Ferrajoli, 2018, p. 18). Esta nova configuração do mundo é o resultado do esvaziamento de direito público, uma vez que, na ausência de uma esfera pública global, esses poderes fogem ao controle do debate democrático. Neste contexto, pode-se dizer que a forma de organização da vida depende cada vez menos

das decisões coletivas e muito mais de deliberações de lugares de poder obscuros ou de baixa transparência.

Este deslocamento foi provocado por vários fatores. Entre estes, destacam-se a erosão das instituições multilaterais construídas após a Segunda Guerra Mundial e a inversão da relação entre Estado e mercado. De fato, o fortalecimento do mercado global fomentou o surgimento de grandes empresas transnacionais que passaram a explorar economicamente a mão de obra da população, poluindo o meio ambiente e contribuindo para o crescimento do fenômeno da corrupção (Ferrajoli, 2018, p. 20). Assim, se fortaleceram as regras do mercado, foi relativizada a presença do Direito Internacional e freada a possibilidade de consolidação de um constitucionalismo para além dos Estados. Esta é uma grande lacuna da sociedade internacional atual e a Constituinte da Terra revela-se como uma alternativa. Mas, construir esta alternativa é fácil? A resposta é não. Ferrajoli tem consciência das dificuldades e que existem objeções teóricas e políticas relevantes contra o constitucionalismo global. A primeira, de ordem teórica, residiria em uma suposta necessidade de que seria preciso existir uma homogeneidade do povo.

Esta alegação é fruto da tese de Carl Schmitt (1984), que compreende que uma Constituição deveria ser socialmente e culturalmente coesa – revelando a natureza nacionalista e identitária de sua formulação (Schmitt, 1984; Ferrajoli, 2018). Esta, no entanto, não pode ser aceita. A segunda objeção, por sua vez, de ordem política, seria o fato de os Estados serem soberanos (Ferrajoli, 2020c). Mas, isto também não pode ser aceito. É que as relações internacionais devem ser mediadas, como hoje são as relações internas, pela lei e não pelo poder, uma vez que as normas jurídicas, na visão Ferrajoli, são os únicos instrumentos capazes de evitar a guerra e a violência da disputa entre os Estados e do domínio do mais forte.

Desse modo, Ferrajoli (2018) manifesta-se no sentido de que para atingir um constitucionalismo global, seria necessário, primeiramente, que houvesse um processo de integração constitucional mundial mais profundo. Com o início desta integração constitucional, se tornaria mais factível a imposição de limites ao anarcocapitalismo selvagem e desregulado hoje existente. Isso permitiria a proteção dos interesses coletivos e, por conseguinte, seria possível superar o descaso com as questões ambientais, com o controle do poder bélico nuclear, do aumento da criminalidade e do fenômeno do terrorismo. Além disso, seria um primeiro passo para o combate ao fundamentalismo, aos nacionalismos de extrema direita, ao

racismo, à xenofobia, ao aumento da criminalidade e para a luta contra as desigualdades e a fome no mundo.

Todas essas tarefas são urgentes. Mas, o autor se questiona como isso seria possível em meio a crises democráticas e de “processos destrutivos, mesmo nos países mais avançados, admitir, por hipótese, uma democracia cosmopolita e uma constituição global que una centenas de povos diferentes, por vezes em conflito uns com os outros?” (Ferrajoli, 2020c, p. 17). Este é um grande desafio. É que é a perda da memória, do fascismo, do “nunca mais” das duas grandes guerras, lembra Ferrajoli (2020c), o processo de desconstrução do ordenamento internacional que já existe e que precisa ser radicalmente reforçado. Este processo deve ser contido e as principais instituições e documentos legais internacionais fortalecidos. Neste sentido, para Ferrajoli (2020c, p. 20), a Carta das Nações Unidas – juntamente com as demais declarações internacionais – representa um embrião da Constituição Mundial, e, desse modo, “no plano normativo, portanto, o paradigma constitucional já foi incorporado na ordem internacional.” No entanto, os direitos proclamados nessas cartas parecem estar ausentes (Ferrajoli, 2018).

À vista disso, pode-se afirmar que a tarefa é gigantesca e a busca de alternativas é urgente. Por isso, o jurista propôs o projeto em questão. Este fortalece o paradigma constitucional para além dos Estados. Concretamente, este propõe: a) a um constitucionalismo supranacional (ou, ainda, de direito internacional); b) a um constitucionalismo de direito privado; c) a um constitucionalismo dos bens fundamentais. O constitucionalismo supranacional, que vai para além do estatal, é, como já referido, o mais difícil e o que enfrenta maiores desafios. Isso ocorre em razão de que os maiores Estados ainda parecem ser reféns da tradição clássica da soberania, o que tem impedido a adoção de práticas mais colaborativas e de normas internacionais mais impositivas. Superar esta limitação é uma tarefa necessária. Não que isto deva levar a formação de um governo mundial. Ao contrário, o que Ferrajoli (2018, p. 44) propõe, é apenas a “introdução de técnicas, funções e instituições de garantia adequadas.” Estas instituições garantistas são propostas a partir de “uma reformulação da tipologia clássica e da separação dos poderes formulada por Montesquieu há 270 anos” (Ferrajoli, 2020c, p. 21).

O constitucionalismo de direito privado, por outro lado, vai mais adiante daquele constitucionalismo de direito público. É que o Estado de Direito, quando desenvolvido na tradição liberal, foi constituído como

um sistema de limites negativos. Isso quer dizer que foram instituídos direito de liberdade, de prestações negativas, logo, deveres de “não fazer”. Esse é o exemplo de um Estado considerado como “mínimo”, o qual garante liberdades e autonomias sem, contudo, interferir na vida da população. Ainda que o constitucionalismo de direito público tenha se desenvolvido, o mesmo não ocorreu com o constitucionalismo de direito privado. Este fato ocorreu por conta da confusão existente entre os termos “liberdade” e “patrimônio”, e “liberdade” e “autonomia”. Ferrajoli (2018, p. 36) denuncia que existe uma “assimetria estrutural entre propriedade, autonomia e liberdade” que, por conseguinte, resultou em “uma espécie de neoabsolutismo dos poderes econômicos do mercado” – fruto da apologia neoliberal. E essa má interpretação terminológica deve ser, necessariamente, retificada.

Além disso, como ampliação dos direitos fundamentais, Ferrajoli (2018; 2020c) propõe o constitucionalismo de bens fundamentais. Este visa a proteger bens que, por ocasião das vicissitudes das novas tecnologias e outras transformações da sociedade contemporânea, estão sendo destruídos. É possível citar o ar, a água, a atmosfera, os mares, as florestas, os rios, a biodiversidade e afins como exemplos claros disso. É que até então esses bens eram acessíveis de modo irrestrito a todos, o que permitiu a exploração desses recursos pelos detentores do capital. Com a escassez, os bens naturais passaram a adquirir certo valor de troca na lógica do mercado, como consequência do capitalismo predatório. A transformação dos bens naturais – que deveriam estar disponíveis a todos – em mercadorias gerou um sério problema, e, portanto, Ferrajoli (2018) propôs que o direito intervisse para garantir o acesso a esses bens vitais de modo universal. Essa intervenção, para o autor, requeria a promulgação de uma Carta Internacional de Bens Fundamentais que impusesse limites e obrigações para proteger o patrimônio comum da humanidade. Contudo, o que o planeta enfrenta neste momento é justamente um processo inverso: “a privatização e a mercantilização desses bens.” (Ferrajoli, 2020c, p. 26).

Infelizmente, diversos governos democráticos não dão suporte a proposta planetária por temer que essa se torne imperialista, ou seja, em um governo mundial indesejável (Ferrajoli, 2004). Esse temor decorre do referido desconhecimento acerca da teoria formulada pelo filósofo. Frente a isso, Ferrajoli (2011b) afirma que o garantismo se configura como a *outra face do constitucionalismo*, restando claro que defende um modelo teórico normativo capaz de transformar a realidade por meio do direito, o qual tem por objetivo principal promover a paz e a democracia. Nesta Constituinte,

três emergências mundiais estão abarcadas: a) a ambiental; b) a nuclear; c) e o *apartheid* mundial – que abarca questões de desigualdade social.

No que tange à emergência ambiental, é importante referir que essa precisa contemplar as três direções que a Constituinte da Terra se dá. Isso porque a humanidade dizimou espécies inteiras, poluiu o ar e a água. Diversos são os relatos de desmatamento e de desertificação de milhares de hectares de terra. As calotas polares da Groelândia e Antártida estão derretendo em razão do aquecimento global e do efeito estufa. A alteração climática tem gerado uma série de inundações e secas – com maior intensidade nos países emergentes que não possuem meios para conter os danos causados por esses efeitos (Ferrajoli, 2018). Os recursos energéticos não renováveis – como o petróleo, o carvão e o gás natural – estão sendo explorados de forma irracional. Por essa razão, Ferrajoli (2020c) denuncia a necessidade de transformar os bens da natureza em bens fundamentais. Por serem bens vitais, esses devem ser resguardados do mercado e serem qualificados como bens indisponíveis, uma vez que são de todos – e não de apenas uma pequena parcela privilegiada da sociedade. À luz da teoria ferrajoliana, constata-se o Estado-nação não é a resposta adequada para esta emergência.

Quanto à emergência nuclear, tal questão é muito sensível dada sua gravidade. Por conta de sua influência kantiana, Ferrajoli ratifica a necessidade de superação dos exércitos nacionais – para que a comunidade internacional passe de um estado de natureza para um estado civil. Armas nucleares são uma grave ameaça para o futuro da humanidade, posto que rompem com o pacto de convivência pacífica que é estipulado na Carta da ONU – portanto, são anticonstitucionais (Ferrajoli, 2020c). Essa emergência se constitui em decorrência das guerras, pelos conflitos não convencionais, gerados, inclusive, pela posse e produção de armas cada vez mais tecnológicas e letais. Desde a Segunda Guerra Mundial, nenhum país voltou a usar bombas nucleares. Contudo, acredita-se que nove países são detentores deste poder – ainda que os dados apresentados a seguir não sejam precisos por questões de sigilo nacional. Conforme pesquisa divulgada por Ferrajoli (2020c, p. 28), na contemporaneidade, existem, “14.525 ogivas nucleares na posse de nove países: 6.850 na Rússia, 6.450 nos Estados Unidos, 300 na França, 280 na China, 215 no Reino Unido, 150 no Paquistão, 140 na Índia, 80 em Israel e 60 na Coreia do Norte.” Desde a declaração de guerra contra a Ucrânia, Vladimir Putin – líder russo –, tem ameaçado usar armas nucleares para cessar o conflito (McGee; Calzonetti, 2022). À vista disso, é necessário transformar armas em bens

ilícitos, tornando a luta contra as guerras, o terrorismo e os genocídios em massa mais forte.

A terceira e última emergência é a que Ferrajoli denomina “*apartheid* mundial”. Esta, constitui-se pelo acelerado crescimento da desigualdade social, da pobreza, da fome, bem como em razão das doenças não tratadas por todo o globo. O jurista italiano refere essas problemáticas como uma “catástrofe humana intolerável” (Ferrajoli, 2018, p. 32), sendo uma das principais razões pelas quais se tem um déficit no desenvolvimento econômico em vários países, o que implica em desordens, conflitos armados, assim como no crescimento do fenômeno da criminalidade. Tuberculose, AIDS, malária, doenças respiratórias e afins atingem países emergentes de forma exponencial. Com efeito, Ferrajoli conclui que a sociedade está diante de uma gigante *omissão de socorro* (Ferrajoli, 2020c). Desse modo, seria necessário: a) melhorar a distribuição da riqueza do mundo; b) promover o desenvolvimento socioeconômico dos países emergentes; c) reformar instituições internacionais como o FMI, o Banco Mundial e a OMC para melhor satisfazer direitos sociais básicos – objetivando, inversamente, o desenvolvimento econômico dos países mais pobres (Ferrajoli, 2018). Para isso, o autor propõe a criação de um fisco em âmbito global – esta talvez seja, a contribuição mais significativa da proposta do jurista italiano –, um projeto que já foi idealizado, inclusive, por economistas renomados como James Tobin (1978), Thomas Piketty (2014) e Anthony Atkinson (2015).

Essa tributação supranacional serviria para pagar as dívidas externas referentes ao patrimônio comum à humanidade e financiar – externa e internamente – a concretização dos direitos sociais (Ferrajoli, 2018). A vantagem desse fisco global seria “a criação de uma espécie de cadastro dos capitais, a fim de garantir a transparência e impedir a evasão fiscal. Além desse imposto global, o financiamento das instituições de garantia deveria provir do chamado *Tobin Tax* sobre transações financeiras, do qual se fala há décadas” para reduzir especulações meramente especulativas (Ferrajoli, 2020c, p. 32, grifos do autor). A tributação da utilização dos bens comuns à humanidade estaria na pauta da Constituinte da Terra (Ferrajoli, 2020c). Instituições como a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e a Organização Mundial da Saúde (OMS) já existem com esse fim, mas carecem de poderes e meios para melhorar a situação da fome e da saúde em âmbito global (Ferrajoli, 2018).

A Constituição da Terra, desse modo, trata-se da constitucionalização da globalização, ou seja, pode ser considerada como a globalização

do constitucionalismo (Ferrajoli, 2020c). A política global idealizada, representaria, assim, a oportunidade de “refundar a garantia da paz e dos direitos humanos sobre a base necessária da interdependência mundial gerada por tal ameaça.” (Ferrajoli, 2011a, p. 73). Contudo, as dificuldades que esse projeto global enfrenta são mais de ordem política do que de ordem teórica. *Se levarmos os direitos a sério* (Dworkin, 2002) no plano da validade, os Estados superariam cada vez mais o velho paradigma westfaliano, para não violar, de fato, direitos humanos e fundamentais. Somente a partir desses pressupostos seria factível idealizar uma comunidade internacional que satisfaça integralmente os direitos sociais – promovendo, assim, a paz por meio do direito. À vista disso, é possível concluir que a idealização da Constituinte da Terra – que é, de fato, apenas um projeto, e, como tal, necessita ser desenvolvido – é um dos grandes desafios do século XXI.

5 Conclusão

A partir das transformações das últimas décadas, o Estado nacional unitário começou a entrar em crise. Dado que a soberania externa, desde os primórdios, tratou-se de defender o Estado contra os inimigos estrangeiros, faz-se imprescindível a integração e a cooperação entre os povos nesta nova ordem mundial – muito mais célere e fluida. Logo, o isolacionismo, no âmbito das relações internacionais, deve ser desincentivado. Assim, a formação de blocos econômicos, participações em fóruns internacionais e demais questões que envolvam o fortalecimento das relações entre as nações são amplamente necessárias. Por isso, Ferrajoli acredita em uma razão artificial do direito fundamentada na autonomia dos povos e não na soberania. Esta autonomia pressupõe a superação do paradigma westfaliano.

A Constituinte da Terra possui um aspecto de denúncia, orientando a humanidade na direção de uma utopia – defendendo o direito enquanto um horizonte de sentido. É que Ferrajoli, com base na sua teoria garantista, referiu a necessidade de criar uma Carta da Terra que abarcasse três grandes emergências: a) a ambiental – preocupando-se em tornar os bens da natureza indisponíveis; b) a nuclear – evidenciando a necessidade da superação dos exércitos nacionais, bem como de transformação das armas em bens ilícitos; c) o *apartheid* mundial – que necessita melhorar a distribuição da riqueza do globo, promover o desenvolvimento socioeconômico das nações mais pobres, bem como reformar instituições como o FMI, o Banco Mundial e a OMC para satisfazer direitos sociais essenciais. Com efeito, uma das

contribuições mais significativas das discussões mais recentes de Ferrajoli é, de fato, a criação de um fisco global para proteger o patrimônio que é considerado comum para a humanidade.

À vista do exposto, pode-se afirmar que Ferrajoli não busca estabelecer a criação de um “superestado” de alcance mundial. O autor reivindica a criação de um verdadeiro constitucionalismo para além dos Estados e o fortalecimento das instituições internacionais. O objetivo central, na Carta é, logo, a ampliação da força do Direito Internacional na mediação dos conflitos internacionais, o fortalecimento das organizações multilaterais e a criação de uma verdadeira esfera pública mundial para o debate sobre os problemas comuns da humanidade. Trata-se, então, de um Projeto ousado, voltado para a solução da crise vivida pela sociedade internacional contemporânea e sua incapacidade de solução de alguns problemas cruciais das civilizações humanas. É, portanto, uma contribuição completamente relevante e atual.

Referências

ATKINSON, Anthony. **Desigualdade: O que pode ser feito?** Tradução de Elisa Câmara, São Paulo: LeYa, 2015.

BOBBIO, Norberto. **O Terceiro Ausente:** ensaios e discursos sobre a paz e a guerra. Tradução de Daniela Beccaccia Versiani. Barueri, São Paulo: Editora Manole, 2009.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. Apresentação. *In*: FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno:** nascimento e crise do Estado nacional. Tradução de Carlo Coccioli, Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COPETTI NETO, Alfredo. **A democracia constitucional:** sob o olhar do garantismo jurídico. Coordenação: Alfredo Copetti Neto, Alexandre Moraes da Rosa. Florianópolis, Santa Catarina: Empório do Direito, 2016.

DWORKIN, Ronald. Levando os direitos a sério. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERRAJOLI, Luigi. A democracia através dos direitos: o constitucionalismo garantista como modelo teórico e como projeto político. Tradução de Alexander Araujo de Souza e outros. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.

FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno**: nascimento e crise do Estado nacional. Tradução de Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

FERRAJOLI, Luigi. **Constitucionalismo más allá del estado**. Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

FERRAJOLI, Luigi. **Por que uma Constituição da Terra?** Tradução de Sandra Regina Martini. *In*: I Encontro Virtual do CONPEDI, 2020c.

FERRAJOLI, Luigi. **Por uma teoria dos direitos e dos bens fundamentais**. Tradução: Alexandre Salim, Alfredo Copetti Neto, Daniela Cadermatori, Hermes Zanetti Júnior e Sérgio Cadermatori. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2011a.

FERRAJOLI, Luigi. **Razones jurídicas del pacifismo**. Edição de Gerardo Pisarello. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de Rosina D'Angina. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

KELSEN, Hans. **A paz pelo direito**. Tradução de Lenita Ananias do Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KELSEN, Hans. **Princípios do Direito Internacional**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2010.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Tradução de Marsely de Marco Dantas. São Paulo: EDIPRO, 2014.

MARTINI, Sandra Regina; MUCELIN, Guilherme. Apresentação. *In*: FERRAJOLI, Luigi. **Constitucionalismo além do Estado**. Tradução de Sandra Regina Martini. *In*: I Encontro Virtual do CONPEDI, 2020.

MCGEE, Luke; CALZONETTI, Claire. Porta-voz diz que Rússia pode usar armas nucleares em caso de “ameaça existencial”. São Paulo: CNN Brasil, 2022. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/porta-voz-diz-que-russia-pode-usar-armas-nucleares-em-caso-de-ameaca-existencial/>. Acesso em: 22 dez. 2022.

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução de Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PISARELLO, Gerardo. Introducción. *In*: FERRAJOLI, Luigi. **Razones jurídicas del pacifismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SCHMITT, Carl. **Dottrina della costituzione**. Traduzione di Antonio

Caracciolo. Milano: Giuffrè Editore, 1984.

TOBÍN, James. **A proposal for international monetary reform.** 1978.
Disponível em: <https://cowles.yale.edu/sites/default/files/files/pub/d05/d0506.pdf>. Acesso em: 22 dez. 2022.

CRISE AMBIENTAL E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA: CONTRIBUIÇÕES E PERSPECTIVAS DE LUC FERRY E ENRIQUE LEFF¹

Vânia Vascello Meotti²
João Delciomar Gatelli³
Janete Rosa Martins⁴

1 Introdução

A reflexão filosófica sobre as questões ambientais, especialmente a partir da segunda metade do século XX, passou a desafiar os limites do pensamento ético e político tradicional. O avanço da crise ecológica, marcado pela degradação dos ecossistemas, perda de biodiversidade e mudanças climáticas, exigiu novas categorias conceituais para repensar a relação entre humanidade e natureza. Nesse contexto, o filósofo francês Luc Ferry, em *A nova ordem ecológica* (1994), realiza uma análise crítica das principais correntes do pensamento ambiental contemporâneo, avaliando seus fundamentos, implicações e limites.

O presente artigo examina três capítulos centrais da obra de Ferry *A Nova Ordem Ecológica*: “A libertação animal ou direito dos bichos”, “Pensar como uma montanha: o grande desígnio da ecologia profunda”, “Ecologia democrática e a questão dos direitos da natureza”. Em uma

1 Artigo apresentado no XXXII Congresso Nacional do Conpedi – São Paulo.

2 Mestranda em Direito no Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões-URI, Campus de Santo Ângelo/RS. Bolsista Capes. E-mail: vaniameotti.vm@gmail.com

3 Doutor em Direito pela Universidade de Salamanca Espanha. Professor da Graduação e Pós Graduação do curso de Direito- PPGD da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), campus Santo Ângelo. E-mail: jdgatelli@hotmail.com

4 Doutora em Ciências Sociais pela UNISINOS – São Leopoldo/RS, Mestre em Direito pela UNISCS anta Cruz do Sul/RS. Especialista em Direito Público Pela UNIJUI – Ijuí/ RS, Professora do programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Direito - Mestrado e Doutorado e da Graduação da URI – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões. E-mail: janete@san.uri.br

análise a necessidade de preservação ambiental através da sustentabilidade e da educação. Em cada um desses eixos, são exploradas as contribuições de pensadores de destaque como Peter Singer, Tom Regan e Arne Naess, articuladas com a crítica de Ferry e com outros aportes teóricos de Enrique Leff.

A investigação adota uma abordagem teórica, qualitativa e comparativa, organizada em quatro eixos analíticos interdependentes. No primeiro, discute-se os fundamentos morais e jurídicos da defesa dos animais, com base em aportes filosóficos e jurídicos contemporâneos. No segundo, examina-se o projeto radical da ecologia profunda, enfatizando suas implicações ontológicas e éticas para a redefinição da relação entre humanidade e natureza. O terceiro eixo volta-se à análise da viabilidade e das consequências de uma democracia ecológica que reconheça a natureza como sujeito de direitos, destacando suas potencialidades e limites. Por fim, investiga-se o papel da sustentabilidade e da educação ambiental na construção de uma consciência ecológica crítica e transformadora. Essa trajetória metodológica busca, de forma sistemática, identificar tanto as convergências entre essas correntes quanto as tensões resultantes de suas diferentes premissas normativas e políticas.

Ao integrar essas três dimensões, o artigo pretende contribuir para o debate filosófico e político sobre a ética ambiental perante as demandas entre ambiente e sustentabilidade na atualidade. Onde, se faz necessário um diálogo intercultural sobre os fenômenos que permeiam a crise ambiental, oferecendo subsídios para uma compreensão mais ampla e crítica dos desafios ecológicos contemporâneos. Assim, estuda-se de que modo as diferentes perspectivas filosóficas sobre os direitos dos animais, a ecologia profunda e a democracia ecológica podem oferecer caminhos para enfrentar a crise ambiental e repensar o paradigma antropocêntrico, considerando o papel da educação na formação da consciência ecológica.

2 Fundamentação teórica

A abordagem teórica está estruturada em três capítulos: no primeiro eixo, a análise da libertação animal explora o reconhecimento da sensibilidade dos animais e da necessidade de uma ética não antropocêntrica, conforme formulado por Singer e Regan. Em seguida, a abordagem da ecologia profunda, Ferry examina a ruptura proposta por Arne Naess, O terceiro eixo é dedicado à ecologia democrática, o autor propõe uma

alternativa intermediária, capaz de conciliar o respeito à natureza com a manutenção das instituições jurídicas e políticas da modernidade, evitando os riscos de uma ruptura radical com o humanismo. Por fim, aborda-se os tópicos: a crise ambiental, a sustentabilidade e a educação necessários da reflexão ecológica contemporânea.

2.1 A libertação animal ou direito dos bichos

A nova ordem ecológica apresenta um panorama das principais correntes que defendem a ampliação da consideração moral aos animais não humanos, analisando seus fundamentos éticos e políticos. Luc Ferry destaca que o debate contemporâneo sobre o estatuto moral dos animais foi impulsionado principalmente por Peter Singer e Tom Regan, que, embora partam de premissas diferentes, convergem na crítica ao antropocentrismo estrito.

Singer em seu livro *Libertação Animal* avalia a relação entre os seres humanos, e diz que: “devemos deixar bem claro que a defesa da igualdade não depende da inteligência, da capacidade moral, da força física ou de outros fatores similares. Pois, a igualdade é uma ideia moral e não a afirmação de um fato” (2010, p. 8).

Para Singer (2010) a filosofia moral contemporânea passou por uma transformação significativa, uma perspectiva ética que rompe com o antropocentrismo tradicional ao defender que a capacidade de sofrer e de experimentar prazer é o critério fundamental para inclusão de seres na esfera da moralidade. Sendo que, a defesa dos direitos dos animais não se baseia em sua racionalidade ou linguagem, mas em sua sensibilidade. Assim, a exploração animal, seja na pecuária intensiva, nos experimentos laboratoriais ou no entretenimento, constitui uma forma de discriminação que ele denomina “especismo”. O especismo, assim como o racismo e o sexismo, baseia-se em um preconceito que hierarquiza seres vivos, legitimando a exploração e a violência contra aqueles considerados inferiores. Para Singer, essa atitude é insustentável do ponto de vista ético, pois ignora que a dor de um animal tem o mesmo peso moral que a dor de um ser humano, ainda que se manifestem de formas diferentes. Dessa forma, o autor defende que essas práticas devem ser superadas por uma ética que reconheça os interesses básicos dos animais não humanos e, conseqüentemente, reduza ou elimine seu sofrimento. Nesse sentido, Singer propõe que a ética não se restrinja ao nível individual, mas se estenda às instituições, às práticas

culturais e aos sistemas econômicos que perpetuam a exploração animal. Pois, ao defender a extensão da consideração moral aos animais, ele sugere a necessidade de reformas legais e sociais, incluindo políticas públicas de proteção animal, incentivo a dietas baseadas em vegetais, regulamentação de experimentos científicos e programas de educação ética que promovam a consciência sobre a sensibilidade animal. Essa abordagem mostra que a ética animal não é apenas um debate filosófico abstrato, mas um instrumento de transformação social, capaz de influenciar leis, hábitos de consumo e atitudes coletivas (Singer, 2010).

Portanto, a obra de Singer (2010) inaugura um novo paradigma, convidando a sociedade a repensar a relação entre humanos e animais, promovendo uma ética mais inclusiva e compassiva que valoriza a vida em todas as suas formas.

Singer (2010) amplia a consideração moral a todos os seres sencientes com foco na minimização do sofrimento.

Tom Regan, por outro lado, adota uma abordagem deontológica. Em *The Case for Animal Rights* (1983), defende que certos animais são “os sujeitos-de-uma-vida têm valor inerente, independentemente da utilidade que possam ter para os outros” (Regan, 2006, p. 248). Pois, para o autor, não se trata apenas de reduzir o sofrimento animal, mas de reconhecer que esses seres têm direito à vida e à integridade, o que implica mudanças profundas nas práticas humanas.

Para Regan, a exploração animal em qualquer contexto, seja na pecuária, experimentação científica, caça ou entretenimento, constitui uma violação direta dos direitos dos animais, pois instrumentaliza seres que possuem valor próprio. Pois, os direitos são invioláveis, tornando moralmente inaceitável sacrificar um indivíduo mesmo que isso traga benefícios para muitos outros. Essa perspectiva estabelece uma fronteira ética clara: enquanto Singer busca minimizar o sofrimento, Regan exige o respeito absoluto à dignidade de cada ser senciente. Dessa forma, as implicações práticas da teoria de Regan são radicais, ele defende a abolição completa das práticas que exploram animais, e não apenas reformas ou regulamentações mais humanas, exige mudanças legais estruturais, reconhecendo os animais como titulares de direitos. Essa visão se aproxima, em termos de lógica ética, da trajetória histórica de expansão dos direitos humanos, ao propor que os animais não humanos sejam reconhecidos como sujeitos morais plenos (Regan, 2006).

Regan (2006) fortalece movimentos abolicionistas e a elaboração de políticas públicas que promovam a proteção integral dos animais, não apenas sua regulamentação ou mitigação do sofrimento. Nesse sentido, o autor combina princípios éticos rigorosos com orientações práticas que desafiam os paradigmas culturais e econômicos estabelecidos, tornando-se referência para debates contemporâneos sobre direitos animais.

Portanto, a teoria de Tom Regan oferece uma perspectiva deontológica sólida, centrada na noção de valor inerente dos animais e na defesa de seus direitos inalienáveis. Reconhece direitos invioláveis dos animais com base em seu valor inerente (Regan, 2006).

Luc Ferry, em suas análises sobre o movimento de libertação animal, reconhece a força moral e a relevância ética dos argumentos que defendem a consideração dos interesses dos animais não humanos, apresenta críticas fundamentadas na complexidade prática e conceitual dessas propostas. Assim, ao estender de maneira indiscriminada a esfera dos direitos a todos os seres sencientes, corre-se o risco de equiparar, de forma excessivamente abstrata, condições de existência profundamente distintas. Essa ampliação, ainda que moralmente capaz, enfrenta desafios significativos quando se busca estabelecer limites claros para a aplicação desses direitos, especialmente diante de contextos sociais, culturais e jurídicos complexos (Ferry, 1992).

Ferry, coloca em xeque estruturas jurídicas tradicionais. Pois, o direito ocidental fundamenta-se na noção de pessoa como sujeito de direitos; incluir os animais nesse estatuto exigiria uma reestruturação conceitual das categorias legais e uma redefinição do próprio conceito de cidadania. Essa questão evidencia a tensão entre avanços éticos na proteção dos animais e a necessidade de coerência normativa no sistema jurídico, revelando que a extensão dos direitos animais não é apenas uma questão ética, mas também política e socialmente complexa (Ferry, 1992).

Assim, apesar dessas limitações, Ferry reconhece que o movimento animalista exerce influência significativa sobre políticas públicas, legislações e práticas culturais. Sua atuação contribui para um deslocamento gradual da ética antropocêntrica para abordagens mais inclusivas, capazes de considerar o bem-estar dos animais sem comprometer completamente os princípios fundamentais que regem a sociedade humana. Nesse sentido, o movimento animalista não apenas provoca revisões nas normas jurídicas, mas também incentiva transformações culturais e educacionais,

promovendo maior conscientização sobre a condição dos animais não humanos (Francione, 2008).

Portanto, a reflexão de Ferry demonstra que o debate sobre os direitos dos animais não se limita à ética individual ou à moralidade privada, mas se articula com correntes ambientais mais radicais, como a ecologia profunda, que propõem uma consideração ampliada de todos os seres vivos e dos ecossistemas que será abordada na seção seguinte.

2.2 Pensar como uma montanha: o grande desígnio da ecologia profunda

A ecologia profunda, conceito formulado pelo filósofo norueguês Arne Naess na década de 1970, representa uma mudança paradigmática na forma de compreender a relação entre seres humanos e natureza. Ao contrário da chamada “ecologia rasa”, voltada para a gestão e preservação ambiental com vistas ao bem-estar humano, a ecologia profunda propõe uma transformação radical de valores, reconhecendo o valor intrínseco de todos os seres vivos, independentemente de sua utilidade para a espécie humana (Naess, 1973).

Segundo Naess (1973), ao reconhecer o valor inerente de todas as formas de vida, a ecologia profunda enfatiza a interdependência entre espécies e ecossistemas, dessa forma, destacando que ações humanas podem afetar de maneira complexa e duradoura o equilíbrio da biosfera. O autor sugere que os seres humanos devem adotar uma postura de responsabilidade ética em relação ao meio ambiente, repensando hábitos de consumo, práticas econômicas e decisões políticas para respeitar a integridade ecológica, deste modo, ampliando o escopo da ética tradicional, incluindo não apenas os indivíduos humanos e animais, mas também espécies, habitats e processos ecológicos como portadores de valor moral.

A expressão “pensar como uma montanha” foi popularizada pelo ecólogo Aldo Leopold, que, em seu clássico *A Sand County Almanac* (1949), defendeu uma “ética da terra” pautada na percepção da interdependência ecológica e na percepção de que cada elemento do ambiente, predadores, presas, vegetação, solo e água, exerce influência sobre o todo. Para Leopold, a montanha, com sua longa história natural, simboliza uma visão de conjunto, que ultrapassa a perspectiva imediatista e utilitarista, “somos parte de um intrincado tecido da vida e nossa sobrevivência e prosperidade

dependem do respeito e da harmonia que dedicamos à esta teia” (2020, p.121).

Naess incorporou essa metáfora como um convite a adotar um ponto de vista mais amplo e profundo, em que o ser humano se reconhece como parte de uma teia complexa de vida em vez de se colocar como superior ou separado da natureza. Assim, pensar como uma montanha significa adotar uma visão sistêmica e holística, considerando os impactos de nossas ações sobre o equilíbrio ecológico e valorizando a preservação da biodiversidade em toda a sua complexidade. Pois, a sustentabilidade real só pode ser alcançada quando se respeita o valor intrínseco de todos os seres vivos e se integra a ética ambiental às decisões políticas, econômicas e culturais (Naess, 1973).

Dessa forma, a ecologia profunda e a metáfora da montanha oferecem um referencial conceitual e ético para a construção de sociedades mais responsáveis e harmoniosas com o meio ambiente, estimulando mudanças profundas na forma como humanos percebem, interagem e cuidam da natureza.

Luc Ferry analisa essa proposta destacando seu caráter revolucionário. A ecologia profunda rompe com o antropocentrismo e com a primazia da razão instrumental, propondo um “biocentrismo” ou “ecocentrismo” que confere valor moral a todo o sistema ecológico. Essa abordagem se aproxima de tradições filosóficas orientais, como o budismo, e de cosmologias indígenas, que não separam o humano do não humano em termos ontológicos ou éticos.

Entretanto, Ferry aponta possíveis riscos e contradições dessa postura. Ao atribuir valor intrínseco igual a todos os seres, corre-se o risco de relativizar a posição humana de tal forma que decisões práticas, como intervir para salvar uma espécie ameaçada ou regular atividades econômicas se tornem problemáticas. Além disso, ele observa que a ecologia profunda, ao propor uma transformação espiritual global, pode se afastar das urgências políticas e jurídicas concretas (Ferry, 1994).

Ainda assim, a ecologia profunda exerce influência considerável sobre movimentos ambientais, inspirando práticas como o ativismo direto e a defesa de reservas naturais intocadas. Sua força reside na capacidade de questionar o paradigma dominante e oferecer um horizonte ético mais amplo, no qual a preservação da biodiversidade e dos ecossistemas não é apenas um meio para fins humanos, mas um fim em si mesmo (Devall; Sessions, 1985).

Essa mudança de perspectiva prepara o terreno para debates ainda mais complexos, como o da democracia ecológica e a questão de atribuir direitos à natureza, que serão discutidos na próxima seção.

2.3 Ecologia democrática e a questão dos direitos da natureza

O debate sobre a “ecologia democrática” envolve a tentativa de integrar a proteção ambiental e o reconhecimento de direitos da natureza ao funcionamento das instituições políticas. Luc Ferry observa que essa discussão surge como desdobramento de duas tendências anteriores: a ampliação do campo da ética, como no movimento animalista, e a radicalização biocêntrica da ecologia profunda. No entanto, a ecologia democrática busca um caminho que combine esses ideais com mecanismos institucionais viáveis e legitimados pela deliberação pública.

Os direitos da natureza representam uma inovação paradigmática no campo ambiental e jurídico, pois tratam das bases do pensamento ocidental moderno, concretizando uma visão antropocêntrica da relação entre humanidade e meio ambiente. Conduzida por princípios biocêntricos e ecocêntricos, onde os elementos da natureza, rios, florestas, montanhas, espécies e ecossistemas, tenham valor intrínseco e direito legal à proteção, regeneração e preservação, independentemente de sua utilidade para os seres humanos. Dessa forma, com tais direitos a sociedade deve repensar seu papel no mundo natural, substituindo a visão antropocêntrica tradicional por uma ética que valoriza a coexistência e a reciprocidade com o meio ambiente (Cullinan, 2011).

A implementação dos direitos da natureza concretiza-se em diferentes partes do mundo por meio de legislações inovadoras, especialmente após experiências constitucionais como a do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que incorporaram o reconhecimento da natureza como sujeito jurídico. A Constituição equatoriana foi a primeira no mundo a reconhecer formalmente a natureza, denominada Pachamama como sujeito jurídico, estabelecendo que ela “tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais” (Equador, 2008). De modo complementar, a Bolívia promulgou a “Lei dos Direitos da Mãe Terra” (2010) e a “Lei Marco da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o Bem Viver” (2012), que incorporam a cosmovisão indígena aimará e quéchua, ampliando a noção de bem-estar humano para incluir a harmonia com os ecossistemas.

Essa perspectiva rompe com a visão clássica do direito, na qual apenas indivíduos humanos e, mais recentemente, pessoas jurídicas, podem ser titulares de direitos. Ao conferir *status* legal à natureza, cria-se a possibilidade de defender judicialmente rios, florestas ou ecossistemas inteiros contra ações degradantes, independentemente de demonstrações de prejuízo direto aos seres humanos. Dessa forma, significa que comunidades locais, organizações civis ou até mesmo o Estado podem atuar como representantes legais da natureza em processos judiciais, reivindicando sua proteção (Gudynas, 2011).

A consolidação dos direitos da natureza enfrenta desafios significativos como a dificuldade de aplicação prática das normas, os conflitos com interesses econômicos e a resistência de sistemas jurídicos centrados no ser humano e na propriedade privada. Pois, a ideia de “natureza como sujeito de direitos” para o campo judicial determina a criação de novas categorias legais, formas de representação e mecanismos de fiscalização capazes de garantir eficácia a tais direitos (Boyd, 2017). Além das dificuldades, a adoção de legislações que reconhecem os direitos da natureza assinala uma mudança profunda na forma como sociedades modernas encaram a questão ambiental e busca instaurar uma ética de respeito mútuo e cuidado, reconhecendo que a sobrevivência humana está intrinsecamente vinculada à integridade dos ecossistemas.

A relação entre os direitos da natureza e a ecologia democrática revelam os conceitos que questionam os limites do modelo político e jurídico vigente. Assim, enquanto os direitos da natureza deslocam o eixo da proteção ambiental para além dos interesses humanos, a ecologia democrática amplia o escopo da cidadania, incluindo não apenas indivíduos, mas também comunidades, coletivos e ecossistemas como protagonistas na arena política. Constitui uma concepção que une ética, direito e democracia em torno de um objetivo comum: reconfigurar a relação entre humanidade e natureza a partir de uma perspectiva mais justa, inclusiva e sustentável (Schlosberg, 2007).

A ecologia democrática é uma abordagem que busca integrar princípios ambientais à participação cidadã e à justiça social, sugerindo um modelo de governança ambiental que não considere apenas a preservação dos ecossistemas, mas também a inclusão de diferentes atores na tomada de decisões. Enfatiza também a corresponsabilidade entre sociedade e meio ambiente, reconhecendo que as escolhas humanas impactam diretamente

a sustentabilidade dos sistemas naturais e sociais (Dobson, 2003; Kenter *et al.*, 2016).

Segundo O'Donnell e Talbot-Jones (2018), a ecologia democrática aconselha que a gestão ambiental não pode ser monopolizada por governos ou elites técnicas, deve ser construída por meio da participação ativa e deliberativa das comunidades locais, povos indígenas, organizações não governamentais e demais atores sociais. Pois, é essencial a dimensão participativa para que os direitos da natureza não permaneçam como princípios abstratos, mas se tornem efetivos na prática social e política.

Esta perspectiva oferece mecanismos institucionais e culturais necessários para a implementação concreta dos direitos da natureza. Assim, ao promover processos participativos contribui para legitimar decisões e garantir que diferentes perspectivas científicas, culturais, espirituais e comunitárias sejam consideradas na proteção de ecossistemas. Ela promove uma cidadania ecológica, onde indivíduos e coletividades assumem responsabilidades compartilhadas pela preservação do mundo natural (Dobson, 2003; Muraca, 2011).

Dessa forma, essa articulação aponta para um novo entendimento da justiça ambiental. Pois, em sociedades desiguais, os impactos da degradação ambiental recaem de forma desproporcional sobre populações vulneráveis, como comunidades tradicionais, indígenas e periféricas. O reconhecimento dos direitos da natureza, quando combinado com processos democráticos inclusivos, pode fortalecer a justiça socioambiental, assegurando não apenas a proteção dos ecossistemas, mas também os direitos das populações que deles dependem diretamente para sua sobrevivência física e cultural (Gudynas, 2011).

Ferry reconhece o valor simbólico e ético dessa proposta, mas destaca seus desafios práticos. Uma das questões centrais é a representação: quem fala em nome da natureza e com que legitimidade? Outra é a resolução de conflitos de interesse, especialmente quando os direitos da natureza entram em tensão com direitos humanos fundamentais, como moradia e alimentação. Para o autor, sem uma base política sólida, a ecologia democrática corre o risco de se tornar um ideal retórico, descolado das necessidades sociais concretas.

Autores como Bruno Latour (2004) e Michel Serres (1990) oferecem contribuições relevantes para essa discussão ao propor uma ampliação do espaço político, incluindo atores não humanos como participantes do “parlamento das coisas”. Essa abordagem propõe que as decisões ambientais

não sejam tratadas apenas como questões técnicas, mas como problemas de justiça que exigem participação democrática ampliada.

A articulação entre ecologia democrática e direitos da natureza habita na ampliação da participação social. A implementação de políticas públicas ambientalmente justas depende do envolvimento de comunidades locais, povos indígenas, movimentos sociais e demais atores na formulação de leis e estratégias de conservação. Dessa forma, a ecologia democrática não apenas legitima os direitos da natureza, mas também fortalece a cidadania ecológica, promovendo uma cultura de responsabilidade coletiva frente aos desafios ambientais contemporâneos, como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a degradação de recursos hídricos (Schlosberg, 2007; Muraca, 2011).

A ecologia democrática, portanto, se apresenta como um esforço de mediação: busca conciliar a exigência ética de proteger a natureza por seu valor intrínseco com a necessidade de preservar processos democráticos e garantir direitos humanos. Embora a implementação prática dessa visão ainda enfrente obstáculos significativos, ela representa um avanço na tentativa de institucionalizar o cuidado ambiental e dar voz, ainda que por representação, aos seres e ecossistemas que compõem o planeta. Na próxima seção será discutido a crise ambiental.

2.3.1 Crise ambiental

A crise ambiental contemporânea constitui um dos maiores desafios civilizatórios da humanidade. O avanço das mudanças climáticas, a perda acelerada da biodiversidade, a escassez hídrica e a degradação dos ecossistemas confirmam os limites de desenvolvimento do crescimento econômico ilimitado e do domínio técnico sobre a natureza. Pois, essa crise não é apenas ecológica, mas também ética, política e epistemológica, exige novas formas de pensar a relação entre sociedade e meio ambiente. Nesse contexto, Luc Ferry e Enrique Leff oferecem aportes fundamentais, ainda que partindo de perspectivas distintas.

Luc Ferry, em *A nova ordem ecológica* (1994), analisa o surgimento da ecologia profunda e de outras correntes ambientalistas que questionam o antropocentrismo. A ecologia profunda propõe um deslocamento da centralidade do ser humano, reconhecendo valor intrínseco a todos os seres vivos e ao ecossistema como um todo. Ferry argumenta que tal abordagem pode implicar riscos de relativizar a dignidade humana.

Para o autor, a resposta à crise ambiental não deve anular os princípios democráticos e humanistas, mas sim integrar a consciência ecológica ao projeto democrático. Sua proposta é uma ecologia humanista, que preserve os direitos humanos e a autonomia, ao mesmo tempo em que promova a responsabilidade com o meio ambiente.

Para Luc Ferry (1994), a crise ambiental está associada ao surgimento de novos movimentos ecológicos que questionam o antropocentrismo da tradição ocidental. Frente ao caráter inovador, Ferry adota uma postura crítica, argumentando que a radicalização do biocentrismo pode levar à relativização da dignidade humana e à dissolução da centralidade ética da pessoa. O desafio filosófico consiste em conciliar a necessidade de preservar a natureza com a defesa dos valores humanistas, de modo que a proteção ambiental não resulte na subordinação da liberdade humana a uma suposta “ordem natural”.

Assim, o autor entende a crise ambiental como um campo de tensões entre os avanços da consciência ecológica e a preservação dos fundamentos éticos do humanismo. Sua proposta aponta para uma “ecologia democrática”, na qual a preservação do meio ambiente deve ser articulada aos valores de cidadania, participação e liberdade, evitando soluções que imponham uma primazia absoluta da natureza sobre o humano. A crise, portanto, é lida como uma oportunidade de reformulação ética e política, mas sem abandonar o legado da modernidade ocidental (Ferry, 1994).

Para Enrique Leff (2006; 2009; 2010), a degradação ecológica não é dissociada das formas de conhecimento e de poder que estruturam a modernidade capitalista. A crise ambiental é uma crise de sentidos e saberes, que exige a construção de uma “racionalidade ambiental” capaz de integrar diversidade cultural, justiça social e limites ecológicos. A superação da crise passa pela valorização dos saberes tradicionais e pela construção de novos pactos civilizatórios. Deste modo, Ferry busca preservar o humanismo, Leff propõe uma ruptura epistemológica, defendendo a necessidade de reapropriação social da natureza e de uma ética da vida ancorada na diversidade e na sustentabilidade. Para o autor, a educação ambiental e a democracia ecológica são caminhos fundamentais para formar sujeitos ecológicos capazes de reinventar práticas sociais e econômicas em harmonia com os ciclos naturais. Ambos os autores reconhecem a gravidade da crise ambiental, mas diferem quanto ao horizonte filosófico: Ferry aposta em uma ecologia humanista e democrática; Leff propõe uma racionalidade

ambiental plural, construída a partir da crítica ao desenvolvimento e da integração de saberes diversos.

Portanto, Ferry enfatiza a necessidade de equilibrar proteção ecológica e valores humanistas, já Leff destaca a urgência de uma ruptura epistemológica e civilizatória com a racionalidade econômica hegemônica. Assim, essas contribuições permitem compreender que a crise ambiental não é apenas um problema técnico, mas um desafio filosófico e político, que exige repensar os fundamentos da relação entre humanidade, natureza e cultura. Na próxima seção será discutido a sustentabilidade e educação.

2.3.2 Sustentabilidade e educação

A sustentabilidade é um dos conceitos centrais do debate ambiental contemporâneo, abrangendo dimensões sociais, econômicas, políticas e éticas. A sustentabilidade exige uma transformação cultural e filosófica, capaz de redefinir os modos de vida, os valores sociais e as formas de conhecimento. Nesse processo, a educação desempenha papel estratégico, pois é por meio dela que se formam sujeitos críticos, cidadãos ecológicos e sociedades capazes de enfrentar os desafios da crise ambiental. As reflexões de Luc Ferry e Enrique Leff oferecem contribuições para compreender essa relação, ainda que partindo de perspectivas distintas.

Luc Ferry (1994), em sua obra *A nova ordem ecológica*, analisa o surgimento das correntes ambientalistas e suas implicações filosóficas. Ele destaca especialmente a ecologia profunda, que propõe uma ética biocêntrica ou ecocêntrica, reconhecendo valor intrínseco em todos os seres vivos e ecossistemas. Pois, embora essa perspectiva apresente contribuições relevantes, ela pode levar a um risco de relativizar a dignidade humana frente à natureza.

Para Ferry, a sustentabilidade deve ser articulada à democracia e à preservação dos valores humanistas. Em sua análise crítica da ecologia profunda, Ferry alerta para o risco de um biocentrismo radical que, ao conferir primazia absoluta à natureza, relativizaria a dignidade humana. A educação ambiental deve promover consciência ecológica sem abrir mão da centralidade da pessoa, da cidadania e da liberdade. Deste modo, a sustentabilidade não deve ser compreendida como submissão da humanidade à “ordem natural”, mas como construção de um equilíbrio no qual a proteção ambiental se harmonize com os ideais democráticos. O autor defende uma ecologia humanista, na qual a educação assume a

função de formar cidadãos comprometidos tanto com a preservação da natureza quanto com os valores ético-políticos da modernidade (Ferry, 1994).

Para Enrique Leff (2006; 2009; 2010) a sustentabilidade não pode ser reduzida a um conceito técnico de “desenvolvimento sustentável”, frequentemente instrumentalizado pelo mercado, propõe uma abordagem mais radical e transformadora. Trata-se, antes, de um projeto civilizatório baseado em uma racionalidade ambiental, que integra diversidade cultural, justiça social e limites ecológicos. Pois, a educação não é apenas transmissão de informações sobre meio ambiente, mas um processo emancipatório que forma sujeitos ecológicos capazes de reconstruir suas práticas e identidades em diálogo com os saberes tradicionais, a diversidade cultural e a complexidade da vida.

Deste modo, Ferry aposta em uma educação voltada para a conscientização ecológica dentro do marco da democracia liberal, Leff propõe uma educação crítica que desafie a racionalidade econômica dominante e possibilite a emergência de novos paradigmas de convivência. Para Leff, a sustentabilidade implica não apenas equilíbrio ecológico, mas também a valorização da diversidade epistemológica e a construção de uma ética da vida, ancorada na pluralidade de modos de existência.

As duas perspectivas, embora diferentes, reconhecem que a crise ambiental não pode ser superada apenas por soluções técnicas, mas requer transformação de valores e práticas sociais. Para Ferry a sustentabilidade deve ser guiada por uma ecologia democrática e humanista, já para Leff ela deve ser conduzida por uma racionalidade ambiental plural, capaz de integrar conhecimentos, culturas e práticas em um projeto de justiça socioambiental.

Portanto, a sustentabilidade e a educação, a partir das filosofias de Luc Ferry e Enrique Leff, revelam-se dimensões complementares de um mesmo desafio: formar sociedades capazes de preservar a natureza sem abrir mão da dignidade humana, e ao mesmo tempo reinventar os fundamentos civilizatórios para além da lógica mercadocêntrica. A convergência entre consciência ecológica, democracia, pluralidade cultural e ética da vida constitui o horizonte comum para a construção de um futuro sustentável.

3 Discussão integrada

As três correntes analisadas, a libertação animal, a ecologia profunda e a ecologia democrática, compartilham um objetivo comum: superar o paradigma antropocêntrico que, por séculos, estruturou a ética e o direito ocidentais. Todas reconhecem, em maior ou menor grau, que a natureza e os seres não humanos possuem um valor que não pode ser reduzido apenas à sua utilidade para a espécie humana. No entanto, diferem significativamente quanto aos fundamentos filosóficos, à extensão desse reconhecimento e às implicações práticas de suas propostas.

A libertação animal, na formulação de Singer e Regan, parte de uma ética centrada na condição de seres sencientes ou sujeitos-de-uma-vida, defendendo direitos ou consideração moral para indivíduos animais. Trata-se de um enfoque que, embora radical na ampliação do círculo moral, mantém um foco individualista, priorizando a proteção de cada ser vivo capaz de sofrer ou de ter experiências conscientes. Essa abordagem, como aponta Ferry, é poderosa para combater o especismo, mas enfrenta dificuldades para lidar com questões ecológicas sistêmicas, como a preservação de ecossistemas inteiros. Nesse contexto, não se pode seguir um igualitarismo ético radical com a ideia de que todos os seres sencientes, devem ter os mesmos direitos. Pois isso dissolve os fundamentos do humanismo sob o risco da singularidade da razão e da moral humanas.

Propondo a filosofia baseada na responsabilidade ética entre humanos, com o argumento que só os seres humanos são capazes de reconhecer o valor do outro e agir por princípios morais. E por isso, só eles podem ser sujeitos de direitos, e não há como aplicar a um animal irracional a norma aplicada ao racional. Apesar de ser imprescindível reconhecer que os animais e o meio ambiente devem ser protegidos, mas como parte de um dever moral humano, e não porque tenham direitos próprios em sentido estrito.

A ecologia profunda, por sua vez, propõe uma ruptura com a visão tradicional de que a natureza existe apenas para servir ao ser humano. Ela exige uma mudança ontológica e ética, onde o ser humano deixa de ser o centro e passa a se ver como parte integrada do ecossistema. Essa proposta implica transformações culturais, políticas e civilizatórias profundas. Na visão de Luc Ferry, no entanto, essa abordagem por ameaçar a autonomia moral e racional do ser humano, coloca em risco os valores do humanismo e desloca o eixo da consideração ética do indivíduo para o todo ecológico.

Inspirada em Naess e Leopold, propõe uma visão holística em que todos os elementos da biosfera têm valor intrínseco. Essa mudança amplia o escopo da ética ambiental, mas levanta dilemas quanto à tomada de decisões práticas: por exemplo, como agir quando a preservação de um ecossistema exige o sacrifício de determinados indivíduos? Ferry adverte que a radicalidade biocêntrica pode, paradoxalmente, gerar impasses operacionais e até inércia política.

Já a ecologia democrática, propõe que reconhecer a natureza como sujeito de direitos significa tratá-la como portadora de dignidade jurídica, não apenas como recurso. Essa visão se opõe à política ambiental tradicional, que é muitas vezes técnica, burocrática e distante da população e tenta conciliar a profundidade ética das duas perspectivas anteriores com a necessidade de um enquadramento institucional viável. Ao propor a inclusão da natureza como sujeito de direitos no âmbito jurídico e político, essa corrente se aproxima da ecologia profunda em termos de reconhecimento do valor intrínseco, mas mantém um compromisso com a deliberação democrática e a mediação de conflitos.

O desafio, como ressalta Ferry, é garantir que esse modelo não se limite a declarações simbólicas, mas seja efetivo na proteção ambiental e compatível com direitos humanos básicos e através da defesa da democracia ecológica e cidadania ambiental, a população participe das decisões sobre o meio ambiente. Essa ideia amplia o conceito de cidadania e fortalece a justiça ambiental.

A Luta ecológica é também social, pois os problemas ambientais afetam de forma desigual diferentes grupos sociais, prejudicando geralmente os mais vulneráveis que vivem em áreas de risco onde políticas públicas não chegam.

Quando colocadas em diálogo, essas três abordagens revelam uma complementaridade potencial: o individualismo moral da libertação animal pode ser enriquecido pela visão sistêmica da ecologia profunda; esta, por sua vez, pode encontrar na ecologia democrática um caminho para se traduzir em políticas públicas concretas; e a ecologia democrática pode se beneficiar da clareza ética que as outras duas oferecem. No entanto, essa integração exige um esforço teórico e prático considerável, que passa pela redefinição das fronteiras entre ética, direito e política no contexto ambiental contemporâneo.

4 Conclusão

A análise das três perspectivas discutidas, libertação animal, ecologia profunda e ecologia democrática, evidencia que, embora partam de premissas e métodos distintos, todas convergem na crítica ao antropocentrismo e na busca por uma ética ambiental mais inclusiva. A libertação animal, com sua ênfase na senciência e nos direitos individuais dos animais, oferece um avanço ético significativo em relação à moral tradicional, mas carece de ferramentas para lidar com a totalidade dos sistemas ecológicos. A ecologia profunda, ao propor uma transformação radical na visão de mundo, amplia o horizonte moral para incluir toda a biosfera, mas enfrenta o desafio de se traduzir em políticas e ações concretas. A ecologia democrática, por sua vez, tenta articular essas preocupações no âmbito jurídico e institucional, mas ainda esbarra em dificuldades de implementação e representatividade.

Os dois tópicos discutidos, crise ambiental e a sustentabilidade e educação evidenciam que a crise ambiental não depende apenas de soluções técnicas ou políticas isoladas, mas de uma transformação cultural profunda, capaz de conciliar humanismo, ética ecológica, pluralidade de saberes e engajamento social. A educação e a sustentabilidade emergem como elementos integradores, capazes de transformar princípios éticos e filosóficos em práticas concretas de preservação ambiental, justiça social e participação democrática.

Luc Ferry, ao examinar criticamente cada uma dessas correntes, mostra que o debate ambiental contemporâneo não pode ser reduzido a uma única abordagem. Pelo contrário, é no diálogo entre diferentes perspectivas que se constrói um entendimento mais rico e pragmático dos desafios ecológicos. Ao considerar tanto a dimensão ética quanto a política, é possível vislumbrar soluções mais equilibradas, que conciliem a preservação dos ecossistemas com o respeito aos direitos humanos e à diversidade cultural.

Portanto, mais do que escolher entre uma ou outra visão, o desafio para o pensamento ambiental do século XXI consiste em integrar os aportes de cada corrente em um quadro teórico e prático capaz de orientar decisões em um mundo marcado pela interdependência ecológica e pela urgência de respostas à crise ambiental.

Referências

- BOYD, D.R. **The rights of nature:** a legal Revolution. That Could Save the World. Toronto: ECW Press, 2017.
- CULLINAN, C. **Wild law:** A manifesto for earth justice. London: Green Books, 2011.
- DEVALL, B.; SESSIONS, G. **Deep ecology:** living as if nature mattered. Salt Lake City: Gibbs M. Smith, 1985.
- DOBSON, A. **Green political thought.** 4. ed. London: Routledge, 2003.
- FERRY, L. **Le nouvel ordre écologique.** Paris: Grasset, 1992.
- FERRY, L. **A nova ordem ecológica:** a árvore, o animal e o homem. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FRANCIONE, G.L. **Animals as persons:** essays on the abolition of animal exploitation. New York: Columbia University Press, 2008.
- GUDYNAS, E. **Derechos de la naturaleza:** ética biocéntrica y políticas ambientales. Santa Cruz de la Sierra: CLAES, 2011.
- KENTER, J. O. *et al.* Shared values and deliberative valuation: Future directions. **Ecosystem Services**, v. 21, p. 358–371, 2016.
- LATOUR, Bruno. **Política da natureza:** como fazer ciência na democracia. São Paulo: Edusp, 2004.
- LEFF, E. **Racionalidade ambiental:** a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEFF, E. **Saber ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEFF, E. **Discursos sustentáveis.** São Paulo: Cortez, 2010.
- LEOPOLD, A. **A sand county almanac.** New York: Oxford University Press, 1949.
- LEOPOLD, A. **A Sand County almanac:** and sketches here and there. New York: Oxford University Press, 2020.
- MURACA, B. Reframing environmental ethics: The challenge of posthumanism and the rights of nature. **Environmental Values**, v. 20, p. 317–343, 2011.

NAESS, A. The shallow and the deep, long-range ecology movement. *Inquiry*, v. 16, n. 1-4, p. 95-100, 1973.

O'DONNELL, E.; TALBOT-JONES, J. Creating legal rights for rivers: Lessons from Aotearoa New Zealand. **Ecology and Society**, v. 23, n. 1, p. 1-16, 2018.

REGAN, T. **The case for animal rights**. Berkeley: University of California Press, 1983.

REGAN, T. **Jaulas vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

SCHLOSBERG, D. **Defining environmental justice**: theories, movements, and nature. Oxford: Oxford University Press, 2007.

SERRES, M. **O contrato natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SINGER, P. **Libertação animal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

A ORDEM DO SER E A HISTÓRIA EM ERIC VOEGELIN

Adalberto Narciso Hommerding¹

Giovana Panzenhagen²

1 Os saltos no ser

Naquela que é considerada sua principal obra, *Ordem e História*³, Eric Voegelin defende que *a ordem da história é a história da ordem*. Isso, porém, não significa que a história da ordem seja uma *sequência* da ordem; ela é, sim, a história das *sucessivas buscas* da ordem⁴. A

- 1 Pós-Doutor em Direito pela Universidad de Alicante, Espanha; Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS; Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Professor de Graduação, Pós-graduação, Mestrado e Doutorado em Direito na Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, campus de Santo Ângelo-RS. Juiz de Direito no Estado do Rio Grande do Sul. E-mail: anhommerding@tj.rs.gov.br
- 2 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões - URI, Campus Santo Ângelo/RS. Bolsista CAPES. Bacharela em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI. E-mail: gipanzenhagen@hotmail.com.
- 3 Eric Voegelin, em princípio, tinha por objetivo escrever uma história do pensamento político à maneira tradicional, enfatizando ideias, seus vínculos e seus desdobramentos lógicos. Nos anos 1940, porém, os volumes datilografados foram descartados, pois Voegelin percebeu que o que lhe interessava era a história das experiências e simbolizações humanas, que lhe parecia ser a força subjacente ao pensamento do homem. Essa mudança de foco e concepção resultou, então, em *Order and History (Ordem e História)*. Consulte-se: WEBB, Eugene. Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard. Tradução Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013 (Coleção filosofia atual), p. 141-142. A obra *Ordem e História* é composta de cinco volumes, quais sejam: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014; VOEGELIN, Eric. O mundo da pólis. Volume II. Ordem e História. Introdução Athanasios Moulakis; tradução Luciana Pudenzi; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2009; VOEGELIN, Eric. Platão e Aristóteles. Volume III. Ordem e História. Introdução Dante Germino (ed.). Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015; VOEGELIN, Eric. A era ecumênica. Volume IV. Ordem e História. Introdução Michael Franz. Tradução Edson Bini. Revisão técnica Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014; VOEGELIN, Eric. Em busca da ordem. Volume V. Ordem e História. Introdução Ellis Sandoz. Tradução Luciana Pudenzi. Revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- 4 Essa explicação pode ser encontrada nas aulas do Curso On-Line de Filosofia (COF) de Olavo

ordem da história surge da história da ordem porque no curso da história os seres humanos vão usando formas simbólicas para organizar sua existência pessoal e social. Portanto, quando Voegelin fala de *ordem*, ele quer destacar a “*ordem do ser*” *transcendental com que a vida pessoal e social deve entrar em sintonia a fim de realizar-se plenamente e que indivíduos talentosos conseguiram, ao longo das eras, articular e formular como simbolizações da ordem*. Já a palavra *história*, por sua vez, abarca a existência humana, sob condições políticas mutáveis, pela ascensão e queda de civilizações. Refere-se, de modo especial, ao movimento geral da vida humana, numa direção dotada de *sentido*, à luz da qual podem ser entendidos os eventos políticos. A história torna-se, então, *a luta pela sintonia com os parceiros na comunidade do ser, uma luta pela verdade em relação a Deus, aos seres humanos, à sociedade e ao mundo*. O ônus de toda sociedade, assim, é o de, em suas condições concretas, criar uma ordem que dote de *significado* o fato de sua existência em termos dos fins divinos e humanos¹.

Como os movimentos ideológicos de massa do começo do século XX impuseram uma *cegueira espiritual* e uma *amnésia social*, o que Voegelin pretende em *Ordem e História* é recuperar a *verdade*, uma *abertura à realidade* que inclua as dimensões pessoais, sociais, históricas e ontológicas reveladas pelas experiências e simbolizações mais diferenciadoras deixadas pela marcha humana no curso do tempo². Sua análise, então, parte da ideia de que há *dois saltos no ser* ocorridos no mundo ocidental: a experiência do *Deus transcendente* que estabelece uma aliança com Israel e a descoberta grega da *vida da razão*. O *salto israelita no ser* vai contra o pano de fundo das civilizações antigas. Israel esforça-se para conciliar as exigências da ordem transcendente com as exigências da existência pragmática. Por isso esse salto no ser é *paradigmático*. A ordem do ser articulada no salto do ser de Israel para além do modo cosmológico de existência faz com que o Deus que transcende o mundo passe a ocupar o primeiro plano, enquanto a participação na existência terrena recua para o segundo plano. Apenas Israel, portanto, é que tinha a história como uma *forma interior*, ao passo que as outras sociedades existiam na forma do mito cosmológico³.

de Carvalho, em especial na aula nº 6.

- 1 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 9-10.
- 2 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 10.
- 3 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume

Em Voegelin, a ordem política é um ato de participação na ordem universal do ser. A estrutura e o alcance do ser são experimentados e simbolizados como *Deus* e *seres humanos*, *mundo* e *sociedade*, que formam uma *comunidade primordial do ser*. Os seres humanos são atores dentro da comunidade do ser. O conhecimento dos parceiros surge apenas da participação no todo. Os seres humanos, porém, nunca compreendem totalmente o drama da existência e tampouco o seu próprio papel dentro dele. Quando chegam a apreender o significado, eles criam símbolos para tornar inteligível a ordem incognoscível do ser mediante o uso da analogia com o que já é conhecido. Na medida em que os seres humanos aumentam seu conhecimento e sua experiência, esses símbolos, inevitavelmente, têm de ser modificados ou substituídos por outros mais adequados à tarefa¹.

Quando não há uma separação clara entre os diferentes parceiros da comunidade do ser – Deus e seres humanos, mundo e sociedade – e a experiência de participação na ordem do ser como *experiência de existência* é *compacta*, há, por conseguinte, uma só ordem, que é ao mesmo tempo *divina*, *cósmica*, *antropológica* e *política*. Em consequência, os indivíduos vivenciam a si mesmos como parte da ordem abrangente do ser com a qual eles devem *sintonizar-se*, e essa sintonia chega à articulação no *mito cosmológico*. Essa é a *sociedade cosmológica*².

2 A sociedade cosmológica

A Mesopotâmia é o modelo primário da civilização cosmológica. Sua simbolização exprimia a participação mítica da sociedade no ser divino que organiza o cosmo. A cultura egípcia é outro modelo de civilização cosmológica. Também foi fundada na consubstancialidade da ordem divina com a ordem faraônica. Em alguns momentos – como aconteceu na teologia menfita e na reforma de Akhenaton –, pareceu avançar rumo ao Ser transcendente. Esse avanço, contudo, nunca se materializou, e a

I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 10-11.

- 1 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 11.
- 2 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 11-12.

sociedade egípcia permaneceu no âmbito da experiência primária expressa em modelos míticos de simbolismo¹.

Na civilização cosmológica, estabelecer um governo é uma experiência de criação do mundo. Então, quando o homem cria o *cosmion*² da ordem política, ele repete analogicamente a criação divina do cosmos. Ao repetir o cosmos, o homem participa, dentro do que suas limitações existenciais lhe permitem, da criação da própria ordem cósmica. Ao participar da criação da ordem, o homem experimenta a sua consubstancialidade com o ser do qual ele é uma parte criada. Assim, o homem, em seu esforço criativo, é um parceiro no duplo sentido de uma *criatura* e um *rival* de Deus³.

O Gênesis⁴, aliás, oferta vários relatos desse complexo de experiências e das crises nas relações entre Deus e o homem. Há o exemplo do fruto proibido, o fruto do conhecimento, que o homem, criado por Deus à sua imagem e semelhança⁵, comeu e que o levou a ser expulso do paraíso⁶. Também há o relato da crise incorporado na pré-história do grande dilúvio⁷. A Torre de Babel também é outro exemplo dessa crise: os descendentes de Noé, cuja vida foi poupada quando do dilúvio, falavam uma só língua e conceberam um plano para chegar ao céu, construindo uma torre. Yahweh, então, ao descer para ver a cidade e a torre, constatou que nada futuramente poderia impedi-los de executar seus empreendimentos; aí decidiu confundir sua língua, a fim de que já não mais pudessem compreender-se uns aos outros, e os espalhou pela terra⁸.

1 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 12.

2 O homem cria governos e a ordem política em analogia com o cosmos; tudo isso para colocar sentido em sua vida e se proteger das forças que lhe podem destruir. Surge aí o *cosmion*, que é um pequeno mundo de ordem, um abrigo para o homem. A expressão é constante na obra de Eric Voegelin. Mais adiante se voltará a esse tema.

3 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 63.

4 Aqui, faço as devidas referências bíblicas com base na Bíblia Sagrada. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 31. ed. revista por Frei João José Pedreira de Castro, O.F.M., e pela equipe da Editora. São Paulo: Editora Ave Maria, 1981.

5 Gênesis 1, 26.

6 Gênesis 3, 23.

7 Gênesis 6 e 7.

8 Gênesis 11, 1-9.

Desses relatos verifica-se que o homem surge como uma criatura à semelhança de Deus, elevado acima das outras criaturas pelo seu conhecimento do bem e do mal, e liberdade para o bem e o mal. Como tem dificuldades para encontrar o equilíbrio certo de sua existência e é inclinado a buscar a divindade da qual é apenas uma imagem, o homem é lançado de volta a um entendimento de sua condição pela consciência da morte, de sua temporalidade humana em comparação com a permanência divina, conscientizando-se, assim, da precariedade e da fraqueza da sua existência por meio de catástrofes naturais incontroláveis. E a diversificação da humanidade em povos ensina-lhe que não há *Um Mundo* de humanidade que rivaliza com o céu, mas apenas um *humilde ajuste* de cada sociedade, no espaço e tempo que lhe é atribuído, à majestade da ordem cósmica.

Os três relatos do Gênesis, assim, são fundidos numa *história espiritual do homem*. Depois das três grandes revoltas e quedas, um homem purificado pela punição, Abrão, é chamado, então, pelo Senhor a deixar a Babilônia para se estabelecer em um novo país e fundar a *nação em que todas as nações da Terra serão abençoadas*. Assim é que as relações turbulentas encontram seu equilíbrio, e o domínio do homem, agora, sem as ambiciosas ultrapassagens de limites, pode ser sinceramente um análogo da criação de Deus, consoante o que se vê no Salmo 8: Deus habita em sua majestade sobre todo o mundo e seu esplendor é estabelecido num ponto elevado do céu para deter os inimigos e esmagar os rebeldes, e o homem é colocado abaixo dos *elohim*¹, ou seja, *é quase igual aos anjos*, mas coroado de glória e esplendor, passando a reinar sobre as obras de Deus².

Em síntese, o homem expulso do Éden foi impedido de provar da árvore da vida. Segundo Voegelin, porém, não há qualquer diferença se a aproximação da árvore da vida é interdita por uma barreira física ou por uma proibição de tocar seu fruto. Isso, portanto, não teria o condão de estabelecer a diferença entre uma vida hedonista e vegetativa e uma vida de trabalho duro. Então, a *morte*, estabelecida no Gênesis como castigo para a transgressão, ao contrário do que se possa pensar, não é a *mortalidade*, a passagem da existência, mas a *queda espiritual da condição do ser*. Assim, o mito contido no Gênesis levanta o problema da *queda do*

-
- 1 *Elohim*, dependendo do contexto, pode ser interpretado como o próprio Deus ou, ainda, como deuses, anjos, homens poderosos etc. Em Gênesis 6, 1-4, há, por exemplo, os filhos de Deus e também os *gigantes* sobre a terra.
 - 2 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 65.

ser. Por conseguinte, a vida eterna - tal como ocorre com o mito babilônico de Adapa, filho de Ea, o deus da sabedoria, que dera a ele sabedoria, sem o dotar, contudo, da vida eterna - é rejeitada (afinal, a duração eterna pertence aos deuses), passando o homem, então, a ser o governante que cria e mantém a ordem entre os homens, convertendo-se, assim, o seu domínio na *compensação analógica para a ordem eterna*¹.

A simbolização da ordem política por meio da analogia é o resultado de um processo em que a realidade política e a simbolização cresceram uma em direção a outra até que um núcleo definido de símbolos pudesse ser alcançado, e isso aconteceu na época da Primeira Dinastia Babilônica. A organização política das cidades-estado independentes cresceu e formou impérios que dominaram os territórios da civilização sumério-acadiana; paralelamente ao seu crescimento, evoluiu a concepção do império como um análogo do cosmo e de sua ordem. No preâmbulo do Código de Hamurabi, por exemplo, há um paralelismo entre a criação da ordem, a fundação da Babilônia sob o reinado de Marduk no céu e a criação do reino terreno da Babilônia sob o comando de Hamurabi:

Quando o sublime Anu, rei dos Anunnaki, e Enlil, senhor do céu e da terra, que determina os destinos do território,

Atribuíram a função de Enlil [governo] sobre todo o povo a Marduk, o filho primogênito de Enki, fizeram-no grande entre os Igigi,

Quando chamaram a Babilônia pelo seu nome exaltado, fizeram-na inigualável no mundo,

Quando em seu meio estabeleceram para ele um reinado perene cujas fundações são tão sólidas quanto o céu e a terra -

Então Anu e Enlil chamaram-me, Hamurabi, o príncipe obediente, venerador dos deuses, pelo meu nome,

Para fazer a justiça prevalecer na terra, para destruir os maus e os perversos, para impedir que os fortes oprimissem os fracos,

A fim de que eu me elevasse como o sol sobre os povos de cabeças escuras, para iluminar a terra.

Aqui começa a surgir um sistema de símbolos que expressam coerentemente a existência de um império com relação ao tempo, ao espaço e à substância. Uma organização política, portanto, existe no tempo e se origina no tempo como uma unidade reconhecível. No estilo cosmológico

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 68-69.

de simbolização, porém, não há um fluxo de tempo histórico articulado por um evento originador. A fundação de um governo é concebida como um evento na ordem cósmica dos deuses, da qual o evento terreno é a expressão análoga. O tempo histórico, assim, tem origem num *decreto cósmico*. A *terra celestial*, portanto, antecede a criação da *terra terrena*. Então, a origem das unidades políticas dominantes – caso de Nippur, Uruk, Eridu e Babilônia – remonta ao início do mundo. Esses centros político-religiosos são criados primeiro na terra celestial e só depois é que os centros terrenos correspondentes são construídos¹.

No tempo, o processo político é um reflexo do processo cosmogônico. Já no espaço a organização do império reflete a organização espacial do cosmo. A ordem espacial do universo é determinada pelas revoluções dos principais corpos celestes do leste para o oeste, criando o sistema dos quatro pontos cardeais, dos quatro cantos do mundo e das quatro regiões correspondentes. O império terreno corresponde à ordem celestial na medida em que toda a terra está dividida, na concepção babilônica, nos quatro domínios de Acad (sul), Elam (leste), Subartu e Gurtium (norte) e Amurru (oeste). Inversamente, uma geografia celestial elaborada encontra no céu os originais correspondentes à configuração terrena. O Tigre e o Eufrates celestiais são identificados a constelações definidas, da mesma forma que as grandes cidades. Também o sol e a lua são divididos em regiões correspondentes aos cantos terrestres, o lado direito da lua sendo Acad, seu lado esquerdo Elam, seu lado superior Amurru e seu lado inferior Subartu.

Com relação à substância, a ordem política também reflete a ordem cósmica. O deus-sol Marduk é designado governante de todos os povos, e seu análogo terreno, Hamurabi, eleva-se como o sol sobre o povo e ilumina a terra, ministrando os fundamentos da ordem justa. O império, assim, é um microcosmo que só pode existir no singular. No Código de Hamurabi, os deuses entregaram o governo ao rei. O código, porém, não menciona os meios sangrentos pelos quais o governo deve ter sido obtido. O rei simplesmente faz a justiça prevalecer, destrói os maus e perversos, e presta serviços sociais².

-
- 1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 72-73.
 - 2 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 73.

A simbolização cosmológica é a expressão mítica da participação, experimentada como real, da ordem da sociedade no ser divino que também dá ordem ao cosmo. O cosmo e o *cosmion* político são existências separadas, mas flui através deles um fluxo de ser criativo e ordenador. Isso se dá de forma tão intensa que deus é considerado o *proprietário de um templo*, e seu sacerdote e governante é apenas o seu *fazendeiro inquilino*. Assim é que o governo de Marduk sobre toda a terra é estabelecido no céu, ao passo que a ascensão do rei terreno ao poder é apenas a realização da nomeação divina; e a ordem geográfica na terra é a imagem da ordem original nos céus.

Em conclusão, apesar da separação das existências, há uma intimidade nessa participação, pois império e cosmo são partes de uma única ordem abrangente. Daí ser possível falar da ideia babilônica de um cosmo ordenado como um Estado, e que cosmo e império são, em substância, uma mesma entidade. Essa unidade, que compreende as existências separadas como partes, necessita da criação de um símbolo que possa expressar o ponto de conexão física entre as duas partes separadas, ou seja, o ponto em que o fluxo do ser flui do cosmo para o império. Esse símbolo, quando a ordem política é simbolizada cosmológicamente, é o *umbigo do mundo*, que tem o nome de *omphalos* em grego. Esse ônfalo, na Hélade, era a pedra em Delfos que marcava o centro do universo. Na civilização babilônica, por sua vez, o símbolo ocorreu no Código de Hamurabi. Lá, a Babilônia tornou-se inigualável no mundo quando foi estabelecida no *meio do mundo* como um reino perene. Aliás, o nome *Babilani* significava *Portão dos Deuses*¹.

A experiência da ordem cosmológica é uma experiência compacta e tenaz. Os impérios mesopotâmicos, por exemplo, ascenderam e caíram. O Egito imperial, por sua vez, passou por repetidas crises. Nada disso, contudo, rompeu a fé numa ordem cósmico-divina de que a sociedade era parte. As catástrofes políticas continuaram a ser entendidas como acontecimentos cósmicos decretados pelos deuses, não havendo força suficiente para orientar a alma na direção do ser transcendente. Os poetas egípcios (o poeta estava ligado experiencialmente à mediação da existência certa por intermédio da ordem da sociedade, não podendo imaginar comunidades fora da ordem política imediata sob Deus²) não conseguiram

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 74-75.

2 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice

romper o laço da ordem faraônica e se tornar os fundadores de uma nova comunidade sob Deus. Foi, porém, em sua época que esse laço foi rompido; e isso muito possivelmente na XIX Dinastia, de 1320-1205 a. C. O Êxodo de Israel do Egito teria ocorrido nessa dinastia. Enquanto Ramsés II teria sido o faraó da opressão, seu sucessor, Merneptah (1225-1215 a. C.), foi o faraó do Êxodo¹.

As sociedades ou civilizações cosmológicas, portanto, apresentam uma característica própria: nelas não há um hiato entre a ordem social e a ordem cósmica². Dito de outro modo, uma é a outra. Não significa que a ordem social siga a ordem cósmica. A social é um elemento da ordem cósmica e serve para *preservá-la*. Na sociedade cosmológica, a sociedade era o cosmos. Os habitantes da civilização cosmológica acreditavam perfeitamente viver dentro da ordem. Os elementos de desordem tinham que ser explicados como parte intrínseca da própria ordem. Por isso os deuses deles eram meio deuses e meio demônios. O problema que surgia nesses tipos de civilização era o de que cada sociedade não podia aceitar a existência das outras sociedades como um fato legítimo. Isso porque a ordem do cosmos era a verdade como um todo. Logo, o que estava fora da ordem social era falso, indigno, não tendo existência legítima. Daí por que a simples coexistência de outra ordem era uma ameaça.

Noutras palavras, havia uma *limitação estrutural* das sociedades cosmológicas presente no fato de que não podia haver mais de uma, pois cada uma dessas civilizações – Egito, China etc. - considerava-se o *centro do mundo*. Aliás, era mais que isso: era o próprio mundo. No Egito até havia uma incorporação de algumas ordens, de algumas comunidades, como acontecia também com os romanos ao colocarem no panteão dos deuses os deuses das comunidades dominadas. Nem por isso deixou de ser uma sociedade cosmológica. O relato da história israelita, narrada no Antigo Testamento, é que irá representar a *perda da consciência mitológica compacta*, que será substituída, então, por uma *consciência histórica mais diferenciada*. Tal desenvolvimento é iniciado por meio da *intrusão divina* que ocasiona, assim, um salto na autoconsciência e entendimento humanos³.

P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 148.

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 161-162.

2 Remeto o leitor ao COF.

3 HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti.

3 A revelação mosaica

Na opinião de Eric Voegelin, do ponto de vista da história pragmática, o fato de Moisés ter conduzido seu povo da escravidão sob o faraó para a liberdade sob Deus teria sido *insignificante* para ser registrado nos documentos egípcios. Isso porque o povo que seguiu Moisés consistia em alguns clãs de hebreus que haviam sido empregados do governo egípcio em obras públicas, possivelmente na região leste do delta. Eles fugiram para leste, para o deserto, e se estabeleceram, pelo menos por uma geração, nas vizinhanças de Kadesh antes de prosseguir para Canaã. Provavelmente, no Estado centralizado de onde fugiram não eram tratados pior do que a população nativa de mesma condição social. O Egito, porém, fora uma *casa da escravidão* para um povo cuja alma nômade ansiava pela liberdade do deserto. Ocorre que, quando a liberdade foi obtida, ela se mostrou de valor duvidoso, pois esses homens haviam se acostumado a um modo de vida diferente. *No plano material*, diz Voegelin¹,

Talvez não houvesse muito a escolher entre a existência nômade e o trabalho em obras públicas num Estado estabelecido. A frugalidade da vida no deserto despertava lembranças nostálgicas da cozinha egípcia; e até onde sabemos a casa da escravidão poderia até ter se tornado um lar para o qual as tribos retornariam melancolicamente. Mesmo sem esse anticlímax, o Êxodo ainda não seria algo muito digno de ser lembrado. Se nada tivesse acontecido além de uma bem sucedida escapada do âmbito do poder egípcio, haveria simplesmente mais algumas tribos nômades vagando pela zona fronteira entre o Crescente Fértil e o deserto propriamente dito, lutando para levar uma vida parca com a ajuda de uma agricultura em tempo parcial.

O deserto, porém, não foi a *meta*: foi uma *escala no caminho*. No deserto as tribos encontraram o seu Deus. Elas entraram numa aliança com ele e, desse modo, se tornaram o seu povo. Enquanto um novo tipo de povo, formado por Deus, Israel, então, viria conquistar a terra prometida. Portanto, essa história, que poderia não ter maior importância, a memória de Israel acabou preservando. E isso porque a irrupção do espírito transfigurou o acontecimento pragmático em um *drama da alma* e os atos do drama em *símbolos de libertação divina*. Logo, os acontecimentos do Êxodo, a estada

Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 12.

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 162.

em Kadesh e a conquista de Canaã tornaram-se símbolos porque foram animados por um novo espírito. É assim que, pela iluminação do espírito, a *casa da escravidão institucional*, o Egito, tornou-se, então, uma *casa de morte espiritual*, o *reino dos mortos*, o *Xeol*. Como explica Voegelin, da morte e do seu culto o homem tinha de extrair a vida do espírito. O Êxodo do Xeol, porém, levou apenas ao *deserto da indecisão*: uma indecisão entre as formas igualmente impalatáveis de existência nômade e vida numa alta civilização. Por isso, ao Xeol e ao Êxodo deve ser acrescentado o Deserto como o símbolo do impasse histórico. E esse não era um *impasse específico*, mas, diz Voegelin, *o impasse eterno de existência histórica no “mundo”, ou seja, no cosmos em que o império ascende e cai sem mais significado do que uma árvore que cresce e morre, como as ondas no rio da repetição eterna*. Assim, não foi pela sintonia com a ordem cósmica que os fugitivos da escravidão conseguiram encontrar a vida que procuravam. *Quando o espírito sopra*, a sociedade cosmológica torna-se o Xeol, o reino da morte; quando, porém, *empreendemos o êxodo e vagueamos pelo mundo, a fim de encontrar uma nova sociedade em outra parte, descobrimos o mundo como o deserto*.

A fuga, portanto, não nos leva a lugar algum, até pararmos para encontrar a nossa orientação além do mundo. Por isso, quando o mundo tornou-se um deserto, o homem, finalmente, está na solidão e pode ouvir a *voz do espírito* que, com seu *sussurro urgente*, já o impeliu e o salvou do Xeol¹. Foi no deserto que Deus falou ao líder e a suas tribos. Foi no deserto, escutando a voz de Deus, aceitando a sua oferta e se submetendo ao seu comando, que os hebreus alcançaram a vida e se tornaram o povo escolhido de Deus².

O deserto *purificou* o povo hebreu. O deserto fez surgir um povo diferente dos egípcios, babilônicos, cananeus, filisteus, hititas ou arameus;

1 Em Deuteronômio 4, 20, nas *Exortações à obediência* que Moisés em seu *Primeiro Discurso* faz a Israel há a seguinte passagem: *Quanto a vós, o Senhor escolheu-vos e retirou-vos da fornalha de ferro que era o Egito, para serdes o seu povo, o povo de sua herança, como o sois presentemente*. Não é o Egito *histórico* a *fornalha de ferro* da qual Israel é libertado, mas o Egito *espiritual*. A libertação do Egito, que é onde começa a história de Israel propriamente dita, é o tema do Livro do Êxodo. Para Northrop Frye, como o Êxodo é o modelo para toda libertação no Antigo Testamento, é possível dizer, metaforicamente, que o Êxodo é a única coisa que realmente acontece no Antigo Testamento. Assim, na Bíblia cristã, o Êxodo seria, mais do que qualquer outro evento do Antigo Testamento, o tipo do antítipo mais importante do cristianismo: a Ressurreição de Cristo. FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. A Bíblia e os mitos clássicos: a estrutura mitológica da cultura ocidental. Tradução de Igor Barbosa. 1. ed. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2023, p. 106.

2 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 162-163.

um novo gênero de sociedade que, pela escolha divina, se distinguiu das civilizações da época. Esse povo moveu-se pelo cenário histórico enquanto vivia em direção a uma meta que estava além da história. Esse modo de existência era ambíguo e perigoso, sujeito a descarrilamentos, que logo viriam surgir. De fato, logo no início, ocorreu o descarrilamento, cuja expressão deu-se no símbolo de Canaã, a terra da promessa. O símbolo era *ambíguo*, explica Eric Voegelin, porque, no sentido espiritual, Israel havia alcançado a terra prometida quando partiu do Xeol cosmológico para o *mamlakah*, o *domínio real*, o *Reino de Deus*. Pragmaticamente, porém, o êxodo da escravidão teve continuidade na conquista de Canaã por meios bastante terrenos; depois, num reinado salomônico com as mesmas formas institucionais do Egito ou da Babilônia; e, por fim, no desastre político e na destruição que se abateram sobre Israel como sobre qualquer outro povo na história. Israel, assim, da mesma forma que outros povos na história, ao longo dos séculos em suas perambulações pragmáticas, não escapou do domínio dos mortos. Num contramovimento simbólico para o Êxodo sob a liderança de Moisés, os últimos defensores de Jerusalém, carregando Jeremias com eles contra a sua vontade, retornaram ao Xeol do Egito para morrer.

A terra prometida, assim, só pode ser alcançada movendo-se pela história, mas não pode ser conquistada dentro da história. Em conclusão, o Reino de Deus vive em homens que vivem no mundo, mas não é deste mundo. E assim é que a ambiguidade de Canaã afetou, desde então, não só a estrutura da história israelita, mas o curso da história em geral. Em suma, é Israel que *cria* a história¹.

Foi pela escolha divina que Israel conseguiu dar o salto em direção a uma sintonia mais perfeita com o ser transcendente. A consequência histórica desse salto foi o rompimento no padrão de cursos civilizacionais. Com Israel, portanto, aparece um novo agente da história, mas que não é nem uma civilização e nem um povo dentro de uma civilização como as outras civilizações. Nesse aspecto, inclusive, é possível falar de uma civilização egípcia ou de uma civilização mesopotâmica, mas não de uma civilização israelita. O povo de Israel era peculiar; produziu a literatura do Antigo Testamento e se distinguiu dos demais. Sua dimensão numérica, aliás, sequer chegou a lhe proporcionar qualquer importância na história. Basta verificar que, na época de Salomão, o povo de Israel era uma

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 163-164.

população em que as tribos da conquista haviam se misturado com os cananeus que restaram das milenares ondas aramaicas, com hurritas, hititas e filisteus; e o reino era governado pela dinastia davídica não israelita¹. Então, o diferencial de Israel diante dos outros povos só pode residir numa dimensão peculiar: a dimensão espiritual.

Judeus e cristãos têm um *hábito perturbador*, que é o de sobreviver à ascensão e queda de potências políticas. Portanto, eliminando a história espiritual judeu-cristã, acabamos deixando sem sentido a história em geral. A história contada de Gênesis até o final de 2 Reis é um relato da relação de Israel com Deus. Esse relato, porém, também tem um núcleo *pragmático*. Assim, é possível falar da existência de um *Moisés pragmático* por trás da história do Êxodo. Os acontecimentos, contudo, não são experimentados como o são em contextos pragmáticos de meios e fins, típicos das ações que levam a resultados no âmbito do domínio intramundano do poder político. Eles são experimentados, sim, como atos de obediência ou de deserção a um desejo revelado por Deus; são experimentados por almas que lutam por sua sintonia com o ser transcendente, que encontram o significado das ações individuais e sociais em sua transfusão com os planos de Deus para o homem. E assim é que o curso dos acontecimentos se torna uma *história sagrada*, e os acontecimentos individuais se tornam paradigmas dos modos de Deus com o homem neste mundo. A conclusão é a de que os critérios de verdade aplicados a acontecimentos *paradigmáticos* nesse sentido não podem ser os mesmos que se aplicam a acontecimentos *pragmáticos*. Daí por que a precisão quanto aos detalhes pragmáticos de tempo, localização, pessoas participantes, suas ações e falas, será muito menos importante do que a precisão quanto à vontade de Deus na ocasião específica e aos pontos de concordância, ou discordância, da ação humana com a vontade divina².

A história sagrada israelita é importante mesmo na história pragmática. É pelo fato de possuí-la que Israel tornou-se um povo peculiar, um novo tipo de sociedade política no plano pragmático. Os homens que viveram o simbolismo do Xeol, do deserto e de Canaã, que compreendiam suas andanças como o cumprimento de um plano divino, foram moldados, por essa experiência, no Povo Escolhido. Pelo salto no ser, pela descoberta

- 1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 167-171.
- 2 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 172-173.

do ser transcendente como a fonte da ordem no homem e na sociedade, Israel, então, veio a se constituir no portador de uma nova verdade na história. A constituição de Israel como um portador da verdade, como um corpo social identificável e duradouro na história, só poderia ser alcançada pela criação de um registro paradigmático que narrasse os acontecimentos em torno da descoberta da verdade e o curso da história israelita, com revisões repetidas, como uma confirmação da verdade. Esse registro é o Antigo Testamento. Quando o caráter duvidoso como registro pragmático é reconhecido, a narrativa revela a sua função de criação de um povo na política e na história. Há, assim, uma conexão estreita entre a narrativa paradigmática do Antigo Testamento e a própria existência de Israel¹.

Nenhuma das civilizações mesopotâmicas ou egípcia produziu um Antigo Testamento. É Israel que se constituiu registrando a sua própria gênese como um povo com um evento com significado especial na história. As outras sociedades do Oriente Próximo constituíram-se como análogos da ordem cósmica, existindo, pois, na forma do mito cosmológico, e não como Israel, que teve a história como uma forma interior. Por isso a sociedade egípcia, por exemplo, existiu em forma cosmológica, e a sociedade israelita, em forma histórica. Para Voegelin, as experiências da ordem e as suas expressões simbólicas são as formas *constitutivas* de uma civilização, e não o seu *produto*. Os *fundadores religiosos*, portanto, não estavam ocupados em *fundar* religiões. Seu interesse, de fato, era a ordenação de almas humanas. Uma vez bem sucedidos, fundavam comunidades de homens que viviam sob a ordem descoberta como verdadeira. Não há como desconsiderar a descoberta israelita da história como uma forma de existência, sob pena de se rejeitar a forma em que uma sociedade existe sob Deus. Sem Israel, não haveria história, mas apenas a recorrência de sociedades em forma cosmológica. O Êxodo, assim, é o instante inaugural da dimensão histórica da humanidade.

As civilizações cosmológicas, por certo, não são destituídas de história. Nelas há história, especulação metafísica e teológica. O que ocorre, no entanto, é que nessas civilizações existe uma limitação pela compacidade da forma cosmológica, ainda não diferenciada. É por meio de Israel, portanto, que a história é diferenciada como uma forma de existência. A história da ordem começa nos impérios mesopotâmico e egípcio, uma vez que a busca por ordem no ambiente dos símbolos cosmológicos pareceu

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 174-175.

ser a primeira fase da busca pela verdadeira ordem do ser que foi levada um passo adiante por Israel. A dinâmica da experiência egípcia, por exemplo, revelou o movimento da alma em direção a um entendimento, nunca totalmente alcançado, do Deus transcendente ao mundo¹. A revelação hebraica, porém, constituiu uma abertura de alguns indivíduos em particular para a admissão de verdades supracósmicas, transcendentais. É a ordem divina, acima da ordem do cosmos.

Como se pode ver no Antigo Testamento, essa ordem divina se revelava para certos indivíduos, que passavam a ordenar a sua própria alma, a sua própria vida. A revelação, assim, impunha ao indivíduo a obrigação de agir de acordo com aquilo que ele havia ficado sabendo. A partir dessa sua ordem interna, que refletia uma relação com um Deus transcendente, é que o profeta se tornava juiz e reordenador da sociedade. E aqui serão encontrados resquícios do simbolismo cosmológico, como é o caso de Jonas que, ao abdicar da missão profética que Deus lhe havia incumbido, acabou sendo a causa de uma tempestade e por isso foi jogado ao mar pela tripulação que o ofereceu em sacrifício para que pudesse ser salva².

A comunidade hebraica, assim, vai passando por vários percalços. Esses percalços por que ela passa irão refletir o seu maior ou menor ajuste à ordem divina. Portanto, a revelação divina vem e passa, mas existe a fidelidade da recordação e a progressiva incorporação daquela verdade na alma do indivíduo e daí a passagem disso para a ordem social. A revelação hebraica, portanto, toma a história do povo judeu nos seus percalços, na sua relação com Deus, o que atesta que a ordem interna de Israel nunca era completa e que estava permanentemente em crise³. Por isso a compreensão da revelação é progressiva e problemática, pois Israel vive na incerteza.

1 VOEGELIN, Eric. Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 175-179.

2 Jonas 1, 1-16.

3 A história de Israel no Antigo Testamento apresenta uma série de quedas e ascensões em que Israel se volta para a apostasia e se metem em problemas, é invadido ou conquistado por outro país e, então, quando os israelenses mudam de ideia, lhes é enviado um libertador, com o que Israel é trazido de volta a algo próximo ao seu estado anterior. Isso pode ser representado como uma forma de U, de queda e ascensão. Essa forma de U é encontrada em toda a Bíblia, não apenas nas partes históricas, mas em partes como o Livro de Jó e a parábola de Jesus sobre o filho pródigo. A primeira narrativa histórica, ou seja, a que se seguiu à queda do Jardim do Éden, é a descida ao Egito e a subsequente libertação de Israel. Essa sequência é o modelo para todas as outras. O cativo e o retorno da Babilônia são considerados simplesmente como uma repetição da libertação do Egito. Repetidamente, nos Salmos e em outros lugares, Jeová diz: *Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito*. FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. A Bíblia e os mitos clássicos: a estrutura mitológica da cultura ocidental. Tradução de Igor Barbosa. 1. ed. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2023, p. 105.

Então, o único elo que existe entre Israel e a ordem divina é a fidelidade, que consiste em não esquecer, recordar.

4 O salto grego no ser

Na Grécia, o salto no ser encontra-se na filosofia, no esforço para encontrar as *leis não escritas*, como no caso da *Antígona*, de Sófocles. Essa lei não escrita é a lei divina, que está acima das leis cósmicas. A Grécia, assim, é importante para a história da ordem porque deu origem à filosofia, embora outros povos, evidentemente, também tivessem sua própria *sabedoria*¹. O filósofo é aquele que tenta, por seus próprios meios cognitivos, descobrir algo da ordem divina. E o instrumento que ele usa para isso é o *logos*, a razão. Antes de haver a ciência da lógica, a ciência do raciocínio lógico, tem de haver um *fator unificante* que se traduzirá depois na ordem lógica do discurso, o pensamento organizado, racional. Em Voegelin, a razão é a simples tendência da inteligência humana em direção ao fundamento. E o fundamento é a ordem divina. Se não acreditarmos que exista um fundamento transcendente, não podemos pensar logicamente. Isso porque o discurso tem que ser ordenado a partir das primeiras premissas. Daí a existência de *princípios supracósmicos*, como, por exemplo, o princípio da *identidade*: *o ser é o ser (todo ente é ele próprio)*. Formalmente, esse princípio não é formulado por Aristóteles, como talvez se possa pensar; e também não é apresentado como princípio distinto do princípio de *não contradição*, mas, ao menos implicitamente, como um aspecto deste. Sua origem está na afirmação eleática da *igualdade do ser consigo mesmo*², sendo considerado um princípio supracósmico porque não pode ser negado, porque é imutável. O mundo dos princípios é a ordem divina, a ordem subjacente a toda

- 1 Os gregos fizeram *ciência*. Por isso é na cultura grega que conseguimos identificar o pensamento *filosófico-científico*: uma forma específica de o homem tentar entender o mundo que o cerca. Isso não quer dizer que anteriormente não tenha havido também outras formas de entender essa realidade; há, contudo, uma especificidade do pensamento filosófico-científico que contrasta com o pensamento mítico caracterizado pelo discurso fictício, imaginário, consistindo numa forma pela qual um povo explica aspectos essenciais da realidade em que vive, tal como a origem do mundo, o funcionamento da natureza, os processos naturais e as origens de um povo, e mesmo seus valores básicos. A filosofia grega, portanto, apresenta formas de pensar, de conceber a realidade, que são diferentes das de outros povos; diferentes do mito, que não se justifica e não se fundamenta, não se prestando, portanto, ao questionamento, à crítica ou à correção. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 19-21.
- 2 REALE, Giovanni. História da filosofia grega e romana, vol. IX: Léxico da filosofia grega e romana. Com a colaboração de Roberto Radice; tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 131.

a realidade possível. Foram os pré-socráticos que por primeiro tentaram encontrar um princípio estável por trás de toda a mudança. O cosmos é um fluxo. Por trás do fluxo existe uma ordem. Essa ordem, por sua vez, não é interna ao cosmos, mas é uma espécie de fator ordenador que abarca o universo inteiro.

Um das diferenças essenciais entre os dois saltos no ser, o israelita e o grego, apresenta-se no fato de que o primeiro deles, o israelita, é de ordem *neumática* (*neuma* significa *espírito*): é o espírito que inspira as ações do profeta. O segundo salto no ser, o grego, é de ordem *noética*; portanto, de ordem puramente cognitiva. A substância da revelação, contudo, é a mesma: a ordem divina. A filosofia, assim, é o equivalente da revelação mosaica, embora seja diferente do salto no ser israelita em alguns aspectos. É diferente, por exemplo, em sua *estrutura*: representa uma ascensão da psique humana a um *agathon* transcendente, um movimento do polo humano da *parceria do ser*. Já na revelação israelita há um descenso do polo divino rumo ao homem. É diferente em seu efeito *evocativo*: a revelação sinaítica levou à constituição de Israel como o povo protegido por Deus.

A filosofia platônica, por sua vez, não originou nenhuma sociedade concreta. Inversamente, a *pólis*, como a forma grega distintiva de Estado, não estava imbuída da filosofia como sua forma da mente. É diferente em sua *gênese*: a filosofia difere da revelação porque não aparece como uma ruptura repentina em relação ao mito cosmológico, mas é preparada por uma sequência de passos intermediários que antecedem Platão. O reconhecimento do indivíduo humano como encontrado na experiência helênica é, aliás, o corolário necessário da universalidade da humanidade. A revelação mosaica, por sua vez, cria uma nova sociedade e a *projeta no futuro*. Por outro lado, a memória grega clássica cria um *passado significativo*. O filósofo ou historiador não constrói sua narrativa dotada de significado apenas para si mesmo; nem a constrói arbitrariamente. Ele se apoia na memória viva de um povo que veio a ser aquilo que é em virtude de sua história. Ele provém das tradições que serviram para construí-lo. Assim, há um processo *real*.

Para Voegelin, portanto, o *continuum* da sociedade grega desde os cretenses foi real, antes que a experiência de seu curso fosse expressada por historiadores e filósofos dos séculos V e IV a. C¹. Os dois saltos no ser, um hebraico e outro grego, irão fundir-se no cristianismo, em que o elemento

1 MOULAKIS, Athanasios. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. O mundo da pólis. Volume II. Ordem e História. Introdução Athanasios Moulakis; tradução Luciana Pudenzi; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2009, p. 34-36.

da revelação hebraica e o da razão grega são incorporados e colocados na dimensão da vida de cada indivíduo em particular. Aí é que a dimensão histórica é incorporada na civilização do ocidente, marcando-a até hoje. Isso representa a conquista de um nível cognitivo superior em relação às outras civilizações existentes.

Dada a importância do salto grego no ser e o papel decisivo da filosofia na formação das instituições sociais ocidentais, entre as quais se inclui o Direito, torna-se claro que o Direito moderno não emerge isoladamente. Ele é fruto direto da convergência entre a Revelação Mosaica e a Filosofia Grega, dois saltos do Ser que, unificados no cristianismo, estruturam a consciência histórica do Ocidente e oferecem o fundamento espiritual e racional que permitiu o surgimento das formas jurídicas modernas.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. Tradução dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 31. ed. rev. por Frei João José Pedreira de Castro, O.F.M., e pela equipe da Editora. São Paulo: Editora Ave Maria, 1981.
- FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. **A Bíblia e os mitos clássicos: a estrutura mitológica da cultura ocidental**. Tradução de Igor Barbosa. 1. ed. Campinas, SP: Editora Sétimo Selo, 2023
- HOGAN, Maurice P. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. **Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História**. Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 10. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MOULAKIS, Athanasios. Introdução do editor. In: VOEGELIN, Eric. **O mundo da pólis. Volume II. Ordem e História**. Introdução Athanasios Moulakis; tradução Luciana Pudenzi; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2009.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia grega e romana, vol. IX: Léxico da filosofia grega e romana**. Com a colaboração de Roberto Radice; tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VOEGELIN, Eric. **Israel e a revelação. Volume I. Ordem e História.**

Introdução Maurice P. Hogan. Tradução Cecília Camargo Bartalotti.

Revisão técnica Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014

WEBB, Eugene. **Filósofos da consciência: Polanyi, Lonergan,**

Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard. Tradução Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2013 (Coleção filosofia atual).



O décimo quarto tomo da obra *Diálogo e Entendimento* expressa a materialidade das pesquisas do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado e Doutorado em Direito da URI, que vive seu 20º ano de exitoso funcionamento. Essa maturidade acadêmica envolve, precisamente, 20 anos de funcionamento do Curso de Mestrado e nove anos de funcionamento do Curso de Doutorado.

