FACULDADES EST

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

KATHLEN LUANA DE OLIVEIRA

POR PALAVRAS E AÇÕES: HÁ UM MUNDO *ENTRE NÓS*.
JUSTIÇA, LIBERDADE E COMUNHÃO: SENTIDOS TEOLÓGICOS E POLÍTICOS NOS PARADOXOS DA DEMOCRACIA EM TEMPOS DE DIREITOS HUMANOS

São Leopoldo

2013

KATHLEN LUANA DE OLIVEIRA

POR PALAVRAS E AÇÕES: HÁ UM MUNDO *ENTRE NÓS*.
JUSTIÇA, LIBERDADE E COMUNHÃO: SENTIDOS TEOLÓGICOS E POLÍTICOS NOS PARADOXOS DA DEMOCRACIA EM TEMPOS DE DIREITOS HUMANOS

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutora em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de concentração: Teologia e História

Orientador: Valério Guilherme Schaper

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

O48p Oliveira, Kathlen Luana de
Por palavras e ações: há um mundo entre nós. Justiça, liberdade e comunhão: sentidos teológicos e políticos nos paradoxos da democracia em tempos de direitos humanos / Kathlen Luana de Oliveira ; orientador Valério Guilherme Schaper. – São Leopoldo : EST/PPG, 2013.
346 p. : il.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Direitos humanos. 2. Direitos humanos – Aspectos religiosos. 3. Justiça social. 4. Liberdade. 5. Cooperação. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Schaper, Valério Guilherme. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: _____
Prof. Dr. Valério Guilherme Schaper (Presidente)

2º Examinador: _____
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST - PPG)

3º Examinador: _____
Prof. Dr. Vitor Westhelle (EST - PPG)

4º Examinador: _____
Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar (UFC)

5º Examinador: _____
Prof.ª Dr.ª Maria Cristina Muller (UEL)

RESUMO

A compreensão dos rastros do movimento dos sentidos presente em discursos acerca de justiça, de liberdade e de comunhão/comunidade a partir de situações e lugares no contexto brasileiro contemporâneo, diante dos variados modos de violência, indaga pelas possibilidades do ser-juntos, da novidade. Como uma *trama*, analisar-se-ão as disputas semânticas que atravessam as reivindicações de direitos humanos, o pensamento teológico e estão associadas às conquistas democráticas. O pensamento arendtiano e as reflexões teológicas gestadas no contexto pós-colonial e de libertação serão os principais referenciais teóricos, apresentados na introdução, juntamente com aspectos metodológicos. No primeiro capítulo, os sentidos de justiça são analisados a partir das experiências de injustiça, em lugares de negação ao habitar a cidade, negação à memória dos desaparecidos políticos e de sociabilidades que, pelo medo e pelo descrédito das instituições públicas, realizam a justiça por linchamentos. Frente à pertinência da memória, das biografias e do habitar na cidade, analisar-se-ão as possibilidades da verdade factual, da verdade testemunhada, e as possibilidades do perdão como contestadores dos limites dos sentidos de justiça. No segundo capítulo, os sentidos de liberdade serão investigados a partir das experiências dos conflitos decorrentes do PNDH-3: as lutas de mulheres contra a criminalização do aborto, conflitos sobre liberdade religiosa, conflitos por liberdade de habitar o campo e a cidade, conflitos de liberdade de expressão e direito à memória. Devido aos sentidos construídos em proximidade e distinção, apresentar-se-á discursos sobre liberdade e sobre libertação, especificamente, na trajetória das teologias da libertação. Em diálogo, a perspectiva arendtiana é apresentada como contestadora da ideia de soberania, e como possibilidades de liberdade do estar-junto, num acontecimento de milagre. No terceiro capítulo, comunidade/comunhão serão discutidas a partir dos discursos de desconfianças e descréditos das institucionalidades e representações questionando a sacralidade de pertenças e a noção de soberania que fundamentam violências. A compreensão do estar-juntos é investigada como contrastante a consensos estipulados, à coesão social, à ideia de comunidade absoluta, fundante ou teleológica. Por isso, habitar o mundo, o ser-juntos, é refletido com paralelos com ao lugar de "diáspora", "exílio", objetivando o desvelamento de percepções de identidades e comunidades absolutas, apontando a pluralidade em sua própria constituição. E, partindo da presença exposta, em aparecimento, em encontros que não negam a conflituosidade, o significado de antropofagia tupinambá é acionado apontando a importância do obsceno, do riso, envolvendo uma transformação recíproca no ser-juntos. A antropofagia tupinambá, como forma de refletir sobre o ser-juntos, sobre comunidade, comunhão, almeja proposições de desconstrução de ideias de identidades absolutas e comunitarismo absoluto, em possibilidades de relações que criam e recriam-se. A conclusão apontará para uma teologia que se realiza por opção políticas, para a desglorificação da violência, para a dessacralização de instituições, para a crítica a naturalizações de pertenças, a crítica aos absolutismos comunitários e de indivíduos, contestando da noção de soberania e de privatizações, apontando possibilidades do perdão, da ação, do ser-juntos no horizonte do milagre, como acontecimento de novas relações.

Palavras-chave: Justiça. Liberdade. Comunhão. Hannah Arendt. Direitos Humanos.

ABSTRACT

The understanding of the traces of the movement of meanings in speeches on justice, freedom and communion/community from situations and places in contemporary Brazilian context, given the varied forms of violence, asks for the possibilities of being-together, of novelty. Like a *woof*, we analyze the semantic disputes that cross the claims from human rights, the theological thinking and that are associated with democratic achievements. Arendt's thinking and theological reflections gestated in the postcolonial and freedom context are the main theoretical framework, presented in the introduction, along with methodological aspects. In the first chapter, the meanings of justice are analyzed from the experiences of injustice, in places of denial of inhabiting the city, denial for the memory of missing political people and of sociability that, by fear and distrust of public institutions, accomplishes justice by lynching. Before the importance of memory, biographies and the inhabiting in the city, we analyze the possibilities of factual truth, of witnessed truth, and the possibilities of forgiveness as protesters of the limits of the meanings of justice. In the second chapter, the meanings of freedom are investigated from the experiences of conflicts arising from the PNDH-3 [National Plan of Human Rights-3], the struggle of women against the criminalization of abortion, conflicts on religious freedom, for the freedom of inhabiting in the countryside and in the city; conflicts of freedom of expression and the right to memory. Due to the meanings built in proximity and distinction, we present speeches on freedom and liberation, specifically, in the path of liberation theologies. In dialogue, Arendt's perspective is presented as a disruptive of the idea of sovereignty, and as possibilities of freedom of being-together, in an event of miracle. In the third chapter, communion/community is discussed from the speeches of distrust and discredit of institutionalities and representations questioning the sacredness of belonging and the notion of sovereignty that underlie/justify violence. The understanding of being-together is investigated as contrasting stipulated consensus, social cohesion, the idea of absolute theological or foundational community. Therefore, inhabiting the world, being-together, is understood in parallel with "diaspora", "exile", aiming at the unveiling of perceptions of identities and absolute communities, indicating the plurality of its own constitution. Starting from the exposed presence, in appearance, in meeting that do not deny the quarrelsome, the meaning of tupinambá anthropophagy is added, showing the importance of obscene, of laughing, involving a reciprocal transformation in being-together. The tupinambá anthropophagy, as a way of thinking on being-together, on community/communion, aims propositions of deconstructing the ideas of absolute identities and communitarianism, in possibilities of relations that creates and recreates themselves. The conclusion points to a theology that fulfills itself through political options, for the unglorification of violence, for the desacralization of institutions, for the critic to natural belongings, the communitarian and individual absolutism, questioning the notion of sovereignty and privatization, indicating possibilities of forgiveness, of action, of being-together in the horizon of miracle, as an event of new relationships.

Keywords: Justice. Freedom. Communion. Hannah Arendt. Human Rights

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Manifestação por Justiça em Pau dos Ferros 62

Figura 2: Documentário Domínio 2012..... 66

Figura 3: Vozes unidas contra impunidade, 2012 69

Figura 4: Culto ecumênico em 1975..... 85

Figura 5: Cruzes na praça dos ministérios..... 94

Figura 6: Mulheres comemoram decisão do STF sobre interrupção de gravidez em caso de feto anencéfalo..... 136

Figura 7: Grupo protesta contra projeto de lei que cria Estatuto do Nascituro em São Paulo 140

Figura 8: Tradição, Família e Propriedade 144

Figura 9: Ato no Cristo Redentor – 2009. 157

Figura 10: Massacre de Eldorado dos Carajás – 1996. Foto: Sebastião Salgado..... 163

Figura 11: A tranquila vida dos torturadores da ditadura militar no Brasil, 2012..... 188

Figura 12: Democracia Capitalista 229

Figura 13: Quadro sobre transformações do Estado Moderno..... 233

Figura 14: Pedras em prédios contra moradores de rua..... 245

Figura 15: Nós queremos mais... 259

Figura 16: Quadro sobre sedentarismo, migrante e nômade em Deleuze e Guattari 266

Figura 17: A moça do cabelo vermelho..... 276

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Tipologias – teorias de justiça 52

Tabela 2: O que muda no PNDH-3, de Cara e Bazzan, 2010..... 129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO OU SOBRE PALAVRAS HABITADAS 17

1 FRAGMENTOS DE JUSTIÇA: DIREITOS, MEMÓRIA E VIOLÊNCIA 41

1.1 De um lugar teológico: alguns pontos das tramas discursivas sobre justiça 41

1.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre justiça 49

1.2 Lugares de injustiça: alguns pontos das tramas discursivas nos conflitos sociais 61

1.2.1 Alguns pontos e nós dos discursos dos conflitos 75

1.2.2 Entre tempos: tramas discursivas da justiça confrontada pela memória e pela verdade 77

1.2.3 Alguns pontos e nós dos conflitos de memória 90

1.3 Para iniciar de novo: cruz e perdão 93

1.3.1 "Perdoa os nossos pecados, assim como nós também perdoamos aos nossos devedores" 94

2 RASGOS E REMENDOS DE LIBERDADE 109

2.1 De um lugar teológico: tramas e traumas discursivos sobre liberdade 109

2.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre liberdade 115

2.2 Os lugares da liberdade: alguns interditos, cárceres e monopólios nas tramas discursivas dos conflitos sociais 123

2.2.1 Liberdade de decidir: além da biopolítica e do sexismo religioso 132

2.2.2 Liberdade religiosa: pela pluralidade e pelas singularidades no espaço público 140

3.2.3 Liberdade para habitar: o direito à terra no campo e na cidade 159

3.2.4 Liberdade de expressão e de memória: "quando quem fala, é quem pode" 175

2.3 Liberdade e Libertação: entre lutas, milagres e o novo 189

3 TRAMAS POR COMUNHÃO: INSTITUIÇÕES, NOMADISMOS E ANTROPOFAGIAS 213

3.1 De um lugar teológico: comunhão perturbadora, desabusada e profanada 213

3.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre instituição e Estado 225

3.2 Embaraços entre institucionalidades, coletivos e indivíduos: o ser-juntos além do "um contra todos" e "todos contra um" 237

3.3 Como uma oração 256

3.3.1 "Venha teu Reino", ou melhor, "Que aconteça comunidade" 257

3.3.2 "Pão Nosso de cada dia" 270

CONCLUSÃO 289
REFERÊNCIAS 301
APÊNDICE A: NOTAS SOBRE SECULARIZAÇÃO 345

Não sei de que tecido é feita minha carne e essa vertigem
que me arrasta por avenidas e vaginas entre cheiros de gás [...] (p. 4)

Do corpo. Mas que corpo?
Meu corpo feito de carne e de osso [...]
flexível armação que me sustenta no espaço
que não deixa desabar como um saco
vazio
que guarda as vísceras todas
funcionando

como retortas e tubos
fazendo o sangue que faz a carne e o pensamento
e as palavras
e as mentiras
e os carinhos mais doces mais sacanas [...]

---

e ver que a vida era muita
espalhada pelos campos
que aqueles bois e marrecos
existia, ali sem mim
e aquelas árvores todas
águas capins nuvens – como
era pequena a cidade!

E como era grande o
mundo:
há horas que o trem corria
sem nunca chegar ao fim
de tanto céu tanta terra
de tantos campos e serras
sem contar o Piauí

Ah, minha cidade suja
de muita dor em voz baixa
de vergonhas que a família abafa
[...]
de tanta gente humilhada
comendo pouco
mas ainda assim bordando de flores
suas toalhas de mesa
suas toalhas de centro

Desce profundo o relâmpago
de tuas águas em meu corpo,
desce tão fundo e tão amplo
e eu pareço tão pouco
pra tantas mortes e vidas
que se desdobram
no escuro das claridades,
na minha nuca,
no meu cotovelo, minha arcada dentária
no túmulo da minha boca
palco de ressurreições
inesperadas

GULLAR, Ferreira. *Poema Sujo.* São Paulo: Círculo do Livro, [1975] p. 4; 8-9; 24; 71; 68-69.

INTRODUÇÃO
OU SOBRE PALAVRAS HABITADAS

Todo mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Como os seres humanos emigrassem para o oriente, encontraram um vale de terra de Senaar e aí se estabeleceram. Disseram um ao outro: "Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los no fogo!" O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa. Disseram: "Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!"
Ora, Iahweh desceu para ver a cidade e a torre que os seres humanos tinham construído. E Iahweh disse: "Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros". Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade. Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi lá que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi lá que ele os dispersou sobre toda a face da terra.

Gênesis 11. 1-9

Achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos vindos de todas as nações que há debaixo do céu. Com o ruído que se produziu a multidão acorreu e ficou perplexa, pois cada qual os ouvia falar em seu próprio idioma. Estupefatos e surpresos, diziam: "Não é por acaso, galileus todos esses que estão falando? Como é, pois, que ouvimos falar, cada um de nós, no próprio idioma em que nascemos? Partos, medos, elamitas; habitantes da Mesopotâmia, da Judéia e da Capadócia, do Ponto e da Ásia, da Frígia e da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia próximas de Cirene; romanos que aqui residem, tanto judeus quanto prosélitos, cretenses e árabes, nós os ouvimos apregoar em nossas próprias línguas as maravilhas de Deus!".

Atos 2. 5-11

"Vinde! Desçamos!" das torres religiosas, das torres teóricas, das torres tecnológicas, das torres dos pertencimentos a nacionalidades e soberanias! "Desçamos!", dispersando-se por toda a face da terra, não apenas fixos em uma cidade. "Desçamos!", pois o céu não está nos céus, é na face da terra, sua possibilidade de acontecimento. "Isso é o começo de suas iniciativas!", "nada é irrealizável!" e, agora, na diversidade de línguas, todos espalhados, não serão mais pertencentes de uma única cidade, mas serão habitantes da terra. E, em meio à pluralidade, quando se encontram, ouvindo um som, "estupefatos e surpresos", cada um em sua língua compreenderá. Foi preciso não "se entender" para se compreender; do entendimento uníssono e monofônico, monoglota, que resultou em torres, para um encontro na compreensão sinfônica, polifônica, "cada um no próprio idioma", estupefatos, *entre* as maravilhas.

Tradicionalmente, a diversidade de línguas foi identificada como castigo imposto por Deus aos seres humanos que almejam alcançá-lo. Afinal, o pecado seria o querer ser deus, querer ser o que não se é, seduzido pelo fruto da árvore do discernimento. Contra a pretensão de ser o que não se é, de alcançar os céus, o castigo seria a dispersão, o não mais entendimento, não mais uma única língua. Lutando contra esse "castigo", a teologia se desenvolve buscando recuperar o entendimento, recuperar a unidade, a única língua, único entendimento de um único Deus, de um único Cristo, uníssono. A teologia não deixou de construir suas torres de Babel, seduzida por alcançar os céus, não consegue enxergar, na dispersão, na pluralidade de línguas, a face da terra. Pluralidade, tornada pluralismo, é algo a ser combatido, pois se pressupõe que não se falando a mesma língua, não se chegará a entendimentos. Busca-se a unidade perdida, ou a unidade desejada, não ouvindo os ruídos que aparecem em encontros, nos quais se pode deparar com maravilhas. Tamanha é a preocupação com a unidade, que não há tempo para a estupefação e a surpresa em se compreender, diferentes, o ruído que atraiu um encontro.

> […] el mito de Babel y su lectura como el origen de las lenguas, en su primera formulación, fue una visión liberadora de la multiplicidad y no negativa. La pluralidad de lenguas es un mecanismo "ideado por Dios" para permitir las distintas identidades étnicas, para frenar el intento de control imperial de los poderosos y para asegurar la dispersión de los pueblos, de tal manera que cada uno pueda tener su propia tierra. Será en los intérpretes occidentales, ya en la época cristiana (y esto es común para todas las distintas corrientes del cristianismo hasta tiempos muy recientes), que el relato de Babel será, una y otra vez, leído como maldición. […]
> Sin embargo, las plagas bíblicas no terminan cuando se dejan atrás los tiempos bíblicos. La expansión colonial de España y Portugal, o de la corona británica (en menor medida la de otros países europeos) han dado continuidad a esta empresa, y han tenido un efecto de unificación de lenguaje en los continentes donde ha avanzado. Así, toda la América al sur del Río Grande (y aún mucho más al norte previo a la anexión, por parte de los Estados Unidos, de antiguas posesiones mejicanas y españolas) quedó unificada bajo la lengua española. Excepción hecha de Brasil, las Guyanas, y ciertas zonas del Caribe, que también exhiben las lenguas de sus conquistadores, debidamente deformadas, o, mejor aún, transformadas.[1]

Partindo da condição da pluralidade, esta pesquisa se propõe a analisar o processo de formulação se sentidos das palavras justiça, liberdade e comunhão, percebendo modos de aparição, circulação e manifestação concreta. São palavras com um *corpus* discursivo de longa tradição, de preocupação de várias áreas do saber, aqui, especialmente, serão delineados cruzamentos e estranhamentos entre política e teologia, principalmente, mas também atravessando campos das ciências sociais e da filosofia. Nesses cruzamentos e

---

[1] MÍGUEZ, Néstor. Cuando Babel es una bendición. Anales de la educación común, Provincia de Buenos Aires, año 3, n. 6, p. 46-54, jul. 2007. Disponível em: <http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/revistacomponents/revista/archivos/anales/numero06/archivospara descargar/7_miguez.pdf>. Acesso em: 12 set. 2013.

estranhamentos, os limites desses campos serão transgredidos, postos em relativização, dependendo de como os sentidos se apresentarem nas situações em conflito. Nessa direção, a tese se configura como uma análise de interdiscursos, isto é, de curso dos discursos, o movimento dos discursos acerca de justiça, de liberdade e de comunhão/comunidade. Não se tem pretensões arqueológicas ou genealógicas dessas palavras, partindo de situações específicas, nas quais noções e discursos tradicionais podem ser acionados e expostos. Os sentidos aqui perseguidos decorrem de momentos conflitivos, nos quais aparecem em movimento significações de justiça, liberdade e comunhão/comunidade. Assim, "o corpo das palavras está na formulação dos sentidos, na produção, envolvendo-os, trazendo-os para si".[2] Nesse aspecto, a delimitação se inicia no momento em que foram escolhidas situações conflitivas, que possibilitam uma interpretação dos sentidos expressos e reivindicados nas posições/situações discursivas. As situações enfocadas são decorrentes dos embates recorrentes e publicizados a partir dos direitos humanos no cenário brasileiro e, em grande medida, envolvem lugares de violência, sobre a qual se elaboram compreensões e proposições de enfrentamento.

Essas três palavras – justiça, de liberdade e de comunhão/comunidade – podem ser constatadas implícita ou explicitamente nas reivindicações de direitos humanos e estão associadas às conquistas democráticas e também atravessam as construções teológicas. De certa forma, a escolha dessas palavras se dá em comparação/contraposição aos princípios "universais" da Revolução Francesa – igualdade, liberdade e fraternidade. Todavia, é justamente nas impossibilidades e nas inviabilidades desses "universais" que essas três palavras são percebidas. Ao que aparece, essas palavras estão em todo o lugar, significam tanta coisa e, ao mesmo tempo, podem não ter definição clara, ou mesmo expressar um vácuo semântico. São palavras habitadas por muitos sentidos e, ainda assim, as palavras não parecem habitar o mundo, pois sua reivindicação constata sua ausência. Por isso, a pergunta por sentidos reconhece a contextualidade, a interdiscursividade não como princípios realizados, mas como reivindicações. As reivindicações ultrapassam os limites do jurídico, do econômico, do material, do legislativo e transpassam a teologia. E, nesses laços e entrelaços, essas palavras surgem como uma forma de *tramar em fios* compreensões e aspirações de sentidos.

Essas três palavras configuram-se como "sinais dos tempos e lugares", como a compreensão de Bobbio em relação aos direitos humanos. Para Bobbio, utilizando a

---

[2] ORLANDI, Eni P. *A cidade dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2004. p. 27.

expressão teológica, afirmando que os direitos humanos emergem como "sinais dos tempos" pode ser uma ferramenta hermenêutica do momento atual. Os sinais dos tempos surgem em meio a uma ampliação da consciência sobre esses direitos (uma era de direitos) e, ao mesmo tempo, multiplicaram-se as violações a eles, ocasionando uma sensação de esfacelamento da condição humana.[3] Entre incertezas, violências, "sinais dos tempos e lugares" também podem ser um indicativo de esperança e resistência.

Buscando interpretar os sentidos em movimento de justiça, liberdade e comunhão, não se trata de elaborar um discurso sobre os discursos, nem uma interpretação definitiva nem definir noções fundadoras, mas avaliando como os discursos são inscritos, propõe-se analisar como as palavras funcionam, como sentidos são produzidos e reproduzidos. Trata-se de uma investigação que se volta ao *Sitz im Leben* (lugar vivencial) dessas três palavras, como são gestadas, qual contexto, como se evocam sentidos herdados, como lidam ambiguamente com esses sentidos, ou como são reivindicados sentidos fixos que visam localizar ou determinar lugares e pretensões, qual é o contexto, por isso, a noção de interpretação é crucial.

Recolher, em pesquisa, a ressonância de sentidos requer reconhecer que a linguagem, as palavras não são plenamente transparentes e objetivas, não há obviedade; mais de um sentido pode existir, ou ainda, na representação inscrita do discurso, nem tudo é captado das situações discursivas, nem sempre há uma "harmonia" na inscrição e não se tem a pretensão de esgotar sentidos, pois o contexto, o movimento e as situações referidas, não se esgotam. Reconhece-se que não se é capaz de dizer tudo, nem os sentidos são plenamente captáveis. Logo, são pelos **rastros do movimento dos sentidos**, que a pesquisa se constrói, nos jogos e nas disputas semânticas, não no nível de sentenças. Verificar-se-ão palavras em movimento, construindo e acionando sentidos.

Dessa forma, tanto referente à pesquisa, quanto aos sentidos que serão expostos, há duas características implícitas. Primeiro, os sentidos são *polissêmicos*, o discurso é polissêmico, há muitas formas de produzir sentido e uma mesma forma, uma mesma palavra possui muitos sentidos. Segundo, a construção de sentidos é *parafrástica*, isto é, memórias são trazidas pelos discursos, dizendo sentidos já ditos, modificando compreensões, redizendo. "Se toda vez que falamos, ao tomar a palavra, produzimos uma mexida na rede de [...]

---

[3] BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 223. "Aliás, nunca se multiplicaram tanto os profetas de desventuras como hoje em dia: a morte atômica, a segunda morte, como foi chamada, a destruição progressiva e irrefreável das próprias condições de vida nesta terra, o niilismo moral ou a 'inversão de todos os valores'. O século que agora chega ao fim [século XX] já começou com a idéia de declínio, da decadência ou, para usar uma metáfora célebre, do crepúsculo. Mas sempre se vai difundido, sobretudo por sugestão de teorias físicas apenas ouvidas, o uso de uma palavra muito forte: catástrofe. Catástrofe atômica, catástrofe ecológica, catástrofe moral". BOBBIO, 2004, p. 222.

sentidos, no entanto, falamos com palavras já ditas".[4] Entre o já dito e a pluralidade de se dizer, há sempre o jogo de reprodução e criação de sentidos, especialmente, lidando com palavras habitadas, repletas de longos percursos teológico, filosóficos e políticos.

> Um exemplo interessante é o que diz respeito aos sentidos de 'colonização' e seus efeitos em nós, entre repetição e a diferença. Esses sentidos se construíram ao longo de uma história a que já não temos acesso e que 'falam' em nós. [...] Por outro lado, cada vez que dizemos 'colonização', ou que nos significamos em relação a essa história, esses sentidos retornam mas, ao mesmo tempo, podem derivar para outros sítios de significação, produzindo novos sentidos, efeitos do jogo da língua inscrito na materialidade histórica.[5]

Na constituição de significações e da leitura, da interpretação dessas significações, há uma percepção de incompletude. Sentidos não estão feitos, não são definitivos, embora haja predominâncias, há sentidos que se estabelecem como hegemônicos. Entretanto, ao se olhar o movimento, verifica-se a abertura e, ao mesmo tempo, as rigorosas determinações, as cristalizações de significações. Por isso, o pensar sobre sentidos não se escapa de um contexto, no qual estabilizações, institucionalizações pretendem controlar e traçar os sentidos. Contudo, no movimento, a incompletude, a não conceitualização é percebida. "Essa incompletude atesta a abertura ao simbólico, pois a falta é também o lugar do possível".[6] Há confrontos da linguagem com o mundo, nas formas de se dizer o mundo, nas impossibilidades de se dizer, que perpassam disputas entre "o sedimentado e o a se realizar".[7]

Partindo disso, a pesquisa recolhe os significados decorrentes das palavras justiça, liberdade e comunhão, numa postura interpretativa, identificando o funcionamento, os embates e o movimento dos sentidos. Tais movimentos são postos em diálogo com a teologia pós-colonial e gestada na América Latina e com o pensamento arendtiano que não se contenta só em interpretar, mas almeja compreender. Pode parecer algo impositivo aos sentidos recolhidos, mas antes, é a pergunta por outras possibilidades, a pergunta pelos embates que, envolvidos em conflitos, perfazem trajetórias de violência. Logo, com a teologia e com o pensamento arendtiano, a pesquisa se confronta com possibilidades de se pensar o que está acontecendo e de pensar diferente, pensar em sentidos presentes e ausentes e como se confrontar com a constante falta, cooptação, solidificação de sentidos, quando são estabelecidos modos únicos de ver o mundo e as relações. Falta de sentido na percepção de quando palavras e ações são interditadas, quando há a própria violência que silencia. Claro, há outros sentidos nos silêncios, que podem ser de contestação, de aceitação, de resignação,

---

4 ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2005. p. 36.
5 ORLANDI, 2005, p. 38-39.
6 ORLANDI, 2005, p. 52.
7 ORLANDI, 2005, p. 53.

entretanto, quando o silêncio é imposto, quando as palavras, mesmo pronunciadas, são invalidadas, seus sentidos interditados: há violência.

> A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os seres humanos não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisaria do discurso e nem da ação para se fazer compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.[8]

Nesta investigação de sentidos, palavras e ações são percebidas como correlacionadas. Em discurso e ações, os seres humanos não são apenas distintos, mas distinguem-se. Por palavras e ações, as pessoas aparecem umas as outras, revelam-se. Logo, os sentidos analisados não são "objetos" de um discurso acadêmico, mas o próprio saber teórico é componente, não isento, não neutro, nem uma instância suprarreal de interpretação. Logo, os discursos e sentidos, correlacionados com as ações, perguntam não pelos *o quês?*, mas pelos *"quems"*. Quem se revela, quem aparece, quais sentidos são reivindicados, quais sentidos são questionados ou estabelecidos, ou ainda, quando os sentidos enfrentam lógicas de cristalização de um único sentido, isto é, quando um discurso se coloca sobre outros discursos, interditando a revelação da pluralidade, a revelação de outras pessoas.

> Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os seres humanos podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalhar, obrigando outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda a aparência e vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser vida humana, uma vez que já não é vivida entre os seres humanos.[9]

Palavras e atos, como na narrativa da criação, são palavra-ação que dá a existência, não de coisas, não de um o que, mas de um quem. Na narrativa, há um revelar-se em palavras e ações, e o mundo passa a existir. Assim, palavras e ações não divorciadas revelam, são revelações. Claro, teorias usualmente separam ação e discurso. Sem palavras, "[...] a ação não só perderia o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito [...]".[10] É, por palavras, que é possível identificar-se como autor, anunciador dos atos feitos, o ator que se faz

---

[8] ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 219-220.
[9] ARENDT, 2010a, p. 221.
[10] ARENDT, 2010a, p. 223.

e se pretende fazer. No trabalho, na sobrevivência, quando não é requerida a presença de outras pessoas, as palavras podem ser apenas signos, informações, silêncios; as ações podem ser vistas como produção, como estratégia, com o caráter instrumental. Nesse aspecto, para Arendt, não seria exatamente ação (*práxis*), mas a produção, o fazer, (*poiésis*). Por isso, quando a ação, entendida como instrumental, "[...] é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece uma substitutiva pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece um substitutivo inadequado da linguagem de signos".[11]

Nessa direção, esta pesquisa não olha o sentido de produtos acabados, mas constrói-se na busca de compreensão de palavras e ações, pergunta pela revelação, pelo aparecimento das pessoas. Não que se supõe ser possível "decifrar" a revelação, compreender todo o seu sentido, antes, um perseguir rastros, fragmentos que são inscritos. Dessa forma, a suspeita que aqui se levanta, é que, apesar de todas as reivindicações, o que se tem testemunhado é que são poucos os espaços revelatórios, sendo mais eficazes estratégias de contenção, eliminação, interdição de vozes e ações que discordam, que contestam, por isso, ameaçadoras à ordem, à unidade. Mata-se a pluralidade, sempre com justificativas, ou ainda, ela é transformada em "objeto" de utilidade e, perdendo a utilidade, é dispensável. Assim, esse é **o propósito teológico desta tese**: perceber as possibilidades dos espaços revelatórios, perceber quando as palavras e as ações chamam à existência biográfica, chamam ao aparecimento, não dispensam relações, reivindicam o novo, reivindicam a vida mais que vida, mas a vida em abundância. São espaços revelatórios entre as pessoas, pois se compreende que as possibilidades teológicas são de narrar um Deus em acontecimento, um Deus em relacionamento. E, ao narrar o acontecimento, passa-se a fazer parte dele.

Entretanto, na busca por essas possibilidades, parece haver muitos muros de impossibilidades, pois as mesmas palavras-ações justiça, liberdade e comunhão, são tornadas mecanismos de estabilidade, de adequação, numa lógica que incide em apenas manter um "bom" funcionamento das coisas como são. E, na busca pelos espaços revelatórios, silêncios se impõem, isto é, a violência, inclusive com justificativas teológicas, aparece.

Por partir de uma teologia que é construída devido a acontecimentos, o propósito teológico desta tese é a inesgotabilidade dos sentidos horizontais, irrompidos por relações, frente às quais não se busca adequação, mas a novidade. Nessa horizontalidade, a novidade é esperada, acontecimentos que narram possibilidades de habitar o mundo, ou melhor, de ser

---

[11] ARENDT, 2010a, p. 224.

habitado pelo mundo. E os espaços revelatórios são lugares de aparecimento – e mesmo o aparecer não é o fim dos mistérios, ao contrário, sua continuidade. Nos lugares revelatórios expressos nas narrativas bíblicas, há sempre uma relação, revelações vistas, ouvidas, testemunhadas. E nisso, quem testemunha, quem narra, faz parte do que é narrado. Assim, são os mistérios das revelações, o mistério da encarnação, (e não o mistério ao lado, fora da encarnação) que estimulam esta reflexão teológica que é gestada nas possibilidades de construção, reconstrução de significados dos relacionamentos encarnados. Claro, a revelação não é esgotável no dizível, no narrável, não se deixa reduzir em conceitos fixos, ou seja, desafia as possibilidades de dizer e compreender, há um transbordamento, lidando com a própria opacidade da linguagem/escritura.[12]

A pesquisa aqui elaborada ativa uma teia de significações, articulando saberes de diversos campos, de diversas formações discursivas, posicionando de maneira interpretativa, mas também mergulhada nas situações escolhidas. Na interpretação, não se está fora da situação interpretada. A pesquisa, então, se apresenta como um texto que se compreende como uma trama, uma tessitura, um tecido. Não é uma trama que nivela ou busca preencher as lacunas dos discursos e das situações, antes é uma trama que é tecida a partir da indagação: **quais são as possibilidades do novo?** Por isso, não apenas de forma descritiva, a trama tecida indaga pelas possibilidades de saber e de esperança, ou ainda, pelas possibilidades de

[12] Derrida traz a noção de "Escritura" para a linguagem, contestando a primazia da voz sobre a escrita, o que seria um fonocentrismo, estabelecido pela filosofia tradicional, cuja caracterização pode ser vista como uma metafísica da presença. "A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no logos. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar por que a violência da escritura não sobrevém a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita. A 'usurpação' começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico de retorno". DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 45. Conforme Pinto Neto, demonstrando a primazia da fala, Derrida aponta desconstrói a tradicional "[...] 'metafísica da presença', ou seja, na ideia de uma presença plena – como algo que se apresenta a si mesmo de forma 'clara como o sol'. A essa premissa Derrida opõe a ideia de que é a escritura, e não a fala, que é originária, porém em um sentido totalmente distinto daquele em que se apoia a noção de origem dentro da metafísica tradicional. Assim, sua tese não tem um sentido empírico-historiográfico, trabalhando, antes, no nível daquilo que é pressuposto no âmbito empírico, ou seja, o que é escritura. Para desestabilizar a oposição fala versus escritura, será necessário mostrar que toda tentativa de fundar uma metafísica da presença esbarra, necessariamente, em 'acidentes' que interrompem esse percurso. [...] Para citar um exemplo, em Austin, tudo aquilo que é o "não-sério" é imediatamente jogado para fora da teoria dos *speech acts*, sendo portanto irrelevante para o trabalho filosófico de investigação, 'parasitário'. Porém é exatamente desses 'parasitas' que se ocupa Derrida, ao mostrar que eles não constituem acidentes na linguagem, mas justamente o oposto. O que ocorre, portanto, não é uma linguagem plenamente presente a si própria (a fala) em que a diferença (escritura) aparece como um acidente em vias de eliminação, mas o contrário: a fala se "funda" na escritura, ou, nas palavras do autor, em 'todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem'". PINTO NETO, Moysés. A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto. In: SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS, 7. ed., 2011, Porto Alegre. *Anais*... Porto Alegre: PUCRS, p. 79-85, 2011, p. 81-82. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Moises_Pinto_Neto.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014.

novidade. Nessa trama, os títulos de capítulos e os subtítulos remetem a essa costura aberta, a um tramar que se apropria de vários fios, para enunciar interpretações, inadequações, ausências e reivindicações.

O primeiro fio, no início de cada capítulo, apresenta um lugar teológico do qual se está construindo a investigação. Não significa que esse lugar determina ou define a compreensão, mas é um apresentar o sujeito da tese, um revelar de quem se propõe a compreender. O fio do lugar teológico parte do contexto da tradição protestante, especificamente luterana, mas não de forma ortodoxa, pois o fio em si já é uma interpretação e uma apropriação contextual dessa tradição. Logo, é um fio em si plural, pois agrega trajetórias das teologias da libertação, das teologias feministas que, há muito tempo, têm reclamado "outras faces de Deus", que há muito expõem o poder tornado dominação. Assim, o fio do lugar teológico é constitutivamente plural, com o objetivo de localizar de onde a reflexão é construída. O fio teológico não decorre apenas de teorias teológicas, mas traz marcas de trajetórias, da trajetória de quem se propõe a interpretar.

Subsequente desse primeiro, há o **fio elaborado com nós de teorias políticas, filosóficos e sociais**, pois, de um lado, se considera que a teologia não é um "campo puro", não parte da definições taxinômicas; inviável e empobrecedor identificar onde termina e começa um pensamento propriamente teológico, pois já foi diluído, perpassado, expropriado, reapropriado. Claro, há determinações ortodoxas, fundamentalistas, ou mesmo de definição de religião que são comuns, mas não é destas que se parte. Entretanto, a recusa de indefinição, não é uma recusa de localização, pois permanece aqui um incômodo teológico que não se satisfaz com positivismos, liberalismos, generalidades, ou romantismos. Nessa direção, os fios teóricos que serão expostos são "nós" que atravessam as situações, também, recorrendo a uma herança explicativa do que se está acontecendo. Esse fio de alguns nós teóricos, não tem o objetivo de apresentar genealogias, nem pretensões de explicação de causa-efeito, nem aplicação teórica às situações, mas são apresentados em pontos que são acionados pelas memórias e pelos discursos nas situações escolhidas. Esses nós teóricos são expostos, reivindicados como argumentos na definição de sentidos que estão em movimento. No primeiro capítulo, esse fio apresenta *nós* teóricos que ora identificam justiça como vingança, como igualdade, como punição, como a cada um, o que merece e precisa. E isso, essa memória teórica, transpassa situações/lugares escolhidos para se falar de justiça. No segundo capítulo, as teorias liberais, materialistas ou de privatizações da liberdade são expostas, pois incidem diretamente em como os discursos sobre liberdade se justificam, argumentam sua pertinência. No terceiro capítulo, as teorias de Estado, instituições, soberania, unidade e

pertencimento também atravessam as insatisfações com a política, o descrédito das instituições, as dificuldades de representação. Dessa forma, o fio com os nós teóricos também localizam memórias, o que já foi dito sobre essas palavras, reconhecendo um caráter *polissêmico e parafrástico* na compreensão de justiça, liberdade e comunhão/comunidade.

O terceiro fio refere-se a lugares/situações que movem esta investigação. No primeiro capítulo, as situações/os lugares escolhidos, que reivindicam ou reproduzem sentidos de **justiça, consistem nos discursos que aparecem nas situações de linchamentos e dos desaparecidos políticos da época ditatorial brasileira**. Justiça e violência se confundem, tanto proveniente de ações do Estado quanto proveniente de coletivo sociais. Então, considerando as especificidades dos linchamentos e dos desaparecidos, vasculhar-se-á que discursos de justiça prevalecem, que tipo de justiça é reivindicada. No segundo capítulo, lugares/situações escolhidos são que movimentam **noções de liberdade referem-se às polêmicas decorrentes do lançamento do III Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)**. Essas polêmicas, esses confrontos de discursos, mobilizaram o cenário nacional no lançamento do Decreto 7.037, em dezembro de 2009, o PNDH‑3. O Plano, devido às polêmicas, sofreu alterações em 12 de maio de 2010. Dessa forma, o foco reside nas situações/nos lugares das polêmicas e dissensos, não no PNDH-3 em si, não é uma análise documental ou legislativa, mas como os contestadores ou apoiadores ao Plano se manifestaram. As polêmicas podem ser concentradas em cinco debates em torno de liberdades: liberdade sobre o corpo, liberdade de expressão, de imprensa, liberdade religiosa, liberdade de propriedade, liberdade como direito à memória. No confronto de noções de liberdade, de um lado, se quer manter uma liberdade conquistada, de outro, constata-se que a liberdade conquistada não é para todos, portanto, algo reivindicado. No terceiro capítulo, o fio dos lugares/das situações refere-se às **insatisfações e a desconfiança nas instituições e representações**. Algo presente nos próprios discursos do senso comum e no discurso acadêmico que apontam no contexto brasileiro a corrupção endêmica, a falta de senso político e cívico da população e, consequentemente, a não confiança nas instituições e no sistema de representação política. São discursos sobre comunidade, unidade, sobre Brasil, que pressupõe explicação dos problemas políticos e institucionais, referindo-se a propostas de como ser comunidade. Então, como comunidade é enunciada? Como é reivindicada?

Claro, lugares/situações estão sendo inscritos, foram expostos e interpretados por meios de comunicação e são objeto de análise acadêmica. Nesse sentido, já se parte dessas inscrições das situações, porém não considerando textos fechados, interpretações dadas e definitivas. Antes, considerados como testemunhos do que está acontecendo, os textos sobre

lugares/situações objetivam traçar causas-efeitos e superações, algo que aqui se deixará em suspeita, pois a lógica de causa-efeito-superação não dá conta de elucidar sentidos discursivos. Aliás, ao se reduzi-los a isso, seria inviável perguntar por novos sentidos gestados, ressignificados. Nesse aspecto, a pesquisa recorre à utilização de textos elaborados por vários observatórios no Brasil: urbanos, sociais, de mídia, de liberdade religiosa, como fonte de testemunhos de fatos e situações, não apenas como referenciais teóricos, apesar de já proporem em si interpretações. A preocupação em lidar com essas fontes será a de evitar riscos de generalizações, embora às vezes, na linguagem escrita, eles possam ser expressos com tal. Trata-se de olhar como os lugares/situações são narrados em público, como sua visibilidade tem demarcado os movimentos dos discursos sobre justiça, liberdade e comunhão/comunidade. **Os lugares foram escolhidos devido a constante aparição no debate público e midiático, além disso, são situações, que, envolvendo diferentes lugares de sujeitos, em discursos "especializados" ou do senso comum, acionam sentidos, usam significações, reivindicam por justiça, por liberdade e por comunidade**. Nesse aspecto, os discursos dos lugares não se delimitam pelas áreas do conhecimento impostas à teoria. Por isso, outras referências teóricas não serão utilizadas nos limites disciplinares do conhecimento. Aqui, serão transpassados, tramados, confrontados com os sentidos possíveis de serem visualizadas em situações/lugares.

A expressão "acontecimento" é central na pesquisa. É a partir deles que são mobilizados os referenciais teóricos para a trama investigativa. "Acontecimento", aqui, explora alguns fragmentos de Foucault e Derrida. Não se trata de igualá-los, mas de manter na lembrança, as impossibilidades e limites do dizer, da escritura. E, é, em Arendt, que através da compreensão de poder, violência e natalidade, política, que serão estabelecidos diálogos, não como soluções, não como impossibilidades, mas sim, como possibilidades da afirmação de um mundo comum.

a) Arendt: acontecimento político:

Política, ação, liberdade são compreendidas como acontecimentos; não são relações instrumentais, não podem ser estabelecidas em necessidades ou em relações de troca. É um acontecer espontâneo, que irrompe, em surpresa. Acontece com o ser-juntos, no entre as pessoas. Não há fórmulas, nem receitas, nem procedimentos para que aconteçam. Por isso, são palavras difíceis de serem transformadas em conceito. Trata-se de um ser-sendo, noção que será desdobrada e atravessará os capítulos.

b) Fragmentos foucaultianos:

O acontecimento, primeiramente, articula um diagnóstico da atualidade.[13] Trata-se de uma atitude interrogativa aos tempos e lugares presentes (não entendido de forma linear, mecânica), verificando como podem ser percebidas as forças constitutivas desse espaço de vida forjado, necessariamente, por afrontamentos.[14] No pensamento foucaultiano, o neologismo "acontecimentalização" indica a importância da "irrupção dos acontecimentos".[15]

> A história "efetiva" faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. [...] Elas aparecem sempre na área singular do acontecimento.[16]

Dessa forma, "acontecimentalizar" refere-se ao emergir de uma singularidade, um "reencontrar as conexões, os encontros, os apoios, os bloqueios, os jogos de força, as estratégias etc., que, em um dado momento, formaram o que, em seguida, funcionará como evidência, universalidade, necessidade".[17] Claro, há múltiplas formas de se dizer o acontecimento, mas é preciso uma recusa de uma obrigação de fixá-lo numa linearidade característica da história tradicional e também uma recusa a uma individualidade imposta.[18] O acontecimento não é propriedade, não é acidente, nem qualidade, mas possui lugar, relações:

> o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é ponto imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que ele é efeito; ele possui o seu lugar e consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; ele não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se com efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a

---

[13] FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Uma trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 239. (p. 231-249)

[14] "vemos a filosofia – e creio não forçar demasiadamente as coisas dizendo que é a primeira vez – se tornar a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosóficas, ou antes, que o filósofo, ao fazer o seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente". FOUCAULT, Michel. *O Governo de si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 14.

[15] Em suma, a história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia, da literatura, parece multiplicar as rupturas e buscar todas as perturbações da descontinuidade, enquanto a história propriamente dita, a história pura e simplesmente, parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos. FOUCAULT, Michel. *L´Archeologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969. p. 13.

[16] FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998a. p. 28.

[17] FOUCAULT, Michel. *Ditos & escritos IV*. Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 339.

[18] FOUCAULT, 1995, p. 239.

> filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo incorporal.[19]

Os sentidos, assim, decorrem do próprio acontecimento. Em Foucault, no lugar da história linear, há a "irrupção dos acontecimentos" que implica em restituir sua voz que independe do sujeito que fala, ou melhor, o dizer já possui condicionamentos, modos de representação, a operações de legitimação de verdade. Em Foucault, há uma radical problematização dos regimes de verdade. Assim, a crítica também se dá à linguagem que ainda estaria presa a princípios de representação, estabelecendo mediações entre sujeito-objeto. Foucault reivindica um sair da lógica das representações que determinam a linguagem como uma prevalência de modos de pensar e validar estabelecendo lugares antagônicos como bem e mal, presença e ausência de sentidos, verdade e mentira. Por isso, quando fala da loucura,[20] identificando como não linguagem, identifica na condição de mudez, um lugar no qual a linguagem pode encontrar consigo mesma, percebendo seus procedimentos. Não se trata de algo oculto, mas de uma suspensão de sentido que faz com que, no vazio, a não linguagem abra possibilidades, ao imponderável dos sentidos.[21] Há a contestação foucaultiana que, na materialidade discursiva do pensamento, lutas são travadas, disputando um "estatuto de verdade" e, consequentemente, a gestão do pensável. O sentido não decorre de simbologias representacionais e, ao se acionar distintos modos de tratamento da linguagem, há uma recusa na utilização de hermenêuticas que atribuem sentidos a partir de mapas de representação que já são legitimados culturalmente. Claro, em Foucault, há o desaparecimento do sujeito, não há sujeito essencializado na linguagem,[22] pois o próprio ser autor é uma função do discurso.[23]

---

[19] FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971. p. 59.

[20] "A loucura abre uma reserva lacunar que designa e faz ver esse oco no qual língua e palavra implicam-se, formam-se uma a partir da outra e não dizem outra coisa senão sua relação muda. Depois de Freud, a loucura ocidental tornou-se uma não-linguagem, porque ela se tornou uma linguagem dupla (língua que não existe senão dentro dessa palavra, palavra que não diz senão sua língua) – quer dizer, uma matriz da linguagem que, em sentido estrito, não diz nada. Dobra do falado que é uma ausência de obra". FOUCAULT, Michel. *Ditos & escritos I.* Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a. p. 196.

[21] "como em qualquer segredo, o tesouro não é o que se esconde, mas as visíveis trapaças, as defesas eriçadas, os corredores que hesitam. É o labirinto que faz o Minotauro: não o inverso". FOUCAULT, Michel. *Ditos & escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a. p. 182.

[22] "Todo discurso puramente reflexivo arrisca na verdade reconduzir a experiência do exterior à dimensão da interioridade; a reflexão tende, irresistivelmente, a reconciliá-la com a consciência e desenvolvê-la em uma descrição do vivido em que o "exterior" seria esboçado como experiência do corpo, do espaço, dos limites do querer, da presença indelével do outro... Daí a necessidade de transformar a linguagem reflexiva". FOUCAULT, 2001a, p. 224.

[23] O autor não se manifesta como expressão de uma individualidade, no sentido de personificar sua condição ontológica de sujeito, mas "funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso". FOUCAULT, 2001a, p. 273.

Na contramão da história oficial, em Foucault não há um costurar de sentidos nas lacunas da história, mas é preciso desfazer as relações que estipulam causa-efeito, identificando assim, os acontecimentos agenciados pelas práticas discursivas. Acontecimento não é uma forma instituída.

> não é a metafísica de uma substância que possa fundamentar todos os seus acidentes; não é a metafísica de uma coerência que os situaria em um nexo baralhado de causas e efeitos. O acontecimento – a ferida, a vitória-derrota, a morte – é sempre efeito, inteiramente produzido por corpos que se entrechocam, se misturam ou se separam; mas esse efeito jamais é da ordem dos corpos [...]. As armas que desfazem os corpos formam sem cessar o combate incorporal. A física diz respeito às causas; porém os acontecimentos, que são os seus efeitos, já lhe não pertencem.[24]

O pensamento foucaultiano não é centralidade na pesquisa, mas sua contribuição enfatiza uma desconstrução de soberania do sujeito, de uma postura que atribui sentido apenas reiterando a lógica predominante, as limitações da representação e da gestão da verdade, e na singularidade do acontecimento que rompe com noções de causa-efeito atravessam e são referenciais.

c) Fragmentos derridarianos

Se com Foucault há um lembrete dos condicionamentos, das estruturações de como elas podem ser disciplinares e opressivas, com Derrida, considera-se que o acontecimento pode ser visto com a noção da pertinência da singularidade,[25] de uma "diferença" irredutível não reapropriável, não calculável por normatividades (léxico, semântica, gramática), que não se deixa apropriar, que não é resultado de fiabilidade, de fiducialidade. O Outro (caos, revolução, novo) é um consistir em não consistir. Subtrai-se à consistência e à constância, à presença, à permanência ou à substância, à essência ou à existência, ou mesmo, qualquer conceito de verdade decorrente.

> O acontecimento como aquilo que chega é o que verticalmente me cai em cima, sem que eu possa vê-lo vir; o acontecimento não pode me aparecer antes de chegar senão como impossível.[26] O acontecimento é o que ocorre e, ao ocorrer, acontece de me surpreender, de surpreender e de suspender a compreensão; o acontecimento é de

[24] FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Quarto Gallimard, 2001b. v. I. p. 949.

[25] Primeiramente, nos textos mais antigos, é o plural que é a pertinência da desconstrução. Depois, a pluralidade/multiplicidade são quase que substituídas pela unicidade da singularidade. DERRIDA, Jacques. Autrui est secret parce qu'il est autre. *Le monde de l'éducation*, n. 284, set., 2000. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/autri.htm>. Acesso em: 24 nov. 2012.

[26] DERRIDA, Jacques. Une certaine possibilité impossible. *Dire l'événement, est-ce possible?* Séminaire de Montréal. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 97.

> imediato *o que* não compreendo. Ou melhor, o acontecimento é de imediato *que* eu não compreenda.[27]

Im-previsível, im-possível, o acontecimento é demarcado pela alteridade. Um acontecimento, é uma surpresa, é uma interrupção de uma acolhida, indecidido entre ter ou não ter lugar. Seu aparecer não é discernível, ele é o seu próprio desaparecimento. A presença, que se expressa na linguagem, é antes uma representação que indica uma ausência. O acontecimento, numa "desvinculação interruptiva", é um acaso, risco, sobrevir, uma resistência à domesticação. Na inscrição, há a tentativa de mantê-lo, no limiar de sua perda.

> [...] em primeiro lugar tudo o que coloco sob o título de im-possível, do que deve permanecer (de modo não negativo) estranho à ordem de meus possíveis, à ordem do "eu posso", ou seja, na oposição a todas aquelas convenções que neutralizam a "acontecimencialidade pura do acontecimento".[28]

A categoria modal proposta por Derrida, de um *talvez*, contesta certezas e verdades. O novo, o acontecimento renovam esse talvez. Nessas im-possibilidades, as estruturas e relações de pertenças são abaladas, há uma recusa por formalizar, decodificar. Não há como apreender "[...] o deslocamento absoluto, o desajuste sem borda".[29] Não há como "encaixar" um acontecimento dentro de palavras herdadas, desgastadas pelo uso, por generalidades vazias. E ainda, como apreender na linguagem sintagmas que se apresentam inéditos, por exemplo, "relações sem relação", "comunidade sem comunidade", "comunidade impossível"?[30]

> O que se tornou essa *realidade* [...] para que seu entendimento pareça o mais *consequente*? Para que se *deva* assim falar de tal modo? Para que se sinta obrigado a falar justamente, *e de modo tão paradoxal ou aporético*, *tão impossível*, acerca de comunidade, direito, liberdade, igualdade [...]?.[31]

Com Derrida, há a recusa de taxonomias, tão comuns, que classificam, generalizam. No abalo das pertenças e enunciações, "onde passa a linha de partilha entre o acontecimento de um enunciado inaugural, uma citação, uma paráfrase, um comentário, uma tradução, uma leitura, uma interpretação?" [32] A linguagem não é unívoca, não há encarcerar acontecimentos em linguagem. "Acontecimentos sempre prometidos mais que dados". Isso perturba a

---

[27] DERRIDA, Jacques. Derrida, penseur de l'événement (entretien avec Jérôme-Alexandre Niesberg). *L'Humanité*, Paris, 28, jan. 2004a. p. 139.
[28] DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003b. p. 123.
[29] DERRIDA, Jacques. *Politiques de l' amitié*. Paris: Galilée, 1994. p. 98.
[30] DERRIDA, 1994, p. 99.
[31] DERRIDA, 1994, p. 100.
[32] DERRIDA, Jacques. *Parages*. Paris: Galilée, 2003a. p. 12.

articulação do *logos* como possibilidade de discernimento entre o falso e o verdadeiro.[33] Partindo de leituras literárias, o pensar fica à deriva, no movimento do gesto estilístico, de desvios, deslocamentos, Com a literatura, há "[...] menos comprometido pelos modelos, as regras, os gêneros e outras instâncias atreladas às funções de fechamento".[34]

Enfim, também Derrida não é centralidade nesta pesquisa, mas mantém um alerta nessas impossibilidades, em desconstruções de pertenças e presenças, uma recusa de significados últimos, de apropriações, de enquadramentos, de demarcações de uma singularidade. Há um novo, uma singularidade que inaugura, que é imprevisível.[35] Há uma dispersão de sentidos, e, as palavras são movimentos de outros sentidos.

De qualquer forma, os fragmentos derridarianos e foucaultianos dialogam com a referencialidade a Arendt. Assim, o último fio, presente nos últimos subtítulos, decorrente dos sentidos percebidos nos lugares, **articula preocupações teológicas e compreensões arendtianas** sobre justiça, liberdade e comunhão/comunidade. Não se pressupõem uma igualdade, nem uma plena diferença entre esses dois campos. Não se trata de buscar uma coerência teórica entre teologia e o pensamento arendtiano, mas antes, uma afinidade de "causa". Ou seja, são preocupações comuns, interesses comuns e, até mesmo, uma linguagem comum, com sentidos distintos. Arendt expropria conhecimentos e assuntos teológicos apontando lógicas e discursos que possuem o caráter apolítico. Também identifica a predominância de um discurso teológico que separa mundos, que privatiza relações. Porém, em Arendt, não há uma preocupação teológica "propriamente dita", isto é, quando se refere a Jesus, não é sua afirmação de divindade que está em jogo, antes possibilidades de avaliar, nessa tradição, reduções ou possibilidades políticas.

Desse confronto, é que surge o **problema da pesquisa**: quais são as possibilidades do habitar o mundo comum? Como, a partir dos lugares que acionam sentidos de justiça, liberdade e comunhão/comunidade, o habitar a "cidade" (não no sentido unicamente urbano), o ser habitado pelo mundo, reivindica relações *entre* as pessoas? Como articular um lugar teológico conjugado na relação *entre-as pessoas*, sem negar e assumindo suas inadequações, sem cair em funcionalismos, fundamentalismos, exclusivismos, essencialismos?

O problema se impõe à teologia decorrente da referencialidade arendtiana que expropria "conteúdos", mobilizando-os à sua compreensão política. Assim, ao ler a obra de Arendt, ao mesmo tempo, há um estranhamento e um reconhecer-se teológico. Em algumas

---

[33] DERRIDA, Jacques. *Gêneses, genealogias, gêneros e o gênio*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
[34] DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Éditions de Minuit, 1972. p. 93.
[35] DERRIDA, 2000.

definições políticas mais densas, imagens e lugares teológicos são postos como denúncia da redução do mundo, e também, em outros momentos, são deslocados como afirmação do mundo comum. Logo, trata-se de explorar esses deslocamentos em sua proposição.

- Referencialidade do pensamento de Arendt

Alguns aspectos em Arendt, que irão atravessar a pesquisa, aqui serão sinteticamente apresentados no intuito de perceber que a estruturação dos assuntos debatidos, giram em torno da compreensão da *vita activa*,[36] da política, poder e violência. A razão de apresentar esse referencial se deve ao fato de que esta pesquisa está em continuidade com a dissertação de mestrado realizada.[37] E, através dos capítulos, esses referenciais não serão descritos, mas acionados conforme for acontecendo o confronto de sentidos.

Arendt, deslocando a *vita activa* de sua subordinação da *vita contemplativa*, caracteriza as atividades fundamentais humanas: trabalho, obra e ação, "[...] condições básicas sob as quais a vida foi dada ao ser humano na Terra".[38] Trabalho (*labor*) consiste nas necessidades biológicas, aos processos metabólicos do corpo. O trabalho desempenhado em função da manutenção da vida, enquanto sobrevivência. Sua atividade e seus resultados não dependem do espaço público para a sua realização. Os resultados do trabalho não são duráveis, são bens de consumo, e neles se experimenta a satisfação de estar vivo, no sentido biológico; refere-se ao *animal laborans*. "A condição humana do trabalho é a própria vida". A obra (*work*) constrói a artificialidade do mundo, é correspondente à condição humana da mundanidade. Em contraposição, aos ciclos vitais, a obra/fabricação diz respeito às coisas duráveis. "A redenção da vida, sustentada pelo trabalho é a mundanidade, sustentada pela fabricação".[39] O mundo construído, o mundo da fabricação, é atividade do *homo faber*. Fabricar é reificar, as coisas produzidas são destinadas ao uso. O mundo construído permite a objetividade, está além dos ciclos vitais, do eterno movimento biológico, metabólico. As coisas produzidas resultam da extração da natureza, e mesmo que a produção não dependa da presença de outras pessoas, quando se almeja trocas, reunião de mercado de trocas são

---

[36] Nem tudo o que é humano é encaixado na *vita activa*. "Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do 'belo', isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos, e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do ser humano nem alterada pelo consumo humano". ARENDT, 2010a, p. 15.

[37] OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência:* Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2011b. (Coleção Diá-logos; 14)

[38] ARENDT, 2010a. p. 8.

[39] ARENDT, 2010a, p. 131-132. Cf. _____. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 7, n. 2, p. 175-201, 2005. p. 194.

estabelecidos, assim, há um caráter de meios e fins, utilidade. "Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber*, como fabricante de coisas e produtor do mundo, é perfeitamente capaz de ter domínio público próprio, embora não possa ser domínio político propriamente dito".[40] Há uma dificuldade na língua portuguesa em distinguir esses dois termos, trabalho e obra, mas em outros idiomas podem ser vistos em distinções etimológicas.

> [...] etimologicamente independentes para o que viemos a considerar como a mesma atividade: assim, o grego distinguia *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrer*, o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto. O último a utilizar esta conexão original foi Marx, que definiu o trabalho como a "reprodução da vida individual" e a gestação, a produção de uma "vida alheia", como a reprodução da espécie.[41]

E, por fim, a ação, correspondente à condição humana da pluralidade. Não há Um Homem (*adão*), mas seres humanos sobre a terra. Homens e mulheres singulares, distintos, irrepetíveis, únicos. Com o trabalho, conserva-se a vida, com a obra, conserva-se o mundo. Já a ação é a atividade política, depende da presença de outras pessoas, do público, garantindo a realidade do mundo e de nós mesmos, sem mediação de coisas e da matéria. Como estranhos, as pessoas nascem *para* mundo, mas através de palavras e ações, as pessoas nascem *para* o mundo. De um aparecimento físico, biológico, singular e original, para um aparecimento biográfico *entre* as pessoas. Política é "[...] como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original".[42] A vida humana, que aparece e desaparece, constituindo-se como eventos mundanos "[...] é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória (*story*) e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles dizia ser, 'de certa forma, uma espécie de *praxis*'".[43] Esse aparecer no mundo, nascer para o mundo, biograficamente, por palavras e ações, não acontece por necessidade ou como resultado de uma fabricação. A ação está sempre entre as pessoas, é um ser-juntos. Viver-juntos, o estar entre as pessoas que agem, que se ouvem e falam, capacita os seres humanos "[...] a reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam

---

40 ARENDT, 2010a, p. 200.
41 ARENDT, 2005, p. 179.
42 ARENDT, 2010a, p. 221.
43 ARENDT, 2010a, p. 120.

por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom – o de aventurar-se em algo novo".[44] Os seres humanos, como iniciadores, instauram uma teia de relações humanas e agem.[45] A ação, imprevisível, irreversível, acontece entre as pessoas.

> [...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós.[46]

Arendt, em seus escritos, identifica os riscos da redução do mundo ao consumo, à reificação, às privatizações, quando há a primazia do trabalho ou da obra sobre e em detrimento de todos os assuntos humanos. Assim, a violência tem predominado frente à fragilidade do ser-juntos. A violência é glorificada e compreendida como necessária à criação de mudanças. Segundo Arendt, na tradição do pensamento político, o significado de poder ficou limitado a um instrumento de dominação, a imposição de uma vontade, delimitando "quem domina quem". Essa equação entre poder e violência, seja de esquerdas ou direitas, parece prevalecer sobre outras formas de compreender poder.[47] Se a violência está na essência do poder, Hannah Arendt questiona: "o desaparecimento da violência nas relações entre os Estados significaria o fim do poder?".[48] Ou ainda, "se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele emergente do cano de uma arma, e seria difícil dizer 'em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro'".[49]

---

44 ARENDT, *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 59.

45 "O espaço público só abriga o que é relevante, de modo que mesmo as experiências íntimas ou privadas mais intensas jamais encontram guarida confortável nesse espaço, a menos que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas. Com isso, o irrelevante é relegado ao domínio privado, ainda que nesse domínio haja assuntos relevantes que só podem subsistir se protegidos do público. Em todo o caso, interessa a Arendt fazer notar que a intensificação da experiência da própria subjetividade, traduzida no fenômeno do encantamento moderno com as pequenas coisas, por exemplo, jamais opera como substituo adequado da perda de grandeza que se segue ao declínio do domínio público". CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. XXX - XXXI.

46 ARENDT, 2010a, p. 67.

47 Arendt cita "'Toda a política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência', disse C. Wright Mills, fazendo eco, por assim dizer, à definição de Max Weber, do Estado como 'domínio do homem pelo homem baseado nos meios da violência legítima, quer dizer, supostamente legítima'. [...] Bertrand de Jouvenel, [...] escreve ele: 'Para aquele que contempla o desenrolar das eras, a guerra apresenta-se como uma atividade que *pertence* à essência dos Estados'. [...] 'O poder', disse Voltaire, 'consiste em fazer com que os outros ajam conforme eu escolho'[...]. A palavra, nos é dito por Strausz-Hupé, significa 'o poder do homem sobre o homem'". ARENDT, 1994, p. 31-32.

48 ARENDT, 1994, p. 32.

49 ARENDT, 1994, p. 32.

Também, na Grécia Antiga e na tradição judaico-cristã, há termos que remontam a essa percepção sobre poder como domínio, equacionado à violência. Além disso, a influência da tradição judaico-cristã com a "concepção imperativa da lei" trouxe a compreensão dos mandamentos de Deus como uma relação de comando-obediência. A essas tradições somam-se as modernas concepções científicas e filosóficas, cujo caminho aponta para a mesma direção: a violência é definida como inerente ao ser humano e até benéfica, pois têm a capacidade de criar, seja em discursos de progresso, de desenvolvimento, de evolução. Essas tradições consolidam que o poder é sinônimo de violência ou força. E a morte e o medo são considerados os princípios políticos[50]. Hannah Arendt opõe-se ao reducionismo da política à dominação, procura resgatar a diversidade autêntica dos assuntos políticos, por isso, traz distinções entre poder, vigor, força, autoridade e violência.

> O ***poder*** corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está 'no poder', na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, 'seu poder' também se esvanece. Em seu uso corrente, quando falamos de um 'homem poderoso' ou de uma 'personalidade poderosa', já usamos a palavra 'poder' metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem a metáfora é o 'vigor' [*strength*].
>
> O ***vigor*** inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. Mesmo o vigor do indivíduo mais forte sempre pode ser sobrepujado pelos muitos, que não raro entrarão em acordo para nenhum outro propósito senão o de arruinar o vigor, precisamente por causa de sua independência peculiar. A hostilidade quase instintiva dos muitos contra o único tem sido sempre atribuída, de Platão a Nietzsche, ao ressentimento, à inveja dos fracos contra os fortes, mas essa interpretação psicológica não atinge o alvo. É de natureza de um grupo e de seu poder voltar-se contra a independência, a propriedade do vigor individual.
>
> A **força** [*force*], que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, à 'força da natureza' ou à 'força das circunstâncias' (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.

---

[50] A crítica arendtiana à criatividade da violência se desdobra em vários planos. Um primeiro aspecto que ela realça é o risco, presente até numa obra tão instigante como a de Bertrand de Jouvenel, de se tentar apreender a política através de modelos orgânicos. É a ideia de que o poder, ou cresce e se expande, ou encolhe e morre, sendo a morte de um poder a penalidade biológica da fraqueza. Esta visão orgânica, associada à identificação do poder com o monopólio legal da violência, característica da tradição do pensamento político que entende o poder como a efetividade do comando, é, no entender de Hannah Arendt, equivocada. O equívoco radica na oposição que ela estabelece entre poder e violência, através de uma análise fenomenológica por meio da qual diferencia da violência – poder, vigor, força e autoridade. LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 6. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2006. p. 204.

> A ***autoridade***, relacionando-se ao mais enganoso destes fenômenos e, portanto, sendo um termo do qual se abusa com frequência, pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor; ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*); ou em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo estando bêbado). Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias. (Um pai pode perder a autoridade tanto batendo em seu filho quanto discutindo com ele, ou seja, tanto comportando-se em relação a ele como um tirano quanto tratando-o como um igual.) Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é risada.
>
> Finalmente, a ***violência***, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo.[51]

Como poder é "um fim em si mesmo" (diferente da violência que é instrumental, um meio para atingir uma finalidade), ele possui uma estrutura que "[...] é de fato a própria condição que capacita um grupo de pessoas a pensar e agir em termos das categorias de meios e fins". Desse modo, não se poderia perguntar pela finalidade de um governo, ele é em si, o viver em concerto, através do pensar e agir[52]. A vida pública só é possível devido à pluralidade humana. Assim, "a política trata da convivência entre diferentes. Os seres humanos se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças".[53] A pluralidade e a convivência entre diferentes como constituintes da política irrompem a noção de que a política uniformiza opiniões e ações. É justamente o contrário, política é algo extremamente dinâmico, tenso e polêmico.[54]

---

[51] ARENDT, 1994, p. 36-37.

[52] A violência, em nenhuma hipótese, era considerada uma atitude política. A violência é oposta à vida política. Arendt, baseando-se em Aristóteles, retrata que nem todas as atividades humanas são políticas. Na vida política – *bios politikos* – "[...] somente duas eram consideradas políticas [...] a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos [...], que exclui estritamente tudo o que seja necessário ou útil". ARENDT, 2010a. p. 29. Necessário e útil precisariam ser resolvidos no âmbito doméstico, no qual a preocupação central é a sobrevivência, ambiente pré-político. É preciso estar "livre" das questões de sobrevivência para a inserção na vida política. Essas duas atividades – ação e discurso – eram consideradas inter-relacionadas, coiguais, inclusive, essa concepção é anterior à constituição da *polis*. Isso significava que, além de "[...] que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo [...] constitui uma ação". ARENDT, 2010a, p. 30; 31.

[53] ARENDT, Hannah. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b. p. 21-22.

[54] O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era comparado à organização doméstica. ARENDT, 2010a, p. 31-32.

> [...] o poder não pode ser mantido para casos de emergência, como os instrumentos da violência: só existe em sua efetivação. [...] o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.[55]

Para Arendt, portanto, "*a raison d'être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação".[56] A ação política acontece entre as pessoas, "cujo impulso brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade".[57]

Enfim, talvez, a estranheza de tal referencialidade estar presente em uma pesquisa teológica se dê pelo fato de que teologia, semelhante à antiguidade da filosofia, foi se posicionando como uma atividade dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, do "Belo", o qual é duradouro, não se modifica, é perene. Essa "beleza" não poderia ser causada, não seria resultado produtivo do ser humano, nem modificada pelo consumo humano. E claro, nessa direção, a teologia posta em diálogo com a *vita activa*, talvez, não perca essa relação com o "Belo", mas desloca sentidos, é deslocada e a própria percepção do "Belo" é modificada, pois é um "Belo" que compromete, que movimenta.

Assim, nesta introdução alongada se pretendeu apresentar as estruturas, articulações, problematizações e referenciais que visam que os fios da *trama* da pesquisa não se soltem, pois são costurados com intenções e sentidos.

---

55 ARENDT, 2010a, p. 249-250.
56 ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007a. p. 192 (Debates; 64)
57 CORREIA, 2010a, p. XXXI.

“Grito” de Oswaldo Guayasamin

1 FRAGMENTOS DE JUSTIÇA: DIREITOS, MEMÓRIA E VIOLÊNCIA

1.1 De um lugar teológico: alguns pontos das tramas discursivas sobre justiça

Nunca mais terão fome, nem sede,
O sol nunca mais os afligirá
Nem qualquer calor ardente;
Pois o Cordeiro que está no meio do trono
Os apascentará, conduzindo-os até as fontes
Da água da vida.
E Deus enxugará toda lágrima dos seus olhos.

Apocalipse 7. 16-17

Eis a tenda de Deus com os seres humanos
Ele habitará com eles;
Eles serão seu povo,
E ele, Deus-com-eles, será o seu Deus.
Ele enxugará toda a lágrima dos seus olhos,
Pois nunca mais haverá morte,
Nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais.

Apocalipse 21. 3-4

Os verbos conjugados no futuro da passagem bíblica de apocalipse dão a impressão de uma não presença da realidade almejada dos discursos teológicos. E há toda uma tradição sitiada por essa impressão. Todavia, não confundindo com apelos de incidência política, cultural, o futuro almejado e esperado fala de um presente e de um passado repleto de fome, sede, morte, dor e lágrimas. Esse futuro pleno e esperado não apagará e não esquecerá esse presente-passado. Logo, enquanto futuro pleno, como seria possível saber que não há mais lágrima se esta não foi testemunhada, experienciada, ignorada? Afinal, se ela será enxugada, é porque ela existiu. Todavia, ao ser enxugada, significa que, nesse instante, não haverá mais tempo, nem espaço para a dor, a morte e a lágrima.

Mesmo que muitos discursos e conhecimentos[58] almejem eliminar os males do mundo, a cada dia, novas formas de violação, de violência surgem, frustrando muitas apostas nos milagres de desenvolvimento, de politização, de educação. A esperança nesse futuro

[58] Parte do pressuposto de discurso: "Considerar o discurso como prática, prática discursiva, significa defini-lo como um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram em uma época dada e para determinada área social, econômica, geográfica ou linguística. As condições de existência da função enunciativa". FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 81. Também se considera algumas pistas em Ricoeur: a arqueologia pretende ser "pura e simplesmente uma reescrita, quer dizer, a forma conservada da exterioridade, uma transformação regrada do que já foi escrito". Em Ricoeur a escrita da história não é mera exterioridade ela tem a função de elaboração de memória, função de divida, de justiça e de reconhecimento. RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007. p. 211.

pleno, além de não esquecer o presente-passado, lança permanentes suspeitas sobre capacidades e incapacidades, sobre os discursos e sobre os silêncios, sobre "as virtudes e sobre os vícios" humanos. Todavia, não se trata de uma esperança passiva alheia ao palco da vida e suas contradições, essa esperança faz parte da própria vida e de suas contradições, envolta à lágrima e às tentativas efêmeras de enxugá-la, além de ser uma busca pelo riso. Assim, enquanto o futuro pleno do texto bíblico não se realizar plenamente, faz-se teologia *entre* lágrimas e risos. E, especialmente, faz-se uma teologia que também fale sobre "ter ou não ter sapatos, ter ou não ter pão, ter ou não ter governador".[59] Ou ainda, como pautou a teologia latino-americana, o compromisso é "ouvir o suspiro dos oprimidos".[60] Suspiro que não será esquecido, mesmo se os ouvidos humanos forem incapazes de ouvi-lo.

Nem apologias, nem naturalismos, nem psicologismos. Pensar de um lugar teológico, num contexto no qual seu campo de produção é altamente questionado e desconsiderado pelos seus pares, não torna a teologia um lugar privilegiado, sobre-humano. Talvez, ao adentrar nas regras do jogo acadêmico se transforme por demasiadamente racionalista, especialmente por querer entrar no jogo do pensar. E como toda e qualquer forma de produção de conhecimento, sofre das mesmas limitações, cai nas mesmas armadilhas de produção de crenças epistemológicas que acreditam revelar a realidade.

Inúmeros discursos teológicos foram produzidos, nem sempre reconhecidamente teológicos, pois os sensos comuns tanto acadêmicos e populares circunscrevem a teologia dentro dos limites da moralidade, ou das lacunas. Pode-se suspeitar que a própria teologia e/ou a religião sofre de uma espécie de um rito de expurgação. É terapêutico culpabilizar a teologia/religião pelos atrasos e moralismos sociais, apesar de que em parte também desempenhe essas funções, como também é terapêutico acreditar que na teologia/religião residiria a salvação do caos, das crises das barbáries humanas. Teologia não salva ninguém. Assim como também a política, a sociologia, a filosofia não são instrumentos que possuem garantias de salvação ou de correção das atrocidades.

> [...] creio que podemos evitar o estéril debate entre os que lamentam o *excesso* de religião e os que, contrariamente, deploram a sua *falta*, salientando que os protagonistas desses discursos geralmente alojam-se em espaços sociais muito heterogêneos, os quais atualizam horizontes de produção de sentido muito diversos,

---

[59] Referente à relação que Lutero estabelece entre um Deus que dá e sustenta as necessidades, mas também as autoridades seculares não são ignoradas, referindo-se à paz e a boa administração. 'Obediência' à autoridade se faz necessária, mas não é ilimitada, irrefletida. Também, a justiça aparece no desempenho do ofício/trabalho e economia. "Fazer sapatos com preço justo" Cf. A quarta petição. LUTERO, Martinho. Catecismos. In: _____. *Obras Selecionadas.* São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, v.7. p. 411-413 (p. 313-470).

[60] ALVES, Rubem. Teologia. *Tempo e Presença.* Rio de Janeiro, n. 206, p. 32, mar. 1986.

> onde não chega a se processar um diálogo mínimo, mas apenas a eventual colisão de enfadonhos e repetitivos monólogos.[61]

O problema não é enunciar, difamar ou sacralizar um lugar teológico. O problema reside nas apropriações que são feitas dele. E, por mais superficial, naturalizante que possa ser, é difícil romper com aquilo que está sedimentado. Afinal, como se apresenta em muitos discursos e se tenta proporcionar um nivelamento em se dizer o que é teologia, esta é tornada argumento para o estabelecimento da ordem, de um tipo de agregação social, da correta moral. Sim. Julgamentos sexistas, etnocêntricos, civilizatórios também são produzidos pelos discursos teológicos e pela sua apropriação comum.[62]

Que lugar é esse, então? O que se quer pleitear é um lugar de heresias[63] e profanações[64], no qual a unidade e o consenso não sejam almejados a qualquer custo. Um lugar que não há mais risco de morte ou de matar por pensar hereticamente[65], um lugar que

---

[61] LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: Diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 71-72.

[62] Cf. os desastrosos argumentos de quando a religião invade os assuntos humanos, a política, enquanto mantenedora do *status quo* ou de uma moralidade vigente. Como assevera Lewgoy, analisando o campo religioso no Brasil, tanto os discursos do excesso de religião quanto os que identificam a sua falta têm cristalizado a discussão religião – direitos humanos no Brasil. A influência da ala católica conservadora, da ala evangélica/neopentecostal no espaço público, nas decisões eleitorais fomenta muitas desconfianças. Os choques de interesses, os preconceitos elaborados a partir de modelos de família, de papéis de gênero, da intolerância e da demonização de outras religiões, das posturas acerca de questões de saúde como acerca do aborto provocam uma reação negativa da presença da religião no espaço público. Para a discussão MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, v. 11, p. 238-258, 2011. ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, v. 1, n. 18, p. 11-38, 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17634/10453>. Acesso em: 20 fev. 2013. MARIANO, Ricardo. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-148.

[63] Cf. Westhelle, Schleiermacher sustentou que "[...] não existem heresias novas, pois desde a antiguidade o cristianismo não era mais contestado ou invadido por outras ideias religiosas. Schleiermacher mostra que os esforços missionários da igreja seguiam o mesmo padrão da 'descoberta'. Visto que não existem mais qualquer limites, não há transgressão possível. Onde a heresia não é mais possível, a novidade também é uma impossibilidade. A palavra *heresia* significa etimologicamente uma 'escolha', 'uma opção' ou 'ser colocado à parte', mas ela também pode significar 'conquista', 'captura'. A ironia nisso é que a 'conquista' europeia ou ocidental do mundo, a grande 'heresia', tornou-se a norma da qual nenhum desvio era possível, nenhuma 'anti-heresia' seria permitida. A heresia tornou-se absoluta, normativa. Especialmente, o *eschaton* tinha sido alcançado. O único significado que sobrou para ser atribuído à palavra era um significado exclusivamente temporal. WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*: o uso e o abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 158.

[64] Um devolver ao comum, o que foi tirado dele, sacralizado. AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007. SCHAPER, Valério Guilherme. Koinonia: a força profanadora da comunhão. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 51, n. 2 p. 261-274, jul./dez. 2011.

[65] Segundo Rubem Alves, o discurso herético implica em: "*Primeiro ponto*: notemos que o discurso teológico é sempre um discurso de alguém – indivíduo ou instituição. Por trás de todo discurso sobre Deus há sempre um sujeito que se esconde. *Segundo ponto*: como se decide se um discurso é ortodoxo ou não? Evidentemente, não existe nenhum procedimento que permitiria chegar-se a uma conclusão por meio de procedimentos puramente lógicos. Isso nunca ocorreu na história. A aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo e a rejeição de outro como falso e heterodoxo se dá no nível do poder político dos sujeitos que enunciam e

não se conjugue com idolatrias nem de deuses, nem de demônios teóricos (ficando no campo da produção do conhecimento). É uma busca por heresias e profanações não só com os dogmatismos[66] teológicos, mas com os dogmatismos epistemológicos[67], sem cair num ciclo que determina novas ou velhas caçadas às "bruxas". Contudo, não se trata de um relativismo, pois, enquanto discurso, se quer dizer algo, que não compactue com uma negação do mundo comum.

Não há palavras e discursos capazes de sintetizar e delimitar os acontecimentos. Há sempre de se suspeitar quando se assume conceitos definidos e se parte deles como capazes de descrever o que está acontecendo ou prescrever como deveria acontecer. Não se trata de um ceticismo total, pois a busca por produzir conhecimentos não cessa. Mesmo que de forma limitada, é importante nunca esquecer a própria limitação.

Claro que existe uma inquietação que torna difícil nivelar a teologia como um conhecimento ordinário, pois tem um escopo que não se encaixa na lógica de comprovações. Especificamente, reside um compromisso que remete a algo que não teria prazo de validade, a algo que afirma uma ação, a um evento que se faz humano, transpassando-o. Há um esforço de explorar, elucidar, clarificar a constante vinda de Deus. Longe de ser um esforço divino de compreensão, apresenta-se como um esforço qualitativo, semântico, discursivo. Trazendo essa propriedade à produção do conhecimento, não se almeja um conhecer por conhecer, mas se anseia que o conhecer possibilite enxergar que o fim não é o fim, que a morte não é o sentido da vida humana.[68] E enquanto um conhecimento com um compromisso fora dele mesmo,

---

sustentam os tais discursos. O que importa é quem tem a última palavra. E isso se decide em níveis pré-linguísticos. *Terceiro ponto*: aceitar o discurso oficial equivale a homologar o discurso do sujeito que tem a última palavra (o mais forte). Mas homologar (homo-legein) significa dizer o mesmo. Significa, portanto, confessar que se aceita que ele tenha a última palavra [...]. A confissão ortodoxa é, assim, uma forma circular de se fazer uma confissão política acerca da Igreja. *Quarto ponto*: isso nos leva à conclusão de que, em todos os momentos de nossa atividade teológica, a eclesiologia está em jogo. Seria interessante parar para ver que a Reforma se deu, fundamentalmente, por razões eclesiológicas, já que as duas Igrejas estavam de acordo sobre os dogmas cristológicos e trinitários. ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 45-46.

66 Tillich advoga por uma visão contributiva do dogma, na medida em que se trata de uma declaração pública daquilo que se crê, uma expressão que preserva a unidade. TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007. p. 18-23. Aqui não se trata de uma proposição de abolir o dogma, mas não se quer encaixar o que se busca pesquisar dentro dele. E, principalmente, o dogma é um discurso estabelecido sob o aniquilamento de outros. Os processos de constituição dogmática também elegem seus deuses e demônios.

67 BOBSIN, Oneide. Discurso científico e reificação da religião. In: WESTHELLE, Vítor, et. Al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 40. (p. 31-42)

68 Diferente e, ao mesmo tempo, igualmente ao que a Arendt escreve, mesmo que a teologia e a religião, como a filosofia, a política se estruturaram a partir da mortalidade, apesar de essa ser sim uma vertente da tradição, pode-se pleitear a referencialidade à natalidade. Se Arendt expropria o pensamento de Agostinho para pensar a política, cabe também uma reapropriação da natalidade para a teologia. Assim, a preocupação não é produzir um conhecimento para depois da morte, mas um conhecimento que não confessa a morte como seu compromisso, mas um sim ao mundo. Isso também não significa colocar a vida como bem-supremo, a vida

transfigurado pela esperança de uma vida nova, por enquanto, um dos caminhos, não apenas escatológico, longe de produzir preceitos de "não-existência"[69] ou promover os "sensos comuns seculares",[70] é se aventurar por um "conhecimento prudente, para uma vida decente".[71]

Justiça, justificação, justo são palavras carregadas por embates históricos e teológicos, cheias de sentidos, cheias de significação, cheias de esperança e cheias de uma certa frustração de como os acontecimentos se apresentam. São palavras grávidas de esperanças forjadas em meio ao clamor de situações consideradas indignas e injustas ou em embates por se dizer a autêntica relação entre Deus e as pessoas. As lógicas teológicas parecem fazer pouco sentido num tempo no qual promessas não são mais esperadas, e certas ações feitas, mesmo impossíveis de serem desfeitas, de alguma forma passam pelo crivo das balanças e medidas compensatórias e punitivas. As noções de justiça sobressaem quando estipuladas por sistemas, organizações instituídas ou ainda pela lógica da vingança, e as reivindicações de se punir mais e melhor, beirando a constatações de que as convicções teológicas são restritas a individualidade ou a meros clichês populares e acadêmicos.

Na América Latina, há uma profícua correlação da cruz com a "crucificação atual", a injustiça vivida,[72] quase beirando a uma sacralidade da própria injustiça como uma *conditio sine qua non* para a validação dos argumentos teológicos. De outro lado, há uma

---

como propriedade privada que esquece da sua própria mortalidade. Ao contrário, a temporalidade da vida, vista sob a ótica da encarnação, recebe um outro acento. Não é uma renúncia da nossa afeição pelo mundo. ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*: Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 95. (Pensamento e Filosofia). ARENDT, 2010a. p. 22, 392-399. OLIVEIRA, Kathlen Luana de. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. (Orgs.). *Hannah Arendt*: Uma amizade em comum. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011. p. 144-156.

69 SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2005. p. 102-105.

70 MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social*: para além da razão secular. São Paulo: Loyola, 1995. p. 15.

71 Não se trata de produzir as mesmas ou outras formas de "monocultura" racional. A monocultura do saber e do rigor do saber; a monocultura do tempo linear; a monocultura da naturalização das diferenças, monocultura do universal e do global; monocultura dos critérios de produtividade e de eficácia capitalista são cinco formas que Santos enumera como lógicas de processos hegemônicos de racionalidade e eficácia que produzem a não existência. O que não se enquadra dentro dos critérios de existência, fica relegado ao plano da invisibilidade, da intangibilidade, da descartabilidade. SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Conhecimento prudente para uma vida decente*: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006. p. 17-59.

72 Na reflexão de Jon Sobrino, como primeiro momento, falar de Jesus Cristo é referir-se a ressurreição de Jesus como o acontecimento e a verdade fundamental para a fé cristã. Como segundo momento, é preciso reconhecer que na humanidade atual há muitos homens e mulheres, povos inteiros que estão crucificados. Nesse sentido, é fundamental concretizar alguns aspectos da ressurreição de Jesus desde a realidade dos crucificados. Sobrino, então, propõe que a cristologia a partir da América Latina esteja no serviço e no amor. Serviço no qual está presente o Senhorio de Jesus. É um reconhecimento da crucificação atual. SOBRINO, Jon. El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. *Sal Terrae*, mar. 1982. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/219.htm>. Acesso em: 30 jun. 2011.

reivindicação de que "[...] as coisas não podem continuar como estão e que não melhorarão se deixadas por conta de sua inércia e evolução interna" e, se há o anseio pela mudança, "[...] não é mera transformação, da interioridade do ser humano, mas uma reestruturação das relações visíveis e tangíveis entre as pessoas".[73]

Claro, não descaracterizando as lutas contra os neocolonialismos, contra a exploração e a redução das alteridades. A justiça que se reivindica teologicamente é fomentada em muitos discursos que incidem em igualdade perante a lei; igualdade perante a vida; igualdade conforme as necessidades, igualdade conforme o mérito. Todavia, a igualdade absoluta perante Cristo nunca parece ser argumento suficiente para fomentar mudanças.

E é justamente a relação com a "mudança" que é sempre alvo de críticas. O excesso de paciência ou a impaciência constantemente podem ser posturas de contradição com aquilo que se professa. Aos que denunciam o excesso de paciência, haveria uma negação do mundo, o clássico argumento de se manter puro frente às impurezas. Aos que denunciam a impaciência, indicam que haveria uma pretensão de que haveria direitos superiores que permitiriam qualquer ação em nome daquilo que se professa contra qualquer tipo de ordem. "Se os cristãos não são conservadores reacionários protegendo o *status quo*, também não o são, em princípio, revolucionários que supõem trazer o *eschaton* à força".[74] De qualquer forma, nem fuga, nem destruição, nem colonização, visto que a redenção não se opõe à criação, o que se constata é que o mundo é "devolvido", reafirmado como um lugar de serviço, como o único lugar no qual é possível servir. Por isso, a oração não expressa um "vamos ao reino", mas que "venha o reino", considerando sua imprevisibilidade, incontrolabilidade.

A questão, que se quer evidenciar aqui, é uma não reprodução dos discursos e argumentos que colocam uns contra os outros, isto é, se a situação e as relações se estruturam e são estruturadas por homens contra mulheres, cidadãos contra estrangeiros, ricos contra pobres, criminosos contra as vítimas. Os caminhos de qualquer proposta que anseia sair dessa situação precisam romper com a mesma lógica vista ao contrário: mulheres contra homens, estrangeiros contra cidadãos, pobres contra ricos, vítimas contra criminosos. Isso não significa ignorar o que "uns fazem contra os outros", entretanto, para que a violência não se perpetue,

---

[73] O que Jesus quer dizer ao anunciar a chegada do Reino é que as coisas não podem continuar como estão e que não melhorarão se deixadas por conta de sua inércia e evolução interna. [...] não é mera transformação, da interioridade do homem, mas uma reestruturação das relações visíveis e tangíveis entre os homens, é uma autêntica libertação do homem em todos os níveis. SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 83; 65.

[74] FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 2. p. 463. (p. 397-474)

não basta curar as feridas, lamentar os mortos, é preciso deslegitimar a violência que implementa a morte, que silencia, que separa.

É, nesse sentido, que o pensar teológico encontra afinidades com a fraqueza dos direitos humanos. Especificamente, no aspecto que qualquer um, qualquer pessoa tem direitos pelo fato de ser pessoa. Isso é uma fraqueza argumentativa para muito teóricos, pois é muito pouco para convencer ou para garantir e efetivar ações.[75] Ninguém possui direitos em detrimento de outra pessoa; mas justamente, qualquer pessoa pode violar o direito de alguém. A afinidade ao pensar teológico se dá no momento em que se parte de uma teologia que afirma o mundo, partindo da condição de simultaneidade humana.

Utilizando a linguagem aristotélica, nem vícios, nem virtudes são capazes de promover a felicidade. Não se trata de ignorar as virtudes, mas sim de não considerá-las a solução permanente. E a confiança nas virtudes leva a condenar os não virtuosos, a esquecer a permanente presença dos vícios, acreditando que existe um aperfeiçoamento que santificaria o virtuoso. Contrário do que se pode postular, não se trata de uma resignação, porém não é sendo virtuoso que se encontrarão as soluções e as fórmulas da felicidade. Por exemplo, a confiança na racionalidade ignorou que, na própria racionalidade, a violência não é eliminada. Todavia, não se trata de banir a racionalidade, mas de identificar suas limitações e que esta não está isenta da barbárie.[76] Em paráfrase kierkegaardiana, quem se considera cristão, entendendo como virtude, seguindo normas e convenções, atribuindo para si uma característica especial frente a outros, trai e prostitui o tornar-se "crístico".[77] Em termos

---

[75] Amartya Sen, discutindo acerca dos direitos humanos e imperativos globais, faz uma demonstração de que mesmo sendo atraente, a ideia de direitos humanos é bastante criticada por ser evidenciada sob uma crença sem fundamento de que os indivíduos têm direitos simplesmente por ser humanos. A dúvida reside "[...] na suposta 'fragilidade' ou sentimentalismo da fundamentação conceitual dos direitos humanos. [...] um discurso vago – com boas intenções e talvez até louvável, porém incapaz de ter grande força intelectual". Apesar disso, Sen adota a perspectiva de que "[...] os direitos humanos são pretensões éticas constitutivamente associadas à importância da liberdade humana, e a solidez de um argumento apresentado determina a pretensão como direito humano deve ser avaliada pelo exame da discussão racional pública, envolvendo uma imparcialidade aberta". SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia da Letras, 2011. p. 390; 401.

[76] Para Arendt, "é o uso da razão que nos torna perigosamente 'irracionais', pois esta razão é propriedade de um 'ser originariamente instintivo'". Justamente a racionalidade foi utilizada para fabricação de técnicas e objetos: armas, bombas, máquinas de guerra. "Assim, a ciência é chamada para curar-nos dos efeitos colaterais da razão, por meio da manipulação e controle de nossos instintos". A ciência, que auxiliou no desenvolvimento das tecnologias que parecem apenas aprimorar as técnicas de morte, agora procura explicações, causas da violência, numa tentativa de controlar e minimizar os danos colaterais da racionalidade aplicada. Desse modo, para Arendt, não é a racionalidade que distingue seres humanos de animais, "[...] mas a ciência, o conhecimento destes padrões e técnicas referentes a eles". "É a aparência da racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca o ódio" AREND T, 1994, p. 46-47.

[77] A autenticidade do "ser em Cristo", como Kierkegaard indica: "Eu não me chamo de cristão, não digo a mim mesmo que sou cristão... isto soa quase como uma forma de loucura, neste mundo cristão onde todos e qualquer um são cristãos, onde ser cristão é algo que todo mundo simplesmente é... especialmente alguém a quem o cristianismo importa no grau que importa a mim. Mas não pode ser de outra forma... Eu não posso

teológicos, ao mesmo tempo, toda e qualquer pessoa é santa e pecadora. E aquelas que se consideram santas, o risco é maior, pois possuindo o reconhecimento de suas virtudes por outros, acreditam que sua ação, moralidade levaria ao próprio progresso, ou evolução. O pecado, não reconhecido enquanto pecado, implica num senso de superioridade, justificando toda ação.

Semelhante a lógica discursiva da colonização, na qual "santos" se dedicam a erradicar a barbárie do mundo, "civilizando" povos inteiros, acreditando numa cooperação para o bem. A violência sacralizada perde o nome de violência, transformando-se num instrumento racional e piedoso para o progresso. Conforme Forde, "para Lutero, [...] em lugar de todos os sistemas humanos de transição do pecado para a justiça precisamos colocar a absoluta simultaneidade do pecado e da justiça. [...] não é uma conclusão tirada de má consciência sob o sistema da lei; não é resignação ao fato de que, por mais árduas que sejam nossas tentativas, nunca seremos bem-sucedidos".[78]

Tal perspectiva da simultaneidade não sustenta discursos de política que indicam que o Estado seria necessário devido a uma natureza má, ou Estado seria necessário garantindo amenizar a corrupção histórica de uma natureza boa. Essas atribuições de natureza sacralizam aspectos sob os quais se considera algo irrevogável. E a simultaneidade permite pensar que todas as possibilidades estão em aberto, não havendo destinos determinados.

Entre todas as possibilidades, como não compactuar com todas as formas possíveis de violência, com todas as formas de pecado, em prol de que o "venha o teu reino" seja mais percebido como possível? Ou numa linguagem arendtiana, como não deixar que a violência e a destruição do mundo comum sejam mais possíveis do que as possibilidades de permanência e de responsabilidade pelo mundo comum? Contra determinismos, contra naturalismos e sacralidades, assumir a *mundanidade* não entra em conformidade com a inversão e o predomínio do "matarás". Assumir a *mundanidade*, num "quero que o mundo persista" frente

---

estar a serviço da legião de mercadores velhacos, refiro-me aos sacerdotes, que falsificando a definição de cristianismo pelo bem dos lucros nos negócios adquiriram milhões e milhões de cristãos. Eu não sou um cristão – e infelizmente sou capaz de tornar evidente que os outros também não o são, sim, ainda menos do que eu. Pois eles imaginam que são cristãos". KIERKEGAARD, Søren. *Attack upon Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1944. p. 282. Nenhum ser humano pode de si mesmo e por si mesmo declarar o que é o pecado, precisamente porque ele está em pecado; toda a sua fala sobre o pecado é, no fundo, maquiagem do pecado, um desculpar-se, uma pecaminosa atenuação. Por isso o cristianismo começa por outro caminho: o ser humano deve aprender o que é o pecado por uma revelação de Deus; o pecado não está em que uma pessoa não tenha entendido o que é correto, mas que não queira entendê-lo e não queira o que é correto. KIERKEGAARD, Søren. *O Desespero Humano (Doença até a morte)*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988. p. 195. (p.187-279) (Os pensadores)

[78] FORDE, 1995, p. 413-414. A afirmação refere-se as estados plenos de justificação e pecado. A justificação é uma imputação divina, que se opõe à justiça e à injustiça humanas. Não faria sentido imputar justiça, se houvesse de forma parcial o pecador e o justo.

toda a instrumentalidade da violência, invade a temporalidade de se estar ao mesmo tempo no presente, no passado e no futuro; no futuro, ser guiado pela esperança, no presente, a coragem de lança-se ao *entre* que estabelece uma relação "entre nós"; o passado, com o não esquecer as "coisas que testemunhamos, vimos e ouvimos". Ou seja, com a esperança em evento e advento do novo, com a coragem para a vida política e com o dever de não esquecer (das ações impossíveis de serem desfeitas e da boa-nova), o pensar teológico está imerso de *mundanidade* a partir e por algo absurdo.

> Sim, onde estiver a fé, ela não consegue se refrear, ela se comprova, irrompe e confessa e ensina esse evangelho diante das pessoas e por ele arrisca sua vida. E tudo que ela vive e faz, destina-o ao proveito do próximo, para lhe ajudar, não só que ele alcance semelhante graça, mas também no que tange o corpo, propriedade e honra [...] pois, onde não irrompem as obras e o amor, a fé não está bem, o evangelho ainda não pegou, e Cristo ainda não foi bem reconhecido.[79]

1.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre justiça

Neste capítulo, os discursos de justiça serão o enfoque principal. E claro, as teologias também têm discursos sobre justiça, que foram sendo construídos em embates de saber e poder. Além do recolher algumas tramas discursivas, tem-se a pretensão de confrontar esses discursos, não sobrepujando discursos teológicos sobre outros, nem outros sobre os teológicos. E, dessa confrontação, o que se almeja é pensar os limites e as possibilidades dos direitos humanos no Brasil não só a partir das demandas teóricas, mas também a partir de discursos recolhidos e sistematizados de acontecimentos sociais. Não há pretensões de estipular forçosos consensos ou de cultivar uma monocultura do saber, mas lançar compreensões sobre a paradoxalidade da democracia.

Na impossibilidade e na inviabilidade de abordar todos os discursos sobre justiça, os recortes estipulados incidem em quais se fazem mais visíveis e influentes nos debates públicos. Todavia, como não se parte apenas de descrições e prescrições teóricas, abordar-se-ão alguns discursos tornados visíveis pelos conflitos sociais e pelas atuais discussões em torno da justiça, da memória e da verdade. São lugares comuns que reivindicam implicações distintas de justiça.

Nas noções de justiça, parece residir algo que possibilita medir as ações, medir o dano realizado e apaziguar a injustiça causada. Claro, há sempre alguém que segura o instrumento de medição e que determina as sanções condizentes com a reparação. Todavia, a

---

[79] LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 176.

substancialidade da palavra justiça não é evocada em qualquer situação, mas, nas ruas e nas mídias, ela surge especificamente em situações de violência ou de certas violações. Outro aspecto que se pode lançar suspeitas é de que os instrumentos de medição são percebidos cada vez mais como insuficientes. Não há medidas suficientes para as violências de tortura, por exemplo, e consequentemente, não há como colocar contrapesos na balança de punições ou reparações, o que não significa não fazer nada a respeito.

Os constantes apelos para a redução da idade penal, para a revisão das prescrições de tempo carcerário, para o aprimoramento do aparato policial; os apelos contra a impunidade ou ações de "justiçamento" apontam para a pressuposição de que justiça está sitiada no campo jurídico e, ao mesmo tempo, apontam para a falta de confiança nesses instrumentos. Os conflitos deflagrados sobre bases da violência pouco enxergam de justiça na morosidade do sistema, nublando qualquer sensação de reparação.

Com certa certeza, pode-se constatar que são muitos os discursos de justiça que coexistem numa mesma sociedade. Não é por acaso que se encontram várias qualificações como justiça social, justiça criminal, justiça internacional, justiça reparadora, justiça das vítimas para citar alguns exemplos. Todavia, ao se refletir sobre direitos humanos e até mesmo sobre as ações do Estado, não há como não enfrentar compreensões de justiça vigentes, que compõem as relações políticas, econômicas e sociais. Muitas delas, inclusive, preservam implicitamente o mote de ordem e progresso.

Aquilo que se herdou do estipulado "mito fundador" dos direitos humanos é de que a justiça legitimada e instituída em seus sistemas de normatividade nem sempre corresponde aos anseios de justiça reivindicados pelos muitos movimentos, grupos, pessoas que estão somando-se a esses conjuntos de direitos. Por isso, deveriam ser constantemente reformados ou avaliados de forma que funcione o que se estipulou. Para tal questão, o pensamento liberal/neoliberal tem oferecido reflexões mais contundentes e assimiláveis de justiça, liberdade e igualdade do que pensamentos alternativos a esse modelo de Estado, de sociedade e de inter-relações pessoais. O risco é, pois, concentrar-se em uma ideia que pode dizer muito, e, ao mesmo tempo, nada, continuando sob a tutela de marcos punitivos ou de extrema confiabilidade na racionalidade que pouco permitem espaço ou deslegitimam proposições e argumentos distintos. Ao que parece, os discursos de desenvolvimento, de igualdade preservam uma ideia de que, para se efetuar uma sociedade de direitos, não se pode abdicar da ideia de punir.

> [...] nessa época das Luzes, não é como tema de um saber positivo que o homem é posto como objeção contra a barbárie dos suplícios, mas como limite do direito,

> como fronteira legítima do poder de punir. Não o que ela tem de atingir se quiser modificá-lo, mas o que ela deve deixar intacto para estar em condições de respeitá-lo. *Noli me tangere*. Marca o ponto de parada imposto à vingança do soberano O 'homem' que os reformadores puseram em destaque contra o despotismo do cadafalso é também um homem-medida: não das coisas, mas do poder.[80]
> Durante todo o século XVIII, dentro e fora do sistema judiciário, na prática penal cotidiana como na crítica às instituições, vemos formar-se uma nova estratégia para o exercício do poder de castigar. [...] é a retomada política ou filosófica dessa estratégia, com seus objetivos primeiros: fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade, não de punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir.[81]

Entre teorias prescritivas e descritivas de justiça, entre juízos e sensos morais sobre o que é justo ou não, uma possível característica sintomática é das expectativas de normas coletivas. De alguma forma, parece residir ainda uma compreensão de coletividade e pretensões de universalidades nas noções de justiça, pois, a princípio, é algo que deveria ser aplicável a todos, demarcando limites relacionais.

Como explora Agnes Heller, muitas teorias de justiça estão estruturadas às compreensões de igualdade-desigualdade. As diversas reivindicações e argumentações discursivas podem reiterar a clássica lógica[82] de tratar iguais igualmente e desiguais desigualmente ou, em oposição a isso, tratar iguais igualmente e desiguais igualmente. Outras noções como a ideia de justiça em conformidade com "a cada um segundo a sua categoria"; "a cada um segundo as suas necessidades"; "a cada um o mesmo" compõe as relações de justiça em uma amálgama do social, do político e do econômico.

Entre noções de materialidade ou formalidade da justiça[83], Heller considera que há uma justiça formal e outra dinâmica. A justiça formal se constitui como "as normas e regras que constituem um aglomerado humano devem ser aplicadas consistentemente e continuamente a cada um e todos os membros desse aglomerado".[84] Já, na dinâmica, há o questionamento das normas e regras. A justiça dinâmica, ao contrário da formal, não é uma

---

80 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 70.

81 FOUCAULT, 1994, p. 76.

82 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 1985. Livro V.; PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006. Livro I. POSNER, Richard. *Problemas de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. cap. 11.

83 PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 3-33. Sobre a justiça, "[...] sua originalidade se deve, em grande parte, à vontade incessante de reabilitar a vida do direito e de torná-lo o fundamento de sua atividade". PERELMAN, 1996, p. XIII. Sobre a justiça formal, seria uma noção positiva e de igualdade. Logo, ser justo é aplicar as leis do país; dependendo de cada legislação, existirá um critério particular de distribuição de justiça. E a materialidade é subjugada e à formal, consistindo a dinâmica da moralidade e da ética para o estabelecimento de uma igualdade.

84 HELLER, Agnes; FEHÉR; Ferenc. *A condição política pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 177.

proposição universal empírica.[85] Todavia, a justiça dinâmica tem se demonstrado estática, pois há muitas regras e normas pressupostas.

Os discursos parecem estar balizados por uma justiça que pressupõem uma igualdade. Também os discursos teológicos implicam em afirmar uma normatividade, zelando por uma igualdade ou justiça com uma referencialidade externa à condição humana, mas destinada a ela. Cabe identificar como esses discursos se misturam, se diferenciam ou reafirmam certos princípios de justiça; 1) a cada qual a mesma coisa (igualdade numérica absoluta); 2) a cada qual segundo seus méritos e obras (igualdade proporcional pelo mérito); 3) a cada qual segundo suas necessidades (igualdade proporcional-quantitativa); 4) a cada qual segundo sua posição (igualdade proporcional-qualitativa); 5) a cada qual segundo o que a lei lhe atribui.[86]

Tabela 1: Tipologias – teorias de justiça

A) JUSTIÇA COMO EQUIDADE – *fairness*	
A PERSPECTIVA LIBERAL	
RAWLS, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.	Rawls adota como pressuposto de seu modelo teórico uma construção contrafática que lhe permite justamente partir de uma situação de igualdade. A função do véu da ignorância rawlsiano que cobre os sujeitos na posição original é justamente a de garantir uma concepção de justiça igualitária. seu objetivo é "generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social representada por Locke, Rousseau e Kant" (*Uma Teoria da Justiça*, p. xxii). O objetivo desta retomada do modelo contratualista é propor um sistema de justiça, ou seja, oferecer uma determinada concepção de justiça como a melhor dentre as alternativas conhecidas pela sociedade. sociedade como um "sistema justo de cooperação", da ideia de "sociedade bem-ordenada", da ideia de "estrutura básica", do conceito de "posição original" e do conceito de "véu da ignorância". Os princípios de justiça têm a função de orientar a atribuição de direitos e deveres nessas instituições e determinar a distribuição adequada dos benefícios e encargos da vida social. É importante frisar que Rawls refere-se a duas espécies de princípios: os princípios de justiça para instituições e os princípios que se aplicam aos indivíduos. Principios de justiça – só funcionam é afirmar que seus princípios de justiça estão implícitos no que ele chama de um *fundo comum da cultura pública das sociedades democráticas*. *Primeiro Princípio*: "Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos".

[85] HELLER; FEHÉR, 2002, p. 179.
[86] PERELMAN, 1996, p. 9. OPPENHEIM, Felix. Justiça. In: BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. 12 ed. Brasília: UnB, 2012. p. 660-666.

	Segundo Princípio: "As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades".
A PERSPECTIVA LIBERTÁRIA	
HAYEK, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960. cap. 6. - - - NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. p. 149-182.	pavimentou a estrada do libertarianismo Hayek opõe-se a todas as tentativas de impor à sociedade um padrão de distribuição previamente concebido, seja ele da ordem da igualdade ou da desigualdade. Ele acredita que aqueles que defendem uma extensão da igualdade na realidade não a querem em si; o que querem é uma distribuição conforme as concepções humanas de mérito individual. Hayek afirma também que os desejos dos defensores da igualdade são tão irreconciliáveis com a liberdade quanto são as demandas mais igualitárias. A intervenção do Estado na sociedade a fim de promover a igualdade é caracterizada como uma coerção. Por isso, ele acredita que uma sociedade realmente livre não pode aceitar a coerção do Estado nem mesmo sob a justificativa de tornar as pessoas mais iguais. O postulado básico de uma sociedade livre é, de acordo com Hayek, a limitação de toda e qualquer coerção estatal por meio de um direito igual. - - - O libertarianismo contemporâneo representado por Robert Nozick apresenta, dentre as suas principais características, a defesa irrestrita das liberdades de mercado e da limitação do papel do Estado na área social. O libertarianismo difere-se do liberalismo, por exemplo, ao condenar políticas redistributivas, em especial políticas tributárias redistributivas.
A PERSPECTIVA UTILITARISTA	
KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy*: An introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002.	Representativo de uma nova formulação de uma antiga maneira de se conceber a justiça, o novo utilitarismo pode ser considerado seja uma teoria da moral pessoal, seja, uma teoria da escolha pública. seja um critério aplicável para a definição e implementação de políticas públicas. - define a utilidade social em termos de utilidades individuais, ou seja, define a função de utilidade de cada pessoa em termos de suas preferências individuais. Este novo utilitarismo preocupa-se em definir a utilidade social em termos das preferências individuais das pessoas. - incerteza que envolve as decisões – particularmente aquelas que devem orientar a escolha de uma determinada concepção de justiça ou ao estabelecimento de políticas públicas que visem realizar a justiça social em uma determinada sociedade - utilitarismo fornece um critério para testar concepções de justiça alternativas.
A PERSPECTIVA COMUNITARISTA	
SANDEL, Michael. Justice and the Good. In: SANDEL, Michael (ed.). *Liberalism and its Critics*. New York University Press, New York, 1984.	o comunitarismo opõe-se ao universalismo rawlsiano invertendo a relação de prioridade entre o bem e o direito por meio de uma concepção de justiça relativista e centrada na ideia de comunidade e no compartilhamento por ela propiciado. - O liberalismo rawlsiano é compreendido pelos comunitaristas como uma "ética baseada no justo", passa a ser confrontado com uma visão que concede mais expressão a conceitos tais como cidadania e comunidade.

(a prioridade do bem) WALZER, Michael. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. cap. 1. (igualdade complexa)	Para Sandel - liberalismo rawlsiano – deontológico/kantiano - rejeição da prioridade do direito e do justo sobre o bem 1) a relação entre justiça e comunidade; 2) o significado de uma concepção relativista de justiça; 3) a relação de prioridade entre o justo, o direito e o bem na perspectiva comunitarista. --- Walzer – medida da igualdade - "em que aspecto somos iguais uns aos outros?' Se somos iguais em alguns aspectos em virtude de uma característica comum, esta é a capacidade que temos de reconhecer o outro, ou seja, de nos reconhecermos mutuamente como seres humanos. Investigando os significados primitivos da igualdade, Walzer demonstra que as demandas igualitárias surgiram em nossa história não apenas em função das diferenças, mas também da subordinação que estas proporcionam. O objetivo do igualitarismo político seria uma sociedade livre de dominação. Não se trata de eliminar diferenças, trata-se de abolir a dominação. Uma sociedade igualitária não poderia dispor de bens sociais que servissem de meios de dominação. O problema da dominação só pode ser resolvido se os bens sociais forem distribuídos por razões distintas e internas, isto é, por razões particulares e locais, e não universais. - particularista = o caráter local e particular dos direitos = resultado de uma concepção compartilhada dos bens sociais - justiça como a "arte da diferenciação" e a igualdade como o seu resultado, Walzer preocupa-se em analisar os diversos bens sociais no ensejo de que seu compartilhamento possa se dar livre de dominação. Walzer: "Os princípios de justiça são em si mesmos plurais em sua forma; bens sociais distintos deveriam ser distribuídos por razões distintas, por procedimentos diferentes e agentes distintos; e todas estas diferenças derivam da compreensão dos bens sociais, os quais são produtos inevitáveis do particularismo histórico e cultural" (*Esferas da Justiça*, p. 19). Teoria dos bens é requisito para explicar e limitar o pluralismo das possibilidades distributivas. 1. Todos os bens que a justiça distributiva considera são bens sociais. Não são e nem hão de ser valorados por suas peculiaridades exclusivas. Vale dizer, os bens possuem significados compartilhados porque sua concepção e criação são processos sociais. Pela mesma razão, os bens têm diferentes significados nas diferentes sociedades; 2. Os indivíduos assumem identidades concretas em função da maneira com que concebem e criam – e, logo, possuem e empregam – os bens sociais; 3. Não existe um único conjunto de bens básicos ou primários concebível para todos os mundos morais e materiais – um conjunto assim teria que ser concebido em termos extremamente abstratos, o que seria de pouca utilidade para a reflexão sobre as formas particulares de distribuição; 4. É o significado dos bens o que determina o seu movimento. Os critérios e procedimentos distributivos são intrínsecos não em relação ao bem em si mesmo, mas em relação ao bem social; 5. Os significados sociais possuem caráter histórico, assim como as distribuições. Estas, sejam justas ou injustas, mudam através do tempo; 6. Quando os significados são distintos, as distribuições devem ser autônomas. Todo bem social ou conjunto de bens sociais constitui uma esfera distributiva dentro da qual somente alguns critérios e disposições

	são apropriados. - igualdade simples x igualdade complexa igualdade simples - o monopólio de um bem social particular está em jogo uma vez que se determinado bem é dominante e amplamente compartilhado nenhum outro bem poderia ser monopolizado. A igualdade seria multiplicada pelo processo de conversão até se estender por todos os bens sociais. Impossibilidade de sobrevivência desse regime: estaria sempre vitimado pela desigualdade, pois após a conversão tal bem seria livremente negociado no mercado. Apenas a estabilidade desse regime dependeria de uma lei que assegurasse o regresso periódico à situação original. Caso contrário, monopólio reapareceria e o predomínio desapareceria. A igualdade simples - requereria uma contínua intervenção estatal para destruir ou restringir eventuais monopólios e predomínios. Por isso Walzer acredita que a questão central da justiça distributiva não deve ser o monopólio, mas sim o predomínio. "crítica do predomínio", - igualdade seria adequada à complexidade das distribuições. Trata-se da igualdade complexa. Uma sociedade complexamente igualitária se caracterizaria pelo fato de os bens sociais serem possuídos de maneira monopolista e, por outro lado, não poderem ser convertidos de modo geral. Haveria aqui uma infinidade de pequenas desigualdades, mas elas não seriam multiplicadas pelo processo de conversão. A autonomia da distribuição levaria à produção de inúmeros monopólios locais sustentados por diferentes grupos de pessoas. "a igualdade é uma relação complexa de pessoas regulada pelos bens que fazemos, compartilhamos e trocamos entre nós mesmos; não é uma identidade de possessões. Ela requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que reflitam a diversidade dos bens sociais" (Esferas da Justiça, p. 31). crítica do predomínio/dominação - base um princípio distributivo critérios que parecem cumprir os requisitos deste denominado "princípio aberto": 1. A livre troca: teoricamente, esta cria um mercado em que todos os bens são convertíveis em todos os outros bens através do meio neutro que é o dinheiro. Não há bens predominantes e nem monopólios; 2. O merecimento: o processo distributivo seria centralizado e seus resultados imprevisíveis e diversos. Não haveria bem dominante; 3. A necessidade: esta gera uma esfera distributiva particular dentro da qual ela mesma é um principio distributivo apropriado. Satisfaz os requisitos da regra geral, os bens não se dominam mutuamente. "bens diversos a grupos diversos de pessoas, de acordo com razões diversas" A complexidade leva à busca da igualdade pela demarcação das esferas distributivas e pela distinção dos significados Se há uma característica comum que nos faz iguais uns aos outros, esta é a nossa capacidade de produzir cultura. A igualdade complexa resulta na máxima diferenciação – contrapondo-se ao totalitarismo (radical coordenação). A igualdade complexa implica na harmonia, e não na autonomia das esferas. A justiça vem a cumprir o papel de distinguir as partes da vida social e de estabelecer uma sociedade igualitária na qual as pessoas aprendam a conviver com a autonomia das distribuições e a reconhecer resultados diferentes para indivíduos diferentes, em esferas diferentes.

B) JUSTIÇA COMO BEM-ESTAR - *welfare* (bem-estar no lugar de fundamento da teoria da justiça e de critério para a avaliação de regras aplicáveis à organização da sociedade, em geral, e do direito, em particular)	
A PERSPECTIVA IGUALITÁRIA	
DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. cap.1.	"Nenhum governo é legitimo que não demonstre igualdade de consideração pelo destino de todos os cidadãos sobre os quais pleiteia domínio e dos quais demanda fidelidade. A igualdade de consideração é a virtude soberana das comunidades políticas — sem ela o governo não passa de tirania". (DWORKIN, *A Virtude Soberana*, p. IX) Dworkin analisa a igualdade de bem-estar e conclui que esta não é um ideal tão coerente ou atraente como se supõe. Está convencido de que o governo não deve garantir que toda pessoa seja igualmente bem sucedida em realizar suas preferências sobre sua própria vida; o governo também não deve garantir que toda pessoa sinta-se igualmente bem-sucedida em perseguir uma vida valiosa. Trata-se da igualdade de recursos DWORKIN mais próximo do caráter liberal do que seu igualitarismo político - princípio da escolha - a distribuição das riquezas sociais deve refletir as escolhas das pessoas; distribuição idêntica das riquezas não se traduziria em uma distribuição justa. - ideia de responsabilidade - não seriam justificadas as desigualdades materiais que não pudessem ser atribuídas às escolhas das pessoas, assim como não se justificariam aquelas que decorressem de *circunstâncias* que se encontram fora do controle das pessoas. A teoria da igualdade de recursos defendida por Dworkin, portanto, parte do pressuposto de que as pessoas são responsáveis pelas escolhas que fazem em suas vidas, mas essa premissa não é suficiente para prover a sua concepção fundamentos sólidos. Por isso, Dworkin pressupõe os atributos naturais de inteligência e talento são moralmente arbitrários e, por isso, não devem surtir efeitos sobre a distribuição dos recursos na sociedade. Quando igualdade se traduz nos recursos de que as pessoas dispõem para realizar suas escolhas, e não no bem-estar que elas possivelmente poderiam alcançar com esses recursos, os governos devem prover uma igualdade material para todos, tendo a obrigação política de tratar a vida de cada pessoa como tendo uma importância igual. Dworkin recorre a argumentos contrafáticos e mecanismos contratualistas a fim de convencer acerca da superioridade de sua concepção de justiça. Situação hipotética de Dworkin = ilha deserta cujos habitantes desejam realizar uma divisão justa dos recursos.
A PERSPECTIVA CAPACITÁRIA	
SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001. caps. 3 e 4.	Sen é um liberal que reconhece o valor da liberdade sem confundi-lo com a igualdade. Busca responder - de que igualdade se trata, isto é, que tipo de igualdade está em jogo menos a compreensão de qual concepção ou forma de igualdade postula-se do que saber qual o conteúdo substantivo da igualdade postulada por uma determinada concepção igualitária

	insiste que a principal questão a ser colocada (e respondida) não deve ser "por que a igualdade?", mas, sim, "igualdade de quê?". *fato da diversidade humana* - as pessoas são diferentes em função do ambiente natural e social que as cercam – o que resulta também em uma constante diversidade de suas "características externas" e de suas "características pessoais". Esse pressuposto faz com que o ponto de partida do modelo teórico de Sen seja justamente a desigualdade – e mais, uma desigualdade natural, ou naturalizada. Sen distingue-se dos "modelos éticos de ordenamento social" enquanto Rawls parte da igualdade a fim de chegar à própria igualdade, Sen parte da desigualdade para nela permanecer, pois seu modelo apenas provê instrumental teórico para a análise da desigualdade, omitindo-se de apresentar possíveis soluções para os problemas práticos e teóricos que ela acarreta igualdade em um espaço ("espaço de avaliação", ou seja, a seleção das variáveis focais relevantes em uma determinada análise da desigualdade) sempre corresponderá à desigualdade em outro igualdade em um determinado espaço implicará de forma lógica e necessária a percepção da existência da desigualdade em algum outro espaço (o qual por sua vez pode constituir o espaço escolhido de análise – e, portanto, o espaço principal – de uma outra pesquisa que se oriente por outras variáveis). relação entre igualdade e desigualdade - consubstanciada na afirmação de que a uma igualdade sempre corresponderá uma desigualdade, não pode ser estendida analogicamente à relação entre igualdade e liberdade. (liberdade não é o oposto da igualdade) liberdade estaria entre os possíveis "campos de aplicação" da igualdade, assim como a igualdade se encontraria entre os possíveis "padrões de distribuição" da liberdade. Sen parte da crítica à predominância da variável 'rendas' nas análises sobre a desigualdade. De acordo com ele, a extensão da desigualdade real de oportunidades não pode ser deduzida única e diretamente da desigualdade de rendas, pois "o que podemos ou não fazer, podemos ou não realizar, não depende somente das nossas rendas, mas também da variedade de características físicas e sociais que afetam nossas vidas e fazem de nós o que somos". Ignorar esse fato consistiria em um dos principais problemas da literatura econômica sobre a medição de desigualdade. "Capacidade", no esquema argumentativo de Sen, não é apenas um conceito, mas uma nova *perspectiva* de análise. Capacidade se distinguiria de abordagens de avaliação individual e social, como "bens primários" (Rawls), "recursos" (Dworkin) ou "renda real" (economistas) Para Sen, essas variáveis tradicionais consistem apenas em *instrumentos* para a realização do bem-estar e *meios* para a liberdade. Já a capacidade implica a liberdade para buscar *funcionamentos* (parte dos elementos constitutivos do bem-estar e do estado de uma pessoa), além de desempenhar um papel direto no próprio bem-estar. Capacidade - possibilita um reconhecimento mais completo "da variedade de maneiras sob as quais as vidas podem ser enriquecidas e empobrecidas". A capacidade concentra-se diretamente sobre a liberdade, e não sobre os meios para realizá-la: ela é, assim, um "reflexo da liberdade substantiva". Nesse sentido, a capacidade de uma pessoa representa a sua liberdade de realizar bem-estar.

	Em correlação à capacidade – está o conceito de funcionamento A capacidade é definida em termos das mesmas variáveis que os funcionamentos, de modo que não há diferença, no contexto de uma análise específica, entre focalizar um ou outro. Isso explica em parte porque "uma combinação de funcionamentos é um ponto em tal espaço (o espaço de avaliação no qual a análise se desenvolve, é evidente), enquanto a capacidade é um conjunto de tais pontos". Assim, a capacidade é um reflexo da liberdade substantiva – Sen insiste que ela deve ser distinguida da *realização*, dos *recursos* e *meios* para a liberdade. É preciso distinguir entre, de um lado, a *liberdade em si*, isto é, a própria liberdade, e, de outro, os recursos e meios que auxiliam a atingi-la, bem como a sua própria realização. Uma coisa é, portanto, a liberdade, a liberdade para realizar, outra coisa é a realização (ou realizações) propiciada por tal liberdade. Diferenciação da "liberdade da condição de agente" (liberdade para fazer acontecer as realizações que se valoriza e se tenta produzir) e a "liberdade de bem-estar" (liberdade para realizar as coisas que são constitutivas do seu bem-estar). A liberdade de bem-estar, reflete o *conjunto capacitário* de uma pessoa, isto é, a reunião total de suas capacidades. A liberdade de bem-estar (assim como a própria realização do bem-estar) pode mover-se em direção oposta à liberdade de condição de agente – ou seja, enquanto um cresce o outro decresce e vice-versa. Assim, liberdade e realização de bem-estar são também suscetíveis a esse movimento antagônico, em direções opostas. - liberdade e bem-estar podem mover-se em direções opostas (um causando o acréscimo ou decréscimo do outro) a despeito do fato de se interpretar a liberdade como "liberdade de condição de agente" ou "liberdade de bem-estar". Sen explica pobreza como uma "deficiência de capacidade" (e não tanto como uma falha na satisfação das necessidades básicas de mercadorias). papel das mercadorias (enquanto variável analítica componente do espaço de avaliação de uma análise de medição da pobreza), deve ser substituído pelo conceito de funcionamentos (considera o "espaço de funcionamentos" e não o "espaço de mercadorias"). pobreza é diagnosticada não pelo "baixo nível de renda" das pessoas analisadas, mas pela sua "*inadequação* para gerar capacidades" minimamente aceitáveis. o que está em jogo na análise da pobreza é a *capacidade de realizar funcionamentos* (e não as variáveis renda e mercadoria) No lugar de renda baixa" (sobre incidência da pobreza) é "renda inadequada". Importante é saber se uma determinada renda pode ou não ser convertida em capacidade independente do tamanho da renda. (O tamanho da renda não interfere diretamente na possibilidade de sua conversão em capacidade. O que é necessário é poder converter a renda em capacidade). (renda pode não significar diretamente capacidade, pois o processo de conversão de uma em outra pode ser complicado, uma vez que independe em absoluto apenas do tamanho da renda) Síntese - de acordo com Sen, a pobreza não se traduz em rendas baixas, mas em *capacidades básicas insuficientes*. A caracterização da liberdade é

	estabelecida em função do conceito de capacidade, logo, a pobreza como uma deficiência de capacidade, não é meramente um problema de falta de igualdade, mas também de falta de liberdade.
A PERSPECTIVA ECONÔMICA	
POSNER, Richard. *The Economics of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1981. cap. 4 KAPLOW, Louis; SHAVELL, Steven. *Fairness versus Welfare*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. p. 15-38 e 52-62 (justiça e bem-estar econômico)	avaliação dos atos e instituições jurídicas ao defender uma abordagem normativa baseada no bem-estar como critério para a avaliação das regras jurídicas POSNER - justiça e eficiência O conceito de maximização da riqueza é o principal argumento utilizado por Posner na defesa de um fundamento adequado para a avaliação das instituições jurídicas. De acordo com ele, a maximização da riqueza proporciona uma base normativa mais segura para o conceito de justiça. Posner afasta-se do utilitarismo, na medida em que este defende que a utilidade total da sociedade deve ser maximizada. Três categorias de direitos fundamentais tomadas por Posner como essenciais para facilitar a maximização da riqueza: segurança pessoal, liberdade pessoal e propriedade privada. Estas três categorias de direito estão na base da visão de Posner do Direito como um esforço direcionado à promoção da eficiência. O papel do Estado nesta perspectiva seria semelhante ao das perspectivas re-distributivistas que buscam promover a eficiência através do provimento de "bens públicos" – isto é, bens que provém benefícios não limitados àqueles que pagam por eles e, por isso, são produzidos em quantidades sub-ótimas pelos mercados privados. O sistema jurídico seria um desses bens públicos na medida em que corrigiria algumas falhas do mercado, como é o caso das externalidades. A análise econômica da justiça de Posner conjuga uma teoria da eficiência do direito com uma teoria redistributiva do Estado. Seu objetivo com isso é o de desenvolver uma teoria moral que vá além do utilitarismo clássico. A concep-ção de justiça consiste em tomar a maximização da riqueza da sociedade como critério para avaliar a justiça de atos e instituições. Este critério permitiria conciliar utilidade, liberdade e equidade. De acordo com Posner, o direito (e o Estado) não deve meramente distribuir a riqueza, mas criá-la.

C) JUSTIÇA COMO RECONHECIMENTO

REDISTRIBUIÇÃO OU RECONHECIMENTO?	
FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel (eds.).	Fraser e Honneth partem da premissa de que um entendimento adequado da justiça deve incluir pelo menos duas questões: 1) as lutas pela distribuição e 2) as lutas pelo reconhecimento. Ambos rejeitam que a relação entre reconhecimento e redistribuição é inadequadamente tratada pela visão econômica que reduz o reconhecimento a um mero epifenômeno da distribuição. Honneth - reconhecimento como uma categoria moral fundamental, da qual a distribuição seria uma derivação. Fraser não aceita que a distribuição possa ser subsumida sob o

Redistribution or Recognition?. London: Verso, 2003. p. 160-189.	reconhecimento. Por isso, ela propõe uma perspectiva dualista que toma as duas categorias como co-fundamentais e as concebe como dimensões mutuamente irredutíveis da justiça
JUSTIÇA E MULTICULTURALISMO	
YOUNG, Iris Marion. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. In: GOODIN, Robert e PETTIT, Philip (eds.). *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006. p. 248-263.	Iris Youg - realiza análise crítica dos conceitos básicos que orientam a maioria das teorias da justiça, além de defender uma nova concepção de justiça que clama pela afirmação das diferenças existentes entre os grupos sociais. - Justiça internacional, justiça global, justiça cosmopolita e justiça universal: demandas colocadas pelo multiculturalismo que, por sua vez, é suscitado pela nova organização política e econômica do mundo atual. - articulação da relação entre justiça e multiculturalismo em uma perspectiva que escapa às fronteiras do Estado-nação.
JUSTIÇA E FEMINISMO	
MINOW, Martha. Justice Engendered. In: GOODIN, Robert; PETTIT, Philip (eds.). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 501-521.	feministas que compartilham essa visão sustentam que a ênfase na justiça deveria ser substituída por uma ênfase no cuidado (*care*). "política da diferença". O debate contemporâneo sobre a diferença vincula-se ao debate sobre a justiça, reivindicando que as "minorias" – como é o caso das mulheres – sejam mais amplamente consideradas e incorporadas às teorias da justiça.

Tabela construída a partir de GONÇALVES, 2011.[87]

Visto que essas noções de justiça, que almejam a igualdade, confundem-se, misturam-se ou se contradizem, formando "sensos comuns" sobre como implementar a justiça, dois "lugares" dos quais emana a reclamação por justiça serão aqui apresentados: primeiramente, os conflitos sociais, e, posteriormente, os conflitos por memória. Assim, o questionamento latente é de que forma esses conflitos possibilitam avaliar a democracia que se está construindo, o que esses conflitos dizem sobre os direitos humanos, como são enunciadas justificativas de justiça, e, nessas justificativas, onde e como aparecem características discursivas religiosas. Não esperando conclusões, e nem impondo esses interesses aos acontecimentos, parte-se do pressuposto que numa palavra pode habitar inúmeros sentidos, e, consequentemente, inúmeras justificações para que esse sentido prevaleça sobre outros. Ao que parece, há muitas rupturas, suspeitando a partir do pensamento arendtiano, rupturas que revelam a inadequação dos conceitos e categorias elaborados pela tradição para lidar com os acontecimentos como eles aparecem.

[87] GONÇALVES, Guilherme Figueiredo Leite. *Teoria da Justiça*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011. Disponível em: <http://academico.direito-rio.fgv.br/ccmw/images/6/66/Teoria_da_Justi%C3%A7a.pdf >. Acesso em: 3 fev. 2013.

1.2 Lugares de injustiça: alguns pontos das tramas discursivas nos conflitos sociais

Talvez, as grandes teorias pouco conseguem abranger a complexidade da própria justiça, quando se defrontam com as reivindicações cotidianas de justiça que surgem de conflitos. Há sempre uma pretensão de estabilidade, de funcionamento, de ordenamento que não contempla toda a sociedade. E esses discursos acabam novamente influenciando ações a partir de uma estrutura estatal de imposição. Os retratos de Brasil coletados pelos Observatórios de Conflitos Urbanos[88] têm demonstrado as manifestações de inconformidade e de injustiças. Com o projeto inicial com sede no Rio de Janeiro, outras cidades como Belo Horizonte, São Paulo, Vitória seguem a mesma metodologia, apostando que, visualizando e publicizando o conflito, é possível se construir uma importante ferramenta hermenêutica da cidade.

> Entende-se aqui por conflito urbano todo e qualquer confronto ou litígio relativo à infraestrutura, serviços ou condições de vida urbanas, que envolva pelo menos dois atores coletivos e/ou institucionais (inclusive o Estado) e se manifeste no espaço público (vias públicas, meios de comunicação de massa, justiça, representações frente a órgãos públicos, etc.). Os conflitos são classificados conforme as seguintes variáveis: objeto do conflito, formas assumidas pelo conflito, agentes envolvidos. [...] Os conflitos também foram classificados segundo sua localização e data de ocorrência. A busca de informações pode ser realizada mediante qualquer uma das variáveis.[89]

Desde 1993, a catalogação dos conflitos urbanos parte do pressuposto de que a cidade é um espaço social, de instituição e constituição social, estruturada e estruturante. Os observatórios objetivam "captar" as relações e as estruturas de forma que se possa enxergar as dinâmicas de construção, reprodução e desconstrução das injustiças e desigualdades. Não se restringindo aos momentos de crise amplamente divulgados, almeja-se ver como as cidades falam pela conflituosidade cotidiana, como se expressa e é exposta a sua desigualdade, como são buscadas as formas de enfrentamento e soluções. "A diversidade e multiplicidade da

---

[88] "Definimos conflito urbano da seguinte maneira: todo e qualquer confronto ou litígio relativo à infra-estrutura, serviços ou condições de vida urbana, que oponha pelo menos dois atores coletivos e/ou institucionais e que se manifestem no espaço público. Nesta perspectiva, as manifestações públicas e coletivas que têm a cidade como espaço e objeto de suas reivindicações são georeferenciadas e disponibilizadas pelo Observatório, alimentando o debate público sobre os conflitos e lutas urbanas, pensando em contribuir para a democratização das discussões acerca da questão urbana e subsidiando a formulação de políticas". OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. *Relatório Final de Atividades*. Fevereiro, 2011. p. 6. Disponível em: <http://www.observaconflitos.ippur.ufrj.br/novo/analises/Relatorio_2010.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

[89] OBSERVATÓRIO, 2010, Disponível em: <http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/ippur/liquid2010/liquid.html#5>. Acesso em 10 out. 2010.

cidade aparecem, [...] nos conflitos, eles mesmos dispersos e múltiplos. Atores, objetos e objetivos de conflitos, temporalidades, formas, geografias, retóricas e simbologias oferecem um quadro complexo e diferenciado da cidade".[90]

Figura 1: Manifestação por Justiça em Pau dos Ferros
Fonte: http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html[91]

A categoria de análise dos conflitos sociais urbanos utiliza a noção de "coletivos mobilizados". São coletivos que podem se reunir pontualmente ou não, podem ser provenientes de Organizações Não Governamentais, sindicatos, associações de moradores ou ainda de coletivos não estruturados e organizados. Nesse sentido, cabe ressaltar o que José de Souza Martins também aborda a respeito da diferenciação entre os movimentos sociais, de certa forma politizados, amplamente estudados pela sociologia brasileira a partir dos anos de 1970[92], e o comportamento coletivo. Comumente muito se valorizou a ação dos movimentos sociais como protagonistas de lutas por cidadania. Todavia, nem toda reivindicação contemporânea se encaixa dentro dessa modalidade de reivindicação. Abordando o comportamento coletivo, são contempladas as ações violentas, espontâneas, inclusive, sendo possível repensar os próprios movimentos sociais. Seguindo o lastro do que propõe Maria da Glória Gohn, a ambiguidade é permanente e percebida com mais ênfase na atualidade:

> [...] na democracia deliberativa a participação de representantes da sociedade civil joga um papel ambíguo por ser fonte de pressão – por meio das demandas e movimentos – e precisa responder também ao um ativismo propositivo, organizado, ordenado segundo regras institucionalizadas, nos conselhos e fóruns participativos

---

90 OBSERVATÓRIO, 2010.

91 "Os pais do garoto assassinado em Pau dos Ferros com requintes de crueldade e a população fizeram nesta manhã uma manifestação por Justiça. Frente ao prédio do Ministério Público em Pau dos Ferros, manifestantes com faixas e cartazes pediam justiça e punição ao(s) criminoso(s) responsáveis pelo crime que chocou a região do Alto Oeste Potiguar". MANIFESTAÇÃO por Justiça em Pau dos Ferros. 26 nov. 2011. Disponível em: <http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html>. Acesso em: 10 out. 2012.

92 MARTINS, José de Souza. Linchamento: o lado sombrio da mente conservadora. *Tempo Social*. Revista de Sociologia. USP, São Paulo, n.8, fasc. 2, p. 11-26, out. 1996. p. 14.

> criados pelo Estado, por exemplo. Na prática, essa ambiguidade se resolve por dois caminhos: pela coesão, construída a partir da mobilização de setores da sociedade civil, organizada ou não, que estão ou são preparados numa mesma linha política das ações implementadas, ou pelo conflito: há também os setores que não se alinham com diretrizes políticas vigentes. [...] De toda forma, há no agir coletivo desses grupos um processo de aprendizado e um processo de construção de saberes. Esses saberes são mobilizados pelos participantes/representantes no cotidiano, interferindo na dinâmica do exercício da cidadania e até mesmo contribuindo para a formação dos quadros da burocracia estatal. Isso explica parte das contrariedades [...] no caso da América Latina.[93]

Os "coletivos mobilizados", sistematizados pelo observatório, são visíveis por expressarem-se em praças públicas, em fechamentos de via, em passeatas, em depredações, em abaixo-assinados, em cartas ou solicitações, em carreatas, motociatas ou bicicleatas, o confronto direto com as forças de segurança, ocupação de prédios ou terrenos.[94] Os conflitos desses coletivos mobilizados reivindicam algum direito – seja frente a um Estado e seus aparatos que não garantem esses direitos, seja por um Estado e seus aparatos que violam esses direitos.

A noção de injustiça de quem a sofre também entra em conflito com a noção de justiça da estabilidade, da harmonia social. As constantes reportagens e os depoimentos dos representantes públicos tendem a deslegitimar as inúmeras manifestações. Na análise das lutas por moradia na cidade do Rio de Janeiro[95], os argumentos moralizantes e deslegitimadores dos coletivos mobilizados recaem por esses se apresentarem constantemente como reunião revoltada, espontânea e incontrolável. "Organizar-se livremente em Associações de Moradores é, hoje, um privilégio para poucos". Há uma relação conflituosa na qual o Estado é percebido como eficaz para algumas regiões da cidade, "concentradamente na sua zona sul, o poder público atende rapidamente as reivindicações, todas com ampla repercussão nas mídias, permite sua livre organização e concentra os futuros investimentos nessas áreas já plenamente assistidas" e de outro lado, há "um estado que trabalha na direção de impossibilitar o conflito, de silenciar a crítica, de garantir a livre circulação de uns reprimindo violentamente os locais de moradia de outros".[96]

Quando as demandas pelos bens/direitos básicos é publicizada, não é suficiente uma noção de justiça de "a cada um segundo a sua categoria". A luta por viver bem, pela vida boa,

---

93 GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 58.

94 VAINER, Carlos B.; ACSELRAD, Henri. (Coords.). *O Observatório dos Conflitos Urbanos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ETTERN/IPPUR/UFRJ, 2010. Disponível em: <http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/>. Acesso em: 01 out. 2012.

95 JESUS, Daniel S. M.; LINS, Mariana C. *Novos Protagonistas Nos Ativismos De Bairro*: Uma Análise Sobre As Novas Formas de Organização Popular. 2010. Disponível em: <http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/ippur/liquid2010/analises/Artigo_AnpurMarieDaniel.pdf >. Acesso em: 01 out. 2012.

96 JESUS; LINS, 2010, p. 18.

por um Estado eficaz em suas atribuições e pela garantia de direitos como algo *erga omnes* é revelado pelos conflitos como algo que não está acontecendo. Mesmo que muitos teóricos possam insistir no fim do instrumento analítico de "classes sociais",[97] há territórios nos quais os agrupamentos humanos compartilham o mesmo senso de abandono e descaso. Também não parece ser convincente a ideia de justiça de "cada um segundo a sua necessidade", pois a questão vai além das necessidades. Através das necessidades há uma demanda por reconhecimento enquanto pessoa, ou, enquanto alguém que quer pertencer, ser reconhecido como pertencente.

Três conflitos aqui serão escolhidos como emblemáticos para os discursos de justiça: as lutas por moradia; as questões de segurança nos conflitos no trânsito e/ou o direito ao uso do espaço público.[98] Serão apenas elencados alguns pontos que revelam os embates discursivos, pois são muitos os conflitos, e são distintos os argumentos dos atores sociais. O

---

[97] RIDENTI, Marcelo. *Classes Sociais e Representação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção questões de nossa época; v. 31). Ridenti identifica na academia a presença de uma "conspiração do silêncio", isto é, falta profundidade na reflexão acerca de classes sociais e de forma alguma, a teoria marxista passou ser considerada superada ou totalmente isenta de polêmicas. Nesse sentido, Ridenti, ao fazer um balanço do marxismo no Brasil, considera que classes sociais não são observáveis estatisticamente, não são entidades empíricas. Também a estrutura de classes não é evidente empiricamente. Classes *se dão* na luta. É preciso avaliar as aparências formais, revelando as suas intenções e fundamentos para iniciar uma investigação crítica de classes e suas representações. Classes são um processo em construção, não podem ser coisificadas. Não há classes fracionadas. Essas frações são postas pelo mercado. Classes se dão na luta, num processo de "auto-identificação e identificação de seu outro". RIDENTI, 2001, p.112.

[98] Outros conflitos também foram destacados pelo Observatório: "*Energia e gás*: Eventos relacionados ao acesso, melhoria ou preço do serviço de energia e gás da cidade. *Transporte, trânsito e circulação*: Eventos relacionados à mobilidade urbana, acesso, melhoria, preço ou gratuidade do serviço de transporte público, legislação, concessão, fiscalização e licenciamento de transporte público e/ou alternativo, instalação de passarelas e sinais de trânsito, e violência no trânsito. *Saúde*: Eventos relacionados ao acesso, localização e condições de atendimento nos serviços de atendimento médico, clínicas, hospitais públicos e particulares. *Educação*: Eventos relacionados ao acesso, localização e melhoria das unidades do sistema público de educação, condições e preços das unidades educacionais da rede particular. *Infra-estrutura de comunicação*: Eventos relacionados ao acesso, melhora e preço dos serviços de comunicação (telefonia, correio etc.). *Acesso e uso do espaço público*: Eventos relacionados aos usos e ocupação de vias públicas (ruas e praças). *Rios, lagoas e praias*: Eventos relacionados à qualidade ambiental de lagoas, praias e rios, ocupação das margens. *Parques, jardins e florestas*: Eventos relacionados à preservação e uso de parques, jardins e florestas, qualidade e preservação da cobertura vegetal da cidade. *Lixo e resíduos*: Eventos relacionados à coleta, localização, tratamento e disposição de resíduos sólidos. *Água, esgoto e drenagem*: Eventos relacionados ao acesso, qualidade e regularidade dos serviços de abastecimento de água e esgoto, drenagem de rios e córregos, enchentes. *Legislação urbana*: Eventos relacionados à alteração, aplicação, fiscalização e/ou desrespeito à legislação urbanística. *Moradia*: Eventos relacionados ao acesso, melhora e regularização de moradias, despejos, deslocamentos e remoções compulsórias, ocupações de imóveis ou terrenos, política habitacional. *Segurança Pública*: Eventos relacionados à denúncias ou demandas referentes à ação policial, á ação de grupos ou empresas de segurança privada formal ou informal, política de segurança pública, ou à violência criminal. *Vizinhança*: Eventos relacionados ao uso do solo; instalação ou permanência de usos rejeitados por moradores, restrições de uso do solo para determinadas atividades. *Espaço sonoro e visual*: Eventos relacionados à poluição sonora e visual da cidade; uso do espaço público para propaganda visual. *Patrimônio Cultural*: Eventos relacionados à localização, acesso e preservação de monumentos históricos; uso e preservação de patrimônio arquitetônico, histórico e cultural. *Outros*: Estão agrupados todos os conflitos que não se enquadravam nas demais categorias, mas que, contudo, foram considerados pertinentes e que representavam situações de conflito na cidade". OBSERVATÓRIO, 2010.

"habitar" no Brasil pode ser emblemático para a discussão de justiça. De um lado, o Estado de menos, na ausência, de outro, o Estado demais, na repressão, não são desejáveis. Os conflitos, nesse sentido, possuem agentes distintos. As lutas podem ser evidenciadas não apenas em antagonismo ao Estado, mas em um antagonismo entre os que habitam em lugares privilegiados. Ou na perspectiva foucaultiana, não "haveria três elementos", na justiça popular, "há as massas e os seus inimigos".[99] Morar no campo ou na cidade, em quilombos[100], reservas, favelas ou bairros, não se configuram apenas como reivindicação de posse ou de propriedade, mas são paradigmáticos. Como diria Lefebvre, o direito à cidade, o direito a habitar entra num repertório daqueles "direitos que abrem caminho", em uma esfera de renovação permanente da democracia.[101]

Seguindo a lógica de Bourdieu, pode-se constatar que há uma divisão de lugares das pessoas que reivindicam seus direitos. Esse lugar é "o ponto onde um agente ou uma coisa se encontra situado, tem lugar, existe". Os agentes se relacionam com um espaço social e esse espaço habitado é uma "espécie de simbolização espontânea do espaço social".[102]

> O espaço social reificado (isto é, fisicamente realizado ou objetivado) se apresenta, assim, como a distribuição no espaço físico de diferentes espécies de bens ou de serviços e também de agentes individuais e de grupos fisicamente localizados (enquanto corpos ligados a um lugar permanente) e dotados de oportunidades e apropriação desses bens e desses serviços mais ou menos importantes (em função de seu capital e também da distância física desses bens, que depende também de seu capital). É na relação entre a distribuição dos agentes e a distribuição dos bens no espaço que se define o valor das diferentes regiões do espaço social reificado.[103]

O lugar da favela, do bairro suburbano, a localização da pobreza e da desigualdade assume um lugar físico de existência. Os coletivos mobilizados, expressando o senso de injustiça, movimentam-se por lugares públicos como praças e vias, causando, para quem não partilha desse mesmo senso de injustiça, inconvenientes, tumultos. Não é por acaso que a

---

[99] FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998a. p. 45.

[100] AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. "Queriam fazer um despejo de nós": as expropriações territoriais no Quilombo Sítio Novo/Linha Fão (1940-1960). *Identidade!* São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 21-42, jan./jun. 2012. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/viewFile/359/381>. Acesso em 21 out. 2012. MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos Quilombos*: Territórios da memória de uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. (Antropologia Hoje).

[101] LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001. Não há como estabelecer uma oposição que neutralize as lutas e os conflitos. De um lado, a cidade é uma barreira aos miseráveis do habitat; de outro, há direitos que abrem caminhos para outros, considerados direitos que definem a civilização, surgidos, muitas vezes, contra a sociedade, contra a cultura. Direitos que nem sempre reconhecidos, mas que, pelos conflitos, vão se formalizando. A formação do direito à cidade, se efetivado na prática social, prevê mudanças: direito ao trabalho, à educação, à saúde, à habitação, aos lazeres, à vida. Cidade, assim, diz à vida urbana, ao pertencer e ao ser reconhecido na cidade, há uma centralidade renovada, aos locais de encontros e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais, etc.

[102] BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 160.

[103] BOURDIEU, 1997, p. 161.

população de rua, constantemente assassinada,[104] é vista a partir dessa ótica de incômodo, pois, para quem habita em um bom lugar, parece que essas populações não estão no lugar onde deveriam estar. Nem sempre o capital é tão eficiente para manter a distância.

> Inversamente, os que não possuem capital são mantidos à distância, seja física, seja simbolicamente, dos bens socialmente mais raros e condenados a estar ao lado das pessoas ou dos bens mais indesejáveis e menos raros. A falta de capital intensifica a experiência da finitude: ela prende a um lugar.[105]

O documentário intitulado "Domínio Público"[106] traz um pouco das manifestações e dos embates do lugar da moradia contra as ações das UPP's (Unidades de Polícia Pacificadora) e as ações decorrentes da Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). A produção independente, que percorreu as comunidades do Vidigal, Vila Autódromo, Providência, a Zona Portuária e o Maracanã no Rio de Janeiro, realiza um retrato das tentativas de mobilização dos habitantes implicados e das desapropriações e das expulsões dos moradores de suas casas. Conflitando com a imagem de um País que venera futebol, o documentário demonstra a imensa indignação com a invasão à residência, com a violação da propriedade. A concepção da cidade não é a partir de seus cidadãos e suas cidadãs, mas sob a lógica do mercado. A cidade é despolitizada, pois é transformada num negócio. As obras vão ocupando o lugar da comunidade, e a reivindicação por cidadania, além de se posicionar contra a tomada de território por parte do Estado e do mercado, almejariam partilhar os benefícios dos eventos esportivos.

Figura 2: Documentário Domínio 2012
Fonte: Domínio Público[107]

---

[104] Para essa discussão, veja as percepções de "deserdados sociais" e "nomadismo urbano". REZZINI, Irene. *Deserdados Sociais*: Os meninos de rua na América Latina. Rio de Janeiro: Universidade de Santa Úrsula, 1995. MAGNI, Cláudia Turra. *Nomadismo urbano*: uma etnografia sobre moradores de rua de Porto Alegre. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. (Série Conhecimento; 35).

[105] BOURDIEU, 1997, p. 164.

[106] DOMÍNIO Público, Direção: MOTA, Fausto, VIDAL, Raoni; LIGEIRO, Henrique. Rio de Janeiro: Paebirú, 2012. (17:47 min). Disponível em: <http://catarse.me/pt/dominiopublico>. Acesso 01 out. 2012.

[107] DOMÍNIO Público, Direção: MOTA, Fausto, VIDAL, Raoni; LIGEIRO, Henrique. Rio de Janeiro: Paebirú, 2012. (17:47 min). Disponível em: <http://catarse.me/pt/dominiopublico>. Acesso 01 out. 2012.

Há uma violação do direito à moradia, direito à cidade, entre outros, no qual o poder público invade nem sempre pedindo permissão.[108] Nesse sentido, como alerta Maria Cecília Minayo, as estatísticas de violência no Brasil podem ser falseadoras, pois os segmentos populacionais mais pobres estão mais expostos e, constantemente, o poder de segurança não "sente" a mesma ilegalidade ao entrar na casa das pessoas empobrecidas, do que sentiria ao entrar na casa das elites.[109]

> Na atual vigência da mentalidade que destina à favela o lugar do "outro" da cidade (e no limite, da sociedade), a parcela da população que está ali instalada tornou-se "matável" pelos agentes de segurança, sob o olhar complacente daqueles que se sentem "aliviados" ou "vingados" pelo uso da força nas localidades onde prolifera a organização dos bandos armados que operam a economia da droga. Tornam-se uma gente "sacrificável" – o homo sacer, nas palavras do filósofo italiano Giorgio Agamben – sem que isso seja percebido ou repudiado como delito inaceitável.[110]

A mesma dinâmica parece estar visível quando as reivindicações por transporte e uso do espaço público são evidenciadas. Nessas questões, nem sempre envolvidas diretamente com as questões de segurança, mas diretamente relacionadas com uma noção de igualdade, parece reforçar a necessidade de se manter distância entre os cidadãos de bem e os cidadãos que não vivem em uma cidade acolhedora. Por exemplo, moradores de um bairro de elite conseguiram uma liminar que cancelou várias linhas de ônibus provenientes de bairros e favelas. Essas rotas facilitariam a muitas pessoas que precisam de três tipos diferentes de linhas de ônibus para chegar ao local de trabalho. Assim, a justificativa de que o trânsito pioraria, prejudicando o comércio local prevaleceu.

A luta dos trabalhadores informais, dos estudantes, da classe trabalhadora formal, e até a circulação da população usuária de drogas[111] e a população de rua entram em conflito

---

[108] Quando coletivos mobilizados invadem, a situação é oposta: "As chamadas invasões de terra, assim, constituem verdadeiro 'sinal de contradição', para a lei, e para o Estado. Para aqueles que ocupam o lugar social preferido pelo direito positivo do país, fortemente marcado por tradições e estudos de fora, trata-se de um ilícito penal, merecedor do repúdio de todos os homens de bem. Para quem advoga em favor dos sem terra e dos sem teto, para as lideranças mais autênticas dos movimentos populares, trata-se de um grave e profundo questionamento da própria lei e da própria 'ordem' oficiais." ALFONSIN, Jacques Távora. Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas invasões de terra. In: ALFONSIN, Jacques; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROCHA, Osvaldo de Alencar. *Negros e Índios no Cativeiro da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, jun. 1989. p. 37. (p. 17-37). (Coleção "seminários", n. 11).

[109] MINAYO, Maria Cecília de Souza. Violência Social: um problema de todos e para todos. *Revista Racine*, São Paulo, v. 106, p. 68-78, 2008. MINAYO, Maria Cecília de Souza. O que você ainda não sabe sobre violência contra a criança. *Revista Crescer em Família*, Rio de Janeiro, ano I, n. 4, p.78-80, 1994. p. 79.

[110] SILVA, Luiz Antonio Machado da, LEITE, Márcia Pereira e FRIDMAN, Luis Carlos – Matar, Morrer, "Civilizar": O "Problema da Segurança Pública". In: MAPAS: Monitoramento ativo da participação da sociedade. Relatório VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 28.

[111] BRASIL. *Observatório Brasileiro de Informações sobre as Drogas*. 2007. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/index.php>. Acesso em: 22 nov. 2010.

direto com as reivindicações por justiça que fecham ruas, privatizam praças públicas, inviabilizam o acesso sob o argumento de que seriam essas pessoas promotoras da degradação do espaço público, perturbação da ordem, poluição da estética, ameaça aos cidadãos de bem. A justiça sob a ótica de cada um "conforme a sua categoria" parece pender para o reconhecimento de uma categoria em detrimento da outra. Direitos de alguns são efetivados contra os direitos de outros.

Jacques Alfonsin, jurista preocupado com o acesso à justiça, analisa a mesma lógica nas zonas rurais, advoga pela limitação da propriedade privada,[112] pois os processos históricos e constituintes indicam uma criminalização da vida em defesa da propriedade privada.[113] "Não havendo limite para a expansão da propriedade da terra, não há limite, igualmente, para o crescimento da pobreza da população sem terra"[114]. Diferenciando as pessoas satisfeitas (que possuem seus direitos garantidos, sendo reconhecida a inviolabilidade de sua pessoa e propriedade) das pessoas insatisfeitas (além dos direitos violados não serem reconhecidos de fato suas reivindicações por garantia e efetivações dos direitos), Alfonsin aposta na emancipação e num judiciário que possa ser distinto das estruturas opressivas.

> É que a realidade das carências observadas e con-vividas, demonstra faticamente o seguinte: embora existentes e válidos os direitos humanos fundamentais dos pobres, particularmente os sociais, eles são reduzidos à ineficácia, tanto pelo descaso que lhes atribui o Poder Público, quanto pela indiferença que aquela parte da sociedade civil já satisfeita (com direito adquirido sobre propriedade privada acumulada sem limite, por exemplo, desinteressada em sua função social) lhes reserva.
> Há uma clara "cumplicidade", se assim pode-se dizer, na interpretação do direito que se faz na doutrina, na jurisprudência, e no próprio ensino, que o vincula cultural e preferentemente ao particular, ao privado, ao exclusivo, ao patrimonial, ao civil, em detrimento do comum, do público, do coletivo, do social, do constitucional.[115]

Com mais ênfase, a noção de justiça é publicizada ao se retratar os casos de violência e as questões relativas à segurança pública. Nesse sentido, as reclamações por justiça e paz não necessariamente se voltam contra o Estado, mas contra aqueles que habitam nos lugares onde não está a denominada "classe média" ou "classe A". Essas categorizações, apesar das

---

[112] ALFONSIN, Jacques T. *Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquestavora-emancipar.pdf>. Acesso em: 10 out. 2010, p. 23.

[113] ALFONSIN, Jacques T. *A criminalização do direito à vida em nome da defesa do direito de propriedade*. Comissão Pastoral da Terra. Conflitos no campo Brasil 2002. São Paulo: Loyola, 2003.

[114] ALFONSIN, Jacques. Reforma agrária e limitação da propriedade: requisitos para justiça no campo. *IHU-online*. Entrevista concedida Márcia Junges. São Leopoldo. n. 339, ano X, 16 ago. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3417&secao=339>. Acesso em: 01 out. 2012.

[115] ALFONSIN, Jacques. *Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquestavora-emancipar.pdf>. Acesso em: 10 out. 2010, p. 5.

tentativas estatísticas que afirmam um novo perfil de segmentos populacionais,[116] responsabilizam a participação e o uso dos bens públicos por parte dos desfavorecidos, o acesso de muitos impulsiona o caos.

O apelo ao fortalecimento do aparato de força e violência do Estado reitera uma percepção de ordem como sinônimo de justiça sob o argumento do enfrentamento ao comércio de entorpecentes, à criminalidade, e em nome da proteção da propriedade, pública privada e da pública tornada privada[117]. Parece ser o mesmo discurso pedindo por justiça, o mesmo descrédito contra o Estado e seus aparatos. Todavia, não é um discurso contra o Estado, antes um discurso contra segmentos populacionais que ameaçam a vida urbana.

Figura 3: Vozes unidas contra impunidade, 2012
Fonte: ClicRBS, Caxias do Sul[118]

---

[116] BLOG do planalto. *Governo traça perfil da nova classe média brasileira*. 8 ago. 2011. Disponível em:<http://blog.planalto.gov.br/ao-vivo-seminario-politicas-publicas-para-uma-nova-classe-media/>. Acesso em: 26 set. 2011.

[117] Sem explorar todas as organizações armadas, legais ou ilegais, ou legais durante o dia e ilegais em outros momentos, ou a mistura da ilegalidade e legalidade como acontece das milícias, que contribuem para se refletir sobre as ações gestadas no medo, interessante é notar, conforme o relatório de 2010, "a criação do "Caveirão" em 2005. Um elemento simbólico que parece bem caracterizar o que significa segurança e o poder de uma justiça: 'Eu vim aqui buscar sua alma', anuncia o blindado preto com o símbolo do Batalhão de Operações Especiais da PM: uma caveira, estampada na lataria blindada e oito furos para posicionamento de fuzis para atuar nas favelas. E não foram poucas as crianças assassinadas por policiais ocupantes do 'Caveirão'". OBSERVATÓRIO, 2011, p. 18.

[118] "Movimento em Caxias defende mais rigor na punição contra criminosos para conter a violência. Para uma família dilacerada pela violência, nada preenche o vazio deixado por uma morte brutal. Há, porém, uma espécie de alento: manter os assassinos longe das ruas e das pessoas de bem. A passeata pela paz que tomará as ruas centrais na manhã de sábado será marcada por essa indignação. Entre os manifestantes, haverá familiares da modelo Caren Brum Paim, 22, e do comerciante Ivandir Mairesse, 33, assassinados em ocasiões diferentes por Eduardo Farenzena, ex-namorado da garota. Colegas e parentes do taxista Dinarte Armando Dannenhauer, 58, abatido a tiro por um rapaz enfurecido na saída de uma boate, há pouco mais de um mês, confirmaram participação. Para a mãe do estudante Germano, não se trata de bradar vingança contra criminosos, mas de forçar os legisladores a entenderem que a epidemia de assassinatos pode ser contida com leis rigorosas, bastando vontade e interesse. Essa mudança, porém, passa pelo engajamento de todos. Por isso, sair às ruas neste sábado é uma maneira de demonstrar tal insatisfação". DUARTE, Adriano. Vozes Unidas contra a Impunidade. *Pioneiro*. ClicRBS, Caxias do Sul, n. 11304, 24 fev. 2012. Disponível

Justiça e segurança geralmente aparecem conjugadas. Talvez, porque aí, o sistema judiciário apareça de forma facilmente "associável". Justiça tem a ver com leis e sem o cumprimento dessas leis, demandam-se punições. Nesse sentido, as mobilizações de coletivos abordam diretamente o termo justiça ou impunidade. Claro, o cenário brasileiro é retratado pela mídia que seleciona, enfatiza e também afirma seu discurso sobre justiça. Quando o discurso da mídia transforma-se em opinião pública e é assimilado e defendido por segmentos populacionais, as noções reacionárias de justiça, de direitos humanos ganham vozes.

> O Observatório dos conflitos mostra que este processo ocorre mesmo quando a orientação política do governo sofre uma "inflexão civilizatória", deixando clara a autonomia que vem sendo assinalada de um corpo policial que julga e executa à margem do que é politicamente pactuado tanto em eleições quanto nas leis. Autonomia marginal da polícia garantida pela classe dominante que já reformou o Estado a suas necessidades de controle, lucro e resolução de conflitos com a guinada neoliberal mostrada por Wacquant na construção do Estado-Penitência. Um Estado capturado por uma classe e servente de seus interesses em diferentes níveis e prerrogativas, e na questão da segurança, um Estado capturado por um moralismo rudimentar, por um mecanismo de segurança, por um governo da crise, que discursa na direção de se identificar e combater o mal, mesmo que às margens da legalidade, em nome dos cidadãos de bem. Mas que se beneficia da ilegalidade em suas justificativas e na dominação violenta dos espaços pobres.[119]

As noções de justiça veiculadas pela mídia, principalmente pelos meios televisivos, fazem ecoar o consumo do medo e a impressão da injustiça permanente, apelando a soluções repressivas. A religião, nos programas sensacionalistas, funciona como um indicador de pertença e de virtude, relativizando ações violentas na lógica do mérito, ou reivindicando ações violentas em nome da justiça.

> Além de serem produtores de notícias, os meios de comunicação contêm em si as grandes verdades e as grandes soluções. Temos uma espécie de messianismo ocupando o lugar que outrora foi de Deus, a mídia aparece como uma espécie de religião, a quem as pessoas recorrem. Num julgamento, os jurados e o juiz têm a última palavra. Aqui, quem tem a última palavra é o BU [Brasil Urgente] e não há direito de defesa nem apelação para segunda instância. A mídia aparece como mediadora (a cultura da mídia). [120]

---

em:<http://www.clicrbs.com.br/pioneiro/rs/impressa/11,3673972,1557,19070,impressa.html>. Acesso em: 01 out. 2012.

[119] OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. Relatório Final de Atividades. Fevereiro, 2011. Disponível em: <http://www.observaconflitos.ippur.ufrj.br/novo/analises/Relatorio_2010.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012, p. 36.

[120] PATIAS, Jaime Carlos. *O telejornal sensacionalista, a violência e o sagrado*. [2006]. p. 13 Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/r0631-1.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012. Patias analisa o gênero sensacionalista dos vários programas da televisão brasileira. "No telejornal sensacionalista, o apresentador é mais um animador que, ao mesmo tempo anuncia as notícias, chama os repórteres, divulga os produtos e serviços oferecidos pelos patrocinadores, faz sorteios de brindes e manda recados aos telespectadores. Um pouco de sensacionalismo pode até aparecer no telejornal tido como sério, mas o gênero tem características que lhe são peculiares: o estilo, a linguagem chocante, o apelo emocional, a forma, a

René Girard afirma que, gradualmente, as sociedades foram racionalizando a vingança com a estruturação de sistemas judiciários: o "sistema judiciário e o sacrifício têm a mesma função, mas o sistema judiciário é muito mais eficaz" [121]. A vingança tornada justiça, constitui um processo que substitui os ritos de sacrifício por lei e normas. Ou ainda na constatação de Max Weber, o monopólio do uso da força é do Estado legitimamente.[122] A vingança racionalizada, dominada e limitada, também como indica Girard ter sido função da religião purificar a violência ou evitar a vingança, existe unicamente se associada a um poder político forte, um poder que se constitui a autoridade, na qual se deposita a confiança da execução da justiça. "Como qualquer outro progresso técnico, ele constitui uma arma de dois gumes, servindo tanto à opressão quanto à libertação".[123] A justiça, como um mecanismo punitivo, seguindo a argumentação de Girard, torna a violência punitiva purificadora ao se combater a violência cometida. Assim, não seria necessário realizar a vingança com as próprias mãos, e a integração social não estaria ameaçada. Dessa forma, a mídia televisiva retrata uma justiça associada ao combate de uma violência impura trazendo legitimações para uma violência purificadora, um sacrifício.

> O programa se propõe a fazer justiça aos indefesos. No entanto, um bom observador que assiste ao telejornal, logo vai perceber formas comuns de desrespeito aos direitos humanos na mídia: incitação ao crime, à prática da tortura, linchamento e outras formas de violência, discriminação racial, desrespeito à dignidade e grupos de pessoas fragilizadas, como doentes mentais, dependentes químicos, portadores do vírus HIV, entre outros. Agindo assim, o BU [Brasil Urgente] mostra que também não consegue ser eficiente na resolução de problemas da sociedade em crise, da qual ele próprio é fruto.[124]

Por falar nessa lógica de violência purificadora, o monitoramento de José de Souza Martins é contundente ao retratar a constância das práticas de linchamento no Brasil. Trata-se de "atos de justiça popular antijudiciários" que contém a falta de confiança, a contestação das instituições públicas.[125] Martins classifica-os, além de críticas sociais, como expressão de um conservadorismo contrário às mudanças e às pessoas, pois essas mudanças são compreendidas como uma "sociabilidade gestada pelo medo[126]. A mudança, assim, não aprimora os mecanismos sociais que levariam a uma integração, mas fomentaria uma desagregação social.

---

busca do *fait divers,* a duração das reportagens, a repetição, o tempo presente, a postura do apresentador, o uso da teledramaturgia, da ficção... essas características são marcas que identificam sobremaneira o gênero popularesco. A forma como o telejornal tradicional anuncia e mostra as imagens de uma rebelião, por exemplo, em muito se difere daquela utilizada pelo gênero sensacionalista". PATIAS, [2006], p. 13.

121 GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. p. 36

122 WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia.* 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. p. 229 ss.

123 GIRARD, 1998, p. 36.

124 PATIAS, [2006] p. 13.

125 MARTINS, 1996, p. 16.

126 MARTINS, 1996, p. 16.

Para Martins, mesmo coletando as estatísticas a partir das mídias, os linchamentos não correspondem à imagem midiática e à sua representação. Isso se deve ao fato de que esses eventos não ocorrem de forma ocasional ou por agentes indefinidos. Os atos de linchamento são promovidos em nome de uma lógica de manutenção de valores e, de certa forma, para a continuidade de um conservadorismo em prol do interesse de todos. Notoriamente, as reações violentas contra uma violência primeira são principalmente em casos de violação sexual, assassinatos e violação da propriedade privada. Estupros de crianças e/ou de um pai contra sua filha demonstram um repúdio coletivo. E, caso não ocorra o linchamento por motivos de atuação policial, a lógica do presídio não é diferente, pois além da privação da liberdade, a mesma violação sexual é reproduzida e louvável entre os que partilham a mesma cela.[127] De forma alguma é possível dizer que os linchamentos ocorrem em favor de alguém "indefeso" ou desprotegido frente à violência originária, pois também pessoas "indefesas" são linchadas, como o caso de indígenas e pessoas portadoras de alguma doença mental.[128]

A divisão das causas dos linchamentos proposta por essa pesquisa retrata quatro modalidades: causas fúteis, crimes contra a pessoa, crimes contra a pessoa e propriedade e crimes contra a propriedade. Geralmente, são perceptíveis os vínculos comunitários, além da pertença de sangue, laços de afinidade ou de proximidade. Família, vizinhos, conhecidos, pessoas de uma mesma profissão não se encontram unicamente no momento da participação no linchamento, mas a probabilidade de reencontro é constante posteriormente. Ao que Martins identifica a coexistência de uma "sociedade decorrente dos vínculos impessoais e contratuais, o que é que se pressupõem quando se fala de sociedades altamente urbanizadas e modernas" e uma sociedade que reflete o entendimento de que "as relações sociais estão de algum modo sacralizadas pelo pertencimento e pelo sangue"[129].

Qualquer teoria que advogue pela justiça não consegue dar conta da difusão de uma concepção "socializada da vingança". Ou ainda, a vingança encarna uma concepção de justiça ilegal, mas legitimada e com conivência social. Diferente de Martins, que qualifica esses atos de linchamento como irracionais, pode-se suspeitar que há uma lógica racional[130] que anseia

[127] MARTINS, 1996, p. 22.
[128] MARTINS, 1996, p. 21.
[129] MARTINS, 1996, p. 21.
[130] Segundo Arendt, na tradição do pensamento político, o significado de poder ficou limitado a um instrumento de dominação, a imposição de uma vontade, delimitando "quem domina quem". Essa equação entre poder e violência parece prevalecer sobre outras formas de compreender poder. "A violência como a mais flagrante manifestação de poder" perpassa tanto a Esquerda como a Direita e transparece em pensadores como Wright Mills, Max Weber, Bertrand de Jouvenel, Voltaire, Strausz-Hupé. Ao contrário, para Arendt, violência é instrumental, sempre será necessário justificá-la. De um lado, isso não torna a violência o único ou o melhor

resgatar alguém ou algo da injustiça a partir de uma violência restauradora que desmoraliza, viola o agente da violência primária. Haveria, portanto, nas ações de linchamento, uma expressão de que se almeja uma ordem, a permanência de valores. E, para a permanência desses valores, a violência é louvada e reconhecida como um mecanismo de efetivação da justiça.

Também, nos linchamentos, está presente um aspecto ritual. Cabe também aqui a violência purificadora de Girard, mas sem o aspecto da irracionalidade, pois há um propósito definido e socialmente compactuado e esperado. O castigo infringido é, em muitos casos, conforme Martins, de uma dupla morte: a morte biológica e a morte da pessoa simbólica/moral/política. Os corpos são desfigurados, em outros casos, expostos durantes dias, mutilados. Trata-se de impor ao criminoso a expiação e o suplício reais ou, no caso do que já está morto, expiação e suplício simbólicos, como é próprio dos ritos de vingança e sacrifício. E, além disso, eliminá-lo simbolicamente como pessoa. Semelhante ao que Arendt denomina de duplo nascimento, haveria a dupla morte, numa ação que retira o reconhecimento da *persona* do outro.[131] Além da biologia, busca-se apagar com a biografia.

> Essas práticas indicam que estamos em face de rituais de exclusão ou desincorporação e dessocialização de pessoas que, pelo crime cometido, revelaram-se incompatíveis com o gênero humano. [...] As mutilações e queimas de corpos praticadas nesses casos são desfigurações que reduzem o corpo da vítima a um corpo destituído de características propriamente humanas. São, portanto, rituais de desumanização daqueles cuja conduta é socialmente imprópria.[132]

O que está em questão é a possibilidade do estabelecimento dos pactos, do contrato social. E este é fundamental para as instituições e mecanismos em suas atribuições de legalidade, de autoridade. Talvez, não se trata da não-existência do pacto social[133], mas um pacto de outra ordem, no qual a justiça pelas próprias mãos é algo acordado entre as pessoas que compartilham um pertencimento e vínculos. Com a face da barbárie, a sociabilidade nos

---

meio de justiça. De outro lado, Hannah Arendt alerta que não se pode ignorar a existência da violência, isso seria o mesmo que desumanizar o ser humano. E, como não se pode extirpar totalmente a violência dos atos humanos, é necessário desvincular a violência de compreensões perniciosas que, seduzidas por ela, glorificam todo ato de violência, colocando-o como resultado da irracionalidade, bestialidade ou da emotividade. Logo, afirmar que violência é decorrente da irracionalidade e da emotividade é um equívoco e glorificá-la, destacar algo de criativo na violência, só evidencia que a violência prevalece, pois há uma severa frustração da faculdade de agir. ARENDT, 1994, p. 31-32; 36; 47.

131 A vida, então, distingue-se entre *bios* e *zoe*. Há a passagem do biológico para o biográfico. O biográfico é "[...] como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original". ARENDT, 2010a, p. 221. A vida humana, que aparece e desaparece, constituindo-se como eventos mundanos "[...] é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória (*story*) e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles dizia ser, 'de certa forma, uma espécie de *praxis*'". ARENDT, 2010a. p. 120.

132 MARTINS, 1996, p. 20.

133 Para Martins, linchamentos são incapazes "de abranger em laços de tipo contratual". MARTINS, 1996, p. 24.

linchamentos reivindica seus direitos, o direito da pessoa violada, em negação ao direito daquele que primeiro infringiu e violou a norma ou a vida de alguém. É um contrato no qual as pessoas não são representadas por alguma instância de justiça, mas se autorrepresentam e efetivam a sua justiça.

Também é possível perceber que há modos, a principio, antagônicos, mas coexistentes, de gestação da cidadania. De um lado, a justiça pelas próprias mãos é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual acredita que o linchamento pode impedir a continuidade das ações violentas que geraram esse justiçamento, isto é, o medo provocado por esses crimes. De outro lado, é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual é gerado pelo senso partilhado de impunidade e ineficiência das ações do Estado frente a essa situação.

Pode-se dizer que há, nessas ações, uma constatação de que as instituições não apenas são ineficientes, como também não representam os anseios de justiça desses coletivos mobilizados pela reação violenta. Em termos marxistas, pode-se suspeitar até que ponto as instituições são mecanismos de manutenção e reprodução de valores de uma classe, da qual esses coletivos mobilizados não pertencem.[134] O que implicaria em perceber que as instituições funcionam condizentes com sua criação, ou seja, instrumentos eficientes de manutenção da luta de classes. Nessa perspectiva, portanto, as instituições seriam sim eficientes e executam as funções para as quais foram criadas e mantidas. Em outra direção, Arendt questiona a relação autoridade, tradição. Ela evidencia-se a perda da autoridade que se identifica com a perda da permanência e da segurança do mundo, "[...] todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer coisa".[135] De forma sintética, significou que "[...] as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu, ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo".[136] Isso implica que as instituições, decorrente

[134] A tradição marxista é muito divergente quando o assunto é o Estado. Cabe ressaltar que o Estado não é a-histórico e nem pode ser naturalizado, nem um princípio de racionalidade e universalidade. Nesse sentido, é comum a interpretação de que, em Marx, o Estado não é uma esfera social externa, nem necessária. Como não é neutro, acaba se tornando uma estrutura legitimadora do modo de produção capitalista e mantenedor das relações sociais do capital. Fundamentalmente, Marx legou uma teoria econômica (do modo de produção capitalista), mas não uma equivalente teoria política das estruturas do Estado burguês, nem da estratégia e da tática da luta socialista revolucionária quando da derrubada do Estado. ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*. Introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1984. ENGELS, Friedrich. *Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2011. SOUSA SANTOS, Boaventura de. Tudo que é sólido se desfaz no ar: o Marxismo também? In: _____. *Pela mão de Alice*. Porto: Afrontamento, 1994. RIDENTI, 2001.

[135] ARENDT, 2007b, p. 132.

[136] ARENDT, 2007b, p. 240.

dessas rupturas, não estariam isentas da perda da autoridade e da tradição, da confiança depositada em outra pessoa. [137]

1.2.1 Alguns pontos e nós dos discursos dos conflitos

A ruptura da tradição, a ruptura da autoridade, a ruptura das instituições revelam, além das impossibilidades de confiança, além das impossibilidades de delegações de responsabilidade, que as próprias autoridades e instituições se demonstram enquanto perversas. A normatividade que tenta frear o caos, dissolvendo os conflitos, se demonstra fomentadora de ações de silenciamentos, de invisibilidade, de descartabilidade de pessoas, ao que parece predominar a lógica de *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Faça-se justiça, embora pereça o mundo). E, uma lógica que impera uma justiça de negação do mundo a determinadas "categorias" de pessoas.

De certa forma, as reivindicações por direito nos conflitos sociais são situadas nas demandas pelas necessidades, nas demandas pela materialidade da vida que habita, que adoece, que trabalha, que almeja instruir-se, que almeja segurança, que quer a preservação de valores. Os conflitos, decorrentes dessas reclamações, são sobrepujados por outros discursos e pelos que reivindicam segurança, harmonia do espaço público, deslegitimando o lugar dos conflitos como um espaço autêntico de enunciação de suas injustiças.

A glorificação da violência em sua capacidade "solucionadora" e imediata parece encontrar mais justificativas do que possibilidades de "acordos". Todavia, almejar "acordos" ou mesmo a efetivação do "contrato social" não indica caminhos mais justos. Ao que parece,

---

[137] Para Arendt, autoridade, tradição e religião foram perdas decisivas para a vida política. Essas três áreas possuem interconexões. E, mesmo nos pontos não diretamente relacionados, a crise da autoridade e da tradição incidem diretamente sobre a religião. Descrita em Entre o Passo e o Futuro, a perda da autoridade, além da vida política, também atingiu âmbitos pré-políticos como as relações na educação e na família. A perda da autoridade se identifica com a perda da permanência e da segurança do mundo. A perda da tradição, que não é repetição do passado, é a perda do "[...] fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado". ARENDT, 2007b, p. 130. De um lado, o passado pode ser visto como novidade inesperada, por outro, por não estar mais ancorado, há o risco do esquecimento, "[...] nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade da existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo ser humano a não ser pela recordação". ARENDT, 2007b, p. 130. Tradição é como um testamento, onde o mais precioso bem – memória, valores – são dados aos herdeiros que reconhecem a importância do testamento e evitam que o bem seja esquecido, transmitindo-o a gerações futuras. Assim, o mundo nunca começa do zero a cada nova geração, mas cada geração contribui com suas próprias experiências que são somadas a memórias e deixadas à continuidade dessa memória. Arendt usa a metáfora de um fio "que liga as gerações entre si, pois todas reconhecem e tomam para si um mesmo legado comum, uma história em comum". FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. *Revista Educação*: Especial: Hannah Arendt Pensa a Educação. São Paulo, 2007. p. 35. (Biblioteca do professor; 4).

não é possível realizar acordos, negociações quando a própria vida está em jogo, não é possível negociar quando, de um dos lados, é a vida a única posse.

Nesse sentido, são visíveis diferentes processos de gestação da cidadania, que estão além das esperadas e programáveis. Essa gestação está atrelada à lógica do medo, que ocupa um lugar central na política. Em parte, um medo herdado de todas as experiências anteriores, um medo aperfeiçoado pelos mecanismos provenientes do período ditatorial que ainda permanecem. E, em parte, um medo que torna plausível um imperativo do "matarás", criando novas formas de violência.

Apesar de toda a crítica aos movimentos sociais, aos comportamentos coletivos ou coletivos mobilizados, ao recorrerem à violência para fazer valer o seu clamor por justiça, pode-se identificar que há um não pertencimento de fato à cidade, à cidadania. De um lado, pode-se apostar na esperança de Alfonsin que acredita que "a grande vantagem que eu vejo no movimento é ele se movimentar. Ele não é ordem, não é regra, não é gesso, ele se movimenta. Erra muito! Claro que erra, mas não ao nível dos partidos"[138]. De outro lado, os modelos pressupostos de justiça, de igualdade, de participação não parecem ser mais suficientes, dispostos em uma permanente contingência.

Todavia, há um elemento que aparece quando não se almeja apenas solucionar problemas de partes diferentes, mas quando se compreende todas as partes como integrantes do mesmo mundo comum. Nesse sentido, os direitos humanos explicitados nos conflitos sociais não podem ser entendidos de maneira que se separe a necessidade da política. De forma frágil, se busca politizar as necessidades, porém elas ultrapassam os limites da mera vida. Esses conflitos indicam que é justamente na não garantia de suas necessidades que é revelada a condição de não cidadania, de não pertencimento. "Superar" as necessidades, então, é adentrar ao pertencimento. E, pertencendo, é possível sair do mero existir, e sim ser reconhecido, entrar num espaço no qual a vida se transforma em narrativa (aparecimento no espaço público, ser visto, ver e ser ouvido, ouvir, uma biografia não descartável). Como as necessidades ainda não são superadas, mesmo no não reconhecimento, os coletivos mobilizados encontram formas de narrarem-se. Pois, em meio às mais desumanas necessidades, as pessoas querem ser vistas não reduzidas às necessidades, mas, enquanto pessoas, brigam, quebram, protestam. Cabe, pois, não sucumbir à violência como instrumento para fazer valer a sua justiça.

---

[138] ENTREVISTA presencial. Relatório de Pesquisa. Porto Alegre, 2008. In: RIBAS, Luiz Otávio. Jacques Távora Alfonsin. *Captura Críptica*: direito, política e atualidade. Florianópolis, v. 2, n. 1, jan./jun. p. 403-415, 2009. p. 407.

1.2.2 Entre tempos: tramas discursivas da justiça confrontada pela memória e pela verdade

> [...] no domínio dos assuntos humanos, que os seres humanos não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou imperdoável.[139]
>
> Arendt

Os conflitos discursivos sobre justiça não se situam apenas nos "agoras" sociais e teóricos. Há embates nos "agoras" da memória.[140] São embates que envolvem indagações de "quem somos?", "o que fizemos?", "quem são e o que fizeram os nossos mortos?". Todavia, o que foi feito, na impossibilidade de ser desfeito, exige uma articulação histórica construída a partir de testemunhas, dos agentes dos atos passados. "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele foi de fato. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo"[141]. Para Benjamin o que está em jogo é uma compreensão de memória enquanto fundamental à continuidade e à transmissão do mundo, através da comunicabilidade.

A preocupação benjaminiana é com o fim da narração, com o declínio da experiência, com a redução da experiência do tempo. Nesse sentido, a memória é qualitativamente distinta para Benjamin. A memória é ligada a um tempo e a atividades partilhadas que são postas em narração. E a atividade narrativa é rememorar e recolher o passado esparso sem, no entanto, assumir a forma obsoleta da narração mítica universal. Todavia, o que ocorre é um processo de silenciamento imposto pelas experiências de sofrimento. Com o exacerbamento da violência, não há mais experiências partilhadas e ditas. Há um sofrimento tal que não pode depositar-se em experiências comunicáveis, que não pode dobrar-se à sintaxe de nossas proposições.

Tal provocação benjaminiana contraria esforços positivistas que evidenciam uma necessidade objetiva de passado. De um lado, não se trata, pois de um realismo direito ou indireto da compreensão de memória. O realismo direto postula que o mundo real subsiste independente do ser humano lembrar, ou seja, o passado possui um *status* objetivo. Não há necessidade de ser lembrado, ou tornado consciente. O realismo indireto já advoga por uma memória que é uma recordação indiretamente consciente do passado. Há uma representação

---

[139] ARENDT, 2010a, p. 301.
[140] BENJAMIN, Walter. *Infância em Berlim por volta de 1900*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
[141] BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin*: sociologia. São Paulo: Ática, 1985. p.156. (p. 153-164).

da memória, e não o acesso ao fato em si.[142] De outro lado, também não é exatamente um antirrealismo ou uma negação factual do que aconteceu, memória não é imaginação. Todavia, para Benjamin, não há passado cristalizado, e por isso, é tão importante um exercício de presentificação anamnésica que interrompa o fluxo contínuo do tempo através de um "salto de tigre para o passado". A historicidade de um acontecimento, o que permite que ele se torne citável, não existe nele como dado *a priori*, é-lhe outorgada posteriormente, se o "índice secreto" que ele contém for reconhecido e fixado no momento da sua irrupção na superfície do presente.

> a imagem verdadeira do passado passa num clarão. Só podemos reter o passado numa imagem que surge e desaparece para sempre no próprio instante em que ela se oferece ao conhecimento [Tese V]. O resgate do passado não consiste, então, no esforço intencional da sua restituição integral mas na apreensão rememorativa do momento em que, através da abertura de uma brecha do contínuo temporal, uma imagem do Outrora colide brevemente com o Agora. Institui-se, assim, uma relação dialética entre dois planos temporais distintos, sincronizados em 'Constelação'.[143]

Na impossibilidade de um esforço intencional em reconstruir a integralidade do que aconteceu, restam apenas "fragmentos" que podem ser narrados. Talvez, isso se reflita no esforço político das Comissões de Verdade criadas no Brasil em 2012. Dificilmente a "totalidade" da história dos anos de 1946 a 1988 será reconstruída[144]. A partir de fragmentos, de testemunhas, o Agora recebe outra qualidade em sua relação com o passado e o futuro. O "tempo da verdade" é aquele que restitui aos acontecimentos a sua historicidade, que entrega o passado a uma humanidade redimida, para a qual ele se tornou, por fim, citável.

Conforme Michel Pollak, é importante considerar que há os processos de dominação e submissão das diferentes versões e memórias. As memórias podem ser misturadas, acontecendo uma clivagem entre a memória oficial e memórias "subterrâneas", as quais são marcadas pelo silêncio, pelo o que não pode ser dito, pelo ressentimento. Essas memórias abrangem aquilo que se considera "proibido", "indizível" ou "vergonhoso", consistindo,

---

[142] DANCY, J. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990. p. 228. Para o Realismo indireto – "recordar é estar indifectamente consciente do passado. Quando recordamos, há um objeto directo de consciência que funciona como intermediário; é a imagem da memória. A imagem da memória é nosso objeto interno". Para o Realismo direto – "Memória como a nossa consciência do passado é directa. Não há objecto 'interno' intermediário em virtude da consciência do qual estejamos indirectamente conscientes de outras coisas. As imagens da memória, se e quando ocorrem, [...] não são um objeto de consciência, mas (parte de) o modo como estamos conscientes do acontecimento passado". Como é expresso pelo senso comum, a memória é entendida como memória factual. DANCY, 1990, p. 228; 232.

[143] Sobre o conceito de História. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 478. (Obras Escolhidas; 1)

[144] PORTAL BRASIL. *Instalada a Comissão Nacional da Verdade*. 16 maio 2012. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/noticias/arquivos/2012/05/16/instalada-a-comissao-nacional-da-verdade>. Acesso em: 01 out. 2012.

muitas vezes, uma oposição às mais lindas e honrosas memórias coletivas e oficiais.[145] Nesse sentido, como Benjamin indica, há um risco do esquecimento:

> O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador, ele vem também como vencedor. O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.[146]

Por isso, seguindo a interpretação benjaminiana, é preciso pronunciar uma palavra corrosiva e impetuosa, que subverte o ordenamento tranquilo do discurso estabelecido; subversão tanto mais violenta quanto ela é também o lembrar de uma promessa e de uma transformação radical do futuro. Paradoxal é lembrar, pois funda a visão do futuro e não a nostalgia do passado. Há uma aposta num despertar, uma aposta na narração e na comunicação como se isso desenhasse ainda a figura frágil de uma possível humanidade. Há ainda que nomear aquilo que nunca se conseguirá realmente dizer e, por isso mesmo, aquilo que "nos proíbe de nos calarmos e de nos esquecermos" e, ao mesmo tempo, o que se quer lembrar, as experiências de violência, carrega em si uma vontade de esquecer. De forma distinta, há os que querem esquecer, acreditando que tais eventos apenas dizem respeito a um passado. É um esquecimento voluntário. Segundo Boaventura de Sousa Santos, "vive-se uma realidade dividida entre aqueles que não podem esquecer e aqueles que não querem lembrar"[147]. A tortura não quer ser evocada pela memória, mas parece haver uma certa coerção que esse fato ocorrido impõe àquele que não consegue esquecer ou por ter sofrido no próprio corpo, ou por ter alguém desaparecido que reclama a sua presença por meio daqueles que não conseguem esquecer.

A memória, como palco de disputa discursiva, narrativa, além das lutas contra o esquecimento, contra a distorção, há, nela, a luta contra a totalidade de uma história, contra uma "história oficial" que tira das pessoas de agora a possibilidade de narrar as suas experiências. Nesse sentido, conforme Caroline Silveira Bauer, no Brasil, entre as políticas dos governos de transição, pode-se destacar a dissolução dos conflitos de memória através, concomitantemente, de políticas de esquecimento e de políticas de privatização da memória;

---

[145] POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: < http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em 01 out. 2012.

[146] BENJAMIN, 1985, p. 156.

[147] SOUSA SANTOS, Boaventura de. As marcas das ditaduras nos direitos humanos. In: *Fórum Social Mundial*. Porto Alegre, 2010. (Palestra)

políticas visíveis com a promulgação da lei de anistia, numa forma de "reconciliação", além da concessão de mortes presumidas, esvaziando o conteúdo político. Da mesma forma, os traumas, a violência sofrida nesse período ditatorial, não tiveram espaço no processo de construção da constituição de 1988.

> Os presos, políticos, torturados, exilados, banidos, mortos e desaparecidos, durante a transição política, tornaram-se 'cidadãos invisíveis' para o Estado e para as políticas que estavam sendo desenvolvidas. Com a anistia e atestados de morte presumida, acreditava-se que o Estado havia cumprido o seu papel, encerrando um capítulo. [148]

As políticas de memória no período de transição centraram-se na categoria do "sujeito-vítima".[149] Nessa relação, não se considera que a ditadura diz respeito a toda a sociedade. Logo, as vítimas – de forma privatizada – são homenageadas, destacadas, porém, os sujeitos da violência são esquecidos, não havendo possibilidades de questionamento, de avaliação de suas ações, afastando qualquer possibilidade jurídica de investigação ou de responsabilidade dos crimes cometidos. Assim, a categoria "sujeito-vítima" gera um consenso de piedade, podendo ser concretizado em uma reparação econômica.

> Com o "sujeito-vítima" e a ausência de um debate social sobre as medidas instituídas em relação ao passado ditatorial, a discussão centrava-se nos 'benefícios', e não nos 'sentidos' da reparação. Assim, os beneficiários das medidas de memória e reparação, no Brasil, seriam unicamente os atingidos diretamente pela repressão, seja através das torturas físicas ou psicológicas, seja através da perseguição política e de suas consequências.[150]

A marginalidade da memória pública foi relegada a uma atomização das lutas "contra o esquecimento". No período de transição democrática, as intenções de normalização, de "capítulo encerrado", de pacificação e a demorada implementação de comissões de verdade, aliou a passagem do tempo – para a diluição da memória – com as ações impositivas de esquecimento. Seguindo em frente, a "reconciliação" não é um projeto, mas uma ideologia de "equiparação ética e da impunidade equitativa", nivelando torturados e torturadores. No Brasil, a reconciliação pode ser identificada, num primeiro sentido, como uma tentativa de evitar a sua história, estabelecendo uma memória tranquila, que assimila, devora os conflitos de forma que os desaparecidos e mortos podem ser vistos como heróis ou vítimas. Num segundo sentido, Bauer identifica que a reconciliação agregou-se ao "estigma da cordialidade [que] tornou-se um impeditivo das disputas por direitos e uma ameaça à consolidação da

---

[148] BAUER, Caroline Silveira. *Brasil e Argentina*: Ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória. Porto Alegre: Medianiz, 2012. p. 132. (Coleção ANPUH RS)
[149] BAUER, 2012, p. 125.
[150] BAUER, 2012, p. 126.

democracia, neutralizando conflitos e disputas por meio da atitude de conciliação e passividade"[151].

> O processo de privatização 'das memórias' e a decorrente atomização da luta em organizações de direitos humanos, empreendida pelas vítimas e familiares mortos e desaparecidos, contribuíram para que os destinatários das políticas de memória e reparação – a cidadania, a coletividade, a sociedade como um todo – se mantivessem longe de qualquer benefício. Na medida em que foram consideradas vítimas 'apenas' aqueles diretamente atingidos pela repressão da ditadura civil-militar brasileira.[152]

Apesar da marginalidade, os movimentos contra o esquecimento estiveram presentes. Samantha Viz Quadrat identifica, comum à América Latina, "o aparecimento dos direitos humanos como bandeira de luta importante em face dos governos ditatoriais".[153] Todavia, no período de transição para as democracias, o rumo dos debates de direitos humanos se alterou significativamente: o aspecto político inicial foi esvanecendo, houve uma ampliação social, recolocando esses discursos para as questões de necessidades, de gênero, de etnias, e aumentando as argumentações contrárias à sua pertinência, restringindo apenas ao âmbito criminal. Nessa direção, pode-se suspeitar que esses movimentos marcaram presença e ganharam visibilidade apenas em defesa dos "torturados" do agora, abandonando ou tornados invisíveis os torturados do ontem. E, exatamente, pelo destaque de uma ação, os direitos humanos entram em choque direto com a disseminada aceitabilidade dos excessos cometidos pela força policial em nome da segurança.[154]

No final dos anos de 1970, a campanha pela anistia já demarcou a possibilidade de discursos contra a situação vivida. Contudo, mesmo constituindo-se como uma ação "solucionadora" dos conflitos, não significou seu desaparecimento. Algo permanente deflagrado em 2008, no aniversário de 30 anos, e, em 1998, quando a Corte Interamericana considerou a anistia brasileira nula, pois não há como se autoanistiar.[155] De certa forma, as

---

[151] BAUER, 2012, p. 129.
[152] BAUER, 2012, p. 133.
[153] QUADRAT, Samantha Viz. A emergência do tema dos direitos humanos na América Latina. In: FICO, Carlos et al. (Orgs.). *Ditadura e Democracia na América Latina*: balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV, 2008. p. 361-362. (p. 361-395)
[154] QUADRAT, 2008, p. 363.
[155] "A discussão sobre a da Lei de Anistia no Brasil, diferentemente do ocorrido no Uruguai e na Argentina, levou muito mais tempo para ser suscitada nos tribunais. Apenas em abril de 2010, o Supremo Tribunal Federal (STF) pronunciou-se a respeito do tema na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n° 153. Na sequência, em novembro de 2010, foi proferida a sentença da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) no Caso Gomes Lund e outros (Guerrilha do Araguaia), que trata do tema de uma perspectiva distinta. Enquanto o STF declarou que a Lei de Anistia foi recebida por leis posteriores em seu conjunto, não havendo o que discutir quanto à sua validade e vigência, a Corte IDH afirmou que as disposições da Lei de Anistia brasileira são incompatíveis com a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH), da qual o Brasil é parte. Esse conflito de entendimentos jurídicos acima descrito mostra que, de um lado, a Corte IDH teria examinado a questão sob o

experiências com as guerras e os julgamentos em Nüremberg estabeleceram paradigmas que pressionam o Estado brasileiro numa tomada de postura em direção favorável ao que reivindicam os movimentos contra o esquecimento.[156]

> são inadmissíveis as disposições de anistia, as disposições de prescrições e o estabelecimento de excludentes de responsabilidade que permitam impedir a investigação e a punição dos responsáveis pelas graves violações aos direitos humanos tais como tortura, execuções sumárias, extralegais ou arbitrárias e desaparecimentos forçados, todas elas proibidas por contravir direitos inderrogáveis reconhecidos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos.[157]

Ao que os pareceristas técnicos sobre a natureza dos crimes de lesa-humanidade, a imprescritibilidade de alguns delitos e a proibição de anistias, identificam a pressão internacional das organizações de direitos humanos e a dubiedade da postura brasileira, que ratificou muitos dos Pactos, mas sempre encontra argumentos para não executá-los

---

prisma das obrigações de direitos humanos assumidas no âmbito internacional e, de outro, o STF teria levado em conta o contexto político interno, em que a Lei de Anistia se legitima por sua utilidade no fortalecimento da reconciliação durante a transição democrática. Isso não significa que o STF não tenha fundamentado juridicamente sua decisão nem que a Corte IDH tenha feito vista grossa à realidade política interna. Na verdade, trata-se aqui do peso relativo conferido a cada um desses elementos na argumentação e justificação das decisões. Como será visto, os exemplos da Argentina e do Uruguai serão evocados para ilustrar as diferenças e semelhanças com o caso brasileiro, revelando como varia, de país para país, o peso relativo conferido a cada elemento do debate jurídico sobre a anistia. Essa exposição comparativa permitirá demonstrar que o raciocínio jurídico que prevalece na Argentina e no Uruguai está mais próximo da argumentação da Corte IDH. As diferenças entre os países refletem, obviamente, realidades históricas, culturais e sociais distintas, mas permitem também contrastar formas diversas de encarar o papel da justiça e da política na sacralização de uma memória coletiva no processo de transição e consolidação democráticas". PEIXOTO, Claudia C. Tomazi Anistia, memória e direitos humanos: a experiência recente do Brasil à luz dos casos argentino e uruguaio. *Revista Internacional Direito e Cidadania*. n. 11, p. 9-23, out. 2011. Disponível em: <http://reid.org.br/arquivos/00000279-01-claudia_reid-11.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012. p. 10-11.

[156] O Brasil não ratificou formalmente a Convenção da Organização das Nações Unidas sobre Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes contra a Humanidade, de 1968. O ordenamento jurídico interno tampouco possui lei expressa fixando a imprescritibilidade desses delitos. A Constituição, por outro lado, não proíbe a lei de estipular casos de crimes imprescritíveis. Considerando esses elementos, pode-se afirmar que o princípio geral de direito internacional e o costume internacional que definem como imprescritíveis os crimes contra a humanidade são suficientes para que as Cortes brasileiras reconheçam tal princípio/costume como uma norma a ser aplicada internamente? Baseando-se nestas considerações do Comitê de Direitos Humanos e da Corte Interamericana e nas resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas, é possível dizer que a imprescritibilidade das violações muito graves aos direitos humanos e dos crimes contra a humanidade é um princípio geral do direito internacional, e a obrigação de investigar e punir estes crimes gera uma obrigação *erga omnes* para os Estados. Neste sentido, também se pode dizer que a não ratificação da Convenção sobre a Imprescritibilidade dos Crimes de Guerra e dos Crimes de Lesa-Humanidade por um Estado não o exime de sua obrigação de investigar e punir estes crimes, porque a Convenção ampara um princípio de direito internacional vigente antes de sua aprovação. MÉNDEZ, Juan; COVELLI, Gilma Tatiana Rincón. Parecer técnico sobre a natureza dos crimes de lesa-humanidade, a imprescritibilidade de alguns delitos e a proibição de anistias. BRASIL, *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*: 30 anos de luta pela Anistia no Brasil, Brasília, Ministério da Justiça. n. 1, jan./ jun. 2009. p. 352-394. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/2009RevistaAnistia01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012. p. 374; 380.

[157] CORTE IDH, Caso Barrias Altos x Peru, Sentença de 14 de março de 2001, Série C No. 75. § 41.

inteiramente. Reafirmando, inclusive, que as determinações de validade do Supremo Tribunal Federal, em relação à anistia, teriam maior valor que as convenções internacionais.

> 5. No caso da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, a obrigação geral de perseguir, investigar e punir os responsáveis por graves violações dos direitos humanos e de crimes de lesa-humanidade é uma obrigação que nasce para o Estado a partir do momento da ratificação da Convenção, e é exigível em relação a atos constitutivos desse tipo de violações e crimes, cometidos antes de sua ratificação e vigência pelo respectivo Estado. Portanto, pode-se dizer que, se o Estado do Brasil – como Estado Parte da Convenção – alega a prescritibilidade para não investigar nem punir os crimes de lesa-humanidade cometidos durante o período da ditadura (1964-1985), não estaria cumprindo as obrigações gerais do artigo 1.1 e estaria, desta forma, violando a Convenção.
> 6. Igualmente, de acordo com o Comitê de Direitos Humanos e a Corte Interamericana, as leis de autoanistia de graves violações de direitos humanos e de crimes de lesa-humanidade impedem as investigações destes fatos e perpetuam sua impunidade. Nesta medida são contrárias tanto ao Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, como à Convenção Americana sobre Direitos Humanos, e configuram per se uma violação destes tratados. Esta violação, que é em si mesma uma violação de *iure*, gera responsabilidade internacional do Estado.
> 7. O cumprimento por parte do Estado do Brasil de sua obrigação internacional de perseguir e punir os crimes de lesa-humanidade, abstendo-se de alegar para não fazê-lo a prescrição da ação penal, bem como a existência de leis de autoanistia ou anistia, significa que o Estado cumpre adequadamente suas obrigações internacionais e que o faz de boa fé.[158]

Ao lado da pressão internacional, que não possui sanção jurídica sobre os Estados nacionais, os movimentos internos construíram seus discursos e ações contra o esquecimento. Por exemplo, o *Brasil Nunca Mais*, a criação da *Comissão Justiça e Paz* e do grupo *Clamor* se estruturaram de forma consistente. A Comissão Justiça e Paz, já em 1972, contando com Dom Paulo Evaristo Arns, além de Fábio Konder Comparato, Dalmo de Abreu Dallari, Mario Passos Simas tinham objetivos de analisar documentos de direitos humanos e documentos conciliares e encíclicas, convertendo as aspirações de justiça e paz no horizonte de conquistas para a sociedade.[159] Inicialmente centrado em ações contra a ditadura, posteriormente, a Comissão Justiça e Paz efetivava debates sobre direitos humanos no período de transição, colocando-se, inclusive, contra a adoção da pena de morte no Brasil. O grupo Clamor, Comitê de Defesa de Direitos Humanos para os países do Cone Sul, de 1978, foi criado devido à chegada de refugiados políticos. Luís Eduardo Greenhalgh, Dom Evaristo Arns, Jaime Wrigth e Jan Rocha compunham esse comitê, que buscou tornar público internacionalmente os fatos que ocorriam no Brasil.

Em 1979, a criação do MJDH, Movimento de Justiça e Direitos Humanos no Rio Grande do Sul, foi crucial por se localizar na fronteira. Trabalhos como a retirada de

---

[158] MÉNDEZ; COVELLI, 2009, p. 394.
[159] QUADRAT, 2008, p. 380.

estrangeiros que chegavam ao Brasil, denúncias de violações e lutas por libertação de presos foram atividades desempenhadas pelo MJDH. No Rio de Janeiro, em 1981, foi criado o Ibase (Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas), que, com a atuação de Herbert de Sousa, Betinho, possibilitou auxílio a argentinos refugiados no Brasil, intermediando bolsas de estudo na Europa. Em 1985, iniciado também no Rio de Janeiro, o movimento *Tortura Nunca Mais*, espalhado por outras localidades, assumia diretamente as questões da violência pós-ditatorial como campo de atuação.

Especificamente, outros grupos como a *Comissão de Familiares dos Mortos e Desaparecidos Políticos* conseguiu-se estruturar-se de forma mais incisiva já no período de transição. A criação do *Instituto de Estudos sobre a Violência do Estado*, conquistou e organizou o *Centro de Documentação Eremias Delizoicov*. E, com mais visibilidade na atualidade, o movimento *Desarquivando Brasil* almejam justiça, verdade e memória sobre um período que de deixou profundas marcas. E, recentemente, há o *Grupo de Trabalho do Araguaia* que busca pelos restos mortais naquela região.[160]

Distante de se realizar um mapeamento de todos os grupos, coletivos organizados que reivindicam sua memória, que reivindicam outra memória e uma justiça que não seja silenciadora ou promotora do esquecimento ou da privatização da violência, o culto ecumênico realizado no dia 31 de outubro de 1975 traz fragmentos preciosos de uma memória que está sendo revisitada, reconstruída. Naquele mesmo mês, a morte do jornalista Vladmir Herzog, diretor da TV Cultura, fez com que o primeiro protesto público, contando com mais de 10 mil pessoas, fosse realizado depois do Ato Institucional 5. Uma das lutas pela memória e pela verdade foi tratava acerca do atestado de óbito: em 1975, suicídio; em 2012, "lesões e maus-tratos sofridos em dependência do II Exército SP (Doi-Codi)",[161] que ainda parece

[160] Para Sônia Haas, "há uma tentativa da presidente Dilma de investir mais no Grupo de Trabalho do Araguaia, composto por pessoas da sociedade civil, familiares dos desaparecidos, pelo Ministério da Defesa, pelo Ministério da Justiça e pela Secretaria de Direitos humanos, que estão investigando os restos mortais na região e coletando mais informações com a população local. O Grupo de Trabalho do Araguaia tem ido lá todos os meses. Com a escavação, que é feita a cada mês, alguns restos mortais já foram recolhidos e estão em Brasília para exame de DNA. Trata-se de um esforço muito grande, mas não sabemos se as ossadas não foram retiradas a partir do momento que começamos a visitar a região já na década de 1980. Nunca vamos saber. Enquanto não encontrarmos, continuaremos buscando". HAAS, Sônia. Guerrilha do Araguaia 'deixou marcas profundas que não tem como apagar'. *IHU-online*. Entrevista, São Leopoldo, 25 out. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/guerrilha-do-araguaia-deixou-marcas-muito-profundas-que-nao-tem-como-apagar-entrevista-especial-com-sonia-haas-e-tania-haas/514880-guerrilha-do-araguaia-deixou-marcas-muito-profundas-que-nao-tem-como-apagar-entrevista-especial-com-sonia-haas-e-tania-haas>. Acesso em: 26 out. 2012.

[161] "A 2ª vara de Registros Públicos do TJ/SP decidiu que o atestado de óbito de Vladimir Herzog deve ser retificado. A Comissão Nacional da Verdade entrou com um pedido de Providências para que conste no documento que a morte do jornalista 'decorreu de lesões e maus-tratos sofridos em dependência do II Exército SP (Doi-Codi)'. A iniciativa foi representada pelo coordenador da comissão, ministro Gilson Dipp. Na decisão, o juiz destaca que a Comissão da Verdade conta com respaldo legal para exercer diversos

pouco frente a uma violência que não consegue se enquadrar dentro de um nome que descreva a sua barbárie.

Figura 4: Culto ecumênico em 1975
Arquivo Agência Estado

Assim como toda a sociedade, as religiões conformaram-se ou ofereciam resistência ao regime que se impusera. Todavia, independente dos que apoiaram, pois, em toda a sociedade é impossível separar "categorias" imunes ou "iluminadas" para avaliarem os rumos dos acontecimentos, a confiabilidade na "norma" instituída, as promessas de progresso e as justificativas de uma violência criadora da ordem são sedutoras e persuasivas. E, sob o risco de morte, muitos se calam. Todavia, houve os que suspeitaram, houve os que organizaram-se em oposição.

> No final dos anos setenta, com o recrudescimento dos atropelos contra os Direitos Humanos na América Latina, o CMI [Conselho Mundial de Igrejas] estabeleceu um programa especial para a região. Duas iniciativas merecem destaque. A primeira referente ao papel desempenhado pelo Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) ao intervir, com apoio do CMI, nas regiões conflagradas da América Central, seja no socorro às vitimas diretas dos conflitos, na criação de condições de asilo para milhares de pessoas perseguidas ou obrigadas a migrar de suas terras, no apoio às igrejas locais e a líderes eclesiásticos ameaçados por suas atitudes de defesa da dignidade dos filhos e filhas de Deus, seja no apoio à participação da Igreja nos processos de diálogo e pacificação nos diversos países da região, como foram os casos de Nicarágua, El Salvador e Guatemala, e nos dias atuais, a difícil situação vivida pelo povo colombiano. A segunda foi a criação de condições materiais, no final da década de setenta, para que o projeto 'Brasil: tortura nunca mais', coordenado pelo Rev. Jaime Wright e patrocinado pelo então Cardeal de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, pudesse ser desenvolvido. Por meio do escritório de Apoio aos Direitos Humanos na América Latina, o Conselho Mundial de Igrejas garantiu o

---

poderes administrativos e praticar atos compatíveis com suas atribuições legais, dentre as quais recomendações de "adoção de medidas destinadas à efetiva reconciliação nacional, promovendo a reconstrução da história". TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE SÃO PAULO. Processo: 0046690-64.2012.8.26.0100. São Paulo, 24 set. 2012. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/arquivo_artigo/art20120925-01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

> financiamento total do projeto, além de criar condições para a proteção de seus resultados.[162]

Na década de 1990, as contradições se tornaram mais visíveis nos discursos de Estado. Com a lei n. 9.140 de 1995, a responsabilidade do Estado foi reconhecida no desaparecimento de 136 pessoas e foi instituída uma comissão para averiguar demais situações. Contudo, essa lei não pode ser entendida como uma política de memória, pois a única obrigação do Estado é pecuniária, investigativa, sem cumprir direitos à justiça e à verdade. Claro, não se tratava, de nenhuma forma, essas questões sob a lógica da justiça jurídica, mas um importante passo foi dado, sem, no entanto, gerar outros conflitos e evidenciar outros embates discursivos que ainda persistiam. A grande dificuldade constatada por Jorge Zaverucha é de que "os militares deixaram de ser governo, mas continuaram no poder".[163] Inclusive, os militares foram considerados um importante pilar para a efetivação democrática.[164] Nesse sentido, embates sobre uma memória que fosse além do passado cristalizado criaram discursos conflitantes entre executivo, legislativo, que, de forma tímida, pouco oportunizaram contrastes a uma memória oficial.

Na década de 1990,

> No Brasil, ocorreram as primeiras descobertas de valas clandestinas e outras localidades onde estavam inumados os corpos dos desaparecidos políticos. Em 1990, foi descoberta a vala clandestina localizada no cemitério de Perus, na periferia de São Paulo, depois da investigação realizada pelo repórter Caco Barcelos, onde foram encontradas 1.049 ossadas de indigentes, presos políticos e vítimas de esquadrões da morte. Conforme registros do cemitério, deveriam estar enterrados ali por volta de seis mil presos políticos. O governo estadual determinou a abertura da Comissão Especial de Investigações das Ossadas de Perus, por determinação de Luiza Erundina, prefeita de São Paulo.[165]

Outras valas também foram descobertas: no Cemitério Ricardo Albuquerque no Rio de Janeiro; no Cemitério da Várzea no Recife; somando-se às atividades de técnicos e famílias na localidade da Guerrilha do Araguaia. Todavia, apenas em 1999, o Ministério Público inicia investigações que coloca os conflitos em uma dimensão pública.

Desde então, os discursos que tentam justificar a violência cometida ganham mais força. Toda e qualquer ação proposta na atualidade é identificada como "revanchismo", e a violência é posta sob o argumento da "resposta à subversão"; "controle do terrorismo"; "estado de guerra" (como é guerra, não há como se julgar violências); "comportamentos

---

[162] TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*: a arte do possível. Aparecida/SP: Santuário, 2008. p. 90.
[163] ZAVERUCHA, Jorge. *Rumor de saberes*: controle civil ou tutela militar? São Paulo: Ática, 1994. p. 11.
[164] BAUER, 2012, p. 186.
[165] BAUER, 2012, p. 186.

desviantes e abusivos de alguns oficiais" (o que não seria a regra); "estado de legalidade" (no qual o uso da força era legal, não podendo ser vista fora desse contexto) e, o argumento do até então ministro Nelson Jobim, é preciso considerar a tortura um crime comum e não um crime político.[166]

A partir dos anos 2000, as ações de Estado frente aos acontecimentos ditatoriais têm se alterado, mas, como sempre, de forma ambígua. Os grupos de direitos humanos, de certa forma, contribuem para a publicização de suas lutas. Todavia, defrontam-se com simpatizantes dos argumentos militares, mantendo a violência cometida assunto privado. Sem qualquer consequência penal, as limitações de uma instituição de justiça são deflagradas. Desde o preceito de não retroatividade das leis, até a nova reafirmação da Anistia quando esta completou 30 anos em 2008, até a insuficiência de se julgar atos violentos quando não são exceção, mas a regra, torna improvável encontrar justiça na Justiça. Segundo Van Zyl,

> Os julgamentos não devem ser vistos somente como expressões de um anseio social de retribuição, dado que também desempenham uma função vital quando reafirmam publicamente normas e valores essenciais cuja violação implica sanções. Os processos também podem auxiliar a reestabelecer a confiança entre os cidadãos e o Estado, demonstrando àqueles cujos direitos foram violados que as instituições estatais buscam proteger e não violar os seus direitos. Isso pode ajudar a reerguer a dignidade das vítimas e diminuir os sentimentos de raiva, marginalização e afronta.[167]

De qualquer forma, nenhuma ação jurídica conseguirá dar conta dos fatos e não possui forças que apaziguarão os conflitos. Há uma lacuna na qual, de forma emblemática, os desaparecidos demandam um não esquecimento. Como expôs Paulo Sérgio Pinheiro, nas atribuições da Comissão de Verdade Nacional, cabe identificar as autorias, as circunstâncias e o contexto das violações, com o objetivo principal de negar que a tortura foi uma decisão política ao acaso, afirmando que a tortura foi uma política de Estado que não pode continuar se perpetuando no lastro do processo democrático.[168]

As famílias que buscam por seus desaparecidos, movendo processos contra a União, identificam que não é por iniciativa de uma política nacional que há, na atualidade, algumas conquistas. Sônia Haas, com suspeitas de que seu irmão, João Carlos Haas, "desaparecido" na

---

[166] GRABOIS, Ana Paula; AGOSTINE; Cristiane. Clube Militar reage à revisão da lei da anistia. *Valor econômico*. São Paulo, 8 ago., 2008.

[167] VAN ZYL, Paul. Promovendo a justiça transicional em sociedade pós-conflito. BRASIL, *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*: 30 anos de luta pela Anistia no Brasil, Brasília, Ministério da Justiça. n. 1, jan./ jun. 2009. p. 32-54. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/2009RevistaAnistia01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012. p. 35.

[168] RODA VIVA. Com Paulo Sérgio Pinheiro. Programa exibido em 9 de outubro de 2012. Disponível em: <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/roda-viva-paulo-sergio-pinheiro-08-10-2012>. Acesso em 20 out. 2012.

Guerrilha do Araguaia, esteja enterrado no cemitério de Xambioá, considera que foram as organizações internacionais e os movimentos nacionais que possibilitaram algumas conquistas.

> O apoio que recebemos da Anistia Internacional e da Comissão de Justiça e Paz foi fundamental para que pudéssemos dar continuidade ao nosso trabalho nos tempos mais difíceis. Depois, foi criada a Comissão Nacional de familiares de desaparecidos políticos, os Grupos Tortura Nunca Mais em cada estado; são vários organismos que "cobram" que a União cumpra a sentença e que nos dê respostas sobre a apuração das mortes, conforme sentenças determinadas em processos movidos por familiares. A União não teria condições de fazer nenhum trabalho, hoje, se nós não tivéssemos buscado informações sobre os desaparecidos logo após a ditadura. A história estaria mais esquecida ainda e nossa luta ficaria sem bases.
> Ainda, e se Deus quiser, ainda vamos encontrar seus restos mortais. Nós, familiares, tivemos que ter muita coragem para remexer nesta história, porque não era fácil. Sempre sofremos pressões indiretas. Se não contássemos com a ajuda de historiadores, de jornalistas, não teríamos informações suficientes para fazer essa busca.[169]

Nesse sentido, o que se pode suspeitar é de que também está em questão uma luta contra a dupla morte das pessoas desaparecidas. Se a morte biológica foi presumida, não se quer que a morte política e moral aconteça. Da mesma forma como ocorre nos linchamentos, quando há a necessidade de se matar os mortos, desfigurando, retirando sua figura humana, no caso das famílias que buscam seus mortos, a luta é por impedir que essa segunda morte aconteça, que as ações, as mobilizações não sejam esquecidas, desmoralizadas, desconfiguradas, que o próprio corpo perca a sua biografia. E, na luta por fazer seu discurso, sua memória ser ouvida, a justiça instituída não é justa o suficiente. Apesar de vitórias nessas trajetórias, como Sônia Haas também destaca a Lei 9.140/1996,[170] com a qual foi possível obter o atestado de óbito para os desaparecidos políticos[171], conforme a lista que consta no livro "Brasil Nunca Mais"[172], as indenizações não seguem um padrão, alterando-se conforme a notoriedade da pessoa envolvida. Além disso, a indenização não encerra esse capítulo e não pode ser considerada como tal.

> Os familiares receberam um valor indenizatório de R$3 mil correspondente a cada ano de vida das pessoas. A nossa mãe recebeu e usufruiu dessa indenização por alguns anos. Hoje as indenizações conquistadas correspondem a valores altos. Um deputado federal recebeu mais de 1 milhão de reais da União, e está vivo; é um disparate. Mas não é isso que buscamos, nossa causa é mais que isso, é justiça e localização de restos mortais.

---

[169] HAAS, 2012.
[170] HAAS, 2012.
[171] "O governo de Fernando Henrique Cardoso, talvez até por ter amizade com Rubens Paiva, que era um dos casos que precisavam ser resolvidos, nos ajudou muito e conseguiu aprovar essa lei. Cada familiar foi ao cartório da sua cidade e apresentou a lei; o cartório fez contato com a União, liberando o atestado de óbito". HAAS, 2012.
[172] ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca Mais*. ed. 39. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 289-292.

Em 2011, um ato importante acerca da promoção dos direitos humanos foi realizado no Brasil. Documentos mantidos nos arquivos do CMI em Chicago e em Genebra foram entregues às autoridades brasileiras. Esses documentos referem-se aos atos de tortura ocorridos durante a ditadura militar, que, com o financiamento do CMI, foram obtidos por meio de fotocópias clandestinas dos processos que estavam no Superior Tribunal Militar entre os anos de 1970 e 1985. Trata-se de 7.000 páginas de documentação repatriada que serão fundamentais ao trabalho da Comissão da Verdade.[173] Esses documentos são memórias que não podem ser apagadas e esquecidas.[174] E, nisso, a ação do CMI fez a diferença para que, nos próximos anos, se enfrente uma árdua batalha de investigação dos crimes da ditadura, e, talvez, haja justiça aos desaparecidos políticos. Os documentos estão sendo utilizados para o "Projeto Brasil: Nunca Mais Digital",[175] lançado em agosto de 2013, que disponibilizará os documentos para pesquisa e para o acesso público. O projeto é fruto de uma parceria do Armazém Memória, Arquivo Público do Estado de São Paulo e Ministério Público Federal e tem como apoiadores o Conselho Mundial de Igrejas, o *Center Research Libraries*, o Instituto de Políticas Relacionais e a Ordem dos Advogados do Rio de Janeiro.

Além da reivindicação do direito de enterrar seus mortos, as famílias organizadas, apoiadas em decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos, almejam a abertura dos arquivos, e, a nível nacional, um pedido formal de desculpas à sociedade. Isso romperia discursos que insistem em individualizar a violência, descaracterizando-a como regra no período ditatorial. Depositando suas esperanças na Comissão de Verdade, Sônia Haas afirma que

> A Comissão da Verdade surgiu por causa da sentença da Corte Interamericana. Nada é espontâneo, pode acreditar nisso. Então, a Comissão vem para apurar os fatos. O papel deles é colaborar com a apuração e ser um elo entre a União e a sociedade, proporcionar novas fontes de informações, abrir e trilhar novos caminhos nesta busca por verdade e justiça. Nossa expectativa é de que a Comissão da Verdade exerça sua função com bastante seriedade e aprofundamento. Caso contrário, não resultará em coisa alguma.

---

[173] ABREU, Raíssa. Entenda o projeto da Comissão da Verdade. *Agência Senado*. 18 out. 2011. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/entenda-o-projeto-da-comissao-da-verdade.aspx>. Acesso em: 04 fev. 2012.

[174] WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *WCC general secretary begins week-long visit to Brazil*. 14 jun. 2011. Disponível em: <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/8497/wcc-general-secretary-beg.html>. Acesso em 04 fev. 2012.

[175] Em agosto de 2013, o portal foi lançado nacionalmente. BRASIL Nunca Mais Digital. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/#!/>. Acesso em: out. 2013.

1.2.3 Alguns pontos e nós dos conflitos de memória

As reivindicações por memória dos mortos e desaparecidos de forma alguma é um "revanchismo", e segue a lógica contrária do "*Fiat iustitia, et pereat mundus*" (Faça-se justiça, embora pereça o mundo). Trata-se do contrário, "faça-se justiça, para que o mundo não pereça". Entretanto, justiça não poderia ser circunscrita à mera existência, em seu lugar, a verdade é que está em jogo. Como Arendt percebe, os Estados modernos utilizam a mentira como um instrumento de sua ação. O segredo e a mentira são utilizados como pretextos para a sobrevivência, para o progresso. Talvez, essa é a lógica de Nelson Jobim ao afirmar que "o passado passou, que não tem nada a ver com o futuro. [...] que é preciso superar traumas do passado para que se possa trabalhar com o futuro".[176] Haveria, então, um sacrifício da verdade, da memória, pois essas não diriam mais respeito ao hoje, ao futuro, à existência.

> Percebemos, não sem certa surpresa, que o sacrifício da verdade para a sobrevivência do mundo seria mais fútil do que o sacrifício de qualquer outro princípio ou virtude. Enquanto podemos nos recusar a indagar se a vida ainda seria digna de ser vivida em um mundo destituído de noções como justiça e liberdade, não é possível com respeito à ideia de verdade, aparentemente tão menos política.[177]

Verdade, aqui em questão, não é algo construído pela mente humana, que desde Leibniz vigora em detrimento do descrédito de uma verdade revelada ou dada. Verdade é algo frágil, algo que provém de fatos e eventos. Fatos e eventos dos quais as pessoas são agentes e testemunhas. "Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem seres humanos decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes parece porque é"[178]. Nesse sentido, há algo irredutível na verdade, por mais que todos os esforços políticos e racionais tentem relativizá-la e por mais que a mentira organizada tente relegá-la ao esquecimento. É uma verdade testemunhada pelos "olhos do corpo". Há um testemunho, que, por mais que o tempo transcorra, sente-se compelido em dizer, em narrar o que lhe parece. Assim, no horizonte de Arendt, "[...] fatos e eventos – o resultado invariável de seres humanos que vivem e agem conjuntamente – constituem a verdadeira textura do domínio político, é evidentemente com a verdade factual que nos ocupamos sobretudo aqui"[179].

Talvez, a discussão de verdade envolva sentidos bíblicos e teológicos, como o termo grego "alétheia" que possui significações de não oculto, descoberto, o que está em evidência. Seu significado afirma que é trazer a luz, revelar, mostrar. Verdade é genuíno, autêntico, real.

---

[176] ASSUNÇÃO, Moacir. "O passado já passou" diz Jobim sobre revisão da Lei de Anistia. *Valor Econômico*, São Paulo, 15 ago. 2008. p. A13.
[177] ARENDT, 2007a, p. 284-285.
[178] ARENDT, 2007a, p. 284.
[179] ARENDT, 2007a, p. 287.

Em Jo 1.5; Jo 8.12, verdade é como metáfora da luz, do que precisa ser transparente, visível. Em hebraico, "ämät", significa ser firme, ter persistência. Verdade é o confiável, o que cumpre o que promete, o que não engana. No Antigo Testamento, essa compreensão é muito utilizada (cf. Sl 95.1) com metáfora da rocha, como o Deus que cumpre sua promessa. No Novo Testamento, também há essa noção de verdade na parábola dos dois fundamentos (Mt 7.24-27). E, o termo latino "veritas" indica a verdade relacionada com a lógica; verdade é exatidão, algo capaz de ser verificado. Seu significado afirma a concordância do juízo com o estado das coisas, ou seja, há uma correspondência entre ideia e ser, entre realidade e conceito. O discurso deve ser adequado às coisas. Antes, verdade factual, como denomina Arendt, está próximo à verdade do não oculto e também do que não engana; é uma verdade relacional, tecida na fragilidade, que consiste no aparecimento de uns aos outros.

A verdade factual está sempre em perigo e pode ser perdida totalmente. Principalmente, esse risco é constatado quando a verdade factual é substituída à verdade racional, ou reduzida à opinião. "O contrário de uma asserção racionalmente verdadeira é o erro e ignorância, como nas Ciências, ou ilusão e opinião, como na Filosofia".[180] Na política atual, a opinião parece estar relacionada diretamente ao poder. Governos são eleitos e asseguram sua permanência na opinião. E, nessa prevalência da opinião, tão defendida em discursos democráticos, há uma grande farsa, no sentido de que raramente edificam-se sobre uma informação factual garantida.

De um lado, opinião e fato não são antagônicos, pois fatos informam opiniões, e opiniões podem questionar fatos, trazendo interesses, pertinentes à verdade fatual. Todavia, sempre há tendências que reconfiguram os fatos a seus interesses. E, esses interesses, norteados por uma sociedade de massas e do mercado, alimentam as opiniões, toleram opiniões diferentes como sinônimo de liberdade, impossibilitando que a verdade factual seja obtida e comunicada. De outro lado, opinião e fato são antagônicos, quando se trata de "asseverar sua validade". As opiniões relacionam-se com acordos, com disputas e consentimento, há o elemento da persuasão. Na verdade, há uma característica de coerção que impossibilita alterar o que se testemunhou. Claro, as formas de interpretação podem ser distintas, mas há algo que permanece. Nesse sentido, frente a todo governo, a verdade factual possui um caráter despótico, que se rebela contra o monopólio que refuta fatos indesejáveis. Nesse sentido, o recurso da mentira e de sua transformação em opinião, retiram-lhe um reconhecimento da coerção.

---

[180] ARENDT, 2007a, p. 288.

Falsos testemunhos sempre existem e, além disso, fatos não possuem uma razão conclusiva, possibilitando com que a verdade não seja obscura, mas também não seja transparente. Da mesma forma com que as opiniões não são autoevidentes, as verdades factuais também não o são. Logo, pela fragilidade da verdade fatual, contadores de histórias que resistam a seus interesses, memórias que não definhem perante as batalhas com as opiniões soa fundamentais para que a obscuridade e a mentira organizada não se sobreponham.

Aqui, as verdades fatuais são decorrentes das experiências de violência extrema que possuem implicações diretas nas relações humanas, implicam nas formas de ação no mundo, implicam nas possibilidades de mudanças do mundo. As mentiras organizadas, a distorção de fatos ou a verdade difamada como mentira, como percebidos nas políticas de esquecimento e de privatização das memórias decorrentes da ditadura brasileira, são distintas de qualquer outra mentira, pois tendem à destruição do que se está negando. Não é apenas um ocultamento, mas um processo de destruição que silencia, que retira a possibilidade de se contar histórias que reivindicaram seu direito de ação num Estado de exceção. A negação das verdades fatuais não atinge só as pessoas violadas e assassinadas, mas implica "[...] num processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real"[181].

> [...] a mentira coerente, em termos metafóricos, arranca o chão de sob nossos pés, sem fornecer nenhuma outra base em que nos postemos. (nas palavras de Montaigne: 'Se a falsidade, como a verdade, tivesse apenas uma face, saberíamos melhor onde estamos, pois tomaríamos como certo o contrário do que o mentiroso nos dissesse. Mas o reverso da verdade tem mil formas e um campo ilimitado'). A experiência de um movimento trêmulo e titubeante de tudo aquilo em que nos apoiamos para nosso senso de direção e realidade é uma das experiências mais comuns e vívidas dos seres humanos sob um governo totalitário.[182]

Apesar da fragilidade, a verdade fatual de um desaparecido não cessou. Há alguém procurando, cavoucando pelos cemitérios desse País. E por mais que esses fatos sejam expropriados de seu sentido, invertidos, privatizados, "reconciliados" numa lógica compensatória e de que o passado passou, não há como substituir essa verdade. "A persuasão e a violência podem destruir a verdade, não substitui-la. E isso se aplica tanto à verdade racional ou religiosa como, mais obviamente, à verdade fatual"[183].

Por isso, garantir um espaço no qual as memórias possam aparecer em público, no qual as pessoas possam se inserir, nesse mundo, pelas palavras e ações, no qual se possa adquirir e sustentar a identidade pessoal é impossibilitar que novas violências se perpetuem.

---

[181] ARENDT, 2007a, p. 317-318.
[182] ARENDT, 2007a, p. 318
[183] ARENDT, 2007a, p. 320.

Há, pois, uma verdade que não está sujeita à vontade humana, que não pode ser modificada, que possibilita uma orientação, um pisar num chão que não destrua biografias, nem fatos, uma verdade que, [...] é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós"[184].

1.3 Para iniciar de novo: cruz e perdão

Na impossibilidade de separar os discursos teológicos/religiosos implícitos ou explícitos nos conflitos, é pertinente notar simultaneidade da presença religiosa. Nos conflitos sociais, nas práticas de linchamento, religião é integrante, por exemplo, da lógica da "violência" purificadora que restitui a moral, a ordem frente a uma violência primeira. Nos embates pela memória, religião aparece também como um aspecto de resistência se articulando muito cedo em prol de direitos humanos. Todavia, os discursos religiosos são diluídos, utilizados conforme a conveniência, pois da mesma forma com que podem se constituir como resistência, ao mesmo tempo, podem estar ao lado da violência independente do "lado" em que o discurso é enunciado, revelando, assim, a simultaneidade da condição humana. Simultaneamente, assume-se a cruz, lutando o que ela significa, e se assume a cruz, promovendo o que ela significa.

E, por falar, em cruz, talvez, uma recente imagem no cenário brasileiro pode ser paradigmática para a discussão sobre justiça, direitos humanos, democracia e teologia. Num manifesto indígena, reclamando por seu direito à terra, à existência, ao reconhecimento, "plantou-se" cinco mil cruzes no gramado da Esplanada dos Ministérios em Brasília. Trata-se de discursos em conflito, e se aqui estendermos aos conflitos aqui expostos, há uma enunciação de que, diante da política instituída, legitimada, a vida está em jogo.

[184] ARENDT, 2007a, p. 325.

Figura 5: Cruzes na praça dos ministérios
Fonte: Agência Brasil, Foto de José Cruz [185]

Como romper com a perpetuação da violência e as aceitas justificativas? Mesmo com a impossibilidade de se eliminar conflitos, como será possível estruturar formas de reivindicação que não sejam silenciadas pelos processos de esquecimento ou pelas ações de segurança nacional? Afinal, as lutas pela justiça social e por uma justiça de memória evidenciam que há um discurso que quer ser aceito como oficial e total, deslegitimando os protestos que irrompem a ordem ou querem revirar o passado para um "revanchismo". Não se trata de estipular modelos de protesto, pois a gestação da cidadania se dá por muitas formas, ou de idolatrar qualquer ação de um coletivo mobilizado, porém, enquanto os conflitos não forem considerados pertinentes a todo o público, o cativeiro será de privatizações das reclamações por direitos, colocando uns contra os outros num ciclo infindável que utiliza a violência ou para manter a ordem e o progresso ou para fazer-se ouvir. E a violência revela "uma severa frustração da faculdade da ação [*práxis*] no mundo"[186], não mais comum, mas tornado privado.

1.3.1 "Perdoa os nossos pecados, assim como nós também perdoamos aos nossos devedores"

Vattimo, debatendo sobre o retorno do religioso, cujos "conteúdos" têm despertado o interesse do pensar atual, considera que, pelo mito, pelas experiências religiosas que se confrontam com o mistério da morte, com a dor e o sofrimento e com experiência do perdão e

[185] Brasília - Cinco mil cruzes foram fincadas no gramado da Esplanada dos Ministérios, em frente ao Congresso Nacional, em um ato em defesa dos povos indígenas. AGENCIA BRASIL. *Cruzes na praça dos ministérios*. 19 out. 2012. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/galeria/2012-10-19/cruzes-marcam-protesto-indigena-em-frente-ao-congresso-nacional>. Acesso em: 30 out. 2012.
[186] ARENDT, 1994, p. 60.

da oração, há sentidos positivados que não são traduzíveis por uma racionalidade argumentativa.

> Seja na necessidade de perdão, seja a experiência vivida da mortalidade, da dor e da oração, são características 'positivas', como modos de encontrar a eventualidade radical da existência, modos de expressar um 'pertencer' que também é providência e – em algum sentido difícil de especificar, embora o experimentamos na própria experiência do retorno – decaimento, ao menos na medida em que o retorno também nos parece recuperação de uma condição da qual 'decaímos'. [...]
> Que providência, como tal, seja tão central em nossa experiência religiosa, aliás, é um traço constitutivo do retorno do religioso, é e quer um êxito da filosofia já não metafísica, quer um 'conteúdo' da própria tradição religiosa que assim se redescobre: o Deus trinitário não é alguém que nos chama para o retorno ao fundamento no sentido metafísico da palavra, mas, segundo a expressão evangélica, chama-nos a ler os sinais dos tempos.[187]

Partindo disso, a expressão e a experiência da oração possuem, no pronunciar das palavras, uma memória de acontecimento e uma reinvindicação por aquilo que parece impossível. Em oração, em abertura à compreensão, em protesto e no reconhecimento da impotência solitária, clama-se por um novo começo. E, ao passo que não se atém à mera repetição de palavras esvaziadas e ao serem pronunciadas na presença de outras pessoas, as palavras ditas, que podem habitar *quem* as pronunciou, envolvem a fé de que o impossível seja possível. Nessa direção, o perdão, em palavras, requer ser encarnado em relações.

Ricoeur, em uma de suas leituras das cartas paulinas, constata que a justificação é distinta da compreensão grega de justiça como virtude[188]. Para Ricoeur, há uma lógica paulina que passa do absurdo para a lógica da superabundância, da lógica da equivalência para a lógica do excesso. A novidade em Paulo, então, seria de que a própria lei seria a fonte do pecado. Lei, então, engendra o pecado, inscrita para ser transgredida, não comunica a vida, mas faz conhecer o pecado. O ser humano não consegue satisfazer plenamente a lei; porém, a lei, sem ser cumprida plenamente, é nula. Assim, nessa impossibilidade de observância da lei, o ser humano não será justificado por ela. Num segundo sentido paulino apontado por Ricoeur, há uma circularidade, na qual o pecado, "criando a ocasião" engendra a lei, serve-se

---

[187] VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Orgs.). *A Religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 100-101; 103-104.

[188] "A justiça para os gregos era uma virtude, 'a maior das virtudes', [na expressão aristotélica]. Quando Platão diz ser a justiça 'uma virtude total, perfeição da alma', ele está de acordo com uma concepção tradicional do mundo grego; a virtude, aí, era o que distinguia o homem de todos os demais. Para Platão, a justiça era o princípio regulador da vida individual, da vida social e de todo o universo. [...] A justiça é uma coisa só com a harmonia, com a perfeição e com a beleza. Onde a justiça impera, as leis não são necessárias. [...] Com o cristianismo e a filosofia que se seguiu, a questão da justiça assume uma perspectiva específica, [...] um caráter metafísico diverso, enquanto a representa como expressão e cumprimento de uma vontade transcendente e onipotente, na qual a justiça se funde com a sabedoria, com a bondade e a misericórdia". RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios*. A justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: UEPG, 2010. p. 57; 58; 59; 69.

da lei, multiplica-se pela lei. E a lei que exibe o pecado, tornando-o manifesto, é servida pelo pecado que realiza sua maior potência por meio de preceitos. Assim, nas cartas paulinas, o pecado não viria da transgressão da lei, mas em querer se salvar pela lei, em satisfazer a lei.[189] Assim, é na "superabundância" paulina que se constitui como tarefa ao pensamento, pois é identificando "apesar de" (pecado) e pela "graça", que é possível compreender o que constitui o milagre do cosmo, donde procede um movimento em busca do verdadeiro, no qual, da maravilha "onde abundou o pecado", nasce a necessidade que coloca o mal na luz do ser.[190]

De forma intrigante pode-se observar que o pensamento teológico tem movido o pensamento filosófico a novos olhares, falar sobre perdão tem tornando cada vez mais evidentes as críticas de justiça suficiente em uma instituição específica ou com algum imperativo moral. Situando-se além da dialética prática habitual da autonomia e da submissão, da acusação, da interdição e da condenação, Ricoeur, propositivamente, traz a contraposição de justiça e ágape.[191] Diferente da justiça, estruturada pela lógica do princípio de justa equivalência com a finalidade de interromper disputas decorrentes das situações de violência, o ágape não se realiza por meio de cálculos ou comparações, tornando algo sem sentido a "referência às equivalências"[192] Ao mesmo tempo, em que não há medidas, "[...] o esquecimento das ofensas que ela inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em 'deixá-las ir'".[193] Ágape, vinculada a estados de paz, contrapõe-se à justiça que cumpriria o objetivo de penalizar culpados e subtrair possíveis desejos de vingança. Ágape, dom, é poético; justiça, prosa, é contradom.[194] Trata-se de uma dialética discordante, pois "o ágape se declara, se proclama, a justiça argumenta".[195] Contudo, ágape e justiça pertencem ao mundo da ação. Além disso, o próprio dom está inserido em práticas e organizações de contradom. O ágape

> não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino,

[189] "Existe em Paulo uma preocupação: o mundo em que ele viveu deve mudar e isto só é possível graças à justiça de Deus, que transforma os seres humanos em "armas de justiça a serviço de Deus" (Rm 6, 13). O que ele deseja é uma comunidade em que não existam diferenças discriminadoras (Gl 3, 28), como as que se sofriam dentro da sua sociedade". TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação*. A justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995. p. 66.

[190] RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo, Loyola, 2006. p. 263.

[191] RICOEUR, 2006, p. 234.

[192] RICOEUR, 2006, p. 235.

[193] RICOEUR, 2006, p. 235.

[194] O julgamento não é o único contexto possível de aplicação da justiça. De acordo com Ricoeur, ela também pode ser entendida como justiça distributiva, ou seja, "como virtude das instituições que presidem todas as operações de partilha. 'Dar a cada pessoa o que lhe é devido', esta é, em uma situação qualquer de distribuição, a fórmula mais geral da justiça". RICOEUR, 2006, p. 238.

[195] RICOEUR, 2006, p. 237.

> pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço.[196]

Compreendendo o mandamento do amor como anterior à lei e à qualquer coerção moral, Ricoeur estabelece conexões entre ágape e justiça, como em Cântico dos Cânticos: "o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me! É o próprio amor que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo".[197] Claro, as possibilidades de ágape são reduzidas, pois seu sentido subsumiu à ideia de equivalência.

> seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, [e] que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do ágape.[198]

A compreensão de perdão, então, em Ricoeur, configura como uma relação de troca, mas que não é definida apenas pela reciprocidade. Para que o perdão seja concedido, requer um pedido de perdão, assim, estabelecendo uma "[...] correlação entre o perdão pedido e o perdão concedido. Essa crença transporta a falta do regime unilateral da inculpação e do castigo para o regime da troca".[199] A relação estabelecida nessa troca representa a gênese de uma dimensão de alteridade. Para Ricoeur, há um caráter relacional face a face que "confronta dois atos de discurso, o da confissão e o da absolvição: 'Eu te peço perdão. – Eu te perdoo'. Esses dois atos de discurso fazem o que dizem: o dano é efetivamente confessado, ele é efetivamente perdoado".[200]

Isso não significa um automatismo ou obrigação ou mero esquecimento da violência que se efetivou. Não é por acaso que permanece "[...] o adágio familiar segundo o qual

---

[196] RICOEUR, 2006, p. 238.

[197] A dimensão poética que traz implicações de uma filosofia do amor, posteriormente, estipulou um ponto de partida, um "horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]. [Assim], o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, 'inventaria' o respeito como 'amor prático'". RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 332. Também, o "ágape bíblico depende de uma economia do dom de caráter meta ético". RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991. p. 37. Na compreensão de Corá, "Ricoeur conclui que só o amor transcende o justo – um amor que, longe de se desligar da preocupação da justiça, visaria a uma justiça inteiramente justa, uma justeza singular e uma justiça verdadeiramente universal". CORÁ, E. J. *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética*: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur. 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. p. 204.

[198] RICOEUR, 2006, p. 236.

[199] RICOEUR, 2007. p. 484.

[200] RICOEUR, 2007, p. 492.

sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo".[201] E, como é possível o perdão, se ele morreu em campos de morte?[202] E continua morrendo em toda produção de morte, nas possibilidades eficazes do "sim, matarás"! Para Jankélévitch, o perdão sem punição é impossível, ou ainda, sem uma punição proporcional ao ato cometido, não há como estabelecer qualquer tipo de perdão. De fato, esse sentido está presente na sociedade brasileira que aclama por mais segurança, por punições exemplares para que seja quebrado o ciclo de impunidade, e como prevenção para que essa violência seja interrompida desde o começo.

O que foi feito não pode ser desfeito. As marcas da violência permanecem, os silêncios, o pavor, a incompreensibilidade das coisas como se passaram. Nesse sentido, para Arendt, perdoar não é esquecer o que foi feito, ignorar ou se conformar com os acontecimentos não é uma atividade sem reflexão. A violência, que se transforma em um interdito ao mundo, ao poder ser reconhecido como habitante, ao habitar, não é reversível.

> Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível – desfazer o que foi feito – e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda a pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.[203]

Perdoar, em Arendt, então, vincula-se à compreensão das ações realizadas, do que se passa. Isso implica em considerar que o perdão não é uma atividade isenta de significado, banal. Para Arendt, "[...] o resultado da ação é o significado, que produzimos em nosso processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos".[204] Compreender não é uma atividade, em Arendt, que possui processo, explicações causais. Como uma "bússola interna",[205] compreensão possibilita orienta-se no mundo, reconciliar-se com o mundo. É a relação com compreensão, a possibilidade de romper com ciclos de vingança ou romper com as reações decorrentes de ações que não podem ser desfeitas, que o perdão abre possibilidades ao novo, a um reconciliar-se com o mundo. Para Müller, em Arendt, "através da compreensão é possível o ser humano orientar-se no mundo a

---

[201] RICOEUR, 1991, p. 231.
[202] JANKÉLÉVITCH, Wladdimir. *L' Imprescritible*. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité. Paris : Editions du Seuil, 1997. (Points Essais)
[203] ARENDT, 2002, p. 39.
[204] ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 40.
[205] ARENDT, 2002, p. 53.

partir dos significados que advêm do seu exercício".[206] Logo, é possível dizer que "[...] a compreensão como bússola interna que habilita o ser humano a viver no mundo, pois está em efetiva relação com o senso comum, com a dimensão da ação política e com o estabelecimento de novos começos".[207] Assim, perdoar e compreender não são separados, relacionam-se na recusa de continuar em repetições, reações, vinganças. A compreensão e o perdão, envoltos à significação, a novos começos, à ação demandam um narra-se, um relacionar-se, um voltar-se aos acontecimentos. Nesse sentido, compreensão e o perdão não se confluem sob o prisma da fuga, da adaptação, do esquecimento, antes, constituem um "encarar" os fatos, rumo a um tornar um narrador/narradora dos eventos. Para Müller,

> É pertinente entender que, para Arendt, a história somente acontece quando um grande evento ocorre e ilumina o passado, estabelecendo uma ordem na aparente confusão dos diversos acontecimentos tomados isoladamente. Somente quando se pode narrar uma *story* [não history] a respeito de certo evento da civilização, demarcando o começo e o fim do mesmo, é que a história acontece. O começo e o fim até então estiveram ocultos no emaranhado das ações humanas, que podem se interligar, se chocar ou simplesmente acontecer isolada e simultaneamente. Mas quando esse começo e fim são desvelados e quando é possível ao *storyteller* narrar esse evento – que agora tem um começo e fim – a compreensão acontece.[208]

Frente aos fatos de violência, permanece um descompasso entre o ato feito e o ato medido. As réguas, as medidas, os castigos e a lógica do vigiar e punir[209] não possibilitam eliminar a violência. A lei, o sistema, a moral não são lugares seguros de se evitar ou de prevenir que fatos violentos sem imponham entre as pessoas. Por isso, para Arendt, "[...] os seres humanos não são capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que se revelou".[210] Há um descompasso entre classificar, quantificar, temporalizar atos de produção de morte, com suficientes punições e equiparações.

Derrida estabelece outra relação, identificando que se pode perdoar, e mesmo assim, punir, ou, pode-se não punir, não julgar e, ainda assim, perdoar. Preocupado com uma banalização do perdão, que se espalhou pelo mundo em Comissões de Memória, Derrida questiona a assimetria entre punir e perdoar. Para ele, dissolvendo esse vínculo, perdão não pertence à esfera jurídica ou política e também não pode ser confundido com arrependimento,

---

[206] MÜLLER, Maria Cristina. O imperativo da compreensão. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. (Orgs.). *Hannah Arendt*: uma amizade em comum. São Leopoldo: EST/Oikos, p. 11-23, 2011. p. 22.
[207] MÜLLER, 2011, p.22.
[208] MÜLLER, 2011, p. 13.
[209] FOUCAULT, 1994.
[210] ARENDT, 2010a, p. 301.

prescrição, anistias, desculpas.[211] Como são instituições e entidades pedindo perdão, para Derrida, há uma descaracterização do próprio perdão. Primeiramente, tais anistias e comissões, entidades que pedem perdão, são anônimas. Um anônimo não pode perdoar. Em segundo lugar, essas comissões significam uma urgência de memória, porém, tal proliferação de perdão pode facilmente levar a uma hipocrisia, um ritual no qual são representados e generalizados os atos e o perdão.[212] Por isso, Derrida distingue entre perdão condicional e incondicional, ambos de raízes judaico-cristãs, identifica o autêntico perdão como perdoar o imperdoável. No sentido condicional, perdão é estabelecido apenas se aquele que cometeu o ato pedir perdão, o que pode significar um arrependimento, uma transformação. No sentido incondicional, independe de qualquer ação de quem cometeu o ato, independe de pedido, independe de arrependimento. O perdão acontece do culpado enquanto culpado.[213]

Diferente de Arendt, que traz significados políticos ao perdão, coloca-o entre os assuntos humanos. O perdão não prescinde de presença e ação das outras pessoas, "[...] pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo; o perdão e a promessa realizados na solicitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma".[214] E, ao identificar as impossibilidades do perdoar ao imputável, ou a imputabilidade do imperdoável, Arendt contesta as medidas e as noções jurídicas que não conseguem dar conta de todo o horror de um genocídio. "Qual o significado da noção de homicídio quando encontramos em face da produção maciça de cadáveres?".[215] Não desconsiderando a punição, Arendt a compreende como alternativa ao perdão, não o oposto, "[...] ambos têm em comum algo que, sem interferência alguma, poderia prosseguir indefinidamente".[216]

> Ainda assim, embora nenhuma das razões que em geral invocamos para que a punição seja válida [a necessidade da sociedade ser protegida contra o crime, a reabilitação do criminoso, a força dissuasiva do exemplo da advertência para os criminosos potenciais, justiça retributiva], o nosso senso de justiça acharia intolerável abrir mão da punição e deixar impunes aqueles que assassinaram milhares, centenas e milhões de seres humanos. Se isso não passasse de um desejo de vingança seria ridículo, sem falar no fato de que a lei e a punição por ela imposta surgiram sobre a Terra para quebrar o interminável círculo vicioso da vingança.

[211] DERRIDA, Jacques. *Foi et Savoir suivi de le Siècle et le Perdon*. (entretiens avec Michel Wieviorka). Paris: Seuil, 2000. p. 104.
[212] DERRIDA, 2000, p.548.
[213] DERRIDA, Jacques. *Pardoneér*: l'impardonable et l'imprescritible. Cahier de L'Herne Derrida. Paris: Éditions de L'Herne, 2004b.
[214] ARENDT, 2010a, p. 297.
[215] ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007c. p. 491.
[216] ARENDT, 2010a, p. 300-301.

> Assim, aqui estamos, com nosso senso de justiça, enquanto, por outro lado, esse mesmo senso de justiça nos informa que todas as nossas noções anteriores sobre a punição e suas justificações nos desapontaram.[217]

Também para Arendt, a preocupação com os riscos do perdão é devido ao seu lugar fora da esfera pública. Quando o perdão se estende aos processos tecnológicos e científicos e à ciência natural moderna, não sendo estes apenas observadores, mas interferentes e atuantes sobre a natureza, a irreversibilidade e a imprevisibilidade, o perdão indica que as interferências e as consequências são incalculáveis. Quando o perdão refere-se ao processo de fabricação, no qual o ato sempre acontece por meio de uma violência necessária,[218] e o desfazer ocorre por meio da destruição "nada aparece de modo tão evidente nessas tentativas quanto a grandeza do poder humano cuja fonte reside na capacidade de agir e que, sem os remédios inerentes à ação, começa inevitavelmente a subjugar e a destruir, não o próprio homem, mas as condições nas quais a vida lhe foi dada".[219]

Sem poder perdoar, a ação ficaria limitada a um único ato, sem chance de recuperação "[…] seríamos para sempre as vítimas de suas consequências […]".[220] Sem poder perdoar, as pessoas estariam condicionadas pela vingança, sem a oportunidade de começar algo diferente. Para Arendt, Jesus foi o descobridor do perdão para a esfera pública. Perdão consiste no oposto de vingança, cuja característica é de re-ação a uma ofensa, à transgressão. "Perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado"[221]. Para Jesus, o perdão pode ocorrer entre as pessoas, não apenas como perdão de Deus (Mt 18.35; Mc 11.25).[222] O perdão aparece nos evangelhos como perdão devido ao amor; perdoa-se os pecados, porque muito se amou. Arendt indica que uma interpretação de perdão devido ao amor pode excluir o perdão da esfera pública. Isso se deve ao fato de que o perdão devido ao amor, amaria a pessoa independente de suas transgressões e imperfeições, consistindo numa prévia disposição ao perdão independente da ação da pessoa amada. Por isso, a amizade ou o respeito que possibilitam o perdão à pessoa, por consideração a ela, evitando equívocos das interpretações sobre o perdão devido ao amor. Logo, também

---

[217] ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 88.

[218] "É da maior importância em nosso contexto, contudo, o fato de um elemento de violência ser inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, em contraste com atividades tais como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos. A construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa". ARENDT, 2007a., p. 151-152.

[219] ARENDT, 2010a, p. 297.

[220] ARENDT, 2010a, p. 300.

[221] ARENDT, 2010a, p. 298.

[222] ARENDT, 2010a, p. 301.

feito por Jesus, há "[...] *o que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* fez [...]"[223]. Frente à despersonalização moderna da vida pública e social, a importância do perdão não poderia ser esquecida. Assim como na ação e no discurso, no perdão "[...] dependemos uns dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar, [...] pois careceríamos do conhecimento (*experience*) da pessoa em consideração à qual se pode perdoar".[224]

Se perdoar está para a irreversibilidade da ação, o poder de prometer refere-se a sua imprevisibilidade. Fazer promessas "[...] serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie nas relações humanas".[225] Possível de ser visto na antiga Roma na inviolabilidade de acordos e tratados ou na aliança de Deus com Abraão, a promessa tem como objetivo "minimizar" a total imprevisibilidade da ação. Há uma dupla origem nessa intenção de "minimizar" que provém "[...] ao mesmo tempo da 'treva do coração humano', ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as consequências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm poder de agir".[226] Os seres humanos não podem ser totalmente controlados, sempre haverá mentira, mudança de ideia, ações que não foram calculadas previamente, violência.

> O fato de que o ser humano não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença dos outros.[227]

Com o nascimento, biológico-biográfico, com a ação e o discurso e com o poder de perdoar e prometer, a vida humana não gira em torno do ciclo do processo vital, dos processos naturais, voltada para a mortalidade. Os seres humanos "embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar".[228] Irrompe o movimento cíclico dos automatismos e repetições, parece um milagre, ou seja, a liberdade e a ação.[229]

---

[223] ARENDT, 2010a, p. 301.
[224] ARENDT, 2010a, p. 303.
[225] ARENDT, 2010a, p. 295.
[226] ARENDT, 2010a, p. 304.
[227] ARENDT, 2010a, p. 304.
[228] ARENDT, 2010a, p. 307.
[229] ARENDT, 2010a, p. 307.

> A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui, como Jesus de Nazaré, que vislumbrou essa faculdade com mesma originalidade e ineditismo com que Sócrates vislumbrou as possibilidades do pensamento, deve ter sabido muito bem o poder de perdoar com o poder mais geral de operar milagres, colocando ambos no mesmo nível e ao alcance do homem.[230]

Com a semelhante compreensão de que o perdão possibilita um acontecimento de novidade, Derrida, distingue-se de Arendt, pois para ele o perdão possui sempre algo divino em sua essência, apesar de ser realizado e acontecer entre as pessoas.[231] Isso não legitima um perdão para depois da morte, como se só Deus perdoasse. Assim, acima do direito e não posto dentro de qualquer cálculo, o perdão é heterogêneo ao lugar jurídico. Dessa forma, não há simetrias ou complementariedades com a punição.[232] Nesse sentido, o perdão não pode ser instrumentalizado, não haveria uma finalidade de terapia, de conforto ao luto ou para estabilidade política ou social. Claro, se a preocupação de Arendt surgiu, frente aos crimes contra a humanidade,[233] devido aos campos de concentração, para ela, um atentado à pluralidade humana, uma fabricação de cadáveres, vidas tornadas supérfluas. O *locus* do campo de concentração, a inumanidade não está na quantidade, no tempo, no sofrimento, pois, logo sanções jurídicas e políticas estabeleceriam tempo e números para sentenças. A questão é da fábrica de cadáveres, sem nome, destituídos de biografias, sem mundo, deformados, manipulados em sua natureza humana.[234] Para Agamben, o "campo" não está restrito ou é pontual ao totalitarismo, mas representa um *nómos* biopolítico, um paradigma da política moderna.

---

[230] ARENDT, 2010a, p. 307-308.

[231] DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain... Dialogue*. Aris: Fayard/Galilée, 2001.

[232] DERRIDA; ROUDINESCO, 2001, p. 264.

[233] Termo que apareceu, primeiramente em 1915, quando França, Grã-Bretanha e Rússia publicaram nota diplomática referente ao massacre dos Armênios pelos turcos. Propriamente, em Nuremberg, o termo recebe valor jurídico. Os crimes cometidos pelo sistema totalitário não poderiam ser classificados como crimes de guerra. "A partir de Nuremberg, e hoje com o estabelecimento do Tribunal Penal Internacional, os crimes contra a humanidade são definidos como atos – assassinatos, sequestros, desaparecimentos, etc. – que são cometidos durante um ataque sistemático e/ou generalizados contra a população civil. Já o crime de genocídio, que em Nuremberg era englobado na qualificação dos crimes contra a humanidade, desde 1948 é considerado crime autônomo por força de convenção internacional. [...] uma sentença na Argentina acerca dos crimes do regime militar: são condutas que violam normas protetoras dos valores fundamentais que a humanidade reconheceu a todo o ser humano. [...] Nesse sentido, a vítima é a comunidade internacional ou a consciência humana. Na jurisprudência recente, emanada do Tribunal pata a antiga Iugoslávia, no chamado caso Edermovic, [...] o crime caracteriza contra a humanidade é o conceito de humanidade como vítima [...] quando o indivíduo é agredido, através de atos inumanos, ataca-se e nega-se toda a humanidade". PERRONE-MOISÉS, Cláudia. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 217-218. (p. 211-224)

[234] Como laboratórios para fins científicos, os campos promoviam mudanças na natureza humana, destituindo a humanidade. Depois da morte jurídica, e com torturas, exploração da biologia, para se preparar os cadáveres era preciso a morte moral, a morte da individualidade. Cf. ARENDT, 2007c, p. 498-511.

> O campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, – ou sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem transformar-se numa máquina letal. É significativo que os campos surjam com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos. [...] O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos e que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas zonas de aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. Este é o quarto, inseparável elemento que veio juntar-se, rompendo-a, à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território. [...] O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior, é o novo nómos biopolítico do planeta.[235]

Diante dos movimentos pela verdade e pela memória no Brasil, da persistência da anistia que igualou torturados e torturadores, resistentes e militares, o perdão foi considerado impunidade. "[...] A anistia ampla, geral e irrestrita abdicou de produzir a verdade sobre a ditadura [...]"[236]. Anistia, derivada de "amnestia", constitui um esquecimento, e mais, um apagamento da memória. Mesmo com as comissões, o árduo trabalho ainda encontra contestações. Também toda a continuidade democrática, utilizando a expressão de Agamben, da produção de "campos" que persistem em aniquilar a pluralidade, nenhum instrumento que mede justiça parece funcionar. De qualquer forma, há reivindicações por memórias e por biografias, numa busca por compreensão, a qual consiste em uma atividade interminável, variável, "[…] aprendemos a lidar com a nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo".[237]

---

[235] AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, Belo Horizonte: UFMG, 2002. p.182-183.

[236] CARBONARI, Paulo César. Direitos Humanos no Brasil. Uma leitura da situação em perspectiva. In: RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*. Diagnósticos e Perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007b. p. 22. (p. 19-66) (Coletânea CERIS; ano 2, n. 2)

[237] ARENDT, 2002, p. 39.

“Protesta” de Oswaldo Guayasamin

O nome novo

Pranto e silêncio e grito
é a palavra que me enche agora
a boca e o espírito.
Que nunca ainda
eu havia chegado
a entender, mãe:
a li-ber-da-de!
(Com todos os que lutaram e morreram
por Ela:
com todos os que a cantaram e a sofreram
e sonharam ...
eu a canto e a sofro
– e a faço, também um pouco –
a livre Liberdade!
Aquela, quero dizer, mãe, total,
com que Cristo nos libertou.)

Se me batizas outra vez, um dia,
com a água dos soluços e da memória,
com o fogo da morte e da Glória ...
diz a Deus e ao mundo
que me puseste
o nome
de Pedro Liberdade!

CASALDÁLIGA, Pedro. *Orações da caminhada*. Campinas: Verus, 2005. p. 111.

2 RASGOS E REMENDOS DE LIBERDADE

2.1 De um lugar teológico: tramas e traumas discursivos sobre liberdade

> *[...] Ninguém faz remendo de pano novo em roupa velha; porque a peça nova repuxa a veste velha e o rasgo aumenta.*
> *Ninguém põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, o vinho estourará os odres, e tanto vinho como os odres ficam inutilizados. Mas, vinho novo em odres novos!*
>
> Marcos 2. 21-22

As tramas discursivas sobre liberdade podem ser vistas por sua fragilidade ou imponência, por sua aclamação como conquista das democracias ocidentais, ou pelas ameaças constantes à sua realização. O que parece inegável é que, por mais obscurecidos e plurais que sejam os sentidos, liberdade inquieta-se e se desacomoda a partir das condições de vida. A investigação dos discursos de liberdade, nesse capítulo, não almeja encontrar tecidos argumentativos inteiros, completos, mas busca pelas tramas, expressas constantemente como "linguagem impura"[238], de uma palavra liberdade envolta a emoções, contradições, angústias, moralidades e religiões. Talvez, na própria palavra, exista uma renúncia a uma única posse, a uma única enunciação.

Nesse sentido, por ser uma palavra relutante, a própria busca ou definição de liberdade parece estabelecer modelos, motivações, razões, objetivos entre autênticas e inautênticas liberdades. Contudo, é justamente o definir que tolhe outras liberdades dissonantes. Fato é que as situações de escravidão, violências, torturas e miséria desafiam universalidades que se pretendem determinantes e explicativas das relações e dos assuntos humanos, tornando insuficientes os modelos de liberdade. E contra abstrações e determinações prévias, a liberdade é inventada como que remendando discursos, tapando buracos. Assim como o remendo novo costurado parece ocasionar uma inadequação na veste velha, as noções de liberdade também não parecem ser algo que simplesmente possa se adequar aos modelos de organização e sociabilidade. Há determinações que aprisionam sentidos. Liberdade, dessa forma, parece causar rasgos, rupturas no tecido, nas tessituras das

[238] Expressão utilizada por Valéry (1945) que considera que a linguagem ordinária seria insuficiente para expressar a realidade do mundo. Todavia, como indica Carrasco (2011), a palavra liberdade implica uma pergunta por "nós mesmos", e o ponto de partida – não seriam as teorias, mas as experiências – difusas, dissipadas, produtoras da significação da liberdade. Assim, a ideia de puro (ideias universais não contraditórias) torna-se insuficiente para expressar as reivindicações por liberdade. Cf. CARRASCO, Alexandre. *A liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Filosofias: o prazer de pensar). VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Fluctuations sur la liberté. Paris: Gallimard, 1945.

condições de vida. Isso, levantando suspeitas, deve-se a uma relação da liberdade com a novidade, com essa confrontação com as insuficiências da "realidade".

A liberdade está enraizada na história do pensamento teológico, não apenas nas perguntas pelas origens e "destinos", mas pelas indagações de como o relacionamento com Deus modifica as ações e a própria compreensão humana. Na história do pensamento teológico, liberdade é difusa, divergente e um tema, de certa forma, constante. As argumentações teológicas cunharam paradigmas para a discussão de liberdade, seja em discordância, seja por influência devido à sistematização escrita logo nos primeiros séculos. Não há como não referenciar Agostinho[239], Lutero, as discussões sobre predestinação, sobre fé, sobre ética e a Teologia da Libertação, e, consequentemente, as (re)leituras do livro de êxodo[240], dos evangelhos, das cartas paulinas.

Claro, apesar da afirmação de uma "vocação para a liberdade humana"[241], tornaram-se mais sólidas as gaiolas institucionais e discursivas, marcando e demarcando vivências e cosmovisões consolidadas em pretensões de universalidade[242]. Torna-se apaziguador estipular manuais de comportamento ou identificar toda religiosidade numa relação de mando-obediência, de uma divindade externa ou discursivamente institucionalizada que manda, e adeptos que obedecem. Todavia, mesmo que tal característica exista, e ela existe marcada por

---

[239] Na busca pela explicação não substancial do mal, e na "invenção" da vontade, refletir agostinianamente sobre a liberdade seria afirmar a não coincidência entre livre-arbítrio e liberdade, considerando que há uma natureza humana livre (devido à criação), porém marcada pela soberba/pelo pecado (a pretensão de igualar-se a Deus), acaba tornando-se uma condição humana carente de liberdade. O pecado, na livre busca pela autonomia, pela autossuficiência, ou satisfação consigo mesmo, levaria o ser humano a distanciar-se de "si mesmo". Haveria, assim, uma renúncia à vocação natural – mover-se ao Criador – ocasionando uma perversão ou aversão e, consequentemente, uma fratura na identidade. Tal renúncia pode ser considerada uma imobilização/paralisia da natureza humana que é dinâmica. "Pudemos deformar a imagem de Deus em nós, não podemos reformar" ("imaginem in nobis dei deformare potuimus, reformare non possumus" - Sermo XLIII - 4). Decorrente disso, liberdade seria submissão não a algo externo, mas uma preservação da identidade, ao fundamento do ser que é dinâmico, um mover-se a Deus. Cf. AGOSTINHO. *O livre Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores). "Se a nossa natureza é inquieta, [...] então a liberdade pode e deve ser pensada do ponto de vista de um direcionamento da inquietude, ou [...] do amor ordenado, *ordinata dilectio*". NOVAES, Moacyr. Vontade e Contravontade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 74. (p. 55-76).

[240] CROATTO, José Severino. *Êxodo*: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 63-66.

[241] Seguindo as indicações de Paulo, especialmente em Gálatas 3.15, e, como defende Comblin, reside no evangelho "uma vocação humana para a liberdade", por mais que tal vocação tenha sido obscurecida pelo "triunfo de um catolicismo clerical, patriarcal, verticalista e de inspiração imperial". COMBLIN, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 6. (Temas de atualidade)

[242] Universalidade como apontada por Fornet-Betancourt como processos colonizadores, coloniais, monoculturais, de monopólio ocidental, operando como uma redução "das potencialidades de expressão de fé". FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007. p. 11. Também a universalidade que estipula normatividade, na afirmação androcêntrica, etnocêntrica. Cf. TAMEZ, Elsa. Hermenéutica Feminista Latinoamericana. Una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, Maria Pilar (eds.). *Entre la indignación y la Esperanza*. Teología Feminista Latinoamericana. Santafé de Bogotá: ASETT, 1998. p. 45-47.

fundamentalismos[243] e moralismos religiosos[244] que assustam as argumentações pela afirmação da secularidade plena[245], os discursos teológicos, especialmente os latino-americanos, elegeram a libertação como sua identidade própria[246], confrontando-se com a "grande" tradição cristã europeia com a urgência da liberdade social, política e econômica[247]. Tal reivindicação por libertação acabou revelando o quanto as próprias construções teológicas também careciam da mesma libertação proferida à realidade social, ocasionando numa crítica mordaz à eclesiologia[248], às estruturas, às relações e aos discursos de poder, às próprias ideologias colonialistas e opressoras[249].

---

[243] O fundamentalismo não é uma corrente própria de uma determinada cultura ou religião. Conforme Armstrong, trata-se de um "fato global" decorrente dos impasses provocados por ideais liberais ou seculares. Busca-se o retorno do sagrado e a sacralização do mundo, visto como imprescindível diante de um desencanto em relação ao mundo secular e mediante um "medo real" da perda total do sagrado. Assim, o fundamentalismo defende uma "crença pura", o que resulta, comumente, numa visão distorcida da própria crença. Em todo o caso, a incursão violenta como método de abordagem e persuasão é rara, optando-se, normalmente, por uma revitalização da fé de modo "convencional" ou legalista. ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 219-223.

[244] Considerar a posse da verdade, a posse da segurança, a posse da correta doutrina ou da correta ação, negando as diferenças, implica, como afirma Teixeira, numa imagem do mundo no qual "[...] não é da celebração e solidariedade intercultural, mas de um mundo repleto de pessoas que glorificam alegremente seus heróis e diabolizam seus inimigos". Podendo, portanto, os moralismos e os fundamentalismos levarem a uma dinâmica de 'incomunicabilidade' letal, tornando inviáveis os próprios preceitos religiosos, como no caso do cristianismo, o amor, a solidariedade, a justiça. TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo em tempos de fundamentalismo religioso***.** Disponível em: <http://www.empaz.org/dudu/du_art24.htm>. Acesso em: 21 maio 2012.

[245] Compreendendo aqui os anseios de "expulsão" da religião do espaço público e dos dilemas advindos de questionamentos da interferência religiosa nos assuntos políticos. SMITH, Bárbara. *Crença e resistência*: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea. São Paulo: UNESP, 2003. GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*: Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

[246] Mesmo passível de discussão, interessante é perceber a caracterização de Michel Löwy, enumerando 8 características que transpassam a Teologia da Libertação: "(1) Um implacável requisitório moral e social contra o capitalismo dependente, seja como sistema jurídico injusto, iníquo, seja como forma de pecado estrutural; (2) A utilização do instrumental marxista para compreender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classes; (3) Uma opção preferencial em favor dos pobres e da solidariedade com a sua luta pela autolibertação; (4) O desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres, como uma nova forma da Igreja e como alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista; (5) Uma nova leitura da Bíblia, voltada principalmente para passagens como o Êxodo – paradigma da luta de libertação de um povo escravizado; (6) A luta contra a idolatria (e não o ateísmo) como inimigo principal da religião – isto é, contra os novos ídolos da morte, adorados pelos novos faraós, os novos Césares e os novos Herodes [...]; (7) A libertação humana histórica como antecipação da salvação final em Cristo, como Reino de Deus; (8) Uma crítica da teologia dualista tradicional como produto da filosofia platônica grega e não da tradição bíblica – nas quais as histórias humana e divina são distintas, mas inseparáveis". LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991. p. 27-28. (Coleção Polêmicas do nosso tempo; v. 39).

[247] Frente às reduções de que a teologia estaria "distorcendo-se" frente a uma preocupação demasiada fenomenológica das estruturas sociais, políticas, assumindo uma leitura da realidade intermediada por outras ciências e, depois, pelas discussões de onde residiria a centralidade da Teologia da Libertação (fé, Deus, pobre, realidade), cabe salientar como indicou Miguez Bonino, uma intencionalidade teológica presente desde os anos de 1960: de compreender a condição humana deflagrada no contexto latino-americano. MIGUEZ BONINO, José. Love and social transformation in Liberation Theology. In: ELLIS, Marc; MADURO, Otto (Orgs.). *The future of Libertation Theology*: essays in honor of Gustavo Gutiérrez. Maryknoll: Orbis, 1989. p. 121.

[248] "Desde o início a eclesiologia da TdL deslocou o acento para o aspecto comunitário popular em contraste com a eclesiologia tradicional hierarcológica e com a eclesiologia europeia baseada nas categorias de sacramento e povo de Deus". LIBÂNIO, João Batista. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>. Acesso em 20 jan. 2013. Cf. BOFF,

Novamente, o lugar teológico do qual se pretende construir olhares sobre a liberdade apresenta-se envolto em tramas e traumas, permanecendo a sensação e a tensão de se almejar falar de um remendo em uma "veste nova". Tal remendo lida com uma inadequação, mesmo almejando adequar-se para vislumbrar as possibilidades de dizer algo da "veste nova". E, nesse adequar-se, o tramar é uma atividade que exige uma constante atenção ao movimento, pois, na sedução pela imobilidade, pode ser evidenciado um tramar "contra", um romper com a "veste nova" da liberdade.

> Tramar significa trançar fios para se tecer redes, ou seja, os diferentes fios são importantes para que a trama forme uma rede, um desenho, uma teia. No entanto, tramar também significa arquitetar estratégias em que o Outro, a diferença é uma ameaça, daí a trama contra o Outro, o pré-juízo para que o Outro fique anulado e não seja mais uma ameaça. Se formos pensar na história de muitos "outros" (como comenta Beauvoir quando fala que a ideia de Outro se encontra ancorada em uma outra ideia que é sempre referencial a esta, ou seja, o Outro é outro em relação a algo que 'é' essencial, identidade primeira), certamente diríamos que o conhecimento fez suas tramas, construiu estratégias que ratificaram a violência, tanto provocada pelo desprezo ao Outro, a indiferença, quanto pela forma como esse Outro foi sendo desenhado, escrito.[250]

Por isso, o primeiro pressuposto teológico aqui delineado não visa percorrer caminhos teóricos "puros" de liberdade, mas examinar como os discursos de liberdade se apresentam, verificando a lógica que sustenta essa reivindicação. Há uma intencionalidade de avaliar como acontecem as significações de liberdade, especificamente, nos "espaços" de direitos humanos. Seguindo a afirmação de Foucault, apesar dos usos difusos, suspeita-se que resida, nos discursos de liberdade, em alguns acontecimentos brasileiros, práticas de afrontamentos, de revelação de imposições.

> o que eu quero analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por conseguinte, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, pelo contrário, as práticas que se lhes são propostas. Eu acredito solidamente na liberdade humana.[251]

Leonardo. *Igreja: Carisma e poder*. Ensaios de Eclesiologia militante, Petrópolis: Vozes, 1981. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se faz povo*. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986.

249 J. L. Segundo já advogava por uma libertação da teologia, desideologizando "os conceitos, as concepções de Deus, graça, pecado, Igreja, que desempenharam o papel de manter o povo oprimido, calado, submisso. A teologia deformara a Palavra libertadora de Deus, aprisionando-a em suas malhas conceituais. O projeto da TdL é refazer a teologia por dentro para que seja realmente libertadora. E não aconteça que se proclame libertadora, mas mantenha o povo oprimido com seus ensinamentos". SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

250 MENEZES, Magali Mendes de; SÁ, Suliane de. Escritas que emudecem ou fazem o corpo falar. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 52. (p. 51-64)

251 FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994. v.4. p. 693.

O segundo pressuposto teológico busca, no sentido de *eleutería*, uma confrontação com os discursos de liberdade contemporâneos. No pensamento paulino e grego, liberdade expressava-se como *eleutería*, longe de um sentido abstrato, retratava o contexto em oposição à condição de escravidão (*doulós*)[252]. A escravidão era a condição da pessoa que não pertencia à cidade por motivos de ser tornada escrava por justificações econômicas, de gênero e de lugar de nascimento. *Eleutería*, assim, possuía duas condições: o pertencimento à cidade e a não submissão ao outro.[253] Há, também na raiz do verbo, o significado de movimento, a possibilidade de mover o corpo, de ir, sair de um lugar

> Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do ser humano livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações.[254]

Não se trata de considerar *eleutería* um modelo ideal, mas busca-se uma confrontação com os discursos contemporâneos de liberdade, especialmente, no "espaço" dos direitos humanos no contexto brasileiro. Essa confrontação é delimitada por duas perguntas consideradas pertinentes: 1) como os discursos pela liberdade coincidem ou não com a reivindicação do pertencimento à cidade? (Cidade não no sentido urbano, administrativo, mas de reconhecimento do pertencimento). 2) Como os discursos de liberdade identificam as imobilizações, impedimentos a suas realizações? Tais perguntas interconectam-se e fundamentam-se a partir do terceiro pressuposto teológico que remete à compreensão de liberdade cristã indissociável da *diaconia* e da *koinonia*. Tal constatação sustenta-se na definição de Lutero, na qual há duas sentenças afirmativas que, aqui, são interpretadas em relação semântica: "O cristão é senhor livre sobre todas as coisas, não está sujeito a ninguém. O cristão é servidor de todas as coisas e sujeito a todos"[255]. Formulada a partir de I Coríntios 9.19, a oposição entre liberdade e escravidão é ressignificada sob a ótica cristã. O interesse aqui não é na explicação exata de Lutero, mas nas distinções e modificações de *eleutería* e de *doulós*, as quais não são postas em um simples antagonismo, mas numa "relação metabólica entre liberdade e dever"[256]. Especificamente, a liberdade realizável enquanto *doulós* é

---

[252] Mesmo trabalhando com sentidos opostos, em Paulo não é necessariamente uma oposição, às vezes, dialética, às vezes, paradoxo.

[253] FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito*: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2003. p. 77.

[254] ARENDT, 2007a. p. 194. (Debates; 64)

[255] LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In:_____. *Obras Selecionadas*. O Programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2. p. 437. (p.435-460)

[256] WESTHELLE, V. Os desafios do luteranismo, hoje. *IHU- online*. n. 280, ano VII. 3 nov. 2008. Entrevista realizada por Graziela Wolfart. Disponível em:

qualificada como liberdade relacional e como liberdade em ação. Essa ação caracterizada como serviço (em amor), não acontece por prática ou treino (no sentido aristotélico). A lógica da servidão/escravidão cristã é distinta do pensamento grego no sentido de que a pessoa coloca-se nessa condição em liberdade. E essa condição de servidão nas inter-relações humanas rompe com um tipo de condição de "senhor", no sentido de que as relações em servidão não são caracterizadas pela lógica do poder, da violência e da ideia de posse entre as pessoas.[257] Seria uma liberdade que se realiza na presença das outras pessoas, estabelecendo relacionamentos além do interesse próprio, porém não em anulação da pessoa. Claro, a afirmação da liberdade, em Lutero e em Paulo, estrutura-se por uma confissão cristológica, todavia, o termo "boa vontade" indica que a ação cristã não é regida por pré-determinações normativas, unilaterais ou dogmáticas, mas um deixar-se "contaminar pela novidade", que é liberdade ativa em serviço e em (não) submissão. Isto é, não há uma separação da confissão cristológica da ação em liberdade de serviço.[258]

Em consequência dos pressupostos teológicos, buscar-se-á traçar comparações sobre a compreensão de ação. Especialmente, porque no contexto latino americano, as reflexões teológicas estabeleceram vínculos profundos entre fé e *práxis*. Elucidar a noção de *práxis*, pois, incide nas possibilidades de enxergar teologia e política numa relação na qual não estão envolvidos apenas os discursos clássicos e medievais, mas avaliar o dinamismo do pensamento teológico que, conforme Rudá Ricci, foi parte integrante na construção democrática brasileira:

> [A TdL] impulsionou as lutas sociais no primeiro ciclo do processo de democratização do Brasil, que se inicia em meados dos anos 70 e se conclui no final da década de 80. Conformou unidade e deu vazão ao ressentimento político e sentimento de injustiça social que envolvia muitas lideranças populares e dirigentes políticos. Sustentou movimentos sociais e alimentou a multiplicação de entidades populares, de apoio aos movimentos populares.[259]

De qualquer forma, os pressupostos teológicos elencados não são determinantes ou circunscritos a uma liberdade destinada apenas às pessoas cristãs. Entretanto, lançar reflexões teológicas à discussão das construções políticas da sociedade é também considerar as

---

<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2285&secao=280>. Acesso em: 10 dez. 2012.

[257] Logo, nessa lógica, edificada por uma construção cristológica, para a pessoa cristã seria incoerente confessar outra autoridade, outra Senhor além do próprio Cristo. Cf. Declaração Teológica de Barmen

[258] Pensando aqui no dogma cristológico humano e divino, na história do pensamento cristão, pareceu sempre ênfases ora num, ora noutro. Da mesma forma, ação e confissão de fé, estipula-se o que viria primeiro, implicando em acentos e reduções. Caberia compreender que a confissão acontece na ação.

[259] RICCI, Rudá. Religião, Fé e Política: a Teologia da Libertação como Projeto Político Nacional. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 58, mar. 2006. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/058/58ricci.htm>. Acesso em: 10 out. 2012.

apropriações religiosas destoantes, divergentes, que solidificam discursos normativos que precisam de avaliação crítica de suas lógicas, argumentações e construções e não apenas estudos fenomenológicos de seu funcionamento e "perturbação", "manutenção" dos contratos sociais e/ou dos projetos democráticos. Teologicamente, nesse sentido, não se pode abrir mão de norteadores dos objetivos desse capítulo, vinculados a um acreditar que "a cada ser humano é dado um mundo para ser feito"[260] e ainda de que "minha libertação escapa do meu Deus"(Isaías 40.27)[261].

2.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre liberdade

Pode parecer inviável pautar discussões sobre a palavra liberdade. Primeiramente, devido a sua abrangência, liberdade pode ser substantivada em diversos sentidos, contextos e campos teóricos e suas inúmeras derivações como liberal, liberalismo, liberação, libertação ampliam diluições, contradições de uma mesma raiz. Em segundo lugar, em sociedades consideradas democráticas, de modo geral, a liberdade parece ser algo alcançado. Como indica Heller, juntamente com o valor vida, liberdade tornou-se uma ideia universalizada, um valor-ideia, isto é, tornou-se "um valor cujo oposto não pode ser escolhido como valor"[262]. Logo, seria um marco regulatório que permitiria avaliar outros valores e ações, especificamente, quando esses se opõem à vida e à liberdade.

Apesar da pressuposição enquanto marco regulatório, a compreensão da liberdade não assume necessariamente o mesmo sentido. Mesmo com as impossibilidades de uma referência comum, a liberdade é constantemente aclamada, como diria Valéry: "Liberdade é uma destas palavras detestáveis que tem mais valor que sentido, que se canta, mas do que se diz; que pergunta, mais do que responde"[263]. E no que prossegue Valéry, uma palavra que está

---

[260] SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 195.

[261] CROATTO, José Severino. *Isaías*. Palavra profética e sua releitura hermenêutica. v. II: 40-55. A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 203.

[262] HELLER, Agnes. *A condição política pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 180.

[263] VALÉRY, 1945, p. 44. "Liberté c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur quede sens; qui chantent plus qu'ils ne parlent ; qui demandent plusqu'ils ne répondent ; de ces mots qui ont fait tous les métiers, etdesquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique,de Morale et de Politique ; mots très bons pour la controverse, ladialectique, l'éloquence ; aussi propres aux analyses illusoires et auxsubtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchaînent le tonnerre". (tradução própria). "A liberdade é uma destas palavras detestáveis, que tem mais valor do que sentido; que cantam, mais do que dizem; que perguntam, mais do que respondem; destas palavras 'que fizeram todos os ofícios' das quais, a memória é untada de teologia, etc. palavras muito boas para a controvérsia, a dialética, a eloquência; tão próprias às análises ilusórias e às sutilidades infinitas que aos fins de frases 'que desencadeiam trovoadas, tempestades'."

presente em vários ofícios, sua memória "untada" de teologia, desencadeia sutilezas infinitas, controvérsias e tempestades.

Como valor, liberdade além de assumir sentidos de contraposição à escravidão, aparece em múltiplas reivindicações sociais, culturais, políticas, religiosas, publicitárias e empresariais. Inclusive, a palavra pode ser revelada como abstrações ilusórias e contraditórias à própria liberdade. Conforme Novaes

> [...] ao longo da história, ela foi construída pela teologia, pela metafísica, pela moral e pela política até chegar ao que é hoje: Liberdade-ídolo, mistificação liberal inscrita nas bandeiras, nas constituições, na publicidade ('liberdade é uma calça jeans desbotada') e até mesmo no nome do partido nazista da Áustria [...] o Partido da Liberdade. Liberdade pode ser, portanto, um signo enganador, 'complemento solene' da violência que leva a defender não pessoas livres mas ideias abstratas. A palavra liberdade traz, pois, na sua própria história, o seu contrário, isto é, a servidão, tanto quanto se trata da política e das relações sociais como quando se fala do indivíduo. Pensando assim, a liberdade comporta sempre um risco de ilusão e fracasso.[264]

Apesar da ilusão possível à utilização dos sentidos de liberdade, pode-se identificar um vínculo indissociável entre liberdade e democracia. As teorias elaboradas tentam avaliar os limites da ação do Estado[265] ou os limites das ações individuais/coletivas[266] ou, considerando as teias de relações, leis, instituições, tentam identificar até que ponto a liberdade é possível. Ou ainda, noções de classificam liberdade como 1) autodeterminação,

---

[264] NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 7l.

[265] Por exemplo, John Stuart Mill, considerado defensor da tolerância e da diversidade, preocupa-se com a liberdade individual e os limites da ação do Estado, ou, com o "[...] ajustamento apropriado entre a independência individual e o controle social. [...] o único propósito com o qual se legitima o exercício do poder sobre algum membro de uma comunidade civilizada contra a sua vontade é impedir dano a outrem". A esfera adequada para a liberdade abrange "[...] primeiro, o domínio íntimo da consciência, exigindo liberdade de consciência no mais compreensivo sentido, liberdade de pensar e de sentir, liberdade absoluta de opinião e de sentimento sobre quaisquer assuntos, práticos, ou especulativos, científicos, morais ou teológicos. A liberdade de exprimir e publicar opiniões pode parecer que cai sob um princípio diferente, uma vez que pertence àquela parte da conduta individual que concerne às outras pessoas". E ainda, "Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e espírito, o indivíduo é soberano". MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 49; 53; 55-56.

[266] Pode-se dizer quem em Hegel, a realização da liberdade é no Estado e não é arbítrio individual.: "Portanto, esse essencial, a unidade da vontade subjetiva e do universal, é o orbe ético e, em sua forma concreta, o Estado. Este é a realidade na qual o indivíduo tem e goza de sua liberdade; porém enquanto sabe, crê e quer o universal [...] No Estado a liberdade se faz objetiva e realiza-se positivamente. Mas isto não deve ser entendido no sentido de que a vontade subjetiva do indivíduo se realize e goze de si mesma mediante a vontade geral, sendo esta um meio para aquela. Nem tampouco é o Estado uma reunião de homens, na qual a liberdade dos indivíduos tem que estar limitada. É conceber a liberdade de um modo puramente negativo imaginá-la como se os sujeitos que vivem juntos limitassem sua liberdade de tal forma que essa comum limitação, esse recíproco incômodo de todos, somente deixasse a cada um um pequeno espaço no qual pudesse se mover. Ao contrário, o direito, a moralidade e a eticidade são a única positiva realidade e satisfação da realidade. O capricho do indivíduo não é a liberdade. A liberdade que se limita é o arbítrio referido às necessidades particulares. Somente no Estado o homem tem existência racional. HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, 1994. p. 100- 101. A liberdade se realiza no plano prático, na qual o ser humano faz as leis e, no âmbito da reflexão sobre o agir, o ser humano não alienado.

autonomia;[267] 2) liberdade como ausência de obrigações e de limites; 3) liberdade como necessidade ou sua superação; 4) liberdade como possibilidade ou escolha, logo, limitada, condicionada, finita; 5) liberdade como responsabilidade;[268] 6) liberdade como respeito às leis e não concentração do poder nas instituições;[269] liberdade em contraposição à segurança.[270] Várias são as classificações que a palavra liberdade recebe. Atravessando as discussões teológicas, as discussões contratualistas e/ou liberais,[271] materialistas,[272] (neo)liberais,[273] as

---

[267] Pensando em Kant, num sentido de que liberdade não seria um conceito da experiência, é um objeto elevado da razão e exigida no seu uso prático. Liberdade é expressa numa proposição teórica não demonstrável, mas ligada a uma lei prática que vale incondicionalmente *a priori*."[...] O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui o fecho da abóboda de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e da imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta 'última' como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral". KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 4. Próximo a ideia de liberdade positiva, Kant afirma que a liberdade da vontade é autonomia. A vontade livre da causalidade dos fenômeno, vincula-se ao dever da lei prática universal. "[...] é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade". KANT, 2008, p. 109.

[268] NICOLA, Abbagnano. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[269] Referindo-se a Montesquieu: o poder precisava de limites e a separação dos poderes (tripartição) era uma foram de controle, associando a liberdade com segurança e a execução das leis. "A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; e se um cidadão pudesse fazer o que elas proíbem ele já não teria liberdade, porque os outros também teriam esse poder". MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 166.

[270] Abrir mão da liberdade para a manutenção da paz coletiva tem sido defendida por muitos leitores de Hobbes, por exemplo. Seria um Estado necessário que evite o "todos contra todos" ou a lei do mais forte. GUNTHER, Klaus. Os cidadãos mundiais entre a liberdade e a segurança. *Novos estudos - CEBRAP*, n.83, p. 11-25, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n83/02.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2011.

[271] Referindo-se a John Locke, por exemplo, "[...] o fim da lei não é abolir ou restringir, mas conservar e ampliar a liberdade, pois em todos os estados de seres capazes de leis, onde não há lei, não há liberdade. A liberdade consiste em estar livre de restrições e de violência por parte dos outros, o que não pode existir onde não existe lei. Mas não é, [...] liberdade para que cada um faça o que bem quiser (pois quem poderia ser livre quando o capricho de qualquer outro homem pode dominá-lo?), mas uma liberdade para dispor e ordenar como se quiser a própria pessoa, ações e posses e toda a sua propriedade, dentro dos limites das leis às quais se está submetido; portanto, não estar sujeito à vontade arbitrária de outrem, mas seguir livremente a sua própria". LOCKE, John. *Dois tratados sobre governo*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 433-434.

[272] Pensando na tradição marxista. Primeiramente, "livre" refere-se à crítica ao modo de produção capitalista. O trabalhador é duplamente livre: livre de qualquer meio de produção e livre para oferecer a sua força de trabalho. Essa 'liberdade' do trabalhador garante a existência ao capital. "Foi preciso que decorressem séculos para o trabalhador 'livre', em consequência do desenvolvimento do modo de produção capitalista, consentir voluntariamente, isto é, ser socialmente compelido a vender todo o seu tempo ativo de vida, sua própria capacidade de trabalho, pelo preço de seus meios de subsistência habituais; seu direito à primogenitura, por um prato de lentilhas". MARX, Karl. *O Capital*. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998. p. 313. Com o fim das classes, através de um processo libertário, a liberdade pode ser possível. Com o fim do socialismo, o ser humano pode ser verdadeiramente livre. "O *comunismo* na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem social, isto é, humano [...] [O comunismo] é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação

definições humanistas, existencialistas,[274] vários sentidos foram delineados. Ou ainda, as atribuições de sentido, quase como um consenso, a caracterização da "filosofia" cristã é compreendida como responsável pela internalização da liberdade humana, vinculando à vontade ou à racionalidade,[275] ou ainda, com a invenção da ideia de pessoa.[276]

Os esforços de Benjamin Constant e Isaiah Berlin em traçar definições, tornam-se referenciados e criticados aos estabelecerem dicotomias. As terminologias como "liberdade positiva", "liberdade negativa", ou "liberdade dos antigos"[277] e "liberdade dos modernos" tem pautado muitas discussões. Constant, contextualizado no debate sobre a importância que os modelos grego e romano possuíam para a Revolução Francesa, buscou demonstrar que a "liberdade dos antigos" não era mais realizável na modernidade política, que a representação

---

(*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução". MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 105.

273 Pensando nas propostas de Amartya Sen, por exemplo, que traz uma lista das liberdades. SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

274 SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada.* Petrópolis: Vozes, 1999. MOUTINHO, Luiz D. *Sartre*: existência e liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

275 Para Gilson, "a própria complexidade da fórmula *liberum arbitrium* os convida a se indagar onde está o elemento que faz que a escolha – *arbitrium* – seja ao mesmo tempo escolha livre – *liberum* -, e todos concordam em situá-la, por uma primeira determinação, na aptidão do querer a se determinar a si próprio de dentro". GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 371. Leituras de Agostinho e Tomás de Aquino pela filosofia apresentam Agostinho como "pai" da vontade, e, consequentemente, a ideia de liberdade está vinculada à vontade, uma liberdade angustiada. "De ser certa forma para Deus a ordem de todas as coisas não se segue, contudo, não haver coisa alguma no arbítrio da vontade, porque também nossa própria vontade se inclui na ordem das causas, certa para Deus e contida em sua presciência, visto serem causas das ações humanas. E, por conseguinte, quem sabe de antemão todas as causas das coisas não pode, sem dúvida, ignorar entre as causas, nossa vontade, que soube de antemão ser causa de nossas ações". AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1964, v. I, p. 266. Em Tomás de Aquino, compreende-se a ideia de liberdade racional. "O livre arbítrio é causa de sue movimento, porque o homem, pelo livre arbítrio, é levado a agir. Mas, contudo, não e necessário, para a liberdade, que o livre seja a causa primeira de si mesmo; assim como não é necessário, para uma causa ser causa de outra, que seja a causa primeira. Ora, Deus, pois, é a causa primeira motora, tanto das causas naturais como das voluntárias". AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Primeira parte – questões 50-119. 2. ed. Porto Alegre: Grafosul, 1980. p. 732.

276 Marcel Mauss e Fábio Konder Comparato enfatizam tradições determinantes como a Grécia antiga, o estoicismo e o cristianismo para se chegar à compreensão moderna de pessoa como valor-fonte de direitos. Segundo Mauss, é o cristianismo que traz uma base metafísica para a noção de *pessoa*. Acontece a passagem da noção de *persona* – homem investido de um estado – à noção de humano simplesmente, de pessoa humana. Na ótica cristã, a noção de *pessoa* se transforma, trazendo um novo elemento: a unidade: (Gl 3.28). Define-se uma unidade da *pessoa*, unidade da Igreja em relação à unidade de Deus. Mauss assim expõe: "É a partir da noção de uno que a noção de *pessoa* é criada. [...] A *pessoa* é uma substância racional, indivisível, individual". MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 392. Cf. COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

277 "consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam de liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo." CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia política*, n. 2, p. 09-25, 1985. p. 11.

direta não possuía mais lugar em seu contexto. Liberdade dos antigos é pública de autonomia coletiva, poder distribuído entre os cidadãos possibilidade a vida na comunidade política sob os princípios da *isegoria* e *isonomia* (todos são iguais perante a lei; igualdade de manifestação pública) "[...] A liberdade antiga resulta da organização da comunidade política, o todo (a comunidade) é maior e mais relevante que a parte (o indivíduo)".[278]

A "liberdade dos modernos" refere-se ao não-impedimento, algo privado, à independência individual, à realização das escolhas sem justificar-se ou sofrer limitações. A liberdade moderna não poderia ser sacrificada em nome de uma liberdade política. A liberdade antiga é uma condição de status, de pertencimento, e a moderna, do indivíduo.[279] Se, na liberdade antiga, o todo era mais importante, não havendo a ideia de individual, na liberdade moderna as individualidades são mais importantes do que o todo. Constant, então, não descartando a liberdade dos cidadãos, defende a liberdade individual na qual não haveria ingerências de instituições ou do Estado sobre a vida particular.

Também consolidando terminologias, Isaiah Berlin, afirma que há confusões e ideais de liberdade, por isso, considerava que "Liberdade é liberdade. [...] não é igualdade, equidade, justiça ou cultura, felicidade humana ou uma consciência tranquila".[280] Assim, Berlin retrata a liberdade positiva como o "ser livre para" agir, o desejo do ser humano ser o próprio senhor.[281] Consiste em uma liberdade na qual se dá a autonomia, respondendo a questão: "Quem me governa?" Já, a liberdade negativa refere-se ao "ser livre de", libertar-se de

---

[278] LAFER, Celso. *Ensaios sobre Liberdade.* São Paulo: Perspectiva, 1980. p. 17.

[279] A palavra liberdade, para Constant, significava: "o direito de cada qual ser sujeito apenas às leis, de não poder ser detido, encarcerado ou condenado à morte, nem ser maltratado de qualquer forma por efeito da vontade arbitrária de um ou vários indivíduos. É um direito de cada qual exprimir a sua opinião, escolher e exercer a sua atividade, dispor da sua propriedade, mesmo de abusar dela; de ir e vir sem necessidade de uma autorização ou sem necessidade de indicar os motivos das suas deslocações. É um direito de cada qual se reunir com outros indivíduos, para tratar de interesses comuns, para professar o culto que desejam ou simplesmente para passar os dias e as horas da maneira mais adequada às suas inclinações ou fantasias. Enfim, é o direito de cada qual influir na administração do governo, seja pela designação de todos ou de alguns funcionários, seja pela apresentação de representações, de petições, de requerimentos que as autoridades são mais ou menos obrigadas a considerar". CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*, v. XL, n. 1 e 2, 1999. p. 524.

[280] BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H.; HAUS-HEER, R. (Orgs.). *Isaiah Berlin*: estudos sobre a humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 232.

[281] "o sentido positivo da palavra liberdade provém do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor. Desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo. Desejo ser o instrumento de meus próprios atos de vontade, e não dos outros homens. Desejo ser um sujeito, não um objeto. Ser [...] um agente – decidido, e não deixando que outros decidam-, guiado por mim mesmo e não influenciado pela natureza externa ou por outros homens. [...] Acima de tudo, desejo ser consciente de mim mesmo como alguém que age, tem vontade e pensa, responsável por minhas escolhas e capaz de explicá-las a partir de minhas ideias e meus propósitos". BERLIN, 2002, p. 236-237.

qualquer interferência externa, têm o interesse de limitar a autoridade.[282] Responde a questionamentos como: "Quanto sou governado?" qual o grau de interferência dos outros? Quanto "maior a área de não-interferência, mais ampla a minha liberdade".[283] liberdade moderna de Constant se enquadra na percepção de liberdade negativa de Berlin. E como ausência de coerção, de não interferência, teóricos como Locke, Benjamin Constant, Tocqueville ou John Stuart Mill vinculam-se a percepção de liberdade negativa. Celso Lafer, situando essa compreensão como moderna, identifica a liberdade no sentido que "[...] não é o obrigatório, nem mesmo o do autonomamente consentido, mas sim o que se encontra na esfera do não-impedimento"[284].Isso incide diretamente na exigência de "menos" Estado, o qual não poderia ingerir sobre a esfera das intimidades, atuaria apenas quando uma liberdade pudesse causar danos a outra liberdade. Assim, a liberdade "[...] que se manifestará, juridicamente, pela autonomia da vontade, confere a qualquer um a possibilidade de se vincular de acordo com os seus próprios interesses, portanto de obedecer à norma que resulta de seu livre engajamento".[285]

Os embates sobre a liberdade moderna têm sido pautados no campo do direito, vinculando-se a uma ideia de licitude, isto é, na relação com o direito são questionados como a autonomia individual é possível ou inviabilizada por outras autonomias, ou como todos podem ter liberdade. Nessa direção, poder-se-ia questionar se com a prevalência do Estado de direito, as teorias sobre liberdade tendem a apresentar uma liberdade dirigida, na qual se estipulam normas de estímulo, proibitivas. Se ao mesmo tempo, a noção antiga, ou positiva de liberdade pode parecer esvaziada de sentido, tão pouco, o sentido negativo não se encontra plenamente exequível. Para Brito, "com a criação de mecanismos para a garantia de liberdade de todos, no sentido negativo, o direito acabou por afastar a liberdade como não impedimento".[286] Em termos de direitos humanos, tem se exigido a presença protetiva e garantidora de direitos do próprio Estado. Logo, para Douzinas é contraditório o sentido dos direitos humanos, pois, provenientes de exigências de autonomia, liberdade, de não coerção e violência por parte de Estado e Igreja, na atualidade os direitos humanos refletem um

---

[282] "A defesa da liberdade consiste na meta 'negativa' de evitar a interferência. Ameaçar um homem de perseguição caso ele não se submeta a uma vida em que não escolhe seus objetivos; bloquear à sua frente toda porta exceto uma, não importando a nobreza da perspectiva para a qual abre ou a benevolência dos motivos dos que arranjaram tal coisa, é pecar contra a verdade de que ele é um homem, um ser com vida própria a ser vivida". BERLIN, 2002, p. 234.

[283] BERLIN, 2002, p. 230.

[284] LAFER, 1980, p. 18.

[285] FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 104.

[286] BRITO, Laura Souza Lima e. *Liberdade e Direitos Humanos*: um estudo sobre a fundamentação jusfilosófica de sua universalidade. 2010, 123 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – USP, São Paulo, 2010. p. 57.

triunfalismo governamental, a centralidade de um Estado legislador.[287] Muitas das noções de liberdade, especialmente as do cânon liberal, penetraram nos usos comuns nas mídias, na defesa da propriedade, na defesa do direito de decidir. Na perspectiva de Bobbio, isso pode ser decorrência da constituição democrática.

> Disto segue que o estado liberal é o pressuposto não só histórico mas jurídico do estado democrático. Estado liberal e estado democrático são interdependentes em dois modos: na direção que vai do liberalismo à democracia, no sentido de que são necessárias certas liberdades para o exercício correto do poder democrático, e na direção oposta que vai da democracia ao liberalismo, no sentido de que é necessário o poder democrático para garantir a existência e a persistência das liberdades fundamentais. Em outras palavras: é pouco provável que um estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais. A prova histórica desta interdependência está no fato de que estado liberal e estado democrático, quando caem, caem juntos. [288]

Saindo das direções liberais, embora qualquer teoria possa ser apropriada e ressignificada, Arendt não se encaixa nas dicotomias,[289] apesar de olhar para a história clássica e dialogar muito enfaticamente com as noções gregas. Ao que parece, nas noções de liberdade há embates de força, pensados a partir da noção de soberania, ou de relações de mando-obediência. Até mesmo as leis são postas na lógica do obedecer, sob a justificativa do "bem comum". Então, pensar liberdade em Arendt é enxergar outras possibilidades, principalmente, porque liberdade não é posse de sujeitos singulares nem ou "sujeitos" coletivos. Liberdade é um aparecimento numa relação plural entre os seres humanos na vida pública. Muitos leitores podem enquadrar Arendt nas dicotomias, porém, é analisando pela experiência totalitária que liberdade é resgatada em sentido. É justamente no significado político que liberdade tem sido esquecida ou empobrecida de sentido. Liberdade é tornada algo interior e ligada à capacidade volitiva do ser humano.

> [...] Liberdade: como deixou de ser uma palavra indicativa de um status político – aquele do cidadão livre e não o do escravo – e de uma circunstância física factual – aquela de um ser humano saudável, cujo corpo não estivesse paralisado e fosse capaz de obedecer o espírito – e passou a ser uma palavra indicativa de uma

---

[287] Seria a constatação da fragilidade política atual, da perda da capacidade transformadora e da impossibilidade de efetivação universal dos direitos humanos ou ainda de que seu revestimento utópico é fadado ao fim, assim como outras utopias. Douzinas constata que os direitos humanos possuem sua centralidade no Estado Legislador e não nas pessoas. Dogmáticos e abstratos, com fundamento legislador, os direitos humanos representam o triunfalismo governamental e são enrijecidos diplomaticamente. DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

[288] BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia*; uma defesa das regras do jogo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. p. 20-21. (Pensamento crítico, 63)

[289] As diferenças de liberdade em Arendt e Isaiah Berlin, veja: BOSCH, Alfons C. Salellas. As liberdades de Hannah Arendt e Isaiah Berlin. *Vista Reflexões*, Fortaleza, ano 2, n.2, jan./jun. 2013. p. 77-92 Disponível em: <http://revistareflexoes.com.br/files/artigos/7-Alfonso-UFEPel.pdf.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2013.

> disposição *interior* através da qual um ser humano podia *sentir-se* livre quando era, na verdade, um escravo, ou quando não era capaz de mover seus membros.[290]

Arendt questiona essa compreensão de *sentir-se* livre que pode ser definido como independente das condições políticas, independente de outras pessoas. Logo, Arendt identifica que houve um recuo da liberdade para o âmbito da interioridade edificada sobre a consciência, sobre a autonomia. Dessa forma, a morada da liberdade, enquanto fuga de coerções externas, consolida-se como um estranhamento ao mundo e passa a situar-se nas experiências do eu, inacessíveis a outras pessoas. "Nem o coração, nem a mente, mas a interioridade, como região absoluta da liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e careciam, portanto de uma condição mundana [...]"[291].

A compreensão arendtiana evidencia assim um estranhamento da relação entre liberdade e ação indicando que liberdade é uma propriedade privada reivindicada contra tudo que se demonstra uma ameaça à autorreferência e à autossuficiência do ser humano. Logo, conforme a constatação de Arendt de que há uma incompatibilidade entre política e liberdade, ou ainda "a liberdade começa onde a política termina"[292]. Essa separação liberdade e política também é considerada por Arendt como consequência da influência cristã de fuga do mundo, de refúgio numa liberdade íntima e individual: "a liberdade que o cristianismo trouxe ao mundo significa estar livre da política, uma liberdade de estar e permanecer fora do domínio da sociedade secular".[293]

Não só cristã, mas o ideal liberal prevaleceu resultado no sucesso da dissociação de política e liberdade. Ao analisar que, no totalitarismo, houve a pretensão da subordinação de todas as esferas da vida à política e o descaso dos direitos civis (em destaque o direito a intimidade e a isenção politica), Arendt questiona as medidas da liberdade; questiona se o credo liberal de "menos política, mais liberdade" prevaleceu sobre todas as outras compreensões de liberdade.

> Com efeito, não medimos com razão a extensão da liberdade em uma comunidade política qualquer pelo escopo que ela garante a atividades aparentemente não-políticas, como a livre iniciativa econômica ou a liberdade de ensino, de religião, de atividades culturais e intelectuais? Não é verdade, como todos acreditamos de algum

---

[290] ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. O querer. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 266. v. II. Grifo da autora.
[291] ARENDT, 2007a, p. 192.
[292] ARENDT, 2007a, p. 195.
[293] ARENDT, 1993, p. 59.

> modo, que a política é compatível com a liberdade unicamente porque e na medida em que garante uma possível liberdade *da* política?[294]

Num sentido, mesmo que liberdade não possa prescindir uma *relação*, o que implicaria em uma certa exigência de respostas, como diria Ferraz Júnior, ser livre "de que" e "para quê"[295], é preciso suspeitar que a política – tal qual é visualizada no campo das experiências brasileiras, tem se apresentado como uma "instância" do público que não é público, como um espaço de poderes que são delegados numa exigência de regulação, legislação e execução de ações que concretizam-se em restrições, punições e até mesmo, violações. Livrar-se dessa política seria como almejar a realização do "querer" individual e do aniquilamento de todos os impedimentos[296].

Nesses embates teóricos, a bússola arendtiana, que será esmiuçada no final deste capítulo, possibilita outras perspectivas para a reflexão de uma liberdade *em relação*, uma liberdade de acontecimento no espaço intersticial entre as pessoas. Analisar os discursos de liberdade, aqui, será desconfiar que "o conceito filosófico de liberdade é uma tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação onde fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre".[297]

2.2 Os lugares da liberdade: alguns interditos, cárceres e monopólios nas tramas discursivas dos conflitos sociais

O vocábulo liberdade se apresenta de forma difusa nos discursos brasileiros. Sua presença pode ser constatada junto a discursos hegemônicos, manifestando lutas de preservação da liberdade que é percebida como ameaçada. Isso não significa que não seja percebido como valor ou como direito, mas o que se pode suspeitar, primeiramente, é de que os usos de liberdade estão atrelados a segmentos populacionais muito bem representados nas instâncias de governo e de decisão. Por exemplo, a realizações dos *Fóruns da Liberdade* têm consolidado debates políticos, econômicos e sociais na América Latina, protagonizados, desde 1988, pelo Instituto de Estudos Empresariais (IEE). Instituto que afirma, entre seus objetivos, o incentivo ao "[...] surgimento e [a]o preparo de lideranças empresariais, orientadas na defesa e manutenção dos valores da economia de mercado e da livre iniciativa".[298] Nessa direção,

---

[294] ARENDT, 2007a, p. 195. (grifo da autora)
[295] FERRAZ JÚNIOR, 2003, p. 108.
[296] LAFER, 1980, p. 18.
[297] ARENDT, 2007a, p. 193.
[298] Outros objetivos são definidos como "2. Promover o relacionamento de seus associados com os segmentos culturais e econômicos da sociedade. 3. Fomentar a formação profissional de seus participantes, dentro dos

poder-se-ia perguntar em que medida os enunciadores constantes da liberdade referem-se aos agentes econômicos ou aos grupos hegemônicos da sociedade brasileira.

Fora dessa moldura da liberdade equacionada com algo privado/propriedade, o sentido de liberdade pública soa tão metafísico que se torna não crível, ou ainda, o público possui proprietários específicos, apresentando-se inexequível de ser realizado de outra maneira. Logo, de tão difusa e tão privada, poder-se-ia perguntar se não haveria um esquecimento da liberdade. Experiências e exigências de liberdade associadas à liberdade do sujeito, à liberdade do desejo e arbítrio não parecem suficientes para dizer o que é liberdade. Nas palavras de Bettancourt Faria: pode-se "encarrar a metafísica como um processo de esquecimento da liberdade. Esse esquecimento/retraimento da questão da liberdade está essencialmente articulado com o tipo de racionalidade que tomou forma no ocidente e que se pretende como única e exclusiva".[299] Haveria, nesse sentido, uma dificuldade em dizer o que é liberdade, ou, ao se dizer o que é liberdade dentro dos modelos da racionalidade ocidental, haveria um processo do "esquecimento do ser".[300] Criticando os pensadores que se ocuparam com liberdade, Bettancourt Faria alerta que seria um anacronismo pensar a liberdade como ela não é pensada e compreendida

> [...] nenhum desses autores [referindo-se a Aristóteles, Kant, Heidegger, Gauthier, Chevalier] parece questionar-se sobre o conceito de liberdade com que trabalham. Sem parecer dar-se conta, incorrem em anacronismo, lançando mão da concepção vigente em nossa cultura marcadamente cristã e burguesa, para qual a liberdade é um atributo do indivíduo capaz de escolher-se e de escolher seus atos; capaz até mesmo de inventar para si sua própria identidade. Procuram encontrar a questão da liberdade onde ela não foi pensada e tornam-se míopes para enxergá-la no coração das questões ontológicas com que se preocupa o nosso filósofo, e onde, parece-nos ela está.[301]

Provavelmente, contradições estão presentes nos usos de liberdade. As reivindicações visíveis publicamente apresentam-se em momentos de ameaça, violação ou na

---

princípios da boa ética. 4. Analisar problemas e questões da comunidade, discutindo alternativas e fornecendo sugestões para o equacionamento dos mesmos". Cf. IEE. *Fórum da Liberdade*. Abril 2013. Disponível em: <http://forumdaliberdade.com.br/sobre-o-iee/>. Acesso em 10 abr. 2013.

[299] Faria refere-se a ausência ao retraimento da liberdade no pensamento aristotélico, verificando que liberdade não era um problema em si. FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida*: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico. São Paulo: Loyola, 1995. p. 9.

[300] Seguindo em diálogo com a lógica heideggeriana, liberdade pode ser uma dessas palavras que reservam algo que não necessariamente se adequa ao império técnico-cientifico, da objetificação de tudo, da separação entre sujeito-objeto. Todavia, a impressão de homogeneidade pode atribuir o sentido da liberdade objetificável, operando numa lógica subjetivista que justamente levou a uma alienação da condição originária de "ter lugar". Liberdade nessa racionalidade técnica-subjetivista, além da separação do mundo, leva a um estar numa multidão e "ser ninguém". Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. 325 p. (Coleção pensamento humano). HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.

[301] FARIA, 1995, p. 13.

busca por concretização. Nesse sentido, sem as barreiras didático-conceituais, liberdade surge em tempos e espaços nos quais não se têm delimitado rigorosamente o espaço público e o privado, o sagrado e o profano, o religioso e o secular. Essas barreiras se dissolvem e, ao mesmo tempo, atravessam os discursos que clamam por liberdade. Especificamente, liberdade é conjugada com corpo, expressão, religião e sua "suspensão" nos discursos de segurança, configuram a permanência do acreditar que a violência pode ser contida pelos sistemas prisionais.

Uma celeuma, que pode ser considerada emblemática frente às reivindicabilidades de liberdade, ocorreu com o lançamento do III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH -3), em dezembro de 2009 por força do Decreto 7.037.[302] Trata-se de uma medida governamental que propõe ações de proteção, promoção e garantia de direitos, estipulados a partir da Constituição de 1988[303] e a partir das recomendações da II Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Viena em 1993.[304] Além disso, muitas das propostas acolhidas pelo PNDH-3 foram discutidas na 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos (11 CNDH) realizada em 2008. Essas conferências, realizadas periodicamente desde 1996, "[...] tem como objetivo principal a revisão e atualização do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), num processo pautado pela interação democrática entre o governo e a sociedade civil".[305]

---

[302] ADORNO, Sérgio. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Novos estudos - CEBRAP*. n. 86, p. 5-20, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a01.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2013.

[303] Conforme Adorno, a Constituição brasileira de 1988 é denominada cidadã, pois "pela primeira vez na história republicana, não se limitou enunciar formalmente direitos. Além de estender o elenco de direitos individuais e coletivos, inscrevê-los no terreno dos direitos humanos, indicou instrumentos para sua garantia e efetividade. Os instrumentos ampliaram a participação dos cidadãos na formulação e na implementação de políticas públicas, através por exemplo dos conselhos consultivos e deliberativos". ADORNO, 2010, p. 10.

[304] "A Conferência de Viena significou um marco na afirmação histórica dos direitos humanos, pois declarou em seu Programa de Ação que são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados (art. 5º), estreitamente vinculados à democracia e ao desenvolvimento (art. 8º) e exigem atenção prioritária aos grupos sociais vulneráveis (arts. 14 a 23 e 25). [...] Na volta de Viena, governo e sociedade civil construíram uma *Agenda Brasileira de Direitos Humanos* a fim de dar seguimento às resoluções da Conferência". CARBONARI, Paulo César. A construção dos Direitos Humanos: Uma breve leitura histórica de elementos para a compreensão da institucionalização dos direitos humanos no Brasil. *Portas*, n.0, p.5-14, jun. 2007a. p. 6. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari_construcao_dh_leitura_hist.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2012.

[305] Convocada pelo poder público, a 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos reuniu 1228 delegados sob o tema "Democracia, desenvolvimento e direitos humanos: superando as desigualdades" – Revisão e Atualização do Programa Nacional de Direitos Humanos. "Sob coordenação tripartite da Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República (SEDH/PR), da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados (CDHM) e do Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos (FENDH), a 11ª CNDH será precedida de conferências estaduais e distrital. Nos estados e no Distrito Federal, os eventos serão realizados até 15 de setembro de 2008 e organizados por comissões estaduais e distrital paritárias, com integrantes do Poder Público e da sociedade civil. O diferencial desta edição é a abordagem dos direitos humanos em torno da sua universalidade, interdependência e indivisibilidade,

Sérgio Adorno, situando o lançamento do PNDH-3 num período eleitoral, analisa as críticas que reiteram conflitos latentes na sociedade brasileira. As principais críticas direcionavam-se 1) à criação da Comissão Nacional de Verdade; 2) à descriminalização do aborto, à união civil entre pessoas do mesmo sexo, ao direito de adoção por casais homoafetivos, à interdição à ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos; 3) ao "controle da mídia" e 4) à adoção de mecanismos de mediação judicial nos conflitos urbanos e rurais. Logo, as manifestações de alas militares, eclesiais, da imprensa e dos proprietários rurais caracterizam o programa nacional como um revanchismo, uma "vingança dos vencidos"; um populismo de esquerda; uma postura ditatorial de censura e controle.

Dessa forma, de um lado, o PNDH-3 foi considerado um grande atentado às liberdades: liberdade de propriedade privada, liberdade de expressão, liberdade religiosa; enfim, um atentado contra a democracia. As mesmas palavras, de outro lado, são utilizadas para a sustentação do processo democrático, pois o PNDH-3 é resultado de uma política de Estado na qual estão manifestadas as reivindicações de liberdades violadas pelas hegemonias[306] e monopólios de expressão, de religião, de propriedade e de memória.

A contestação tem sido considerada como um elemento central da democracia.[307] Como afirma Robert Dahl, a compreensão democrática que tem sido gestada tem estabelecido um nexo teórico entre contestação e participação. Não há possibilidades de democratização sem oposição, sem um reconhecimento do lugar da oposição para que esta se expresse e possa se constituir como alternativa frente a quem ocupa o poder. Todavia, como há precariedade e estruturas desiguais de contestação e de participação, apenas os representados possuem o controle da agenda política.[308] Nessa perspectiva, as críticas contestatórias do PNDH-3 são esperadas e podem vir à discussão pública. Entretanto, reside, nessas críticas, posturas e discursos de impedimento a outras contestações e participações, especialmente, provenientes dos movimentos sociais. As contestações são esperadas, porém, quando as contestações são

---

tratando de forma mais coesa, associada e integrada as múltiplas dimensões destes direitos, quer sejam os direitos civis e políticos, bem como os econômicos, sociais, culturais e ambientais. A metodologia a ser utilizada para as discussões será baseada num conjunto de eixos orientadores, por meio de um enfoque transversal e integrado". SEDH/PR, *11 Conferência Nacional de Direitos Humanos*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/11cndh/site/conferencia.html>. Acesso em: 21 jan. 2013.

306 Pensando também no conceito de Gramsci que, pela hegemonia cultural e ideológica, identifica processos de construções do consentimento geral. Pensando que as acusações de censura e controle veiculadas pela mídia e à acusação de uma compreensão reduzida de pessoa humana por parte da Pastoral de Católicos na Política, por exemplo, encontram apoio e aceitação por parte de pessoas, as quais sua própria liberdade está em jogo, ou ainda, na lógica da hegemonia não é algo estranho que os grupos sociais adotem uma concepção do mundo pode estar em contradição com a sua atividade prática.

307 O que diferenciaria democracia de outros regimes políticos é justamente as possibilidades contestatórias e de controvérsias.

308 DAHL, R. *Polyarchy*: participation and opposition. New Haven/Londres, Yale University Press, 1971.

reacionárias, no intuito de conservação de um modelo família, de um modelo de relacionamento, da permanência da propriedade privada, da primazia da autodefesa contra "invasores" no lugar da gestão desses conflitos de terra, da permanência de história e de uma memória que silencia outras evidenciam que os que argumentam prejuízos à democracia seriam os que almejam determiná-la nos moldes da garantia de suas liberdades contra outras liberdades que estão sendo reivindicadas.

Conforme Nilmário Miranda

> O debate sobre o PNDH-3 acabou revelando o que barões da mídia, dos agronegócios, militares de pijama e neointelectuais pensam realmente sobre Direitos Humanos. Aceitam os Direitos Humanos até onde servem para proteger suas fortunas, seus privilégios, seus interesses privados. Quando os Direitos Humanos querem sair do papel, tornar-se bandeira para a inclusão de milhões de despossuídos, passam a ser tratados como no tempo da Guerra Fria. E aí todo o preconceito histórico contra os negros, as mulheres, os pobres, os trabalhadores rurais, a população LGBT e os movimentos sociais vem à tona de forma quase histérica.[309]

O Programa Nacional é uma iniciativa governamental, todavia, como alerta Carbonari, há uma coincidência entre demandas populares e essa agenda de direitos humanos nacional. Essa coincidência não restringe as aspirações populares às políticas de Estado, mas "o advento do PNDH-3 no atual momento histórico, [...] constitui a síntese de um processo histórico que pode ensejar um novo alento à luta por Direitos Humanos no Brasil".[310]

Recorrentes são os clichês que aparecem nas discussões sobre liberdade de expressão e suas modalidades como liberdade de imprensa, liberdade religiosa, liberdade à informação. De modo algum, esses clichês podem ser tidos como ingênuos ou naturais, ao contrário, sua utilização recorrente implica em cercear outras discussões, demarcar memórias e legitimar uma verdade sobre os acontecimentos. O que está em jogo é a produção de sentido, especialmente, um sentido que incide sobre um coletivo, sobre uma nação.

O sentido em jogo nos discursos críticos ao PNDH-3 apela para um retorno da censura, indicando que a liberdade estaria em risco. Entretanto, a lógica da própria crítica se constitui em censura na medida em que, conforme Orlandi, o esforço de censurar é silenciar, institucionalizando um sentido, controlando a circulação dos sentidos. Claro, distintamente do período ditatorial, no qual a censura foi estabelecida como instrumento legal e político, a

---

[309] MIRANDA, Nilmário. Testemunhos: o que é o pndh-3 para você? *Revista Direitos Humanos*, n. 5, abr. 2010. p. 11. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/revistadh5.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2013.

[310] CARBONARI, Paulo César. Política Nacional de Direitos Humanos. Expectativas do movimento social com o PNDH-3. *Revista Direitos Humanos*, n. 5, abr. 2010. p. 18. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/revistadh5.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2013.

expressão controlada ou a "política da palavra" que produz imposição de sentido "verdadeiro" atravessa as sociedades democráticas.[311]

Nesse contexto, pensar sobre liberdade parece ser algo sitiado ao que Orlandi denomina "língua-de-espuma". Trata-se de uma liberdade na qual os sentidos não ecoam, ou ainda, "os sentidos batem forte e não se expandem. [...] Na língua-de-espuma os sentidos se calam".[312] Não significa que não existam sentidos diferentes e reivindicados, porém esses parecem não se efetivar, invalidados ou deslegitimados pela liberdade espuma na qual outros sentidos não ressoam ou são absorvidos.

> Historicamente, a língua-de-espuma é aquela falada, por exemplo, pelos militares no período que começa em 1964 com a ditadura no Brasil. Mas, pelas suas características, podemos alargar essa noção abrangendo toda expressão totalitária nas sociedades ditas democráticas. A língua-de-espuma trabalha o poder de silenciar.
>
> No movimento social de sentidos, pode-se observar uma manifestação particular de resistência à língua-de-espuma. [...] se tenta ter um sentido só (definitivo e verdadeiro), mas a multiplicidade de sentidos se mostra.[313]

A reivindicação de outros sentidos de liberdade exposta no PNDH-3 encontrou a oposição de um sentido vigente e que se postula como correto. Isso implicou em um recuo e alteração das propostas por parte do próprio governo. Então, frente às pressões da Igreja Católica, dos ruralistas, das grandes empresas de comunicação e das Forças Armadas, pontos ditos anti-democráticos foram alterados. Apesar de não se assumir o recuo, o ministro da época da Secretaria Especial de Direitos Humanos, Paulo Vanucchi afirmou que alguns pontos levantados pelo PNDH-3 e alterados encontrarão outras formas de debate público e vislumbrou que dentre 5 a 10 anos, o Brasil estaria alterando essas questões em sua constituição. Comparando com a questão do divórcio que, primeiramente, era combatido, proibido, posteriormente, legalizado e permitido, afirmou que a temática do aborto, por exemplo, enfrentaria o mesmo processo.[314]

Ironia em afirmar o PNDH-3 como anti-democrático consistiu na própria negação de processos democráticos como a 11ª Conferência Nacional dos Direitos Humanos, na qual houve debate público para a composição do Plano Nacional. A conferência assumiu para si "o objetivo principal constituir um espaço de participação democrática para revisar e atualizar o PNDH, com o desafio de tratar de forma integrada as múltiplas dimensões dos Direitos

---

311 ORLANDI, 2011, p. 99.
312 ORLANDI, 2011, p. 99.
313 ORLANDI, 2011, p. 99-100.
314 MAIA, Camila Beraldo. Direitos Humanos para quem? Revista Contraponto, n. 66, p.18-19, 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/contraponto/article/download/6715/4853%E2%80%8E>. Acesso em: 10 jan. 2013.

Humanos". Contrariando esse espaço, as alterações realizadas não consultaram, nem foram frutos de outras conferências. O ministro Vanucchi ressaltou a independência em relação à 11ª NDH e a inviabilidade efetiva do Plano Nacional, caso as alterações não fossem realizadas com prontidão.[315]

Redacionalmente, as 9 alterações de 521 ações são notórias. Vários fóruns, redes e movimentos como a ANDHEP, Dhesca, MNDH[316], movimentos feministas e de diversidade sexual, movimentos que defendem a laicidade do Estado prontamente se manifestaram, indignando-se contra as alterações.[317] As alterações situam-se em questões nevrálgicas da sociedade brasileira e não possuem resoluções em "Sim" ou "Nãos". E, no debate político, a argumentação por meio de palavras e reflexão não é suficiente para o convencimento a favor de mudanças. Assim, as reivindicações, vistas e consideradas como setorizadas e as decisões "conservadoras", igualmente provenientes de setores representados, tentam configurar-se como enunciados gerais, da maioria da população.

Tabela 2: O que muda no PNDH-3, de Cara e Bazzan, 2010

O QUE MUDA NO PNDH-3
✓ Garantia dos direitos das mulheres para o estabelecimento das condições necessárias para sua plena cidadania.
Onde lia-se: o *Apoiar a aprovação do projeto de lei que descriminaliza o aborto, considerando a autonomia das mulheres para decidir sobre seus corpos.* Lê-se:

[315] Sobre o resultado da Conferência, o ministro explicou: "Quanto você vai transformar aquilo em um decreto de governo e vamos corrigir outras das deturpações e distorções da redação, esse decreto não é lei". Quando indagado se não deveria ter ao menos ouvido a conferência antes das mudanças, já que essas foram feitas seguindo os interesses de poucos setores da sociedade, Vanucchi se defendeu, afirmando que quando se instalou a crise, não estavam mais tratando das resoluções da conferência, que "nunca foram conseguidas como um programa nacional dos direitos humanos". E disse ainda: "As mudanças não ouviram [a conferência] porque precisaria fazer um novo processo de conferência, e era fundamental fazer o que foi feito em 13 de maio, encerrar esse assunto". O ministro [...], recusando o rótulo de refém, mas chegou a afirmar que as alterações eram importantes para que o programa fosse "o programa dos 31 ministros que assinam e seis não quiseram assinar", demonstrando as pressões sofridas de dentro do governo para que houvesse o recuo.

[316] "A ABONG - Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais, o FENDH - Fórum de Entidades Nacionais de Direitos Humanos, o MNDH - Movimento Nacional de Direitos Humanos e a Plataforma Dhesca Brasil - Plataforma Brasileira de Direitos Humanos Econômicos Sociais, Culturais e Ambientais, que reúnem centenas de organizações e movimentos sociais em todo o Brasil, manifestam, por meio desta nota, seu apoio ao III Programa Nacional de Direitos Humanos que, desde sua publicação, tem causado forte reação contrária de setores conservadores da sociedade brasileira". MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. *PNDH III e a Luta pelos direitos humanos no Brasil*. Brasília, 12 jan. 2010. Disponível em: <http://www.mndh.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1998&Itemid=45>. Acesso em: 15 mar. 2012.

[317] Veja demais redes, movimentos e fóruns apoiadores: Campanha pela integralidade e implementação do PNDH-3. Disponível em: <http://pndh3.com.br/sobre/>. Acesso em: 20 nov. 2012.

- *Considerar o aborto como tema de saúde pública, com a garantia do acesso aos serviços de saúde.*

✓ Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado.

Foi revogado o artigo:

- *Desenvolver mecanismos para impedir a ostentação de símbolos religiosos em estabelecimentos públicos da União.*

✓ Acesso à Justiça no campo e na cidade.

Onde lia-se:

- *Propor projeto de lei para institucionalizar a utilização da mediação como ato inicial das demandas de conflitos agrários e urbanos, priorizando a realização de audiência coletiva com os envolvidos, com a presença do Ministério Público, do poder público local, órgãos públicos especializados e Polícia Militar, como medida preliminar à avaliação da concessão de medidas liminares, sem prejuízo de outros meios institucionais para solução de conflitos.*

Lê-se:

- *Propor projeto de lei para institucionalizar a utilização da mediação nas demandas de conflitos coletivos agrários e urbanos, priorizando a oitiva do INCRA, institutos de terras estaduais, Ministério Público e outros órgãos públicos especializados, sem prejuízo de outros meios institucionais para solução de conflitos.*

✓ Promover o respeito aos Direitos Humanos nos meios de comunicação e o cumprimento de seu papel na promoção da cultura em Direitos Humanos.

Onde lia-se:

- *Propor a criação de marco legal regulamentando o art. 221 da Constituição, estabelecendo o respeito aos Direitos Humanos nos serviços de radiodifusão (rádio e televisão) concedidos, permitidos ou autorizados, como condição para sua outorga e renovação, prevendo penalidades administrativas como advertência, multa, suspensão da programação e cassação, de acordo com a gravidade das violações praticadas.*

Lê-se:

- *Propor a criação de marco legal, nos termos do art. 221 da Constituição, estabelecendo o respeito aos Direitos Humanos nos serviços de radiodifusão (rádio e televisão) concedidos, permitidos ou autorizados.*

Foi revogado o artigo:

- *Elaborar critérios de acompanhamento editorial a fim de criar ranking nacional de veículos de comunicação comprometidos com os princípios de Direitos Humanos, assim como os que cometem violações.*

✓ Incentivar iniciativas de preservação da memória histórica e de construção pública da verdade sobre períodos autoritários.

Onde lia-se:

- *Identificar e sinalizar locais públicos que serviram à repressão ditatorial, bem como locais onde foram ocultados corpos e restos mortais de perseguidos políticos.*

Lê-se:

- *Identificar e tornar públicos as estruturas, os locais, as instituições e as circunstâncias relacionados à prática de violações de direitos humanos, suas eventuais ramificações nos diversos aparelhos estatais e na sociedade, bem como promover, com base no acesso às informações, os meios e recursos necessários para a localização e identificação de corpos e restos mortais de desaparecidos políticos.*

Onde lia-se:

- *Desenvolver programas e ações educativas, inclusive a produção de material didático-pedagógico para ser utilizado pelos sistemas de educação básica e superior sobre o regime de 1964-1985 e sobre a resistência popular à repressão.*

Lê-se:

- *Desenvolver programas e ações educativas, inclusive a produção de material didático-pedagógico para ser utilizado pelos sistemas de educação básica e superior sobre graves violações de direitos humanos ocorridas no período fixado no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*

da Constituição de 1988.
✓ Suprimir do ordenamento jurídico brasileiro eventuais normas remanescentes de períodos de exceção que afrontem os compromissos internacionais e os preceitos constitucionais sobre Direitos Humanos.
Onde lia-se: o *Propor legislação de abrangência nacional proibindo que logradouros, atos e próprios nacionais e prédios públicos recebam nomes de pessoas que praticaram crimes de lesa-humanidade, bem como determinar a alteração de nomes que já tenham sido atribuídos.* Lê-se: o *Fomentar debates e divulgar informações no sentido de que logradouros, atos e próprios nacionais ou prédios públicos não recebam nomes de pessoas identificadas reconhecidamente como torturadores.* Onde lia-se: o *Acompanhar e monitorar a tramitação judicial dos processos de responsabilização civil ou criminal sobre casos que envolvam atos relativos ao regime de 1964-1985.* Lê-se: o *Acompanhar e monitorar a tramitação judicial dos processos de responsabilização civil sobre casos que envolvam graves violações de direitos humanos praticadas no período fixado no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988.*

Fonte: CARA; BAZZAN, 2010, p. 20-21.[318]

Além da oposição de privilegiados e reivindicantes de direito[319], utilizando uma expressão de Lyotard, ou de Derrida, poder-se-ia afirmar que os pontos alterados são verdadeiros *différends*, isto é, conflitos sem solução permanente e universal. As divergências éticas, jurídicas, religiosas, políticas, históricas vão constituindo o acontecimento dos discursos sobre o que o ser humano é. Assim, a "ideia" pronunciada de humano está em jogo, e, nas disputas discursivas, a desconstrução compõe a significação. Trata-se de um pensamento em aberto, no qual o pensar é constantemente abalado por "suas condições constitutivas". É, preciso, pois, uma renúncia à produção de uma unidade do discurso a partir de uma unidade do diverso; há uma renúncia à última palavra sobre as coisas.[320] Porém, de outro lado, é preciso uma renúncia a todas as formas de violência, que pode se instalar sob qualquer justificativa e promessas e resultados de eficácia, de negação do conflito.

[318] CARA, Thiago; BAZZAN, Alexandre. O estado católico brasileiro. *Contraponto*, São Paulo, n. 66, 2010, p. 20-21. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/contraponto/article/view/6716/4854>. Acesso em: 30 mar. 2012.

[319] Os direitos humanos revelam que a configuração política nacional ainda não se consolidou como um espaço de relações de direito, mas sim de relações de privilégios e hierarquias. CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência*: Aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 61-62.

[320] LYOTARD, Jean-François. *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983. LYOTARD, Jean-François. *L'inhumain, causeries sur le temps*. Paris: Éditions Galilée, 1988.

2.2.1 Liberdade de decidir: além da biopolítica e do sexismo religioso

Para os setores religiosos que se manifestaram contrários ao PNDH-3, as alterações foram bem recebidas. A descriminalização do aborto que postulava o direito da própria mulher em decidir sobre seu próprio corpo passou para "aborto como tema de saúde pública", e foi revogada a proibição de ostentação de símbolos religiosos em prédios públicos.[321] Longe de apostar na positividade de um Plano Nacional que nem sequer possui caráter de lei, as dificuldades explícitas em pautar aborto no debate público apresentam um sufocamento de politicização do tema. Aborto, adoção e relações homoafetivas, a regulação das profissionais do sexo têm sido temáticas vistas por uma moralidade condenatória, antes mesmo da exposição de argumentos.

> Do ponto de vista da reflexão teórica, entende-se que é necessário perceber o direito ao aborto como um problema político com uma centralidade bem maior do que aquela que em geral lhe é atribuída. O que a teoria democrática ou mesmo a teoria política em geral diz sobre o aborto? A resposta, em linhas gerais, é: "nada". As questões de gênero tendem a ser desprezadas pelo *mainstream* da teoria política, como algo acessório, específico e sem alcance maior – o gênero é visto "como antitético ao negócio real da política", como escreveu Joan Scott. E a questão do aborto, em particular, encontra-se ausente.
>
> O aborto tende a permanecer à margem da discussão política, como uma questão "moral" – e, como nós sabemos, a moral é a "pré-política". Assim, as questões que são entendidas como questões "morais" (o direito ao aborto, o "casamento gay", a questão recente sobre a pesquisa com células-tronco) podem galvanizar a opinião pública, podem gerar imenso debate e polêmica, mas permanecem como integrantes de segunda categoria na agenda política.[322]

A ilegalidade do aborto permanece, o que não coíbe as práticas clandestinas, trazendo estatísticas que afirmam que 1 a cada 5 mulheres, até a idade de 40 anos, já realizou o aborto. Apesar de frágeis, devido ao fato de que nem todas as mulheres assumem o "crime", evidencia-se um fenômeno comum e independente da religião professada.[323] Com as

---

[321] [...] el aborto es bastante más que un asunto de mujeres, aunque es principalmente un asunto de mujeres que acontece en el cuerpo de una determinada mujer. El aborto forma parte de la gran política, de las formas en que las sociedades se dan para organizar la convivencia y para construir las relaciones sociales, especialmente las relaciones de género. ROSTAGNOL, Susana. El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p 667-674, 2008. p. 673. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n2/22.pdf >. Acesso em: 20 fev. 2013.

[322] MIGUEL, Luis Felipe Miguel. Aborto e Democracia. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n.3, p. 657-672, set./dez., 2012. p. 664. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/27651/23819>. Acesso em: 2 fev. 2013.

[323] ADESSE Leila; MONTEIRO, Mário F. G. *Magnitude do aborto no Brasil: aspectos epidemiológicos e sócio-culturais*. AADS; Ipas Brasil; Instituto de Medicina Social, 2007. Disponível em: <http://aads.org.br/arquivos/factsh_mag.pdf >. Acesso em: 2 out. 2012. DINIZ, Débora. MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15, supl. 1, p. 959-966, 2010. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/csc/v15s1/002.pdf>. Acesso em: 2 out. 2012. BRASIL. Ministério da Saúde. *20 anos de pesquisas sobre aborto no Brasil*. Brasília: Ministério da Saúde, 2009.

alterações do PNDH-3, o aborto, retirado da esfera de um "direito de decidir", revela ainda parecer escandaloso delegar às mulheres tal decisão ou descaracterizar a prática como crime. Entretanto, como alerta Ardaillon, a efetividade do direito à decisão e da descriminalização não pode ser igualada a outros processos de acesso à contracepção. A demanda por decisão, vista dentro do "pragmatismo adaptativo" das decisões políticas brasileiras, facilmente pode efetivar-se em concessões que não configurariam uma expressão pública da intimidade, mas em sua plena regulação. Em outras palavras, pedir permissão para decidir não provocará necessariamente rupturas com os tradicionais discursos de menorização jurídica das mulheres, ou com possíveis exigências de prestações de argumentos para a prática abortiva.[324]

> Assim como acontece no Brasil com a revisão do Terceiro Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), o aborto é um tema que rapidamente os governantes cedem à pressão política. É uma questão moral considerada perigosa, que desagrega e, no caso dos Estados Unidos, afastaria da aprovação do projeto de reforma da saúde não só os republicanos, mas também os democratas conservadores. [...]
> O programa de direitos humanos é um conjunto de recomendações políticas sobre como fortalecer a cultura dos direitos humanos no Brasil. Não tem força de lei, mas seu papel é constranger moralmente os governantes sobre as fragilidades dos direitos humanos para grupos específicos e sobre determinados temas. Foi nesse contexto que se provocou a história da ditadura, a questão agrária, a laicidade e o aborto.
> Diferentes grupos e interesses sentiram-se ameaçados com o constrangimento provocado pelo plano, mas nenhum tema fez tão rapidamente o governo federal recuar quanto a questão do aborto. A razão é simples – a moral religiosa é mais forte que a cultura dos direitos humanos no Brasil. Ameaçar a hegemonia católica [e evangélica] sobre o aborto em ano de eleições é um ato temerário.[325]

O aborto é um dos paradoxos da ideia de sujeito definido pelos paradigmas modernos e elogiado como componente das democracias e de ideias de cidadania. Por mais que se insista na pluralidade, cidadania ainda parece uma ideia que lida com seres humanos genéricos, indivíduos imaginados como neutros, que conseguem abdicar de seus interesses, seres assexuados. Como questiona Ardaillon: "[...] se o acesso livre ao aborto for visto como um direito especificamente originado pelo corpo que tem sexo feminino, o corpo reprodutor, ele parece ameaçar a ordem jurídica, e consequentemente a própria ordem social".[326] Ou ainda, como lidar com a decisão sobre vida ou morte reconhecidamente às mulheres? Quais as possibilidades de discussões e efetividades desse direito individual "[...] quando se trata da reprodução humana que envolve, direta ou indiretamente, uma mulher e um homem, e

---

[324] ARDAILLON, Danielle. O lugar do íntimo na cidadania de corpo inteiro. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 376-388, 1997. p. 377. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12155/11425>. Acesso em: 20 out. 2012.

[325] DINIZ, Debora. Vão-se os anéis, fica o pacote. *Universidade feminista Livre*, 3 abr. 2012. Disponível em: <http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=956%3Avao-se-os-aneis-fica-o-pacote&catid=1%3Alatest-news&Itemid=371>. Acesso em: 15 jan. 2013.

[326] ARDAILLON, 1997. p. 377.

também a sociedade? [...] Possibilidade do indivíduo feminino decidir e optar sobre a reprodução da sociedade e portanto sobre a sua permanência?".[327]

O aborto é uma zona de conflito no qual são perceptíveis a ação do Estado e os limites das liberdades individuais. Joan Scott especifica que as questões de gênero são vistas "como antitético ao negócio real da política".[328] As reivindicações de aborto vinculam-se às noções da invenção dos direitos elementares que consistem em soberania sobre si mesmo. Macpherson insiste nesta afirmação, considerando que, na tradição liberal, a cidadania tem por base a propriedade de si mesmo.[329] Citando a construção teórica lockeana, Macpherson considera que ser proprietário de si possibilita o acesso à propriedade privada, condição para a cidadania. Dworkin, partindo da perspectiva jusfilosófica, problematiza se aborto e eutanásia seriam decorrentes de liberdades individuais ou da violação do direito à vida. Avaliando a situação norte-americana, Dworkin alude ao valor intrínseco à vida e à preocupação liberal com o desperdício de vidas. Mesmo considerando que o aborto irresponsável é um atentado contra a vida sagrada, "[...] a opinião liberal preocupa-se mais com as vidas que as pessoas levam agora, vidas reais, do que com a possiblidade de outras vidas ainda por vir".[330]

A posição liberal presente nas reivindicações de direito a decidir pode reforçar uma liberdade solitária, considerando responsabilidades individuais, não considerando os contextos, os relacionamentos e as coações. Por exemplo, Diniz e Medeiros, em sua pesquisa, indica casos da realização do aborto nas adolescentes ser decorrente da vontade de outros que não sua própria, seja da família, seja do parceiro.[331] A liberdade das mulheres não pode ser considerada na afirmação de uma solidão política e, ao mesmo tempo, a singularidade da maternidade torna a questão do aborto tão difícil de ser universalizada. Ardaillon não concorda com apenas "jogar as regras do jogo dado", pois considera que vida e morte, simbolizadas nas experiências do aborto e do parto atravessam identidades de mulheres que podem ter sofrido violências sexuais, morais, econômicas, mulheres que podem passar por

---

[327] ARDAILLON, 1997, p. 377.

[328] SCOTT, Joan. *Gender and the Politis of History*. Revised edition. New York: Columbia University Press, 1999. p. 46.

[329] MACPHERSON, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism*: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1962.

[330] DWORKIN, Ronald. *Domínio da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p.137s. Dworkin expõe contraposições da liberdade pessoal e da responsabilidade do Estado guarda espaço público moral em que vivem todos os cidadãos. O Estado é ambíguo, pois, ao mesmo tempo, exige responsabilidade de seus cidadãos ou pretende uma conformidade conforme as convicções da maioria. Essa conformidade pode ser contrária às convicções individuais. Assim, o Estado não poderia permitir simultaneamente responsabilidade e conformidade.

[331] DINIZ; MEDEIROS, 2010.

experiências de estranhamento do corpo, uma consciência de inadequação em relação à maternidade.

> Pode-se conceber a gravidez como uma das possíveis rupturas da harmonia que instaura imediatamente um diálogo entre o ser e o ter corporal, e o aborto, como desfecho de uma crise moral na busca por restauração da totalidade do ser e do ter corporal, ou seja, da consciência da coesão individual para a mulher que rejeita a gravidez naquela sua situação existencial. Quais são as dimensões desse diálogo?
> Notei 'entrelinhas' nas entrevistas: silêncios, hesitações, interrupções no meio de uma frase, a presença do inefável. Perguntei-me então ao se abordar alguma experiência humana em que fosse inscrito um aborto, a escrita literária não seria capaz de revelar esse inefável, trazendo a dimensão peculiar do íntimo do corpo.
> O **Não** a uma gravidez não é apenas aquela decisão moral solitária comparável a outras decisões graves que a existência demanda a homens e mulheres. O difícil naquela hora para as mulheres, e apenas para as mulheres, é resistir à pressão dos valores mais prezados, ao disse-que-disse do senso comum. Como decidir não apenas com a cabeça tão cheia, mas com o corpo também habitado?[332]

Nessa perspectiva do ser habitada, o corpo possui outras significações do que apenas a biologia ou os impactos sociais da natalidade indesejada. A liberdade e o direito à expressão da intimidade e às possibilidades de individuação política, na lógica do direitos a ter direitos, dificilmente conseguirão ter um alcance geral e universal. A exaltação ou/e a tristeza das experiências de vida e morte no aborto não se encaixam nas normatizações. O ser habitada, o dar-se conta da presença do inefável, é consciência da habitação e também a sua negação. Nas palavras de Marguerite Duras,

> [...] é o desconhecido que carregamos em nos mesmos: escrever, é isso que se alcança. [...] E o desconhecido de nos mesmos, da nossa cabeça, do nosso corpo. Não é nem uma reflexão, escrever, é uma espécie de faculdade que se tem ao lado da nossa pessoa, paralelamente a ela, de uma outra pessoa que aparece e avança, invisível....[333]

O tornar-se mulher é singular e também político. A identidade passa por questionamentos nas experiências de vida e morte, porém, historicamente, demonstraram-se as normatizações, as regulações, as naturalizações sobre a maternidade, sobre a liberdade sexual o que implica diretamente em restrições à individuação política das mulheres. O gênero, codificado por categorias de mães-virgens, santas, putas ou bruxas[334], é subsumido

---

[332] ARDAILLON, 1997. p. 380.
[333] DURAS, Marguerite. *Ecrire*. Paris: Gallimard, 1993. p. 63.
[334] Categorias que atravessam as construções teológicas naturalizadas. Maternidade, prostituição, santidade e bruxaria, por exemplo, são desconstruídas revelando o sexismo nas estruturações e nos discursos religiosos/teológicos. Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *As origens Cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Edições Paulinas. 1992. GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000. RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião*. Rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

politicamente, tolhendo, modificando o "pertencimento à cidade". Esse habitar, mesmo antes de ser habitada, é regido pelo medo e pela violência.

Figura 6: Mulheres comemoram decisão do STF sobre interrupção de gravidez em caso de feto anencéfalo
Fonte: Agência Brasil. Foto: José Cruz [335]

A normalidade dos assassinatos cometidos por parceiros, dos estupros, das desigualdades trabalhistas entre outras, indica que o "direito de decidir" está comprometido muito antes das questões reprodutivas. Como protesta Althaus-Reid, a ruptura com a lógica da "decência" é necessária. A "decência" do sistema encontra-se numa rede de autorização e censura que rege e regula como as pessoas devem se comportar, vestir-se, falar, suas atividades sexuais.[336] Na normatização das relações, das intimidades, o que está em jogo são as liberdades individuais tão aclamadas, mas tão ilusórias para alguns quanto o direito de decidir. Mesmo que a livre consciência, a liberdade de pensamento e o direito de escolha sejam "valores" democráticos e ditos consolidados, ao se adentrar nessas questões rotuladas como morais, não se ultrapassa a barreira da decência. "Decência" que invade as possibilidades biográficas, justamente por regular a biologia. Nesse sentido, não é suficiente legitimar-se na mesma lógica, e, como indica Margarita Pisano, talvez não seja apenas "desejos por mudança", mas "mudança de desejos". Parafraseando Albert Camus, Pisano fala da "rebeldia".

> *¿Qué es una mujer rebelde? Una mujer que dice no.*
> *Pero negar no es renunciar: es también una mujer que dice sí desde su primer movimiento. Una esclava, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. ¿Cuál es el contenido de ese "no"?...*
> *La rebelión va acompañada de la idea de tener una misma, de alguna manera y en alguna parte, razón...*

[335] AGÊNCIA BRASIL, *Mulheres comemoram decisão do STF sobre interrupção de gravidez em caso de feto anencéfalo*. Brasília, 12 abr. 2012. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/sites/_agenciabrasil/files/gallery_assist/23/gallery_assist692761/AgenciaBrasil120412JC2034.jpg>. Acesso em: 14 maio 2013.

[336] ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. Theological perversions in sex, gender and politics. London: Routledge, 2000. p. 27.

Hay en toda rebelión una adhesión entera e instantánea
de la mujer a una parte de sí misma.[337]

Partindo de Arendt, Foucault e Agamben, cabe visualizar nos discursos da questão do aborto a suspeita e a desconstrução da sacralidade da vida e, consequentemente, da biopolítica. Arendt distingue entre o nascimento físico, biológico e o nascimento/natalidade política. Nascer, num primeiro sentido, é o aparecimento físico singular e original, é um *nascer para o mundo*. Um nascer que revela que o ser humano é estranho ao mundo, revela suas necessidades, a busca pela manutenção de sua vida individual, sua temporalidade, o corpo, o metabolismo de um organismo vivo. Num segundo sentido, há um nascimento para Arendt que incide uma passagem do biológico para o biográfico, um *nascer no mundo*. É "[...] como um segundo nascimento no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original".[338]

Arendt afirma que a Era Moderna, imersa na textura de uma sociedade cristã, assumiu a premissa da vida como bem supremo. A ação e o trabalho anulados ou reduzidos à manutenção do processo biológico evidenciam que vida individual ocupou o lugar do corpo político. A vida torna-se propriedade privada não importando mais o mundo. "Se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido".[339] Evidencia-se assim a centralidade do comportamento ou preservação".[340] Não se trata de desprezo pelo aparecimento singular e original de cada indivíduo. Contudo, em nome da preservação, outro sentidos são tolhidos. E, especificamente em relação aos direitos das mulheres, a sacrossantidade da vida é o bem supremo que pode tornar-se um impeditivo ao direito a ter direitos.

Provocando reflexões a partir de Arendt, considerando as divergências sobre o que seria ou não político[341], dois aspectos, então, podem ser elencados: primeiramente, o nascer

---

[337] Texto original de Albert Camus (Cf. CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1982. p. 21). E conforme Pisano: "En el texto original dice hombre, que yo he reemplazado por mujer por necesidad de incorporar la universalidad que está implícita en el pensamiento del autor". PISANO, Margarita. *Deseos de cambio o... ¿El cambio de los deseos?* 2. ed. Santiago/CH: Editorial Revolucionarias, 2011. p. 63.

[338] ARENDT, 2010a, p. 221.

[339] ARENDT, 2002, p. 119.

[340] ARENDT, 1994, p. 50.

[341] Claro, é preciso considerar que política, para Arendt, não poderia ser resumida no campo da biologia, da sobrevivência. Todavia, aqui se trata da afirmação das diferenças, na busca do reconhecimento da comunidade política das diferentes formas de pensar, de relacionar-se, de crer. Assim, uma denúncia que pode ser visualizada é o fato de que a política ainda tem funcionado como uniformização do ser humano, indicando critérios de "decência" como prerrogativa de participação política. Por isso, mulheres que advogam pelo direito de decidir, homossexuais que lutam por direitos constitucionais são imorais, logo, não reconhecidos como pessoas no campo político e cultural.

biológico, ao ser tematizado pela política, não possui seu sentido apenas na biologia, mas envolve decisões e significações biográficas. É no processo da natalidade biológica que estão em jogo as afirmações biográficas das mulheres. Suas vidas biográficas são impedidas por sua condição biológica e por suas decisões sobre a sua biologia. E, segundo, a sacrossantidade da vida também presente nos argumentos liberais evidencia as incoerências de sentido e de condições da própria vida. Como padronizar decisões sob justificativas da preservação da vida, se as condições do nascer *para o mundo* são díspares, desiguais? Nessa direção, como Ardaillon expõe, não caberia considerar reivindicações de que nem toda a intimidade pode ser regulada pela política? E, ao mesmo tempo, o direito à intimidade, no caso das mulheres, parece sempre suscetível à violência, porém, ao lado da exigência de "proteção social", há a normatização. Seguindo a lógica arendtiana, é preciso verificar quando a política, com carimbos religiosos, é uma ameaça à pluralidade humana. "Se há um vínculo estreito entre os direitos fundamentais e a política, este só poderá ser encontrado na salvaguarda incontornável da pluralidade humana por toda comunidade política que faça jus à dignidade humana, ancorada na nobreza que a liberdade confere aos homens e mulheres, mesmo com suas infortunas".[342]

Também, para Foucault, a política moderna estrutura-se como biopolítica/biopoder. A noção de biopoder refere-se ao conjunto de procedimentos que incidem em uma objetivação e um controle sobre os fenômenos vitais. Poder-se-ia verificar, então, biopoderes, pois há um "conjunto dos mecanismos pelos quais o que, na espécie humana, constitui seus traços biológicos fundamentais vai poder entrar no interior [...] de uma estratégia política, de uma estratégia geral de poder".[343] Enquanto estratégia política, a biopolítica refere-se à conjugação desses fenômenos com dispositivos e técnicas que efetivam a disciplina, a normalização, a pastoral, a medicalização: "seria preciso falar de 'biopolítica' para designar o que faz entrar a vida e seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana".[344] Dessa forma, "foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto de lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem

[342] CORREIA, Adriano. Prefácio. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência :* Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt. Passo Fundo : IFIBE, 2011. p.15. (p.13-16).

[343] "l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur [...] d'une strategie politique, d'une strategie générale de pouvoir"; FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Seuil; Gallimard, 2004. p. 3.

[344] "il faudrait parler de 'bio-politique' pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine". FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*: la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976. p. 188.

através da afirmação de direitos".[345] A biopolítica é uma "estatização do biológico"[346] que administra a vida de forma que qualificou o mecanismo disciplinador. Legitimando a lógica da vida produzida e objetivada, as possibilidades de liberdade e resistência são pífias.

Em sintonia, Agamben difere de Arendt e Foucault por considerar que a biopolítica não surgiu na modernidade, mas origina-se com a própria política. Por isso, aborda a noção de *homo sacer* (noção que elucida um conceito-limite, do sagrado e matável, referindo-se à figura jurídico-política, pois a atribuição de *sacer* a uma pessoa significa uma exclusão legal do direito, uma vida vulnerável a todo o tipo de violência). Para Agamben, a coimplicação originária entre sacralidade da vida e poder soberano ultrapassa noções religiosas. A vida humana é capturada dentro da ordem através da figura de exceção. Isso significa que dentro da ordem política, a vida humana existe dentro do direito, sempre como potencial ameaça a qual pode ser excluída do direito. A vontade soberana[347], com o poder de capturar a vida humana dentro do direito, normatizando-a tem o poder de expulsá-la para uma zona de anomia pela suspensão parcial ou total do direito. Algo que não é exclusivo nos regimes totalitários, mas é própria da ordem social das democracias e Estados de direito. "A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono".[348]

---

[345] FOUCAULT, Michel. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 136. (Coleção Ditos e escritos; IV)

[346] FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 285-286.

[347] Não necessariamente o Estado, mas quem tem poder de decidir a periculosidade de uma vida para a ordem é a vontade soberana para Agamben. Cf. RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da Vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem. (Re)leituras biopolíticas da obra de Giogio Agamben. *Cadernos IHU*, ano 10, n. 39, 2012.

[348] AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 91.

Figura 7: Grupo protesta contra projeto de lei que cria Estatuto do Nascituro em São Paulo
Fonte: EXPRESSO MT; Foto: Gabriela Biló/Futura Press[349]

Os argumentos presentes nas discussões sobre o aborto remetem à sacralidade da vida. "O isolamento moral que a sociedade imputa às mulheres que abortam decorre de classificação estereotipada que provém da moral religiosa e está associada ao controle biopolítico do corpo pela medicina e pelo Estado".[350] Como esses discursos inserem-se no campo do direito, estão circunscritos em uma lógica de soberania que reflete quem de fato tem o poder de decidir sobre a vida e a morte. Localizar onde reside o poder de decisão sobre vida nua, em um certo sentido, destitui as inocentes pretensões de uma "liberdade absoluta individual". Sob o argumento da preservação da vida, a biopolítica apresenta-se com sua força tanatológica. Logo, além da moralidade, há outros impeditivos à discussão política do aborto. Isso implica numa limitação à vida qualificada, uma vida biográfica, uma vida política.

2.2.2 Liberdade religiosa: pela pluralidade e pelas singularidades no espaço público

A clivagem entre a justificação religiosa e a legitimação política sobre os relacionamentos, corpos e intimidades transpassou a elaboração e a alteração do PNDH-3. E, a religião, no Brasil, por si só, já é um assunto que provoca muitas dores e conflitos. Os discursos de laicidade e a liberdade religiosa parecem expressar-se na retirada de símbolos religiosos dos espaços públicos, ou seja, são reivindicadas por rupturas de uma histórica

[349] EXPRESSO MT, *Mulheres protestam na Sé contra bolsa-auxílio a vítimas de estupro*. Mato Grosso, 16 jun. 2013. Disponível em: <http://www.expressomt.com.br/nacional-internacional/mulheres-protestam-na-se-contra-bolsa--66830.html>. Acesso em: 14 set. 2013.

[350] SANDI, Stella de Faro; BRAZ, Marlene. As mulheres brasileiras e o aborto: uma abordagem bioética na saúde pública. *Revista Bioética*, ano 18, n. 1, p. 131-153, 2010. p. 141. Disponível em: <http://www.revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/541/527>. Acesso em: 30 abr. 2011.

relação entre Estado e Igreja. Relação esta que, ao mesmo tempo, tem privilegiado uma confissão cristã, não garantindo direitos a confissões religiosas ou não distintas da hegemônica. Laicidade e liberdade são conjugadas no sentido de que a primeira é a condição da garantia da segunda. A retirada de símbolos religiosos de prédios públicos é, portanto, uma demanda repleta de valor simbólico, que busca a afirmação de um Estado desejável.

> [...] inicialmente, que a 'liberdade religiosa' faz parte dos elementos que compõem a ideia de democracia moderna e mantém parentesco com os princípios de 'liberdade de consciência', 'liberdade de associação', 'liberdade de expressão' e outras. Em segundo lugar, importa frisar que a liberdade religiosa nos diferentes países foi uma construção histórica associada, em grande medida, mas nem sempre, às vicissitudes históricas que giraram em torno da 'separação' jurídica e política entre Igreja católica e Estado.[351]

Os dados de 2012, decorrentes do Disque 100 da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, apontam que as denúncias de intolerância religiosa cresceram 626% comparado ao ano de 2011.[352] A intolerância é registrada por atos de violência de religiões umas com as outras ou, então, da ação, da omissão ou do favorecimento do Estado para com uma religião em detrimento de outras. Visivelmente, as religiões de matriz africana têm publicizado casos de destruição de espaços sagrados[353], o preconceito referente a seus símbolos, entidades, doutrinas e rituais[354]. Já referentes aos "evangélicos", apesar do termo

---

[351] ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes antropológicos*. 2007, v. 13, n. 27, p. 281-310, 2007. p. 303. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2013.

[352] RODRIGUES, Alex. Denúncia de intolerância religiosa cresce mais de 600% em 2012. *Agência Brasil*. 21 jan. 2013. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-01-21/denuncia-de-intolerancia-religiosa-cresce-mais-de-600-em-2012>. Acesso em: 12 fev. 2013. Cf. GUALBERTO, Marcio Alexandre M. *Mapa da intolerância religiosa – 2011*. Violação ao Direito de Culto no Brasil. Aamap/Cese/CEN, 2011. Disponível em: <http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Mapa_da_intolerancia_religiosa[1].pdf >. Acesso em: 20 jan. 2013.

[353] Silva realiza uma tipologia dos casos de intolerância mais notórios especialmente dos neopentecostais em relação às religiões afro-brasileiras: 1) ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente; 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos das religiões afro-brasileiras. SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular. Os ataques Neopentecostais às Religiões Afro-Brasileiras e aos símbolos de herança africana no Brasil. In: SILVA, V. G. da et al. *Intolerância religiosa*. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Ed. USP, p. 9-28, 2007. p. 10

[354] PORFÍRIO, Denise. Pesquisa mapeia casos de intolerância religiosa ocorridos no Brasil. *Palmares Fundação Cultural*. 7 jun. 2011. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/2011/06/pesquisa-mapeia-casos-de-intolerancia-religiosa-ocorridos-no-brasil/>. Acesso em: 20 jun. 2012.

ainda preservar sentidos pejorativos e genéricos[355], é a presença partidária evangélica/(neo)pentecostal que tem gerado conflitos.[356] E, um outro cenário de intolerância tem se revelado no sistema educacional público referente aos conteúdos e à existência do ensino religioso.

> A realidade é que o Judiciário Brasileiro tem sido instado a decidir questões religiosas às quais tem afetado os cidadãos, como no caso em que o CNJ [Conselho Nacional de Justiça] decidiu que a utilização de Símbolos Religiosos em Prédios Públicos são a expressão histórica da cultura católica, não podendo ser entendidos como desrespeito aos demais cidadãos que professam uma fé diversa ou que não professa fé alguma, e, mais, no que esta na pauta de julgamentos do Supremo Tribunal Federal relativo à constitucionalidade do ensino religioso em escolas públicas, inserido no Acordo Brasil-Santa Sé.
> É na Esfera Trabalhista que temos tidos decisões deveras importantes, tais como a que determinou aos Correios que readmitisse uma funcionária que se recusou a trabalhar aos sábados por sua opção de fé [...]; e ainda, da candidata que comprovou judicialmente que foi preterida numa seleção de emprego por ser uma ex-Testemunha de Jeová [...].
> Numa outra vertente jurídica, evangélicos que tem sido acusados pelos Movimentos Afros de desrespeitar as oferendas e locais de cultos de umbanda e candomblé, entre outros, já existindo no Estado do Rio de Janeiro uma Delegacia de Polícia Especializada em Delitos Praticados sob Motivação Religiosa, e os que tem infringido as normas de respeito a boa convivência tem sido enquadrados como crimes de discriminação racial, ódio e intolerância religiosa com condenações judiciais, demonstrando a necessidade da promoção de encontros, debates de conscientização de que o exercício da fé é atinente a todos os grupos religiosos, sejam: católicos, evangélicos, judeus, mulçumanos, budistas, umbandistas,

---

[355] Em discursos jornalísticos e de religiões consideradas tradicionais, "evangélico" possui a conotação de "[...] charlatanismo ou mercantilização da fé, curandeirismo, ou uma forma 'maquiavélica' de explorar financeiramente a 'boa fé de pessoas humildes e indefesas'". PROENÇA, Wander de Lara. Conversão do olhar: contribuições da história cultural para análise do campo religioso brasileiro contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 2. p. 1-45, set. 2008, p. 7. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf1/01%20Wander%20de%20Lara%20Proenca.pdf>. Acesso em: 20 out. 2012. Em relação aos dados sobre as religiões do IBGE, Censo 2010, Giumbelli alerta para a necessidade de "[...] interpretar o número expressivo tendo em consideração a força que adquiriu, na sociedade, a categoria 'evangélico'. Mesmo muitos daqueles que possuem pertencimentos denominacionais, frente à pergunta "qual é sua religião?", acham suficiente responder "evangélica". Há dez anos, a chance de isso acontecer era menor. O crescimento evangélico vem acompanhado do reforço dessa categoria genérica de denominação, sem prejuízo necessário aos pertencimentos denominacionais". GIUMBELLI, Emerson Alessandro. Sem filiação religiosa. "Um contingente significativo e heterogêneo". *IHU entrevistas*. 21 nov., 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515515-censo-2010-evidencia-uma-tensao-entrevista-especial-com-emerson-alessandro-giumbe>. Acesso em: 2 maio 2013.

[356] FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e privilégios*: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. MIRANDA, Paola Frassinetti Alves de. Laicidade estatal e liberdade religiosa. Decisões políticas influenciadas pelo fundamentalismo homofóbico. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 15, n. 2643, 26 set. 2010. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/17463>. Acesso em: 20 abr. 2012. MONTERO, Paula. O campo religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *Boletim CEDES*, out./dez., 2011. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/PDF/out_2011/campo.pdf >. Acesso em: 20 abr. 2012. TREVISAN, Janine Bendorovicz. Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v. V, n.15, jan. 2013. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/st8/2.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2013.

> candomblecistas etc, inclusive, de ateus e agnósticos, pois o Povo é Religioso, mas o Estado é Laico tendo que ter o Equilíbrio da Laicidade Constitucional.[357]

A relação entre religião e política parece ser de amor e ódio, tornando evidentes acusações mútuas enquanto responsáveis pelo "mal", ou enquanto sua capacidade ou incapacidade de realizar o "bem" comum, ou ainda, acusações que impedem o "ideal de emancipação humana".[358] Tudo é possível nas construções humanas e religião e política não são isentas nessas possibilidades. No sentido social, o que é constantemente denunciado por cientistas sociais, como constatam Ari Oro e Ricardo Mariano, é a existência de uma "mútua instrumentalização" no cenário brasileiro: de um lado, a ocupação religiosa na esfera pública, especialmente, no legislativo, consolida a representação de valores conservadores; de outro, partidos políticos e candidatos utilizam-se da religião para fins eleitorais e de governabilidade.[359] Se religiosos fazem do congresso seu púlpito, políticos em geral fazem da religião seu palanque.

E, nas eleições presidenciáveis de 2010, o PNDH-3 adentrou as campanhas eleitorais com o partido de governo, prometendo recuos e revisões, e o partido concorrente, rotulando e difamando o Programa Nacional. Panfletos com instruções anti-Dilma criticavam o PNDH-3, o qual foi considerado um projeto de perseguição aos cristãos e uma preparação a uma ditadura. Não foi por acaso que as campanhas eleitorais resolveram entrar em consonância com as solicitações de cristãos, proprietários e empresários que se sentiam ameaçados pelo PNDH-3, o qual foi referido como "Programa Nacional [de Perseguição Religiosa sob Pretexto] de Direitos Humanos".

---

[357] GARCIA, Gilberto. Povo religioso e Estado laico!!! *Observatório da Laicidade na Educação*, UFRJ. Disponível em: <http://www.edulaica.net.br/artigo/310/painel/assuntos-gerais/povo-religioso-e-estado-laico/>. Acesso em: 5 fev. 2013.

[358] A presença de termos como "conscientização"; "responsabilidade"; "emancipação"; "participação" nos discursos democráticos demanda quase um ser humano "ideal", que passaria por uma espécie de "conversão" para então poder participar de uma forma esclarecida na política. Claro, a crítica é fundamental, porém não se poderia pressupor como mágica uma emancipação permanente e neutra. Referindo-se aqui à teoria crítica, que se confrontando a uma teoria "tradicional" iluminista de uma pretensa neutralidade científica, evidencia princípios que demarcam um campo teórico específico, cujo destaque é composto enquanto orientação para a emancipação e para uma racionalidade crítica. A teoria crítica advoga pelo conhecimento calcado na dialética da prática transformadora das relações sociais vigentes, revelando criticamente "as coisas como são" e "como poderiam ser", refletindo sobre as potencialidades e obstáculos à emancipação. Considerando o pensamento teórico-crítico de Adorno, é perceptível verificar que prevalece a racionalidade técnico-instrumental e o poder ideológico da indústria cultural, desembocando numa consciência social voltada à adaptação e ao conformismo. ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995. ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1985. NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

[359] ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes antropológicos*. 2007, v.13, n.27, p. 281-310, 2007. p. 303. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2013.

Figura 8: Tradição, Família e Propriedade
Fonte: IPCO[360]

> O PNDH-3 é um projeto de lei que tem por objetivo implantar em nossas leis a legalização do aborto, acabar com o direito a propriedade privada, limitar a liberdade religiosa, perseguir os cristãos, legalizar a prostituição, manipular e controlar os meios de comunicação, acabar com a liberdade de imprensa, taxas sobre fortunas o que afastará investimentos dentro outros. É um decreto preparatório para um regime ditatorial.[361]

Os discursos de liberdade religiosa, dependendo de seus enunciadores, são afirmados com propósitos totalmente distintos. Interessante é observar que não se trata de negação da liberdade, mas de defesa da liberdade ora para preservação da vida, da família (modelo heterossexual), da propriedade (acúmulo e privada), ora para a pluralidade da vida e suas múltiplas formas de relacionamento e expressão. De certa forma, ambas defesas de liberdade advogam por restrições de outras liberdades que se colocam no espaço público. Então, constituem-se como reivindicações por "menos liberdades", as quais são consideradas como "desvirtuantes" da moralidade humana ou por menos "liberdades" que impedem e normatizam vivências e credos diferentes dos "tradicionais".

> A fim de assegurar sua moralidade tradicionalista e estrita para o conjunto da sociedade, dirigentes e políticos católicos e evangélicos, reproduzindo a "dobradinha" de seus representantes parlamentares no Congresso Nacional, conseguiram impor enormes obstáculos à secularização do debate sobre a descriminalização do aborto e a criminalização da homofobia e ao tratamento racional e humanitário às mulheres que abortam. [...] e defender "a vida", a moral sexual e familiar cristã tradicional.[362]

---

[360] INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Tradição, Família e Propriedade*. 2010. Disponível em: <http://www.ipco.org.br/pndh/conteudo/>. Acesso em: 20 dez. 2012

[361] Cf. O GLOBO, TFP distribui panfleto em encontro do PSDB. 7 out. 2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/noblat/posts/2010/10/06/tfp-distribui-panfleto-em-encontro-do-psdb-330577.asp>. Acesso em: 2 dez. 2012. Também em CARTA CAPITAL, 06 out. 2010. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/em-reuniao-tucana-circula-panfleto-que-incita-difamacao-contra-dilma>. Acesso em: 2 dez. 2012.

[362] ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 18, p. 11-38, 2010. p. 36. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17634/10453>. Acesso em: 20 fev. 2013.

As soluções para os embates estão distantes de concretizações. Nem os modelos de secularização,[363] nem os apelos às isenções dos interesses próprios, nem o "ideal de emancipação" parecem ser algo efetivável. Quando se fala de religião e política, o que parece vigorar são análises mútuas de "puro" e "impuro". Buscam-se purezas que evitem contaminações por excessos religiosos, por excessos de "politicagem" ou por ausências de valores e reponsabilidades. Talvez, esse ser humano neutro, além do próprio interesse exista, de forma mais acabada nas teorias do que nos acontecimentos narrados e testemunhados nesse Brasil. A mútua instrumentalização entre política e religião tem se demonstrado perniciosa às reivindicações de direitos humanos. O desafio é como, no cenário político brasileiro, possibilitar espaços nos quais o conflito não seja negado e ainda como interesses de um grupo não se sobreponham ou aniquilem outras reivindicações. Entretanto, as proposições para a solução dos impasses apontam para um espaço de maiores regulações e de confinamento de expressões, convicções, motivações ao privado.

Nessa perspectiva, um ideal de vida pública que manteria a laicidade como garantia de liberdade religiosa parece advogar por espaços de neutralidade, imparcialidade e objetividade.[364] Seria uma espécie de "véu da ignorância"[365] que possibilitaria um espaço no

---

[363] As teorias de secularização revelam como o campo religioso é percebido e, consequentemente, recebe explicações. Todavia, além de clichês e aceitação irrefletida sobre o tema, as teorias parecem ser ressignificadas a cada "fenômeno" religioso distinto. Pode suspeitar que são expostos paradigmas de explicação ou de perspectivas ideais de desenvolvimento democrático/político que lidam desparecimento/superação, ou transformação/englobamento, ou fronteiras herméticas ou porosas de influência e significações. Há teorias de transposição da secularidade europeia (utilizando clássicos da sociologia como Weber, Durkheim), outras, procuram idiossincrasias de secularidade. Sabino Acquaviva, por exemplo, buscava distinguir entre secularização e dessacralização, utilizou a expressão "eclipse do sagrado". Peter Berger também é referência apontando a perda da autoridade religiosa, indicando a racionalização ocidental como subjetiva e objetiva. E, em 2001, advoga ser falsa a ideia de que há um mundo secularizado. Bryan Wilson afirmava que, no processo da sociedade moderna, as instituições religiosas perdem significação e influência. Thomas Luckmann define religião como escolha pessoal. E, as teorias que pretendem redimensionar a compreensão, como Daniele Hervieu-Léger e Staf Hellemanns consideram que não há desaparecimento, mas reorganizações, inter-relacionamentos. Balandier, a própria secularização apresenta-se como religião, sendo o desenvolvimento tecnológico o novo deus. Na perspectiva de recomposição do religioso, estão Ari Pedro Oro e Maria das Dores Machado. Pierre Sanchis compreende secularização é vista em fases do processo social, na qual podem haver combinações e co-presenças de tipos. Para Otávio Velho, há uma destradicionalização, na qual há a reflexividade, que seria a perda do alinhamento automático com a tradição. Ortiz considera a globalização e a mundialização da cultura, religião não desapareceu e nem desaparecerá, e considera influência mútua entre religião e modernidade; religião como lugar de memória e identidade. Para Burity, não há dualismos herméticos como sagrado-profano ou público-privado, observa deslocamentos da religião, então não haveria nem retorno do sagrado, nem saída da secularização. Eunice Durham afirma a diluição das fronteiras, analisando a partir dos movimentos sociais. E, ao lado de Sanchis, Pierucci aprofunda a secularização. Para ele, trata-se de um processo de diferenciação das esferas sociais e institucionais, e a religião não oferece nenhum conteúdo normativo e, ainda, a religião não possui recursos de influência social, ficando apenas no nível subjetivo. Para panorama da teoria da secularização ver: Destaque para: MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*: genealogia da secularização. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997 e MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995. Para verificar as obras referenciadas, consulte APENDICE A: REFERÊNCIAS ATINENTES À SECULARIZAÇÃO.

[364] Um texto que aborda os argumentos mais utilizados pela laicidade que garante a liberdade e a diversidade cf. ROTONDANO, Ricardo. *Investigando a herança cultural-religiosa brasileira*: a dificuldade em instituir um

qual seriam debatidos e decididos a partir de isenção de interesses e a partir de "condições genéricas da sociedade humana".[366] Os apontamentos de incoerências entre as afirmações constitucionais e a existência de fato de um Estado laico[367] anseiam por um espaço no qual as religiões não detenham motivações políticas. Tal critério é vislumbrado como uma autêntica execução da liberdade religiosa, nenhuma religião seria privilegiada e o Estado não assumiria uma crença para si. Todavia, os desejos expressos nas rupturas teóricas[368] parecem prever isenções referentes às relações de poder ou ainda em relações e decisões que há muito tempo entrelaçam-se com motivações, interesses religiosos. Seria então, um anseio por laicidade num modelo procedimental de igualdade e de imparcialidade? Seria possível estar no espaço público "ignorando" sua própria condição e interesses? Refletindo sobre as críticas a John Rawls,[369] por exemplo, por mais desejável que seja o estabelecimento de uma situação

---

Estado plenamente laico. *Revista do Direito Público*, Londrina, v.8, n.2, p.221-238, maio/ago.2013. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/direitopub/article/view/15265/13123>. Acesso em: 20 ago. 2012.

365 Para Rawls, as instituições sociais precisam ser ordenadas seguindo os princípios de justiça, os quais se sobrepõem aos interesses próprios. Como na formulação do que é "justo" as partes agiriam da melhor forma possível, não significa um autossacrifício. Logo, no acordo original, a formulação de justiça produziria a sua própria sustentação. Todos os seres humanos adquiririam "o senso de justiça e o desejo de agir de acordo com esses princípios". RAWLS, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1980. p. 145.

366 Segundo RAWLS, 1980, p. 139.

367 "De um lado, o princípio do Estado laico proíbe a fusão entre Estado e religião (como ocorrem nas teocracias), de modo a proteger a liberdade religiosa. Por outro, requer a atuação positiva do Estado no sentido de assegurar uma arena livre, pluralista e democrática em que toda e qualquer religião mereça igual consideração e respeito. A laicidade estatal demanda tanto a liberdade religiosa, como a igualdade no tratamento conferido pelo Estado às mais diversas religiões. Isto porque confundir Estado com religião implica a adoção oficial de dogmas incontestáveis, que, ao impor uma moral única, inviabiliza qualquer projeto de sociedade aberta, pluralista e democrática. A ordem jurídica em um estado democrático de direito não pode se converter na voz exclusiva da moral de qualquer religião. Os grupos religiosos têm o direito de constituir suas identidades em torno de seus princípios e valores, pois são parte de uma sociedade democrática. Mas não têm o direito a pretender hegemonizar a cultura de um Estado constitucionalmente laico". PIOVESAN, Flávia. Estado laico e liberdade religiosa. *O Globo*. 29 nov. 2012. Disponível em: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/images/stories/PDF/noticias2012/deolho/globo29112012_estado_laico_flavia_piovesan.pdf >. Acesso em: 20 dez. 2012.

368 Por exemplo, na obra de Lorea, se estabelece um consenso de que o Estado Laico protege as minorias, garantindo a livre existência da manifestação da diferença e a manutenção da laicidade como princípio democrático de respeito e tolerância social. LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. Ou para Fischmann, que apresenta o caráter laico do Estado como relação entre direitos individuais e liberdades públicas. Cumprindo garantias de igualdade de direitos para qualquer ser humano, o Estado laico é o fundamento das instituições democráticas. FISCHMANN, Roseli. *Estado Laico*. São Paulo: Memorial da América Latina, 2008.

369 Para alguns críticos, um prévio conhecimento do que é "bem", ou conhecimento sobre desejos e interesses é fundamental para um acordo que vise à justiça. Na crítica a Rawls, Magee considera a posição original como um mito, algo frívolo; seria como um jogo, no qual quem está jogando não saberá se, no final, houve ganhos ou perdas. MAGEE, Bryan. *Los hombres detrás de las ideas*: algunos creadores de la filosofia contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 263. Para Pegoraro, a posição original seria um "expediente a conduzir ao rompimento, ao menos aparente, com toda a experiência da comunidade, ou um ponto de a-historicidade na teoria de Rawls; uma tentativa de fuga da história, um último esforço platônico para descobrir princípios abstratos". PEGORARO, Olinto Antônio. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 93.

simétrica impeditiva de formulações de princípios que favoreçam determinadas situações particulares, não há ser humano "genérico".

Giumbelli já indicava as dificuldades analíticas referentes às diferentes relações entre "Estado", "sociedade" e "religiões". Contrariando ideias que apontam que, na modernidade, religião e política seriam opostos, Giumbelli percebe que há entretecimentos, há uma rede viva de relações, com pretensões de reconhecimento, de neutralização, de finalidade e tentativas de normatização da religião. A conflituosidade permanece e, por isso, há uma relativização da pressuposição da ideia de diferenciação hermética e estrutural da sociedade.[370] Cada esfera social tem sido concebida como autônoma, possuindo regras e exigências, assumindo conformações homólogas, desempenhando um papel social. "No entanto, se retomamos ideias e realidades em função das quais foi se definindo o estatuto da religião na modernidade, notamos que seu reconhecimento enquanto esfera específica está, ao contrário, associado a uma *recusa* de sua homologia e autonomia".[371]

Logo, os discursos por liberdade religiosa são exigências de não interferência do Estado ou de não privilégios de uma religião sobre outra. Seria ingenuidade pressupor a ideia de independência da esfera religiosa em relação às demais esferas sociais. Como demonstra Giumbelli, ao mesmo tempo, a "religião" é definida *pela*, *para* e *contra* a sociedade. Em termos de utilidade, a religião é afirmada por seu caráter aglutinador, moral, de possibilidades à "boa civilidade"[372], de apaziguamento da "condição trágica"[373] ou de justificativa do

---

[370] GIUMBELLI, 2002, p. 414.

[371] GIUMBELLI, 2002, p. 414.

[372] Referindo-se aqui ao argumento de Rousseau que presente em vários discursos. Argumento de que não se trata de uma teocracia, não se constituindo em uma "religião nacional", mas de um dever de tolerância às religiões "[...] que toleram as demais, contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão. [Seria uma religião que contribuísse para que os súditos] sejam bons cidadãos nesta vida, [garantindo] o amor às leis". Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 147; 149; 151. (Coleção Os Pensadores)

[373] A condição trágica, apesar de se apresentar no senso comum como algo irremediável, como destino, frente o qual há a aceitação, resignação, pode ser compreendida na perspectiva arendtiana através da irreversibilidade, ilimitabilidade, imprevisibilidade da ação e, consequentemente, a busca por "minimizar" essas características, como por exemplo, o poder de prometer e perdoar. ARENDT, 2010, p. 291. Para Adriano Correia, analisando laços entre Arendt e Nietzsche, "[...] o que é propriamente trágico é a inextirpável relação entre a ação e suas infortunas, por uma parte, e a demanda por uma redenção que só pode provir das capacidades da ação mesma, por outro. Trata-se, em suma, de uma celebração do vigor da contingência constitutiva da ação, assim como da potencialidade da ação para estabelecer ilhas de estabilidade e restaurar vínculos partidos. [...]. O sentido trágico da ação repousa no fato de que o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana. O remédio para essas vicissitudes, é nisso que Arendt insiste, não deve provir de um domínio externo à ação, nem da sabedoria filosófica nem das habilidades do artesão para forjar objetos. O saber que corresponde à ação é do gênero da frágil medida do que Aristóteles denominava de *phrónesis* ou sabedoria prática, que compreendia que as verdades humanas são difíceis". CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 59-74, maio 2011, p. 61; 73. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/sobre_o_tragico_na_acao:_arendt(e_nietzsche)/adria

sucesso. Em termos de reconhecimento, a religião recebe uma marca de concessão com o intuito de demarcar uma desobrigação da afirmação das verdades religiosas para a sociedade, verdades reconhecidas como constituintes de "opinião", "pensamento", "crenças" individuais. E, essas "opiniões" particulares, na medida em que não se enquadram nessa lógica de utilidade, podem ser descartáveis, neutralizando seu caráter coercitivo.

> A sociedade moderna permite à "religião" gozar de uma isenção quanto a seus próprios fundamentos, sem jamais, entretanto, dela depender (embora possa dela precisar), colocando-a desse modo na posição de uma privilegiada. Podemos dizer, então, que assim como a sociedade "contra o Estado" procura instituir e anular o poder de chefia, a "religião", na sociedade "a favor do Estado", constitui-se a partir de dispositivos simultâneos de reconhecimento e neutralização.[374]

Assim, na liberdade religiosa, considerada em lógica do Estado, há o reconhecimento institucional das religiões, apesar de toda fragilidade jurídica de definição de um estatuto nítido e privativo do "religioso"[375]. Contudo, quando os discursos religiosos assumem pretensões conflitivas contra outras autoridades, quando possuem privilégios econômicos ou fragmentam compreensões de uma "identidade" nacional ou não correspondem a uma utilidade social, acionam-se mecanismos de neutralização ou privatização dos preceitos religiosos. De certa forma, distingue-se "liberdade de culto", "liberdade de consciência" da capacidade civil das associações religiosas. É sobre essa capacidade civil que são advogadas limitações, controles e regulações[376].

---

no_correia_59-74.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014. Analisando o trágico a partir de Pascal, Silva indica que "o trágico se caracteriza como a concretude vivida das contradições insolúveis e das oposições inconciliáveis. Se o paradoxo é a figura lógica da impossibilidade, a tragédia, enquanto paradoxo da existência, é a maneira concreta de viver essa impossibilidade. E vivê-la no mundo que, enquanto ambiente existencial, mundo humano, deixa de ser o cosmos ordenado e passa a ser o lugar de manifestação da contradição essencial". SILVA, Franklin Leopoldo e. Pascal: condição trágica e liberdade *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 339-356, jan.-dez. 2002. p. 348. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Franklin%20Leopoldo%20e%20Silva.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2014. Também para ampliar a discussão sobre o trágico, veja a obra UNAMUNO, Miguel de. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

374 GIUMBELLI, 2002, p. 419.

375 Giumbelli, comparando a França com o Brasil, afirma que no Brasil "[...] pensou-se primeiro em regulamentar os coletivos religiosos e o resultado foi que dessa tentativa surgiu uma lei única para associações de vários tipos e, de suma importância, que as cobre indistintamente, sem reservar aos coletivos religiosos um estatuto jurídico específico. [...] No Brasil, é a ausência de uma figura jurídica específica para enquadrar os coletivos religiosos que solapará as garantias do princípio de separação: não existindo distinção entre o 'religioso' e outras finalidades assumidas por associações, a relação com o Estado que está vedada no primeiro caso pode se realizar por outras justificativas. Observemos o desenrolar da história que acompanhamos e constataremos que em nosso arranjo jurídico, nem se deixou de reconhecer o 'religioso', nem se lhe conferiu um estatuto jurídico legal nítido e privativo". GIUMBELLI, 2002, p. 260-261.

376 "[...] Ministério Público Federal ajuizou ação objetivando à retirada da expressão religiosa 'Deus seja louvado' das cédulas do real. O argumento é a ofensa ao princípio do Estado laico, além da exclusão de minorias, ao promover uma religião em detrimento de outras. Outros instigantes debates a respeito do alcance da laicidade estatal e da liberdade religiosa têm chegado à Justiça, como o questionamento acerca do uso de símbolos religiosos (como crucifixos) em espaços públicos; de leis que autorizam excepcionalmente o sacrifício de animais em religiões de matriz africana; da realização de exames (como o Enem) em datas

> O princípio da 'liberdade religiosa' identifica um dos produtos desse arranjo. Se aparenta ser a sua negação, é porque o reconhecimento conferido à 'religião' contorna a questão de sua verdade. Isso não impede que toda reivindicação por 'liberdade', emitida em nome dos grupos ou práticas que se identificam como 'religiosas', evoque automaticamente, em sua recepção pelas instâncias com a capacidade de reconhecê-la, a necessidade de 'limites' ou a avaliação de sua 'utilidade". Do ponto de vista dessas instâncias é sempre possível justificar suas preocupações apelando para princípios genéricos, mantendo a ficção da 'liberdade' quanto ao aspecto 'religioso propriamente dito'. Do ponto de vista dos grupos e agentes que reclamam por 'liberdade', suscita-se uma contradição: quando acreditam na promessa de suas devoções desfrutam da prerrogativa de total arbitrariedade, deparam-se com uma série de restrições invocadas em nome da 'ciência' ou da 'ordem pública'.[377]

A problemática é de o 'religioso' não possuir contornos tão rígidos, nem como campo de análise, nem como associação jurídica, nem como símbolos, nem como cosmovisão, nem como disposições e motivações de grupos e pessoas. Todavia, talvez não seja suficiente justificar e explicar as religiões a partir de campos de "produção de bens culturais",[378] especialmente com o trânsito, as clivagens e as próprias composições religiosas além das barreiras de confissão, de instituição, de carisma e de autoridade. Por isso, a definição por uma separação entre Estado e religião, mesmo desejável às democracias, não é garantia de liberdades religiosas, nem garantias do reconhecimento da igualdade das diversas religiões.

A noção de separação não é suficiente no sentido de que se exige um mínimo de regulação estatal da religião, seja sobre sua liberdade econômica, seja sobre embates inter-religiosos, apologia ao ódio e à discriminação, seja sobre as motivações religiosas que assumem representantes políticos. Claro, como indica Giumbelli, a noção de separação pareceria indicar apenas uma imposição de um modelo que nunca se realizou historicamente, por isso é fundamental considerar "o fato que o Estado moderno nunca se desinteressou da 'religião' e de que a 'religião' ao reivindicar seus 'direitos' teve de considerar o Estado". Isso

---

alternativas ao Shabat (dia sagrado para o judaísmo); da natureza do ensino religioso em escolas da rede pública, entre outros. Ainda que a Constituição, em seu preâmbulo, faça expressa alusão a Deus (a Carta é promulgada 'sob a proteção de Deus'), o mesmo texto constitucional veda à União, aos estados, ao Distrito Federal e aos municípios 'estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança (...)' (artigo 19, I da Constituição). É daí que se extrai o princípio do Estado laico: a necessária e desejável separação entre Estado e religião no marco do estado democrático de direito. PIOVESAN, Flávia. Estado laico e liberdade religiosa. *O Globo*. 29 nov. 2012. Disponível em: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/images/stories/PDF/noticias2012/deolho/globo29112012_estado_laico_flavia_piovesan.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2012.

377 GIUMBELLI, 2002, p. 419-420.

378 "É produzindo a raridade do produtor que o campo de produção simbólico produz a raridade do produto: o poder mágico do criador é o capital de autoridade associado a uma posição que não poderá agir se não for mobilizado por uma pessoa autorizada, ou melhor ainda, se não for identificado com uma pessoa e seu carisma, além de ser garantido por sua assinatura". BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença*. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002. p.154.

implica que há uma relação estrutural e a separação seria apenas uma modalidade dessa relação. Outro modelo de separação refere-se ao macropolítico, restringindo o poder religioso apenas em nível institucional. "O modelo da separação possui sua formulação clássica num quadro de alternativas que o justapõe à 'teocracia' e ao 'cesaropapismo', duas formas simetricamente opostas, de vinculação e atrelamento entre Estado e igrejas".[379]

Esses entrelaçamentos que cindem teorias de que "campos" sociais independentes podem elucidar pistas para as dificuldades de retirada dos símbolos religiosos em prédios públicos. De um lado, há decisões jurídicas como a da Justiça Federal Seção Judiciária de São Paulo, que negou a retirada de crucifixos de instalações públicas, pois se considerou que a laicidade não seria sinônimo de anti-religiosidade ou anti-clericalismo. Para a juíza em questão, "a liberdade de crença, de culto e a tolerância religiosa foram aceitas graças ao Estado laico e não como oposição a ele. [...] A laicidade não pode se expressar na eliminação dos símbolos religiosos, mas na tolerância aos mesmos". E, aludindo à formação cristã histórico-cultural brasileira, a juíza considerou que "[...] é natural a presença de símbolos religiosos em espaços públicos, sem qualquer ofensa à liberdade de crença, garantia constitucional, eis que para os agnósticos ou que professam crença diferenciada, aquele símbolo nada representa assemelhando-se a um quadro ou escultura, adereços decorativos".[380]

Já para o Conselho da Magistratura do Estado do Rio Grande do Sul, foi considerado que a presença de símbolos religiosos é inconstitucional e fere o Estado laico, pois se refere a uma doutrina religiosa específica, afirmou-se a sua retirada dos prédios públicos. Avaliando a necessidade de que a justiça deveria se manter distante dos conflitos, veta-se o uso dos crucifixos e símbolos religiosos em ambientes públicos com o intuito de que "resguardar o espaço público do Judiciário para o uso somente de símbolos oficiais do estado é o único caminho que responde aos princípios constitucionais republicanos de um estado laico [...]".[381]As reações contrárias à decisão[382] apelaram à constatação de que não há separação

---

[379] GIUMBELLI, 2002, p. 50.

[380] JUSTIÇA FEDERAL SEÇÃO JUDICIÁRIA DE SÃO PAULO. *Ação Civil Pública n° 2009.61.00.017604-0*, Juíza Federal Maria Lucia Lencastre Ursaia. Julgamento em: 19 ago. 2009. Disponível em: <http://www.jfsp.jus.br/assets/Uploads/administrativo/NUCS/decisoes/2009/090820Simbolos.pdf>. Acesso em: 26 maio 2013.

[381] TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO RIO GRANDE DO SUL. *Processo administrativo n° 0139-11/000348-0* – Porto Alegre. Julgamento em: 06 mar. 2012, Publicado DJRS de 9 mar. 2012. p.2. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/35131697/djrs-administrativa-e-judicial-09-03-2012-pg-2>. Acesso em: 14 abr. 2013.

[382] Zylbersztajn indicou as posturas contrárias a decisão como o arcebispo de Porto Alegre, o ex-Ministro do STF Paulo Brossard, que aludiu ao fato como "tempos apocalípticos". Também um dos desembargadores do TJRS que "considerou que o Conselho da Magistratura não é a instância adequada para tratar do assunto e que a separação entre Igreja e Estado não é absoluta no país, pois a maioria tem sentimento religioso, o hino nacional tem referência à divindade. Cristo, no âmbito do Judiciário, representa justiça". ZYLBERSZTAJN,

absoluta entre Igreja e Estado, argumentando que "[...] a maioria tem sentimento religioso, o hino nacional tem referência à divindade. Cristo, no âmbito do Judiciário, representa justiça".[383]

> Na atualidade, o direito à liberdade religiosa compreende três dimensões: 1) o direito de ter uma religião ou crença de sua escolha (sendo proibida qualquer medida coercitiva que possa restringir tal liberdade); 2) o direito de mudar de religião; e 3) o direito de não ter qualquer religião. A liberdade religiosa ainda abrange o direito de manifestar a religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela celebração de ritos, individual ou coletivamente, em público ou em particular (a chamada "liberdade de culto"). Também é vedado utilizar a religião como fator de discriminação, como enuncia a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Religiosa, a combater o perverso uso da religião para violar e negar direitos.
> [...]
> Neste contexto, iniciativas como a do Ministério Público Federal constituem uma importante estratégia para consolidar o princípio do Estado laico, endossando o dever do Estado de garantir condições de igual liberdade religiosa. Inspirado pela razão pública e secular, o estado democrático de direito não pode ser refém de dogmas religiosos do sagrado, mas deve garantir a diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais como condição da própria cultura pública democrática.[384]

Os privilégios de uma religião que é compreendida como natural ou constituinte de uma identidade cultural histórica são questionados e precisam ser questionados para que outras religiões ou formas de pensamento sintam-se integrantes do processo democrático. Trata-se de reivindicações que denunciam a naturalização de uma religião e a sacralização do Estado. A retirada dos crucifixos de instalações públicas não significa que magicamente as relações de poder se desfaçam. Claro, reivindica-se a ruptura com uma presença simbólica que, de um lado, é identificada como um "patrimônio nacional", como um bem cultural; de outro, são denunciadas as memórias da colonização, do imperialismo que elegeu alguns símbolos em detrimento de outros. Além disso, o próprio símbolo é aberto às múltiplas interpretações e a própria referência cristã pode ser esvaziada, relativizada, podendo representar religião nenhuma, mas o próprio Estado. E, mesmo que uma religião específica almeje ser reconhecida através dessa presença simbólica, há uma vinculação institucional que não é sinônimo das identidades religiosas que podem ser diferentes da que está representada. Como alerta Alfonsin, levando em conta a relativização dos preceitos religiosos, se os crucifixos não são advertências contra toda a injustiça, se não mais (re)presentam o Cristo

---

Joana. *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988*. 2012, 248 f. Tese (Doutorado em Direito do Estado) - Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2012. p. 111.

383 MARQUES, Pedro Victor Souza. A laicidade do Estado e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 18, n. 3739, 26 set. 2013. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/25405>. Acesso em: 30 set. 2013.

384 PIOVESAN, 2012.

condenado pela lei, isto é, se não representam uma autoridade em favor dos empobrecidos, oprimidos, trata-se de um símbolo inútil, tornando o espaço público um espaço que o próprio Cristo não compactuaria.

> O significado histórico do mais famoso julgamento da história, lembrado todos os anos na sexta-feira santa, ganhou maior repercussão, aqui no Rio Grande do Sul, em virtude da acesa discussão estabelecida sobre ordem de autoridade determinando a retirada de crucifixos em locais públicos do Poder Judiciário.
> O debate tem encontrado o seu eixo principal a partir da natureza jurídica do Estado laico e da liberdade de religião e culto. Ninguém até agora, ressalvada alguma exceção, parece ter-se preocupado muito com a opinião do Crucificado.
> A recordação das causas pelas quais Ele foi processado e condenado, o peso representado por suas críticas às desigualdades sociais flagrantes e injustas mantidas pelas autoridades de então, o conluio religioso-político que planejou a sua morte, as regras processuais que presidiram o processo do seu julgamento, os efeitos que decorreriam do assassinato a ser praticado "de acordo com a lei" (!?), parece terem ficado às costas de toda a cogitação, como, aliás, os crucifixos são pregados nas paredes das salas de audiência dos foros e dos tribunais, acumulando pó e indiferença.
> A começar pelo fato de que o Homem Amado e Venerado como Deus por grande parte da humanidade foi privado de defesa, humilhado e torturado antes mesmo de ser levado ao julgamento, já seria o caso de se perguntar quantas/os das/os suas/seus seguidoras/es de hoje, já não chegam aos tribunais na mesma condição, como o profeta Isaias previra:
> "Era desprezado, era a escória da humanidade, homem das dores, experimentado nos sofrimentos; como aqueles, diante dos quais se cobre o rosto, era amaldiçoado e não fazíamos caso dele. Mas ele foi castigado por nossos crimes, e esmagado por nossas iniquidades" (...) Por um iníquo julgamento foi arrebatado. Quem pensou em defender sua causa, quando foi suprimido da terra dos vivos, morto pelo pecado de meu povo?"
> Não é exatamente isso que acontece quando os preconceitos ideológicos e culturais que viciam a interpretação das leis contra pobres e marginalizados ignoram as flagrantes e injustas condutas denunciadas pelas palavras do Condenado Inocente quando Esse estabeleceu como parâmetros do julgamento justo, precisamente o reconhecimento ético-político-jurídico da dignidade humana das/os pobres?
> "Eu tive fome e me destes de comer, tive sede e me destes de beber, fui peregrino e me acolhestes, estive nu e me vestistes, enfermo e me visitastes, estava preso e viestes ver-me".
> Não é exatamente contra estamentos de poder, semelhantes a muitos de hoje, virando as costas para os crucifixos, que uma censura das mais severas partiu da boca do Condenado inocente? [...]
> É certo, como argumenta a defesa da permanência dos crucifixos onde eles se encontram, ela servir de advertência grave contra toda a injustiça. É para que ela, ali testemunhada, jamais se repita. Também é certo, todavia, o mal decorrente de um símbolo de tal significado não passar de uma decoração inútil, quando a falta de humildade de uma autoridade que está a serviço do povo, serve-se dela para oprimi-lo.
> Por tudo isso, salvo engano aqui antecipado por ousar exercer também liberdade de opinião a respeito de matéria muito maior do que uma ordem sobre imagem, existe uma grande possibilidade de Jesus Cristo estar agradecendo ao Seu Pai por sua cruz ter sido retirada dos tribunais.

> Assim, pelo menos a imagem da injustiça que Ele padeceu liberta-se do constrangimento de assisti-lo crucificado de novo a cada sentença que repete a iníqua condenação de tanta gente na qual ele se encontra Encarnado.[385]

Além do "sim" ou do "não" dos argumentos sobre a retirada dos símbolos religiosos de construções públicas, é preciso considerar, num primeiro aspecto, que essas decisões estão sendo vinculadas à jurisprudência, isto é, as alegações pela retirada dos símbolos estão ocorrendo no campo do judiciário. Como analisam Cittadino e Rosanvallon, o Brasil, assim como países organizados por Constituições substantivas, ocorre um processo que tem sido denominado de judicialização da política, processo que é decorre da própria pauta constitucional.[386] Desejável ou não, a judicialização da política[387] salienta o Judiciário como campo de representação política.[388] Para Boaventura de Sousa Santos, a "[...] judicialização da política conduz à politização da justiça. Há judicialização da política sempre que os tribunais, no desempenho normal das suas funções, afectam de modo significativo as condições da acção política".[389] O sistema político contemporâneo tem transferido os conflitos para os tribunais. E os meios de comunicação que expõem esses conflitos os mantêm ou os inscrevem em drásticas dicotomias.[390] Os meios de comunicação "[...] longe de serem um veículo neutro,

---

[385] ALFONSIN, Jacques Távora. A retirada de crucifixos das salas dos tribunais parece ter atendido a vontade do crucificado. *IHU*. São Leopoldo, 07 abr. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508245-aretiradadecrucifixosdassalasdostribunaispareceteratendidoavontadedocrucificado>. Acesso em: 30 maio 2012.

[386] CITTADINO, Gisele. Judicialização da política, constitucionalismo democrático e separação dos poderes. In: VIANNA, Luiz Werneck. (Org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002. p. 17-42.

[387] Machado distingue o que seria um ativismo jurídico e a judicialização da política, identificando a judicialização da política, "como a intervenção judicial em pautas substanciais, pode se fazer necessária em contextos como o brasileiro. Isso não justifica, sob qualquer hipótese, a ideia de que as jurisdições constitucionais assumam-se como protagonistas da construção de uma moralidade política. Em sociedades pluralistas, não há uma concepção de bem, ou de política, pronta, partilhada, que possa ser buscada na Constituição por intérpretes especializados. Há, ao contrário, um desacordo permanente que só é estabilizado pelo Direito quando este se produz em ambiente de ampla participação política. A partir dessas premissas, a pesquisa definiu como manifestação de ativismo judicial, ou, prática jurisdicional exorbitante; a tentativa de um protagonismo moral ou político pelos Tribunais Constitucionais, pois nem mesmo o reconhecimento da importância dessas instituições em sociedades órfãs de instituições políticas sólidas pode autorizar que se implemente uma tecnocracia judicial. quando há a iniciativa jurídica ou quando há a delegação do conflito". MACHADO, Joana de Souza. *Ativismo judicial no Supremo Tribunal Federal*. 2008. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2008. p.108.

[388] ROSANVALLON, Pierre. *Democratic legitimacy*: impartiality, reflexivity, proximity. Princeton: Princeton University Press: 2011. p. 07.

[389] SOUSA SANTOS, Boaventura de. A Judicialização da política. *CES Centro de Estudos Sociais*. 26 maio 2003. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/078.php>. Acesso em: 03 jan. 2012.

[390] Machado analisa o julgamento do mensalão, no qual representantes políticos acusados por peculato e corrupção, é transmitido pela mídia televisiva. "O público espectador corre, por sua vez, o risco de cair na armadilha da ilusão de um acesso livre à verdade produzida pelos juízes, que no Brasil ainda têm visível dificuldade em assumir a natureza política que em boa medida contorna a sua função. A transmissão ao vivo dos julgamentos vende a sensação aos espectadores de constituírem testemunhas oculares da produção da justiça, ofuscando-lhes a mediação realizada, a diferença entre o olhar despido e o olhar aparelhado". MACHADO, Joana de Souza. Luz, câmera, jurisdição: tecnologia de comunicação e o mito da justiça

são um factor autónomo e importante do conflito. E, sendo assim, as iniciativas tomadas para atenuar ou regular o conflito [...] não terão qualquer eficácia se os meios de comunicação social não forem incluídos no pacto institucional".[391]

Na judicialização da política e em sua publicização, instaura-se, pois, uma sensação da possibilidade de plena transparência e neutralidade. Revelando, então, quais espaços têm se colocado como "lugares" de decisão é possível questionar que, os argumentos apresentados, como nas polêmicas do PNDH-3, há interesses e interpretações. Além disso, em se tratando de direitos humanos, é insuficiente apenas referir-se aos instrumentos legais ou aos artigos da Constituição já existentes como se por si só fossem argumentos autoevidentes. Como construções, as reivindicações por direitos humanos podem, inclusive, questionar e fomentar outros mecanismos legais. Liberdade religiosa, por exemplo, demanda garantias e proteções que não ficam delimitadas ao espaço privado.

Um segundo aspecto que pode ser examinado refere-se ao fato de que os crucifixos em prédios públicos são símbolos que possuem ambiguidades de significação. Apesar das ambiguidades, o que tem sido questionado é qual a função dos símbolos nos prédios e como, e pelas mãos de quem, foram postos lá? Nesse sentido, os argumentos favoráveis à retirada possuem o mérito de denunciar determinados monopólios de significação do símbolo da cruz. A significação que se quer denunciar é a da cruz vinculada com memórias de violência provenientes de ações "evangelizadoras" colonialistas e imperiais, ou seja, a cruz atrelada a um projeto civilizatório, representando instituições. Da mesma forma, significações teológicas podem apontar para a compreensão de que a cruz não estaria denunciando a morte e anunciando a ressurreição, mas legitimando sistemas de produção de morte, sistemas regulatórios da vida. Tais possibilidades interpretativas indicam que é além da reivindicação do reconhecimento de que várias religiões não estão representadas na cruz e estariam, portanto, não representadas no espaço público. É necessário, inclusive, questionar os monopólios de significação que podem também entrar em conflito com os próprios sentidos do símbolo.

Símbolos, conforme Tillich, "indicam algo que se encontra fora deles". São mais do que sinais que podem ser trocados dependendo da convenção e de acordos. Símbolos "[...] participam da realidade daquilo que eles indicam [...] e não podem ser inventados arbitrariamente. [...] Eles surgem e desaparecem como seres vivos. [...] Eles desaparecem

---

transparente no Brasil. *Boletim CEDES*, p. 41-48, jul./set. 2013. p. 47. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/bn/julho_2013/Artigo%20-%20Joana%20de%20Souza%20Machado.pdf>. Acesso em: 1 out. 2013.

391 SOUSA, 2003.

quando não encontram mais repercussão na comunhão a que uma vez serviram de expressão".[392] Com significações partilhadas, a presença simbólica é constituinte do "pertencer à cidade", é constituinte de interpretações e enunciações de si e do mundo, de reivindicações do reconhecimento à diferença. Nessa perspectiva, Ricoeur afirma:

> Minha convicção é de que é preciso pensar *por trás* dos símbolos, mas a partir dos símbolos, *em conformidade com* os símbolos; que sua substância é indestrutível, que eles constituem o fundo *revelador* da palavra que habita entre os seres humanos. Em suma, o símbolo *dá a pensar*. De outra parte, um perigo que nos espreita é o de repetir o símbolo num mimo da racionalidade, de racionalizar os símbolos enquanto tais, e assim fixá-los no plano imaginativo onde nascem e se desdobram.[393]

Para Ricoeur, o símbolo é pensar a linguagem em movimento, e as ambuiguidades interpretativas decorrem não da falta, mas de um excesso de sentido. Pensar sobre os símbolos é confrontar-se em interpretações que não enrijeçam sentidos.[394] Os símbolos possuem proposições de mundo, as redes de símbolos carregam significações do mundo da vida[395] e dizem a situação do ser humano no ser do mundo. A partir dos símbolos, conforme Ricoeur, é preciso elaborar não só estruturas de reflexão, mas estruturas de existência.[396] E, reafirmando o "crer e compreender" de Anselmo de Cantuária, Ricoeur permite uma aposta sobre a significação desse mundo simbólico, não se rendendo ao desprezo de significação de uma racionalidade redutora, proveniente do monopólio da reflexão iluminista. *Logos* e *mythos*, ambos parte do pensar humano, evidenciam que só se crê interpretando e só se interpreta à luz do símbolo.[397]

O que poderia ser simples, retirar crucifixos de paredes, tornou-se algo longe de consensos. De certa forma, é possível despregar as cruzes de construções públicas, mas a dificuldade se amplia quando outros símbolos cristãos são postos em questão. Os argumentos favoráveis à retirada – afirmação da laicidade e garantia da liberdade religiosa – não seriam suficientes aplicados ao calendário de feriados, às romarias, às pessoas públicas e à estatua do

---

[392] TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 31; 32.
[393] RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978. p. 252.
[394] RICOEUR,1978, p. 247. RICOEUR, Paul. *Da Interpretação*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. p. 400.
[395] As matrizes de significados dos símbolos possuem as dimensões cósmica, onírica e poética, cujas manifestações se dão em forma de palavras. RICOEUR, Paul. *Finitud y Culpabilidad* II. La simbolica del Mal. Taurus: Madrid, 1982. p. 174-178. As funções dos símbolos podem ser descritas para Ricoeur como a) os símbolos têm um uso sedimentado, que se manifesta nos sonhos, nos mitos, nas lendas; b) têm também um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social; c) têm, por último, uma função prospectiva, profética, que anuncia as possibilidades novas - de modo que também utilizando símbolos antigos pode-se transcender as significações originais, justamente por causa da reserva de sentido que estes sempre manifestam. RICOEUR, 1977, p. 405.
[396] RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. La symbolique du mal. Livre II. Paris: Aubier: Paris, 1960. p. 331-332.
[397] RICOEUR, 1982, p. 493-497.

Cristo Redentor no Rio de Janeiro, por exemplo. Por mais que, como para José Saramago, outros sentidos pudessem ocupar o Corcovado, o símbolo de muitas significações tem permanecido.

> O Cristo do Corcovado desapareceu levou-o Deus quando se retirou para a eternidade, porque não tinha servido de nada pô-lo ali. Agora. No lugar dele, fala-se em colocar quatro enormes painéis virados as quatro direções do Brasil e do mundo, e todos, em grandes letras, dizendo o mesmo: Um Direito Que Respeite. U'ma Justiça Que Cumpra.[398]

A estátua do Cristo Redentor, apesar de justificada ora como um sentido de nacionalidade, sentimento cívico, ora como instrumento de evangelização, como "reivindicação católica sobre a essencialidade cristã brasileira"[399], tem sido ressignificado podendo ser palco de "manifestações em defesa de direitos homossexuais; [...] pode servir para ilustrar um panfleto que divulga uma passeata em prol da descriminalização da maconha"[400]; ou ser associado a imagem de Cristo à Oxalá, ou sendo apropriado por evangélicos, críticos à idolatria, como palco de suas pregações.[401] E a significação pública que, pelas pesquisas de Giumbelli, pode ser verificada refere-se ao Cristo Redentor como "[...] uma imagem da cidade e auto-estima de seus moradores. Assim, quando observamos argumentos pró e contra a eleição [do Cristo como uma das sete maravilhas do mundo], vemos que em torno do monumento, quase sempre, o que está em jogo é a cidade".[402]

---

[398] SARAMAGO, José. "Pedras e foices contra espadas e lanças". *Jornal O Globo*, 06 de abril de 1997.

[399] GIUMBELLI, Emerson. A modernidade do Cristo Redentor. *DADOS*, Rio de Janeiro, v.51, n.1, p. 75-105, 2008. p. 84. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a03v51n1.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2013.

[400] GIUMBELLI, Emerson; BOSISIO, Izabella. A política de um monumento: as muitas imagens do Cristo Redentor. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 18, p. 193-210, 2010. p. 208. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17638/10462>. Acesso em: 25 set. 2012.

[401] GIUMBELLI, 2008, p. 98.

[402] GIUMBELLI; BOSISIO, 2010, p. 202.

Figura 9: Ato no Cristo Redentor – 2009.[403]
Fonte: Grupo Arco-íris

Assim, é inviável e até mesmo contraditório pretender regular sentidos, funções e locais dos símbolos. O confinamento à esfera privada significaria afirmar um esvaziamento da esfera pública numa pretensão de que as identidades, interesses e expressões pudessem apenas ser relevantes à intimidade. O caminho que está sendo traçado na França com a proibição de símbolos religiosos, especialmente em decorrência da islamização, frente a qual se estipulou a proibição do uso do véu (*hiyas*) até mesmo nas ruas, escolas e creches tem sido considerado uma violação das liberdades.[404]

No sentido arendtiano, trata-se de uma negação da pluralidade. O espaço público, então, não é composto pela negação das diferenças, pela negação das identidades, mas é um espaço de negociações e da busca pelo reconhecimento das polissemias e polivalências. Ao mesmo tempo, o espaço público evidencia singularidades plurais. E, nisso, uma provocação arendtiana é de que, pela pluralidade e singularidades, o conceito de soberania não se manteria sempre a dinâmica de mando-obediência. Nessa direção, soberania é sempre a imposição de uns sobre outros, o que sempre acarreta na negação de liberdade de alguém.

---

[403] GRUPO ARCO-ÍRIS, *Manifestação no cartão postal da Cidade Maravilhosa em celebração do Dia Mundial do Orgulho LGBT*. Ato no Cristo Redentor, 28 jun. 2009. Disponível em: <http://www.arco-iris.org.br/wp-content/gallery/ato-no-cristo-redentor-28-de-junho/10-9fba94b4a50a533150a9771cd251c87b.jpg>. Acesso em: 30 out. 2012.

[404] Reivindicações por liberdade e reconhecimento tanto em relação ao Estado como em relação à instituição religiosa: AFKHAMI, Mahnaz (Org.). *Faith and Freedom*: Women's Human Rights in the Muslim World: Siracusa: Syracuse University Press, 1995. AMORIM, Fernando Sérgio Tenório de. *Retirando o véu*: até onde pode ir a laicidade do Estado? Disponível em: <http://www.ciberdireito.com/2013/03/retirando-o-veu-ate-onde-pode-ir.html>. Acesso em: 15 abr. 2013. Lutas pelo reconhecimento multicultural dos direitos humanos: SOUSA SANTOS, Boaventura de. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

> A pluralidade humana é a pluralidade paradoxal de seres únicos. O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os seres humanos se distinguem em vez de ser meramente distintos; eles são os modos pelos quais os seres humanos aparecem um para o outro, não como objetos físicos, mas *qua* humanos.[405]

Pela recusa de homogeneidades e pela recusa do esvaziamento do espaço público, Duarte indica que

> Se a pluralidade é a condição de toda vida política, então deve-se considerar que não pode haver política efetivamente democrática na ausência de uma pluralidade de agentes capazes de agir e falar entre si, os quais constituem, dessa maneira, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogênea. Portanto, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas somente são como são na dependência de sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos. Além disso, o conceito arendtiano de pluralidade como condição constitutiva da ação política e, em particular, da ação política radicalmente democrática, faz menção não apenas à diversidade inerradicável de perspectivas distintas a partir das quais os fenômenos políticos aparecem aos homens, como também permite pensar a própria diversidade intrínseca aos espaços comuns instaurados e revelados [...].[406]

Logo, além das argumentações entre retirada ou permanência de símbolos, cabe considerar que símbolos permeiam a constituição das cidades, dos significados de pertencimento. Isso não significa, porém, a legitimidade de monopólios de sentido e significação. Isso direciona a reflexão para argumentos não preocupados em defender ora a soberania de um estado, ora a soberania religiosa da vida das pessoas. Recusando soberanias, a presença simbólica pode ser vista como interpretações em aberto, que podem ser multiplicadas em sentido e, principalmente, na cidade, podem surgir outros símbolos. Longe do esvaziamento, o habitar as "cidades" está repleto de significações que são negociadas e conflitivas que podem surgir ou desaparecer. Esvaziar as significações e os símbolos por decisões sumárias, sem negociações, não é garantia de liberdade religiosa. Apesar de abusos cometidos em nome da fé, ao mesmo tempo, mecanismos de impedimento contrariam reivindicações de expressão das diferentes "fés", também como conhecimento e reconhecimento no espaço intersticial de sua presença e diferença.

---

[405] ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. p. 176.

[406] DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 21-40, maio 2011. p. 32. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannah_arendt_e_o_pensamento_'da'_comunidade:_notas_para_o_conceito_de_comunidades_plurais/andre_duarte_21-40.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2012.

3.2.3 Liberdade para habitar: o direito à terra no campo e na cidade

A bancada ruralista, oficialmente denominada de Frente Parlamentar[407] Agropecuarista, também se manifestou contrária ao PNDH-3. Especificamente, o Programa previa que as liminares de reintegração de posse fossem concedidas apenas após análise da função social da propriedade em disputa, implicando em mediações pacíficas dos conflitos rurais e urbanos. As mediações do conflito e as avaliações sobre o papel que a terra cumpre na sociedade brasileira seriam pré-requisitos para se emitir liminares de reintegração de posse. Tais mecanismos, já presentes no PNDH-2, foram retomados com o intuito de dinamizar a expropriação de terra para a reforma agrária. Redacionalmente, a alteração do PNDH-3 relativizou a mediação, pois retirou a especificidade de ser "mediação como ato inicial das demandas de conflitos agrários e urbanos".

> As bancadas temáticas existentes no Congresso Nacional brasileiro são organizações que, para além dos partidos políticos, representam o interesse de setores específicos da sociedade. A representação de interesses está relacionada ao campo da política e nos remete à compreensão do papel e da natureza do Estado, ou seja, de como as políticas são formuladas e, consequentemente, de como se dá a disputa da hegemonia. [...]
> A Bancada Ruralista é um dos grupos mais antigos e organizados do Congresso Nacional, e vem alcançando grande sucesso em sua atuação em prol dos interesses do agronegócio. Seu surgimento é fruto do debate travado nos anos de 1980 pelo patronato rural brasileiro, em uma ofensiva ao *velho* e *atrasado* mundo agrário. A modernização agrícola, com a instituição de novos padrões de produção no campo e a introdução de avanços tecnológicos, em decorrência do casamento entre a agricultura e a indústria, foi a base sobre a qual se edificou este pensamento.[408]

Sob o argumento que o PNDH-3 provocaria instabilidade jurídica no campo,[409] a lógica da propriedade privada, a lógica da terra como mercadoria prevaleceu. A luta pelo

---

[407] "A regulamentação das bancadas ocorreu durante a 52ª Legislatura (2003-2007), a partir do Ato da Mesa Diretora nº 69, de 10 de novembro de 2005, da Câmara dos Deputados, sendo, neste momento, registradas 90 organizações. Apesar de a denominação *Bancada* continuar a ser a mais conhecida, seu nome oficial, a partir dessa data, passou a ser *Frente Parlamentar* (FP). Entre as regras estabelecidas, definiu-se que o reconhecimento das Frentes Parlamentares estaria condicionado a sua publicação no início de cada legislatura e a uma composição de, no mínimo, um terço do Poder Legislativo Federal, número bem acima da composição usual desses grupos. Na atual 54º Legislatura (2012-2015) estão registradas 126 Frentes Parlamentares, sendo, contudo, apontadas pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP) como as mais representativas as bancadas: Feminina, Evangélica, Empresarial, Sindical, Ruralista, da Saúde, da Educação e da Comunicação. Cabe ressaltar que algumas delas constituem-se como grupos informais e outras como Frentes Parlamentares, sendo este o caso da Bancada Ruralista, denominada Frente Parlamentar da Agropecuária.". SIMIONATTO, Ivete; COSTA, Carolina Rodrigues. Como os dominantes dominam: o caso da bancada ruralista. *Temporalis*, Brasília, ano 12, n. 24, p. 215-237, jul./dez. 2012. p. 219. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/3094/3285>. Acesso em: 20 jan. 2013.

[408] SIMIONATTO; COSTA, 2012. p. 217; 219-220.

[409] "Se pertinentes, as duras críticas da presidente da CNA [Confederação Nacional da Agricultura e Pecuária – senadora Kátia Abreu] e do ministro Reinhold Stephanes (Agricultura, governo Lula), segundo as quais a medida provocará instabilidade jurídica no campo, deveriam ser estendidas à edição sob responsabilidade do

acesso à terra e à moradia foi exposta na ocasião do PNDH-3 de forma reduzida, "ideológica", sobressaindo uma compreensão de conflito que, "[...] segundo a doutrina dominante, é a situação de antagonismo, explícito ou potencial", que coloca, de um lado, pessoas físicas ou jurídicas, proprietárias que exigem proteção de seus bens e imóveis e, de outro, pessoas que reivindicam terra e moradia, descumprindo a lei nos momentos de manifestação e de invasão. Expondo indignação sobre os rótulos de "criminosos" reforçados pelas mídias, Verônica Kroll, uma das líderes do Fórum dos Cortiços em São Paulo, afirma, aludindo ao artigo 6º da Constituição Federal, que: "Eu fui uma das pessoas que lutou tanto [...] para colocar essa bendita linhazinha, achando que fosse resolver o direito à moradia. Eles querem dizer que somos fora da lei e que a lei está aí para ser cumprida e não se cumpre. A gente tem que sair da lei, virar um fora da lei, para poder se fazer cumprir a lei".[410] Ao serem "fora da lei", portanto, "matáveis", os discursos justificam o uso da força e da violência para garantir a lei.

> Essa razão privatista e patrimonialista, ainda predominante em grande parte da doutrina e da jurisprudência nacionais, parece residir no fato de que a propriedade privada sobre terra, pela simples possibilidade de sua extensão progredir ilimitadamente, não é considerada, por si só, como uma realidade capaz de gerar opressão social, ainda quando o uso do espaço por ela titulado equivalha ser feito sob completa indiferença com as necessidades alheias, mesmo aquelas que lhe são próximas.
> [...] O método mais empregado para manter e até acentuar essa forma de opressão social é o de, no âmbito de formação da opinião pública, desmoralizar através da mídia as suas vítimas, lançando sobre elas rótulos do tipo "vagabundagem" e, no âmbito do judiciário, criminalizá-las por acusações que vão desde o "esbulho possessório" até a "formação de quadrilha.[411]

As disputas entre "quem possui" e os "despossuídos" facilmente é nublada por discursos de desenvolvimento[412] e "produtividade"[413]. E, por mais tentativas de explicação

---

governo FHC. Certamente, se há instabilidade nos conflitos sociais no campo, eles se devem a razões mais complexas, e não se resumem às intervenções judiciais". ADORNO, 2010, p. 16.

410 Entrevista reproduzida em: À MARGEM do Concreto. Direção Evaldo Mocarzel. Produção Zita Carvalhosa. São Paulo: 24 VPS Filmes & Casa Azul Produções Artísticas, 2006. 1 DVD (85 min.).

411 ALFONSIN, Jacques Távora. A função social da posse como pressuposto de licitude ético-jurídica do acesso e da conservação do direito à terra. *Revista de Direito Agrário*, MDA/Incra/Nead/ABDA, ano 19, n. 18, p. 173 -196, 2006. p. 186.

412 "[...] essa ideia (desenvolvimento) tem sido de grande utilidade para mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar sacrifícios, para legitimar a destruição de formas de culturas arcaicas, para explicar e fazer compreender a necessidade de destruir o meio físico, para justificar formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo. Cabe, portanto afirmar que a ideia de desenvolvimento econômico é um simples mito". FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996. TRENTIN, Melisanda; SANTOS, Maureen. Direito humano ao meio ambiente. In: MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS et. al. (Orgs.). *Direitos humanos no Brasil 3*: diagnósticos e perspectivas. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 141-150.

413 SAUER, Sérgio. Dinheiro Público para o agronegócio. *Le Mond diplomatic Brasil*. ano 3, n. 33, p. 8-9, abr., 2010. Disponível em: <www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1049:dinheiro-publico--para-o-agronegocio&catid=39:artigos&Itemid=78>. Acesso em: 17 jul. 2012. E ainda. "se levarmos em conta que a terra era, e é ainda, a melhor e a principal garantia hipotecária ao sistema financeiro, fácil a

dos mecanismos da "concentração de terras e imóveis"[414], a garantia de direitos é exequível, respeitando as metamorfoses de riqueza[415]. "Talvez nenhum discurso jurídico seja talvez tão permeado de bem e de mal, tão temperado por visões maniqueístas quanto o que versa sobre a relação humanos-bens".[416] Apesar das diferenças entre povos indígenas, pequenos produtores rurais, quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, extrativistas, moradores de favelas, trabalhadores sem terra e sem teto, as reinvindicações pelo direito de habitar, pela terra, pelas territorialidades são comuns, revelando contestações antigas sobre os modos de organização e produção da vida, reivindicações de pertencimento.

Acontecimentos como Eldorado dos Carajás, no Pará, em 1996, no qual 19 trabalhadores sem terra foram assassinados por 155 policiais que cumpriam uma reintegração de posse são marcantes e constantes na luta pela terra. Havia 1500 trabalhadores, ligados ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que se deslocavam para Belém com o intuito de exigir o cumprimento de acordo com o Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e Governo do Estado, no qual era previsto a desapropriação da Fazenda

---

conclusão da importância para o sistema capitalista financeiro-bancário do caráter absoluto da disponibilidade da terra. Quando o Banco fica com a terra do devedor inadimplente, ela passava a representar apenas um valor. Isso significa que, embora não fosse interessante a manutenção das terras como reserva de valor porque entrava o desenvolvimento do capitalismo, retirar essa característica seria muito pior, por isso se admite a manutenção da reserva do valor temporariamente. Se o uso dominasse a propriedade, porém, o Banco deixaria de ter interesse na terra como garantia. A solução mais coerente para o sistema, então, foi manter o caráter de mercadoria, obrigando os proprietários que a fizesse produzir. A produtividade passou a ser entendida cada vez como a obrigação do proprietário de terra. Contrapondo ao direito de usar, o sistema criou a obrigação de produzir. Obrigação naquela vaga ideia da Constituição da República de Weimar: a propriedade obriga. Mas que tipo de obrigação é esta? Ética? Jurídica? Contratual? Certamente a Constituição de Weimar propunha uma obrigação jurídica, que deveria ser revestida de sanção, mas a Alemanha nunca pode aplicá-la com a grandeza que tinha, o esgarçamento político escondeu qualquer possibilidade de avanço, a lógica nazista não dava margem a teorizações ou sutilezas". MARÉS, Carlos Frederico. Função social da propriedade. In: SONDA, Claudia; TRAUCZYNSKI, Silvia Cristina (Orgs.). *Reforma agrária e meio ambiente*: teoria e prática no estado do Paraná. Curitiba: ITCG, 2010. p. 187-188. (p. 181-198).

414 SANTOS, Milton. *Economia espacial*: críticas e alternativas. São Paulo: Hucitec, 1979. RODRIGUES, Arlete Moisés. *Na procura do lugar o encontro da identidade*: Um estudo do Processo de Ocupação de Terras: Osasco. 1988. 333f. Tese (Departamento de Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988. "Poucas questões têm se mostrado tão controversas na política brasileira contemporânea quanto à reforma agrária". CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e Reforma Agrária no Brasil. In: CARTER, M. (Org.). *Combatendo a desigualdade social*: O MST e a Reforma Agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 40. (p. 27-78)

415 MELLO, Zélia Maria Cardoso de. *Metamorfoses da riqueza*, São Paulo, 1845-1895; Contribuição ao Estudo da Passagem da Economia Mercantil-Escravista à Economia Exportadora Capitalista. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

416 "A propriedade e as propriedades, um singular e um plural estranhamente associados, pelo menos na linguagem habitual da ciência jurídica italiana; se não em oposição, ao menos em função abertamente dialética. Um singular humilhado e depauperado por aquele plural, mas que não desaparece nele; um plural que adquire seu significado mais pleno somente se confrontado com e referindo-se àquele singular. Um instituto, em suma, do qual se deve sublinhar a relatividade, mas que é sempre uma relatividade incompleta, porque aquele plural é sempre obrigado a ajustar as contas com aquele singular, sempre sobre aquelas propriedades grava a sombra ameaçadora da propriedade". GROSSI, Paolo. *História da propriedade e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006. p. 10.

Macacheira.[417] Da mesma forma, a condenação do Estado brasileiro pela Corte Interamericana de Direitos Humanos da OEA (Organização dos Estados Americanos) no caso do homicídio do trabalhador rural Sétimo Garibaldi, ocorrido no Paraná em 1998, quando 20 pistoleiros encapuzados entraram no acampamento do MST na Fazenda São Francisco. Armados e afirmando serem policiais, iniciou-se um despejo extrajudicial violento. A Corte apontou a morosidade das forças policiais e da justiça em investigar o crime, levantando suspeitas de imparcialidade e conivência de autoridades. A petição foi aceita devido aos esforços e às parceria, como da Comissão Pastoral da Terra (CPT), do MST, das organizações Justiça Global, Terra de Direitos e Rede Nacional dos Advogados Populares (RENAP). A condenação consiste em recomendações para que a violência não se repita, além de reparação às vítimas do conflito.[418]

[417] NEPOMUCENO, Eric. *O Massacre*: Eldorado dos Carajás. Uma história de impunidade. São Paulo: Planeta, 2007.

[418] "A Convenção Americana de Direitos Humanos, ratificada pelo Brasil em 1992, rege fundamentalmente o Sistema Interamericano de Direitos Humanos. Qualquer caso de violação aos direitos fundamentais descritos na Convenção Americana pode ser encaminhado à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), desde que tenham sido esgotados os recursos da jurisdição interna do país referente ou que tenha havido uma demora injustificada nestes recursos. A CIDH tem a competência para analisar as questões que lhe são enviadas e formular recomendações aos Estados no intuito de que haja a reparação dos danos causados e a responsabilização dos envolvidos, e de que se evite que violações semelhantes se repitam. Em caso de não-cumprimento destas recomendações, a Comissão pode decidir pelo envio do caso à Corte Interamericana de Direitos Humanos, uma espécie de segunda instância do Sistema de DH da OEA. Como um tribunal internacional, a Corte tem competência para julgar a responsabilidade do Estado signatário e determinar o cumprimento de suas resoluções. O Brasil aceitou a jurisdição da Corte em dezembro de 1998. A primeira condenação ao Estado brasileiro se deu em 2006 e foi referente à morte violenta de Damião Ximenes em 1999 em uma clínica de repouso psiquiátrica localizada no município de Sobral, interior do Ceará. Em agosto de 2009, o país foi condenado no caso das interceptações telefônicas ilegais em integrantes do MST. O assassinato de Sétimo Garibaldi resultou na terceira condenação do Brasil na Corte". CPT; MST; RENAP. *Caso Sétimo Garibaldi*. Parcialidade e inoperância: a terceira condenação do Estado brasileiro na Corte Interamericana de Direitos Humanos da OEA. 9 nov. 2009. p. 10. Disponível em: <http://global.org.br/wp-content/uploads/2009/12/CasoSetimoGaribaldi_CondenacaoOEA.pdf>. Acesso em: 12 set. 2010.

Figura 10: Massacre de Eldorado dos Carajás – 1996. Foto: Sebastião Salgado[419]
FONTE: FÓRUM PATRIMÔNIO

A cada assassinato de "invasores" de terras, os discursos de defesa da propriedade privada retratam uma noção de propriedade restrita ao âmbito individual, no qual o proprietário tem poder ilimitado, liberdade absoluta para usufruir de seus bens.[420] Para Marés, no século XVIII, a designação de propriedade começou a vigorar. Essa noção desvinculou a terra como sua utilidade de sustento, passando a abrigar fábricas. Propriedade privada, então, passou por um processo de abstração, deixando "[...] de ser uma utilidade para ser apenas um documento, um registro, uma abstração, um direito. O aproveitamento da terra ganha, juridicamente, outros nomes, uso, usufruto, renda, assim como a ocupação física é chamada de posse. A Terra deixa de ser terra e vira propriedade".[421] Mesmo possuindo uma

[419] FÓRUM PATRIMÔNIO. Lugares de Memória: o monumento do massacre de Eldorado dos Carajás. *Cadernos de Trabalho*. Edição Especial. v. 0, n. 0, 2007. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/view_full.php?articleID=108&modo=1>. Acesso em: 12 set. 2012.

[420] "[...] O percurso da propriedade no Brasil e sua regulação pela promulgação do Código Civil de 1916 ocorreram em meio às transformações sociais do século XIX, mencionadas no decorrer do trabalho. Dentre quais: o descobrimento do Brasil; do costume das sesmarias; da independência do Brasil e o fim da concessão de terras pelo costume das sesmarias; da Lei das Terras de 1850; da concepção de contrato como meio de transferência da propriedade; da codificação; e, por fim o percurso proprietário enfrentou ainda transformações geradas pela teoria do abuso do direito e função social, e pelas críticas da desatualização e reforma do Código Civil de 1916, resultando na codificação civilista de 2002. [Posteriormente] o papel das constituições de Weimar, Mexicana e Brasil na concepção da propriedade privada imobiliária, [...] completam o percurso histórico da propriedade privada e [se] pode analisar as influências na construção social da propriedade privada imobiliária, e a pluralidade de propriedades ensejadas pela Constituição Federal de 1988, e suas correspondentes funções sociais". VAZ, Idovilde de Fátima Fernandes. *As funções sociais das propriedades e democracia*: a realização de direitos fundamentais nas situações proprietárias. 2011. 155 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – UNIBRASIL, Curitiba, 2011. p. 41-42.

[421] MARÉS, Carlos Frederico. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 2003. p. 45.

compreensão pulverizada, especialmente a partir de 1988,[422] os discursos de propriedade simbolizam uma liberdade sobre a qual o Estado pouco consegue regular.

> A propriedade (privada) é o fundamento real da liberdade, o seu símbolo e a sua garantia relativamente ao poder público, enquanto, por sua vez, a liberdade constitui a própria substância da propriedade, as condições para poder usá-la conformemente com sua natureza e com suas funções; sem propriedade, em suma, não há liberdade, mas inversamente, não pode haver propriedade dissociada da liberdade de gozá-la, e dela dispor, de transferi-la e fazê-la circular sem nenhum limite (e portanto dissociada da liberdade de contratar).[423]

Nessa lógica, proprietário "[...] representa sempre um mínimo de pertencimento, de poderes exclusivos e dispositivos conferidos a um determinado sujeito pela ordem jurídica. Falar somente de propriedade, mesmo que no plural, significa ficar bem fechado no nicho da cultura do pertencimento individual".[424] Para relativizar com a noção de propriedade privada como direito absoluto, rompendo com o argumento que "justifica-se a propriedade na liberdade, e a liberdade na propriedade",[425] inventou-se o princípio da "função social", o que abarcaria uma subordinação da terra ao interesse coletivo.[426] Sobre o uso, restrições são estipuladas. Alfonsin e Marés indicam que não se deduz a função social do direito de propriedade, mas do objeto, isto é, do seu uso. Logo, a função social está relacionada ao uso da terra, e não ao direito de propriedade, que expresso por titularidade, é uma abstração.

---

[422] "A concepção de propriedade, que se desprende da Constituição, é mais ampla que o tradicional domínio sobre coisas corpóreas, principalmente imóveis, que os códigos civis ainda alimentam. Coenvolve a própria atividade econômica, abrangendo o controle empresarial, o domínio sobre ativos mobiliários, a propriedade de marcas, patentes, franquias, biotecnologias e outras propriedades intelectuais. As riquezas são transferidas de bolsas de valores, transitando de país, em investimento voláteis. Todas essas dimensões de propriedades estão sujeitas ao mandamento constitucional da função social". LÔBO, Paulo. *Direito civil*: parte geral. São Paulo: Saraiva, 2009. p. 57.

[423] ROPPO, 1988, p. 42 e 43.

[424] GROSSI, 2006, p. 06.

[425] CORTIANO JR, Eroulths. *O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002. p. 91.

[426] MARÉS, 2010, p. 191-192: "Em 1964 foi promulgado o Estatuto da Terra, Lei n. 4.504, de 30 de novembro. Pela primeira vez uma lei brasileira adotava a função social como paradigma para a qualificação da propriedade. Para aquela lei, 'a propriedade da terra desempenha integralmente sua função social quando: a) favorece o bem estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias; b) mantém níveis satisfatórios de produtividades; c) assegura a conservação dos recursos naturais; d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivam.' A lei estabelecia que a reforma agrária seria promovida para, entre outras coisas, extinguir o latifúndio e o minifúndio, considerado este as terras cuja dimensão não pudesse suprir as necessidades da família (módulo mínimo regional) e aquele 600 vezes maior que o módulo regional (latifúndio por extensão) ou terra improdutiva (latifúndio por produção). Por outro lado, dispunha que a desapropriação por interesse social de terras se daria sempre visando condicionar o uso da terra a sua função social, mas também para permitir que políticas públicas adequadas fossem estabelecidas de tal forma que obrigasse a exploração racional da terra, permitisse recuperação social e econômica da regiões, evitasse degradação dos recursos naturais etc. Então, a ideia de função social da propriedade não estava diretamente atrelada exclusivamente à reforma agrária, isto é, não era apenas para fazer a terra produzir, mas efetivamente adequar o seu uso, inclusive para possibilitar a criação de áreas de proteção da fauna, flora e outros recursos naturais (art.18, alínea h)".

Todavia, a lógica da função social tem sido atrelada à produtividade.[427] As liminares de reintegração e manutenção de posse enfatizam o argumento de que as ocupações ilícitas impedem que o proprietário desenvolva sua atividade (econômicas, ambientais e das relações de trabalho), a qual é rentável para a economia nacional.[428]

> A modernidade capitalista transformou a terra em mercadoria quando a fez propriedade privada individual e transferível a quem não a usa. [...]
> O que as ideias do bem-estar queriam coibir era, por um lado, a transformação da terra em reserva de valor, como ativo líquido que se tornara e, por outro, baratear os preços dos bens da terra, possibilitando a diminuição dos salários urbanos. Daí a necessidade de impor aos proprietários de terras dos países com capitalismo atrasado, ou pouco desenvolvido no sentido industrial, condições para que usassem suas terras. Era o capitalismo mais avançado cobrando de seus parceiros mais atrasados.
> A palavra mágica para essa intervenção estatal não era, por certo, a que traria de volta o império do uso em detrimento da propriedade, o que seria perigoso ao capital, mas para usar um eufemismo, que mantivesse a propriedade incólume e o uso como um direito. O eufemismo mágico foi produtividade.
> Para isso um novo conceito se fazia necessário. Sendo o uso um direito do proprietário, era necessário inventar a produtividade. O que se tinha que exigir não era que o proprietário ou quem quer que fosse usasse a terra, mas que o proprietário, e só ele, a tornasse produtiva. O uso é um direito, a produtividade uma qualidade. Isto é, o proprietário teria a obrigação de dar esta qualidade à terra no exercício de seu direito de uso. O sistema estava, com uma única cajadada, resolvendo dois problemas jurídicos: garantir a propriedade absoluta e o uso como direito, e, ao mesmo tempo, criando uma obrigação legal, a de produzir. Já que o capitalismo precisava da terra para produzir matérias-primas ou alimentos, o Estado pagaria o preço ao proprietário inadimplente e o próprio capitalismo sairia fortalecido. Sempre há soluções mágicas quando há interesse econômico e sempre, nas soluções mágicas fundadas no interesse econômico privado, o povo paga a conta.
> Portanto, a função pensada e aceita pelo capitalismo para a propriedade da terra foi menos que o uso, um direito, mas uma função própria e adequada ao capital, sua produtividade. Esta função estava claramente inserida na ideia desenvolvimentista e progressista de programas capitalistas como a Aliança para o Progresso, proposto para toda a América Latina pela USAID (United States Agency for International Development). [429]

Essa lógica da propriedade revela as distintas compreensões de terra. De um lado, terra mercadoria, abstração jurídica de propriedade, o "cativeiro da terra", de outro, nas

---

[427] MARÉS, 2003. ALFONSIN, Jacques Távora. A função social da posse como pressuposto de licitude ético-jurídica do acesso e da conservação do direito à terra. *Revista de Direito Agrário*. Ano 1, n.1, 2º trimestre de 1973. Brasília: Incra, 1973. ALFONSIN, Jacques Távora. *O acesso à terra como conteúdo de direitos humanos fundamentais à alimentação e à moradia*. Porto Alegre: SAFE, 2003.

[428] "Não pode ser considerada produtiva, do ponto-de-vista jurídicoconstitucional, a atividade rural que necessite utilizar inadequadamente os recursos naturais e degradar o meio ambiente para alcançar o grau de eficiência na exploração da terra. Não pode ser considerada produtiva, do ponto de vista jurídicoconstitucional, a atividade rural que necessite desrespeitar as disposições que regulam as relações de trabalho e necessite prejudicar o bem-estar dos trabalhadores para alcançar o grau de eficiência na exploração. Ainda que a produtividade, do ponto de vista estritamente econômico, esteja presente, a propriedade rural poderá ser desapropriada para fins de reforma agrária se descumprido um dos demais requisitos caracterizadores da função social (elemento ambiental ou social)". STROZAKE, J. J. *Questões agrárias*. São Paulo: Método, 2002. p. 359-365.

[429] MARÉS, Carlos Frederico. Função social da propriedade. In: SONDA, Claudia; TRAUCZYNSKI, Silvia Cristina (Orgs.). *Reforma agrária e meio ambiente*: teoria e prática no estado do Paraná. Curitiba: ITCG, 2010. p. 187; 190. (p. 181-198)

reinvindicações, há a terra como possibilidade da realização das necessidades biológica, do trabalho e da ação. Em outras palavras, "terra" é reivindicação de sobrevivência, de trabalho e de reconhecimento político. Por isso, não é qualquer terra, não é qualquer casa em qualquer lugar; são reivindicadas terras e moradias em lugares de qualidade: terras férteis, casas que não serão destruídas por catástrofes ambientais, moradias que envolvem segurança de vida, segurança alimentar. Claro, a lógica da propriedade também pode seduzir e adentrar aos movimentos, transformando conquistas em moeda de troca. Afinal, ser proprietário é requerer para si a mesma inviolabilidade, a mesma proteção jurídica tão fácil de ser efetivada para quem tem a terra desvinculada de suas necessidades mais imediatas. Além disso, nada mais artificial do que a criação de fronteiras e demarcações, nada mais alarmante do que o passado revelador que se construiu sobre a lógica da propriedade, na qual "[...] os senhores e possuidores de terra sempre operaram com a lei para assegurar sua própria invasão".[430] E, não apenas o passado, as ações de grilagem ainda persistem, "enganando o tempo",[431] revestindo de legalidade a ilegalidade da propriedade.

> Estes aspectos são ainda mais elucidativos quando congregamos, na análise, os conflitos de terra e seu principal desdobramento: concepções de direitos em confronto e noção do que é justo / injusto; (i)legal / (i)legítimo. Ressaltamos, em primeiro lugar, que o que se configura como conflito só pode ser conhecido/reconhecido na medida em que se reconstrói todo o percurso, todo o embate social que será entendido como conflito pelos agentes sociais envolvidos. [...]
>
> Em segundo lugar, defendemos que os conflitos de terra expressam também interpretações diferentes sobre a história da ocupação da situação em litígio. Eles são, ainda, disputas sobre concepções diferentes acerca do direito à terra. Neste sentido, é em nome de direitos ou de usurpações de direitos que litigantes e/ou herdeiros se colocam em cena para defender a sua versão dos fatos. Disputas sobre o sentido da história também vêem à tona, opondo interpretações divergentes a respeito da origem dos direitos de propriedade, em sentido restrito, e de direito ao acesso à terra, de forma mais ampla. Estratégias são postas em prática para assegurar o melhor quinhão, para excluir um desafeto, para estabelecer novos matrimônios ou mesmo para consolidar a expulsão de um estranho.
>
> Na defesa das partes em conflito de terra e nos embates sobre a partilha do patrimônio, concepções múltiplas de direito são postos a nu. Definições sobre posse

[430] MOTTA, Márcia Maria Menendes. A Grilagem como legado. In: MOTTA, Márcia Maria Menendes; PIÑEIRO, Theo Lobarinhas (Orgs.). *Voluntariado e universo rural*. Niterói: Vício de leitura, 2001. p. 81. (p. 75-99).

[431] "A expressão 'grilo' vem de uma antiga técnica utilizada por fraudadores de títulos imobiliários, cujo objetivo era dar aos falsos documentos a aparência de antigos. Para isso, colocavam os papéis recém elaborados em caixas fechadas com diversos grilos. Semanas depois, os falsos documentos apresentavam manchas amarelo-fosco-ferruginosas decorrentes das fezes dos insetos, além da presença de pequenos orifícios na superfície e bordas corroídas. Tudo isso para supostamente indicar a ação do tempo"'. BRASIL. Regularização Fundiária na Amazônia Legal. *Posse e grilagem*. Disponível em: <http://multimidia.brasil.gov.br/regularizacaofundiaria/texto-grilagem.html>. Acesso em: 20 jan. 2013. Cf. INSTITUTO DE PESQUISA AMBIENTAL DA AMAZÔNIA (IPAM). *A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira*. Brasília: MMA, 2006. (Série Estudos, 8). MINISTÉRIO DA POLÍTICA FUNDIÁRIA E DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Livro Branco da Grilagem de Terras no Brasil*. Brasília: MDA, 2002.

> natural, posse imemorial, propriedade herdada via sesmaria ou adquirida por compra, revelam direitos em disputa que se concretizam (ou não) no momento da definição do limite territorial do todo e das partes.[432]

A genealogia dos títulos de terras no Brasil, forjada por costumes lusos das sesmarias, marcada por um processo de concessão de terras, evoluiu para a forma registral, em muitos casos, titulações incompletas e falsificadas.[433] Ou ainda, para Souza Martins, com o trabalho escravo, a terra era livre, num regime de trabalho livre a terra passou a ser cativa.[434] Isso significa que "o cativeiro da terra é a matriz estrutural e histórica da sociedade que somos hoje. Ela condenou a nossa modernidade e a nossa entrada no mundo capitalista a uma modalidade de coerção do trabalho que nos assegurou um modelo de economia concentracionista".[435] Se o cativeiro da terra ilustra a "legalidade" de princípios liberais e da noção de democracia mínima, ao mesmo tempo, a ilegalidade da escravidão permanece seja em carvoarias, canaviais, seja em malharias[436], e na exploração sexual. Como aponta Borin, referindo-se à escravidão contemporânea[437]: "a 'nova' senzala é logo ali: ao lado da 'Capital do Agronegócio'".

Nas cidades brasileiras, a insegurança, o déficit e a precariedade habitacional são alarmantes. O déficit habitacional brasileiro indica 8,8%. Em números absolutos, estimam-se que faltam quase 6 milhões de moradias e que há 15 milhões de moradias inadequadas. Aproximadamente 90% do déficit concentra-se entre pessoas com renda de 0 a 3 salários mínimos.[438] Os números nem sempre conseguem traduzir a imensa população de rua, os

---

[432] MOTTA, 2001, p. 87-88.
[433] MARÉS, 2003, p. 32.
[434] MARTINS, José de Souza. *O cativeiro da terra.* 9. ed. São Paulo: Contexto, 2013. p. 47.
[435] MARTINS, 2013, p. 10.
[436] São muitas as denúncias de trabalho escravo, caracterizados como não cumprimento das leis trabalhistas, cárcere privado, relações de endividamento. O Observatório Social acompanhou casos como da marca internacional Zara, das lojas Pernambucanas e C&A, do grupo Edson Queiroz e até mesmo da construtora DNIT. Em muitos casos, são estrangeiros como bolivianos e peruanos no setor de malharias, ou então, pessoas de outros estados, principalmente do nordeste brasileiro. O Observatório Social também aponta para o tráfico de pessoas e para a escravidão na zona rural, em fazendas e, em casos recorrentes, nos setores de carvoarias, canaviais, na produção de erva-mate. OBSERVATÓRIO SOCIAL. *Trabalho Forçado*. Notícias - 2009-2013. <http://www.observatoriosocial.org.br/portal/noticias>. Acesso em: 20 set. 2013.
[437] "Escravidão Contemporânea – terminologia que defendemos como a mais coerente para sintetizar as condições degradantes de trabalho e moradia que acometiam a maior parte dos rurícolas entrevistados. [...] mecanismos velados de exploração da força de trabalho que sugerem a prática de escravidão contemporânea - como o aliciamento; jornada excessiva de trabalho; endividamento dos rurícolas em relação ao intermediário do usineiro, o "gato"; ausência de direitos trabalhistas e assim por diante". BORIN, André Luis dos Santos. A "nova" senzala é logo ali: ao lado da "Capital do Agronegócio"; lá nos fundos dos canaviais sertanezinos, 2011. 279 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2011.
[438] "Estimativas produzidas pela Diretoria de Estudos e Políticas Regionais, Urbanas e Ambientais do Ipea indicam que o déficit habitacional brasileiro teve queda de 12% em cinco anos. Este déficit, que representava 10% do total de habitações do país no início da série, em 2007, passou para 8,8% em 2011, segundo dados consolidados a partir da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE). Em números

habitantes ilegais ou em zonas de risco e toda a precariedade de saneamento básico e de acessibilidade das moradias. Maricato aponta os aparentes paradoxos urbanos que, conforme a especulação imobiliária, produzem aglomerações humanas em situações precárias e imóveis ociosos. Muitas moradias informais localizam-se em morros, encostas, ao lado de córregos, às quais, sazonalmente, são atingidas por desastres que acarretam em mortes e prejuízos materiais e simbólicos.[439] Outro paradoxo, segundo Maricato, é a fragmentação do direito à moradia e do direito à cidade, isto é, são direitos que podem efetivar-se em contradição. As classes populares são alocadas em determinadas áreas que dificultam ou tornam inacessíveis outros direitos. Na legalidade, concedendo habitação em terras longínquas ou impróprias, pode-se violar saúde, educação, segurança,[440] e, na ilegalidade, há a conivência do poder público com as ocupações de terras urbanas, a qual pode ser compreendida como uma estratégia de amortecimento das tensões sociais[441], desde que não comprometam os empreendimentos do mercado privado de habitação.[442] "Dessa maneira, ao longo da história, as camadas mais empobrecidas foram impossibilitadas de usufruir da cidade de forma plena, isto é, foram privadas do acesso às melhores localizações do tecido urbano".[443] Como alerta Souza, o direito à cidade não é um simples ajuste à lógica da propriedade privada, antes, as reivindicações pela cidade configuram-se como uma ruptura na qual a valoração do espaço urbano seja constituída pelo uso e não pelo valor de troca.[444] Nas palavras de Harvey, são cidades rebeldes:

> [...] As fissuras no sistema são por demais evidentes. Vivemos cada vez mais em cidades divididas, fragmentadas e propensas a conflitos. A forma como vemos o mundo e definimos possibilidades depende do lado do trilho em que nos encontramos e do tipo de consumismo a que temos acesso. Nas últimas décadas, a virada neoliberal restaurou o poder de classe das elites ricas. [...] Os resultados dessa crescente polarização na distribuição de riqueza e poder estão indelevelmente

---

absolutos, o índice reduziu de 5,6 milhões de residências para 5,4 milhões". FURTADO, Bernardo Alves; LIMA NETO, Vicente Correia; KRAUSE, Cleandro. *Nota Técnica*. Estimativas do déficit habitacional brasileiro (2007-2011) por municípios (2010). Brasília: IPEA, n. 1, maio 2013. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/130517_notatecnicadirur01.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2013.

439 MARICATO, Ermínia. Metrópoles desgovernadas. *Estudos Avançados*, v.25, n.71, p.7-22, 2011.

440 MARICATO, Ermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo*: ilegalidade, desigualdade e violência. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 63.

441 MARICATO, 1996. KOWARICK, L. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980; RODRIGUES, A. M. *Moradia nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 1988.

442 MARICATO, 1996; MARICATO, Ermínia. O estatuto da cidade periférica. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Orgs.). *O estatuto da cidade*: comentado. São Paulo: Ministério das Cidades/ Aliança das Cidades, 2010. p.5-22.

443 TRINDADE, Thiago Aparecido. Direitos e cidadania: reflexões sobre o direito à cidade. *Lua Nova*. São Paulo, n. 87, p. 139-165, 2012. p. 149. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n87/07.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2013.

444 SOUZA, M. "Which right to which city? In defense of political-strategic clarity". Interface, v.2, p.315-333, 2010. p. 318.

> grafados nas formas espaciais das nossas cidades, as quais avançam para se tornarem cidades de fragmentos fortificados, de comunidades muradas e espaços públicos privatizados mantidos sob constante vigilância. A proteção neoliberal do direito à propriedade privada e seus valores torna-se a forma hegemônica da política, mesmo para a baixa classe média.[445]

Mais do que possuir um teto, o direito à cidade é o reconhecimento de todos os direitos, é ser reconhecido enquanto ser humano integrante do espaço físico e político. Ao mesmo tempo, são reivindicados direitos à privacidade, com uma moradia própria e o direito ao espaço público, como o espaço que reconhece seus habitantes, "as pessoas como gente". Contra o "mito da desterritorialização"[446], que pressupunha lugares únicos, permanentes, Haesbaert afirma que os pertencimentos, na cidade, se transformam; há multiterritorialidades. A noção de território traz a percepção de "arraigamento", muitas vezes, compreendido como determinações, fixidez. Arraigar-se não segue modelos definidos, pode ser múltiplo, modificável. O "arraigar-se" pode ser distinto dos planejamentos urbanos, dos projetos privados ou estatais que almejam definir mobilidades, lazer, habitar. Estabelecem-se relações nas quais se pleiteia apropriar-se do espaço, num sentido básico, biológico, mas também, como indica Haesbaert, há exigências "imateriais" ou "simbólicas",[447] pois além da apropriação, as pessoas são apropriadas pelo espaço. As relações e os sentidos, além da construção espacial com o objetivo vital, configuram espaços de constantes metamorfoses das territorialidades, seus usos, apropriações compõem caleidoscópios que se opõem às grandes estratégias arquitetônicas de uniformização do cotidiano. Nessa direção, frente aos grandes projetos habitacionais no Brasil,[448] as casas padronizadas são pintadas, modificadas, trocadas, manifestando diferenças e apropriações, extrapolando expectativas de usos, contrariando planejamentos estéticos.

Se, por um lado, exige-se do Estado o cumprimento constitucional do direito à cidade, do direito à moradia; de outro, a interferência do Estado na infraestrutura é subvertida. Vainer indica que a cidade, por ser transformada em mercadoria, é planejada com interesses e ideias empresariais. Assim, são rentáveis os espaços que investem na "sensação de segurança", ou na aparência. Logo, a desvalorização de favelas e bairros empobrecidos é contraposta aos projetos civilizatórios uniformes. Assim, correspondente a esse sentido, há a

---

[445] HARVEY, David. *Rebel cities*: from the right to the city to the urban revolution. London: Verso, 2012. p.5-15

[446] HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização*: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

[447] HAESBAERT, 2004.

[448] Como era o Banco Nacional de Habitação (BNH) e as construções do "Minha casa, minha vida". Veja FERNANDES, Duval; RIBEIRO, Vera. A questão habitacional no Brasil: da criação do BNH ao Programa Minha Casa Minha Vida. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 14., 2011., Rio de Janeiro. *Anais*... Rio de Janeiro: ANPUR, 2011.

construção de muros ao redor das favelas no Rio de Janeiro.[449] Os rompimentos com a cidade mercadoria e as subversões aos planejamentos urbanos, conforme Lefebvre, possui como principal característica do urbano a diferença e a contradição. Tal característica, especialmente nas habitações, é contestatória ao Estado, que, apesar das tentativas de uniformização do cotidiano, encontra subversões dos projetos homogeneizantes. Há sempre, uma rebelião do vivido. Por isso, Lefebvre distingue entre habitar e habitat.[450] Habitar refere-se às apropriações, às interações e às significações do espaço e ser humano; habitat é a limitação da criatividade e a organização do espaço e do tempo de acordo com uma lógica do Estado e do poder. O Habitat incide em uma "aplicação de um espaço global homogêneo e quantitativo obrigando o 'vivido' a encerrar-se em caixas, gaiolas, ou 'máquinas de habitar'".[451] O habitar, além do utilitarismo, afirma as significações do espaço.

> Todas essas reivindicações evidenciam, portanto, que as lutas por habitação não se restringem a ter uma casa. São lutas pela possibilidade de se viver na cidade de forma digna, o que significa, além de ter uma casa, ter condições materiais (de infraestrutura) e poder viver segundo sua história, seus projetos de futuro, de cidade. Assim, por um lado, tem-se o problema da invisibilização de certas áreas e suas populações, onde há necessidade de investimentos e obras e, por outro lado, tem-se o problema de como determinadas intervenções urbanísticas são planejadas e implementadas. O que fica claro é que, na maior parte das vezes em que há investimentos públicos, há uma apropriação das reivindicações e a utilização de um discurso baseado em um modelo de cidade para legitimar e justificar um urbanismo que disciplina, normatiza e regulamenta as cidades e as pessoas que nelas vivem - especialmente os favelados e os membros de ocupações -, ignorando que a relação com o espaço diz de uma leitura e de uma relação com o mundo, que, entre os diferentes sujeitos, são diferentes e até excludentes.[452]

Semelhantes rupturas e diferentes compreensões de terra são reivindicadas nos conflitos agrários e nos conflitos de coletivos como povos indígenas, comunidades remanescentes de quilombos, no Movimento Sem Terra e, ainda, como aborda Almeida, entre seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, ribeirinhos, ilhéus, faxinalenses, fundos de pasto.[453] Conforme Carter, os índices de concentração fundiária demonstram que 1% dos proprietários rurais controla 45% de todas as terras

---

[449] VAINER, Carlos B. Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, Otilia B. F.; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos B. *A Cidade do Pensamento Único*: desmanchando consensos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-104.

[450] LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 152. LEFEBVRE, Henri. *O Direito à Cidade*. São Paulo: Ed. Documentos, 1969. p. 22.

[451] LEFEBVRE, 1999, p. 81.

[452] MOTTA, Luana Dias. A questão da habitação no Brasil: políticas públicas, conflitos urbanos e o direito à cidade. Mapa dos Conflitos Ambientais de Minas Gerais. 2011. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/geral/anexos/txt_analitico/MOTTA_Luana_-_A_questao_da_habitacao_no_Brasil.pdf>. Acesso em: 22 set. 2012.

[453] ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

cultiváveis do País.[454] Segundo o índice estatístico Gini[455] (variação de 0 a 1: zero indica igualdade absoluta e 1 concentração absoluta), o Brasil corresponde a 0,872.[456] Números que indicam, conforme Canuto e Gorsdorf, que quanto maior a concentração, maior a violação.[457]

No conflito, as disparidades na compreensão de "terra" são reveladas. E, com mais nitidez do que nos centros urbanos, identidades distintas apresentam-se nos discursos por direitos e liberdade; isto é, na reivindicação por terra, está a reivindicação por si mesmo. Souza Filho faz a distinção entre "terra", "território", sinalizando que a palavra "terra" refere-se ao "[...] nome jurídico que se dá à propriedade individual, seja pública ou privada"; "território" é o nome jurídico que se dá a um espaço jurisdicional". Assim, o território é um espaço coletivo que pertence a um povo. A mesma ideologia que nega a existência de povo [...] nega o uso do termo território". [458] Assim, territórios e territorialidades expressam, para Souza Filho e para Haesbaert, significações de contestação à propriedade privada. Da mesma forma, para Alves de Sá, a compreensão de territórios traz as significações de "fazer a vida comunitariamente". Isso significa que, de forma partilhada, territórios e territorialidades indicam um movimento abrangente, no qual o pertencimento e a apropriação do espaço são construídos, envolvendo o clima, a história comum, a localização geográfica e ainda os vínculos de parentesco, religiosidade, valores, os modos de produção e também, as relações de poder.[459]

Parece ilógico do ponto de vista do negócio compreender outros sentidos e significações dos territórios. Em Brasília, a reserva Bananal, localizada no final da Asa Norte no Plano Piloto, é Santuário dos Pajés Tapuyas. Em 2009, iniciaram-se ações agressivas na tentativa de retirar os indígenas dessas terras para a construção de mais uma área residencial de luxo. A ideia de posse e de desenvolvimento, além de opostas às compreensões indígenas,

---

[454] CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e Reforma Agrária no Brasil. In: CARTER, M. (Org.). *Combatendo a desigualdade social*: O MST e a Reforma Agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

[455] O índice de concentração fundiária de 2006 se mostrou estável ante aos apurados nos censos de 1985 (0,857) e 1995 (0,856), confirmando uma concentração fundiária inaceitável no Brasil. CANUTO, Antônio; GORSDORF, Leandro. O Direito humano à terra: a construção de um marco de resistência às violações. In: RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*: diagnóstico e perspectivas. Rio de Janeiro: Ceris / Mauad / Misereo, p. 167-193, 2007. p. 171. (Coletânea CERIS, ano 2, n. 2)

[456] IBGE, *Censo agropecuário 2006*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/brasil_2006/Brasil_censoagro2006.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

[457] CANUTO; GORSDORF, 2007. p. 171.

[458] SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. (Org.) *Reconhecer para libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 102. (p. 71-109)

[459] ALVES DE SÁ, Andréa. *Território de uso comum das comunidades tradicionais*: uma visão jussocioambiental do criar, fazer e viver dos fundos de pasto da Bahia/Brasil. 2010. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2010. p. 91.

configura-se na destruição da memória, da alteridade e da própria vida de muitos seres humanos.[460] Não há como colocar um preço sobre aquela terra, nem substitui-la por outro terreno, pois ali foi "morada" dos ancestrais Tapuyas, grupos étnicos que constituíram os atuais Fulni-Ô. Em 1969, buscando formas legítimas e legais do reconhecimento de seu território, os pajés Santxiê e Towe com a quantia de 3 milhões de cruzeiros, adquiram "dos posseiros brancos as notificações de propriedades legitimados pelo cartório do estado Brasileiro".[461] Para que as construções prossigam, a estratégia é provar a ilegalidade e a ilegitimidade da posse e, como denuncia a própria comunidade Fulni-Ô, está presente o constrangimento racial e a utilização da violência, entrando no Bananal, derrubando a vegetação com tratores.[462]

Com os títulos de "reserva" ou com as ações de demarcação, os conflitos não se desfazem. Cunha indica que as "reservas" foram efetivadas com as expectativas de que os povos indígenas desapareceriam, incorporando-se ou não à sociedade nacional. Ao contrário, as comunidades indígenas permanecem e algumas crescem, tornando as terras demarcadas insuficientes.[463] Somando-se à insuficiência quantitativa, a artificialidade das demarcações reflete uma insuficiência qualitativa. Como no caso do Parque do Xingu, constituído por transferências forçadas, a devastação dos arredores do cultivo de monoculturas e das ações de produção de energia ameaçam as possibilidades de sobrevivência de todas as etnias. O ecossistema é maior do que as demarcações de fronteiras. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) alerta que, além da violação das próprias demarcações, a vida é insustentável com a poluição dos rios, das terras e das ações predatórias nas terras vizinhas.[464]

---

[460] FAGUNDES, Ailton. Os índios do setor noroeste e a marcha da civilização. *O Miraculoso*. Brasília, DF, n. 2, abr. 2010, p. 2. Disponível em: <http://www.miraculoso.com.br/o_miraculoso_02.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2011.

[461] KAIMBÉ, Antônio; TUKANO, Luiz; PORAN, Tanielson. Resistência Indígena no Cerrado. *Indiosonline***.** 29 out. 2009. Disponível em: <http://www.indiosonline.org.br/novo/resistencia-indigena-no-cerrado/>. Acesso em: 02 abr. 2011.

[462] OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques; BARRETO, Lilian Santos. *Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil*. Dourados (MS), agosto de 2011. Disponível em: <http://brasil.indymedia.org/media/2011/10/498392.pdf>. Acesso em: 20 out. 2011.

[463] CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. Cf. os vários textos na obra: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

[464] Ainda denunciam que "[...] dezenas de projetos de lei e emendas à Constituição – em especial a PEC 215/00, PEC 237/13, PEC 038/99, PL 1610/96 e PLP 227/12 – que afrontam, inclusive, acordos internacionais assinados pelo Brasil, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), e a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas". INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Organizações indígenas convocam mobilização em defesa da Constituição e dos direitos dos povos*. 28 ago. 2013. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-indigenas-convocam-mobilizacao-em-defesa-da-constituicao-e-dos-direitos-dos-povos>. Acesso em: 1 set. 2013.

Outro aspecto que os discursos sobre as demarcações retratam é a tentativa de distanciamento do conflito, destinando terras que inviabilizem os modos de vida das comunidades indígenas. Como no Rio Grande do Sul, com a presença de acampamentos dos Kaingangs.[465] Em São Leopoldo, por exemplo, a periferia da cidade, Bairro Feitoria, foi destinada aos Kaingangs.[466] Para Severo, tal localidade "além de dificultar o acesso dos indígenas para a comercialização de seus artesanatos, demonstra a intenção do órgão municipal de esconder os indígenas do centro da cidade". E, ao dialogar com pessoas envolvidas na garantia de outros direitos como no caso da educação, Severo afirma que a mentalidade que prevalece é de "[...] que a aquisição de terras para os indígenas é um "favor", e não um direito das coletividades indígenas".[467] Porém, se os embates com representantes do poder público permanecem na exigência de outros direitos, os vizinhos da própria cidade, gradativamente, reconhecem que a presença Kaingang é uma opção de preservação do local.

> A instalação, dos moradores, na aldeia, segundo lideranças Kaingang, não foi cômoda. Encontraram muita dificuldade ao construir as primeiras casas – a prefeitura não lhes propiciou apoio algum, inicialmente. Iluminação elétrica e saneamento básico, por exemplo, são necessidades mínimas que, no primeiro momento, foram improvisadas pelos indígenas, fato que, com o tempo, devido pressão aos órgãos responsáveis, foi se modificando aos poucos. Um destaque é a receptividade da comunidade do entorno, os vizinhos diretos da aldeia inicialmente os estranharam e levantaram os velhos preconceitos contra os índios, após o estabelecimento de fato da comunidade, os preconceitos foram sendo falseados, inclusive os tem como bons vizinhos. Situação parecida ocorreu com o estabelecimento do acampamento Kaingang no Morro do Osso, zona nobre de Porto Alegre, encontrando opositores da prefeitura, de moradores locais, e também de outros órgãos representativos, após um tempo a comunidade ao entorno percebeu que a preservação do local, o que é defendida pelos Kaingang, só acontece pela materialização da aldeia neste local, caso o contrário acontecesse, a área seria entregue, aos poucos, para a especulação imobiliária.[468]

---

[465] Em regiões como Irai, território de Nonoai, Morro do Osso (Porto Alegre), aldeia Voga (São Leopoldo) e na região de Santa Maria. Santa Maria, que surgiu de um mito indígena e há 30 anos é passagem dos Kaingang, além de abrigar o povo Guarani, não se reconhece enquanto espaço que, tradicionalmente, antes da colonização, foi especialidade indígena. SEVERO, Diego Fernandes Dias. O território como elemento identitário: o significado sócio-cultural para os Kaingang em São Leopoldo/RS. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP, 7., 2012, Curitiba. *Anais*... Brasília: ANDHEP, 2012. p. 7. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-03.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2012.

[466] LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Os Kaingangues: momentos de historicidades indígenas. In: KERN, Arno A.; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (Orgs.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 81- 108. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul; v. 5)

[467] SEVERO, Diego Fernandes Dias. O território como elemento identitário: o significado sócio-cultural para os Kaingang em São Leopoldo/RS. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP, 7., 2012, Curitiba. *Anais*... Brasília: ANDHEP, 2012. p. 7. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-03.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2012.

[468] SEVERO, 2012, p. 9.

Lilia Schwarcz assinala as várias historicidades: "afinal, somos todos nativos de nossas muitas temporalidades" e territorialidades[469]. Na comunidade quilombola Invernada dos Negros, em Santa Catarina, pode-se perceber, que somado ao pertencimento com a terra, há a produção da territorialidade na nomeação dos espaços nos quais se vive. Tal classificação incide em usufruto comum da terra. Há terras de morar, terras de plantar e terras de criar. A ordenação do espaço, conforme Milano, é "[...] como um elemento distintivo da identidade comunitária e das conexões estabelecidas pelos quilombolas entre o espaço produzido e o respectivo tempo gasto para o trabalho".[470] Cada espaço recebe um nome e é ordenado conforme as relações de vida que são estabelecidas. Nesse aspecto, há "[...] uma compreensão coletiva não dicotômica das relações entre tempo e espaço, além de uma profunda interdependência entre os sujeitos, o tempo e o espaço que ocupam". [471] Como a maioria dos territórios quilombolas, a instabilidade jurídica é uma constante ameaça. São muitas as dificuldades de regularização fundiária, entraves para a titulação territorial. E a omissão do Estado na efetivação de políticas públicas, deixa a sorte da violência os conflitos entre quilombos e fazendeiros. Portanto, a fragilidade da posse da terra, do registro da titulação retrata a violabilidade do território, e consequentemente, a matabilidade das vidas nos conflitos armados. Porém, quando o território é transformado em propriedade privada, especialmente se for de um individuo e não de coletividades, o aparto jurídico é eficaz nas reintegrações de posse. Os diversos coletivos, apesar de habitarem territórios, são despossuídos de terra. E, ao reivindicarem seus territórios, para não sucumbirem à violência ou serem expulsos, a única segurança é a legalização da titulação, isto é, o território transforma-se em propriedade privada para que seja legítimo e legal a permanência das comunidades em suas terras. Entretanto, o pertencimento e a apropriação do espaço reafirmam o território como dádiva, por isso, com valor singular e único.

> No caso da Comunidade da Invernada dos Negros, ao receberem as terras em doação através do testamento, receberam também o trabalho como herança dos ancestrais, o ato de cultivar a terra, de produzir a lavoura. Através do trabalho conquistou-se a terra e produziu-se um território, cujo princípio de uso comum informa sobre a moralidade de relação com a terra doada, ou seja, seu significado não é visto a partir

[469] SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos estudos - CEBRAP*. 2005, n.72, p. 119-135, 2005. p. 135. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a07n72.pdf> Acesso em: 02 abr. 2011.

[470] MILANO, Giovanna Bonilha. Direitos territoriais quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro: entraves à concretização. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP, 7., 2012, Curitiba. *Anais*... Brasília: ANDHEP, 2012. p. 10-11. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-03.pdf >. Acesso em: 30 jun. 2012.

[471] MILANO, 2012. p. 11.

> de uma 'moral comercializante' mas considerada um bem comum, como uma dádiva. [472]

No mesmo sentido, Roberto Mendonça, da aldeia Pirakua, lamenta-se que a terra está sendo revirada, e, constatando que "pelos saberes dos brancos" não se podem mais deixar conduzir. No Mato Grosso do Sul, a fome assola as comunidades Guarani-Kaiowá, por isso, yvyraija nhanderu Roberto questiona: "Por que nós cantamos e dançamos bem? Por causa da terra. Esta terra está doente e por isso temos que rezar. [...] E então temos que fazer a dança para podermos plantar de novo".[473] Também o xamã nhanderu Eupídio da aldeia Potrero Guasu enfatiza aspectos performáticos da palavra, o uso e a dádiva da terra. Palavra, uso e dádiva são frágeis e sucumbem frente às imensas plantações de soja.

> Porque somos da mata, não existe outra forma. [...] É assim que nós descobrimos quem somos, por meio da palavra proferida [...]. Só por meio da palavra de fé que nós podemos passar a nossa história uns para os outros. É assim que nós somos. Eu sou um índio. Minha pele é diferente, mas o sentimento é o mesmo que os não índios sentem. Por tudo isso, cheguei a conclusão de que o que meus avós e tios passaram para mim era verdade. Porque esse outro é igual a mim. E assim podemos ter compaixão um do outro. Não devemos nos sentir diferentes. Temos que ser unidos como se comêssemos da mesma panela. [...] Segundo nossa tradição, tudo o que falamos tem que acontecer. Isso quer dizer que algo vai acontecer por que estou aqui colocando em palavras. E assim acontece com todas as palavras que pronunciamos. [...] Para mim só existe um Deus, foi ele que deixou todas as coisas aqui na terra para nós. As nossas coisas estão na mata, sabemos como usá-las.[474]

3.2.4 Liberdade de expressão e de memória: "quando quem fala, é quem pode"

Em nota publicada pelas principais entidades representativas dos grupos de mídia no Brasil – Associação Nacional de Jornais (ANJ), Associação Nacional de Editores de Revistas (ANER), Associação Brasileira de Emissoras de Rádio e Televisão (ABERT) – estas manifestaram perplexidade devido às propostas do PNDH-3, alegando sua inconstitucionalidade, um possível retorno da censura, mecanismos de controle que violariam a liberdade de expressão. "Não é democrática e sim flagrantemente inconstitucional a ideia de instâncias e mecanismos de controle da informação".[475]

---

[472] Boletim Informativo NUER/Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas, v.3, n.3, Florianópolis, NUER/UFSC, 2006. p. 72.

[473] Entrevista concedida ao documentário: MBARAKÁ. A Palavra que age. Realização: Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo e Spensy Pimentel. Produção Lia Nunes. Rio de Janeiro: ETNODOC. Anthares Multimeios Artísticas/ Anágua Filmes, 2011. 1 DVD (26'42 min.).

[474] Entrevista concedida ao Documentário MBARAKÁ, 2011.

[475] ANJ. *Nota sobre PNDH-3*. 2010. Disponível em: <http://www.anj.org.br/sala-de-imprensa/noticias/notaa-imprensa-1>. Acesso em: 14 out. 2011.

A proposta do PNDH-3, antes da alteração, visava elaborar critérios que formariam um "ranking nacional" que auxiliaria avaliar como os veículos de comunicação promovem ou violam os direitos humanos. Não se trata de algo inédito, pois, na Constituição, nos artigos 220, 221 e também no artigo 224, já se estipulava regulações e conselho de comunicação social no Congresso Nacional.[476] A criação do ranking, de um "marco legal regulatório",[477] seria um instrumento para a renovação ou não da concessão do direito de radiodifusão, multas e penalidades administrativas. Além disso, o PNDH-3 estimula a criação de observatórios sociais, os quais também avaliariam as mídias e sua afirmação ou não aos direitos humanos.

> Enquanto setores contrários ao marco regulatório usam o discurso raso que isso poderá ferir a liberdade de imprensa que é defendida no artigo 220 da Constituição Federal, eles rasgam a nossa Constituição que proíbe os monopólio e oligopólio dos meios de comunicação. Se, na atual sociedade de massas, a verdadeira liberdade de expressão só pode exercer-se através dos órgãos de comunicação social, é incongruente que estes continuem a ser explorados como bens de propriedade particular, em proveito exclusivo de seus donos. Os veículos de expressão coletiva devem ser instrumentos de uso comum de todos.[478]

O horror demonstrado pelas entidades representadas da mídia seria que uma comissão governamental fosse criada para o marco regulatório. E tal ação governamental seria limitadora, impeditiva; exatamente, contrariando a noção de liberdade como não impedimento. O embate que se estabeleceu pautou como censura *versus* liberdade. Todo controle é posto como algo danoso e ameaçador. E, toda a noção de liberdade de expressão, liberdade de pensamento e de opinião e direito de comunicação ou é ilimitada ou já se constituiria como sua negação total. E, com a modificação posterior, do PNDH-3, evidencia-se, nessa área, fomentar um ambiente regulatório parece inviável. Logo, perguntam-se por "quem" pode controlar o que outro fala e pensa, que pessoas estipulariam critérios de avaliação.

---

[476] ADORNO, Sérgio. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Novos estudos - CEBRAP*. n.86, p. 5-20, 2010. p. 16. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a01.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2013.

[477] "[...] ambiente regulatório: cenário apropriado para o jogo de forças entre cada um dos atores envolvidos, e onde cada um exerce seu poder de pressão em defesa de interesses, na maioria das vezes, conflitantes. Este ambiente não deve ser confundido com o espaço público destinado ao debate relativo às questões envolvendo mídia e sociedade. O ambiente regulatório é igualmente um espaço não físico, só que mensurável. Em seu interior circulam as deliberações legislativas, as jogadas políticas, os interesses corporativos, a defesa da liberdade, a definição de limites, as audiências, as portarias, as medidas provisórias, as leis, os conselhos, as agências, enfim, todos os elementos envolvidos no estabelecimento de políticas e estratégias específicas para o setor das comunicações". REBOUÇAS, Edgard. Os direitos à comunicação e o regime de propriedade intelectual. In: MARQUES DE MELO, José; GOBBI, M.C.; SATHLER, L. *Mídia Cidadã*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006. p. 66.

[478] COMPARATO, Fábio. A democratização dos meios de comunicação de massa. *Revista USP*, São Paulo, n. 48, p. 6-17, dez./fev., 2000-2001, p. 13. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/48/01-fabio.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2011.

> [...] se todos os outros tipos de mercadoria, seus processos produtivos e seus proprietários são, de maneiras diversas, controlados por mecanismos governamentais e da sociedade, por que a *mercadoria notícia* não deveria submeter-se a mecanismos semelhantes?
> [...] Portanto, é paradoxal observar que justamente as empresas de comunicação sejam as menos controladas (em termos democráticos, reitere-se) em relação aos outros tipos de capital. [479]

De um lado, a desconfiança da existência de parcialidade, de neutralidade e de objetividade se dá em uma direção, no controle; enquanto que, de outro, ela é acionada como característica da mídia de caráter informativo, como um compromisso com a verdade. O caráter da concessão permanece apenas formalmente, desaparece substancialmente, subsumido pela função empresarial. E, nesses monopólios, violações de direitos que envolvem racismo, ódio, criminalização de movimentos sociais ou qualquer outro preconceito são diluídos como opiniões. A pergunta levantada por Sérgio Adorno reflete no sentido de como poderíamos construir um marco regulatório de fato, como seria efetivo? Visto que um marco regulatório não exerceria exatamente um controle social,[480] como seria possível sem apoio do poder público? De qualquer forma, a relação de concessão dá lugar à ideia de uma universalidade de comunicação que não pode ser interrompida.

> ora, os canais de televisões são concessões do poder público – isto é, são outorgadas pela instância política cuja existência se destina a gerir interesses comuns, tal como ocorre com as linhas de ônibus. Para nós é perfeitamente aceitável pensar que empresa concessionária de transporte urbano que não tenha cumprido suas atribuições deva ser punida.[481]

Comparato, partindo da crítica da Escola de Frankfurt, assevera que, no estabelecimento das sociedades de massas, além das relações tradicionais face a face, há noções de relações impessoais e coletivas. Assim, a comunicação se estabelece com "mensagens homogêneas" e "destinatários anônimos", o que, com o desenvolvimento tecnológico e monopólios de meios de comunicação, tornam o diálogo dispensável, voltada ao consumo, a *mass media communication*; sistema da grande imprensa, o cinema, o rádio e a

---

[479] FONSECA, Francisco C. P. Mídia e democracia: falsas confluências. *Revista de sociologia e política*, Curitiba, n. 22, ano 3, p. 13-24, jun., 2004. p. 14; 16. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n22/n22a03.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2011.

[480] "A noção de controle social, referida nos programas, é ambígua. Quem deve exercer o controle social e em que consiste? É a sociedade que, por meio do debate e da crítica, acompanha a veiculação de notícias a respeito de direitos humanos, como, por exemplo, a Associação Nacional dos Direitos da Criança (Andi) monitora as informações que circulam sobre crianças e adolescentes? Ou será designado um órgão governamental para exercer essa tarefa, fundado em regulamentos?". ADORNO, 2010, p. 16.

[481] BUCCI, Eugênio. Mídia e educação. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. (Org.). *Educação, cidadania e direitos humanos*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.180-181.

televisão.[482] Claro, com o avanço das mídias digitais e da internet, há a sensação de democratização da comunicação, especialmente considerando as possibilidades de articulação e proximidade virtual que são estabelecidas além da "velha mídia", como por exemplo, a organização dos movimentos que ocuparam as ruas do Brasil em julho de 2013. "Os políticos tradicionais têm dificuldade em assimilar de que forma os movimentos se utilizam de ferramentas como o Twitter e o Facebook. Acreditam que essas redes funcionem como [...] um espaço para marketing pessoal, ou, [...] um canal para fluir informações e atingir o eleitor. [...] também [...] como entidades em si e não plataformas de construção política".[483] Então, de acordo com Sakomoto, as redes sociais e as tecnologias de informações não são apenas ferramentas de descrição, podem sim ser espaços de construção e reconstrução da realidade. Todavia, mesmo se apresentando como um espaço de contestação e articulação, a ruptura com a lógica do consumo, do estabelecimento hegemônico nas comunicações não são necessariamente resultado automático de maior acesso ao mundo virtual. E, também essa acessibilidade não é garantia de promoção de direitos humanos, podendo ser o oposto na lógica do direito de opinião, direito de pensamento irrestrito e ilimitado.[484] De qualquer forma, a "velha mídia" ainda se mantém presente:

> Acontece que o vocábulo comunicação sofre, no caso, notável variação semântica. Na língua matriz, *communicatio* e o verbo cognato *communico*, *-are*, significam pôr ou ter em comum, receber em comum, ou entrar em relações pessoais com alguém. Ora, no campo da mass media communication, a verdadeira comunicação foi excluída. A partir de determinados centros emitentes, cada vez menos numerosos, mensagens coletivas são enviadas impessoalmente a consumidores, que se comportam como recipientes puramente passivos. Em suma, instaurou-se nesse campo o mesmo sistema aplicado pelo capitalismo industrial com pleno êxito, no mundo todo: produção em série e consumo padronizado.[485]

---

[482] COMPARATO, Fábio Konder. *Para que o povo tenha a palavra*. Curitiba, Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, 1 mar. 2010. p. 1-7. Disponível em: <http://goo.gl/GMsHrF>. Acesso em: 30 jan. 2012.

[483] SAKOMOTO, Leonardo. Em São Paulo, o Facebook e o Twitter foram às ruas. In: MARICATO, Ermínia et al. (Orgs.). *Cidades Rebeldes.* Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. p. 95. (p. 95-100). LIMA, Venício A. de. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: MARICATO, Ermínia et al. (Orgs.). *Cidades Rebeldes.* Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. (p. 89-94)

[484] Perceber as modificações que o acesso à internet possibilita, não é cair em análises ingênuas de que o maior contato e aproximação, resultam em ações políticas ou de não violência. Da mesma forma como podem servir com intuito político de agregar, também podem servir para a disseminação do ódio e do preconceito. Pensando em casos específicos, nos quais há publicação de cenas de sexo, no qual as mulheres e meninas acabam sendo perseguidas, difamadas. Como o caso da menina Fran, que após sua vida íntima ser compartilhada a partir de sua cidade em Goiás, toda a sua organização de vida foi destruída e sua vida difamada, ironicamente com o gesto que ela realizou no vídeo. Veja apoio e crítica em: ZIEMKIEWICZ, Nathalia. Carta à Fran, a menina massacrada por um vídeo de celular. *Pimentaria*, 11 out. 2013. Disponível em <http://napimentaria.com.br/carta-a-fran-a-menina-massacrada-por-um-video-de-celular/>. Acesso em: 20 out. 2013.

[485] COMPARATO, 2010, p. 2.

A comunicação e as liberdades de expressão, pensamento, opinião, religião são consideradas pilares democráticos, atribuindo-se à essas liberdades um caráter inalienável. Tocqueville, relacionando a imprensa com a garantia de diretos fundamentais e individuais e a relação com o Estado, afirmava que, na multiplicação dos "jornais", que seu efeito poderia ser combatido, neutralizando seu poder individual.[486] Paulo Serra questiona, nos tempos atuais, que o excesso de informação, das diversas fontes e meios, não indica "qualidade de informação". Geralmente, um mesmo grupo se multiplica ocupando outros meios, destinado a grupos homogêneos separados.[487] Enfim, monopólios se tornaram mais fortes do que nunca.[488] Entretanto, em Tocqueville, uma descentralidade da imprensa é fundamental para uma sociedade democrática, nesse sentido, favorável ao Estado. No outro sentido, Tocqueville postula que o cidadão pode recorrer à imprensa, dirigindo-se à nação, para ser ouvido em suas reivindicações, assim, favorável às liberdades individuais.

> Nos tempos de igualdade, cada indivíduo é naturalmente isolado; não tem amigos hereditários, não tem classe cujas simpatias lhe estejam garantidas; põem-no facilmente à parte e pisoteiam-no impunemente. Em nossos dias, um cidadão oprimido só tem um meio de se defender: dirigir-se à nação inteira e, se ela lhe for surda, ao gênero humano. E só há um meio para fazê-lo, a imprensa. Assim, a liberdade de imprensa é infinitamente mais preciosa nas nações democráticas do que em todas as outras; só ela cura a maioria dos males que a igualdade pode produzir. A igualdade tira de cada indivíduo o apoio de seus próximos; mas a imprensa lhe permite chamar em seu socorro todos os seus concidadãos e todos os seus semelhantes. A tipografia apressou os progressos da igualdade e é um de seus melhores corretivos. Penso que os homens que vivem nas aristocracias podem, a rigor, prescindir da liberdade de imprensa; mas os que vivem nos países democráticos não o podem fazer. Para garantir a independência pessoal destes, não confio nas grandes assembleias políticas, nas prerrogativas parlamentares, na proclamação da soberania do povo. Todas essas coisas se conciliam até certo ponto com a servidão individual; mas essa servidão não seria completa com a imprensa livre. A imprensa é, por excelência, o instrumento democrático da liberdade".[489]

Todavia, num mundo de liberdade privada, os monopólios se solidificaram e a liberdade de expressão é defendida e garantida aos monopólios. Torna-se difícil estruturar

---

[486] TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro II: Sentimentos e Opiniões. São Paulo, Martins Fontes, 2000. p. 398.

[487] SERRA, Paulo. O on-line nas fronteiras do jornalismo: uma reflexão a partir do tabloidismo.net de Matt Drudge. *Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação*. p. 1-12, 2006. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/serra-paulo-matt-drudge.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2011.

[488] "Nos anos 1990, cerca de nove grupos de empresas familiares controlavam a grande mídia. As famílias eram família Abravanel (SBT), Bloch (Manchete); Civita (Abril), Frias (Folhas), Levy (Gazeta), Marinho (Globo); Mesquita (O Estado de São Paulo), Nascimento Brito (Jornal do Brasil) e Saad (Band). Hoje esse número foi reduzido a cinco. As famílias Bloch, Levy, Nascimento Brito já não exercem mais o controle sobre seus veículos. Ao mesmo tempo em que se reduz o número de grupos empresariais no controle da grande mídia, alguns grupos regionais – associados aos grupos dominantes nacionais – consolidam suas posições hegemônicas. O melhor exemplo continua sendo o Grupo RBS, que atua no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina [...]". LIMA, Venício A. de. *Liberdade de expressão x Liberdade da imprensa*. Direito à comunicação e democracia. 2. Ed. rev. ampl. São Paulo: Publisher Brasil, 2012. p. 99.

[489] TOCQUEVILLE, 2000, p. 398.

outros meios, sejam comunitários, não governamentais, que sobrevivam e possam ser expressão popular e de movimentos organizados. Apesar de que, no Brasil, se suspeite da grande mídia, mesmo que, em muitos casos, seja possível discordar, a dificuldade reside que a questão está dada, a opinião é exposta, pautando discussões, criminalizando e "demonizando" resistências. Não se trata, nesse sentido, de uma simples alienação, porém a grande mídia continua demarcando posturas, posicionamentos, tornando visível e selecionando fatos que se tornam conhecidos ou desconhecidos. O monopólio interfere direto no acesso a informações, no estabelecimento de memórias e em percepções sociais, políticas, culturais e religiosas de uma coletividade.

> [...] há três diferenças básicas entre a regulação do setor das comunicações e a dos demais setores da economia. A primeira é que tem uma influência muito grande sobre questões sociais, culturais e políticas; a segunda é a dificuldade que há para definir esta área de regulação como sendo unicamente econômica ou unicamente social; e a terceira está ligada ao fato de que suas consequências não afetam apenas a estrutura ou o funcionamento de uma empresa, mas a produção e o fluxo de ideias.[490]

Rondelli, em suas observações sobre imagens e discursos acerca da violência nos anos de 1997 e 1998, afirma que existe, no Brasil, uma tradição coibitiva e moralista. As discussões decorrentes das coberturas midiáticas sobre a violência giram em torno de evitar com que se mostre a violência como tal, não questionando os seus discursos e suas representações. Para Rondelli, os anos de 1997 e 1998 são emblemáticos, pois configuram uma mudança; "a violência sai do espaço dos editoriais policias e começa a ganhar uma grande importância na cobertura televisiva em geral". Como exemplo dessa transição, são significativos o acontecimento de Eldorado dos Carajás e os vários casos de envolvimento policial a partir de então. Segundo Rondelli, a mídia em sua matriz discursiva pode, de um lado, "[...] engendrar ações, aliciar e construir sujeitos sociais e legitimar e implementar políticas, ou seja, [...] a violência enquanto temática inserida no debate público através da exibição pela mídia – possui uma significativa força política".[491] De outro lado, a matriz discursiva tem sedimentado preconceitos, perpetuando uma compreensão restrita de política e violência.

---

[490] REBOUÇAS, Edgar. Que bases teóricas para os estudos de políticas e estratégias de comunicações? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 26, set. 2003, Belo Horizonte. *Anais do*... São Paulo: INTERCOM, 2003. p. 5. (p. 1-23).

[491] RONDELLI, Elisabeth. A mídia e o debate sobre a violência no espaço público. In: NOVAES, Regina (Org.). *Direitos Humanos*: Temas e Perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 160. (p. 155-160)

Para Rondelli, a mídia funciona como uma macrotestemunha e como uma matriz discursiva que coloca em evidência, coloca em público acontecimentos escolhidos por ela.[492] Semelhante à noção, Foucault afirma que "o objeto de uma informação, nunca sujeito em uma comunicação", ver e não ser visto,[493] como a função panóptica,[494] nas sociedades de massa, representa bem o caráter extencionista da industrialização dos meios de comunicação. Para ele, esse é um dispositivo de poder mantenedor dos paradigmas modernos: o segredo, a vigilância e a punição.

As contradições da mídia também são identificadas por Rolim. Há possibilidades de que a vinculação da violência pode levar a denúncias, exigências de justiça, mobilizações que demandam ações de superação. Todavia, como ressalta Rolim, a mídia não é neutra ou isenta na construção de suas notícias. A mídia está ligada diretamente à forma de percepção da violência. Refletindo sobre o que é um fato noticioso, Rolim aponta o fenômeno de "inversão da realidade", no qual aquilo que é atípico, extraordinário, os crimes de maior gravidade tornam-se a centralidade da divulgação midiática. É como se a exceção fosse considerada regra e o ordinário, o comum fosse esquecido, invisibilizado. A realidade é percebida contrariamente àquilo que acontece.[495]

As imagens da violência são veiculadas de forma frequentemente descontextualizadas e/ou reforçando estereótipos. Assim, a violência aparece "[...] como 'geração espontânea' sem relação com a economia, as injustiças sociais, e tratada de forma espetacular, acontecimento sensacional, folhetim televisivo e teleshow da realidade que pode ser consumido com extremo prazer".[496] Em referência ao contexto brasileiro, são construídos

---

[492] Rondelli apresenta cinco produtores de discursos. De qualquer forma, outras matrizes discursivas também são expostos pela mídia. Afinal, é difícil separar mídia, Estado, empresas. O discurso da mídia funciona como macrotestemunha, e a violência exerce atração sobre ela. O discurso dos administradores, das secretarias de segurança, dos representantes do sistema judiciário e dos especialistas busca remediações e explicações à violência, e há ainda, o discurso político-empresarial, preocupado com as perdas turísticas e os danos ao consumo causados pela violência. Também há o discurso sobre a violência como um episódio, quase um epifenômeno, que busca explicações a partir das injustiças sociais. Geralmente, a violência é vista como resultado da concentração de renda e da pobreza, e argumenta-se pela necessidade de maior poder armamentista estatal. Por último, há a matriz discursiva que está "[...] desencantada com o mundo e que traduz uma constatação crítica e pessimista da falência do Estado, do fim das utopias, do ocaso das ideologias e de um notório sentimento de deteriorização de uma ordem normativo-legal [...]". RONDELLI, 2001, p. 159.

[493] FOUCAULT, 1987, p.177. FOUCAUT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

[494] Panóptico de Bentham é a figura arquitetural que organiza unidades espaciais onde pessoas trancafiadas em prisões, hospitais, manicômios etc. não podem visualizar uma possível vigilância, enquanto quem vigia tem todos presos visíveis. O sentimento de vigilância constante seria um inibidor da violência e tentativas de fuga. FOUCAULT, 1987, p.177.

[495] ROLIM, Marcos. *A síndrome da Rainha Vermelha*: policiamento e segurança pública no século XXI. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p.188ss.

[496] BENTES, Ivana. Estéticas da violência no cinema. *Interseções*: Revista de Estudos Interdisciplinares. Rio de Janeiro, UERJ, ano 5, n. 1, p. 217-237, 2003. p. 217.

e vinculados discursos de terror, que encantam, são consumidos, reforçam geralmente o binômio violência-pobreza, mas de forma não reflexiva. Esse binômio é descontextualizado, na medida em que não são questionadas as estruturas de injustiça. É uma realidade dada como fato, e, em grande medida, inalterável.[497]

Considerando a análise de Venício de Lima, no Brasil, a liberdade de expressão confunde-se com a liberdade de imprensa ou liberdade de empresa. A liberdade de expressão (*speech*) decorre do direito à palavra, o direito à opinião, pensamento, a qual está atrelada à liberdade de imprensa (*printing*), cuja originalidade provém da ideia de um direito individual de imprimir que não demandava autorização da igreja ou Estado. Diferente, na atualidade, "liberdade de imprensa (*press*) não se refere mais à liberdade individual de imprimir (*printing*), mas sim à liberdade de empresas cujos principais objetivos são conferir lucratividade aos seus controladores e viabilizar sua própria permanência no mercado".[498] Nesse nivelamento, a liberdade de expressão não parece ser algo distinto da lógica da propriedade privada, na medida em que uma empresa assume-se como sinônimo de liberdade de expressão de uma coletividade.

> Creio que o herdamos da língua inglesa.[499] Embora em inglês como em português a palavra imprensa (press) possa significar tanto a máquina de imprimir [impressora, topografia] como qualquer meio de comunicação de massa ou ainda o conjunto deles, **a passagem do primeiro para os outros sentidos alerta radicalmente para o *locus* do sujeito da liberdade de expressão a eles vinculados**. Existe em inglês uma distinção entre *speech* (expressão, palavra), *print* (imprimir) e *the press* (a imprensa) que, na maioria das vezes, não se faz entre nós.[500]

Para alguns, na lógica da liberdade de "empresa", a tipologia de Benjamin Constant, enquanto liberdade negativa, parece não existir. Tudo o que seria "negativo" facilmente é rotulado como impedimento ao desenvolvimento, censura, abuso de poder. Todavia, além da tipologia constantiniana, estabeleceu-se uma arena na qual a liberdade pública está em oposição às liberdades individuais. Ora em oposição, ora como organização das liberdades

---

[497] "Programas como Linha Direta, Cidade Alerta, Ratinho, entre outros, que trabalham com o denuncismo e a delação, sempre nos ambientes da pobreza, criam um temor e insegurança difusos que ao invés de produzir um discurso de mudança e integração, reforçam, de modo conformista, a distância social entre os grupos. A criminalização do funk no Rio de Janeiro, num primeiro momento, foi apenas um sintoma desse temor da ascensão social e cultural dos grupos de jovens saídos da periferia e que conquistavam o mercado. O sucesso desses movimentos, funk e hip-hop, acabavam por reforçar relação acrítica e descontextualizada veiculada incessantemente entre crime, pobreza e violência". BENTES, 2003, p. 217.

[498] LIMA, 2012, p. 208.

[499] Para não limitar às heranças inglesas do século XVII, para Stone, em grego há palavras como *isegoria, isologia, eleutherostomia e parrhesia* que são consideradas fundamentais para a realização do homem cidadão na polis "igualdade" (isegoria), e "isonomia" (isologia); "expressão livre" (eleutherostomou glosses) e "liberdade de expressão" (parrhesia). STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Cia das Letras, 2001. p. 256 e 262.

[500] LIMA, 2012, p. 26-27.

individuais, a liberdade pública apresenta-se como destituída de sentido. Não advogando por dicotomias, Fábio Comparato alerta que, quando as liberdades individuais são violadas, também o "público" se perverte como no caso das ditaduras. Todavia, Comparato indica que há uma privatização da liberdade e há ausência de regulações, especialmente no campo da comunicação de massa.[501]

Os monopólios também podem ser considerados como violência, na medida em que selecionam fatos, perspectivas e interpretações, inviabilizam, silenciam e censuram a diversidade de iniciativas, experiências, divergências que não são testemunhadas e levadas a público. Essa força de "levar a público" interfere diretamente em percepções políticas e sociais de toda a ordem. Não é coincidência que há, conforme Guareschi, [...] um grande bloco suprapartidário de proprietários de emissoras de rádio e televisão no congresso nacional. Eles defendem os seus interesses e a classe política depende muito dos meios de comunicação para eleger seus integrantes".[502]

> Considero grave o fato de convivermos com uma abundância de dados, sons e imagens que se originam, na maior parte das vezes, de fontes de emissão controladas por superempresas que se movimentam pela terra sem prestar contas a ninguém, exceto a seus acionistas. Os globalófilos poderiam objetar que jamais a humanidade se deparou com tantas informações, imagens e sons. Mas quem comanda e centraliza a disseminação dos bens simbólicos? Quem define o que vai ser produzido e como e onde vai ser divulgado?[503]

Como afirma Lima, mesmo destituído o regime ditatorial, a censura persiste e ainda se tornou privada, disfarçada. Se antes o Estado impunha a censura, agora há agências, os monopólios dos meios de comunicação que também podem se confundir com os representantes estatais, que exercem um "efeito silenciador". Fiss, apontando as ironias da liberdade de expressão, assevera que a noção liberal de quanto mais discurso, mais liberdade, mais política não funciona. Como no caso do Brasil, ainda há muitas pessoas que simplesmente não podem responder, contestar o discurso dominante, pois não possuem meios e formas para fazê-lo. Fiss situa a questão referindo-se a situações como a incitação ao ódio à representação de mulheres como objetos sexuais estão em desvantagem, muita vezes, pela sutileza com que os discursos e as representações são apresentados.[504]

---

[501] COMPARATO, 2012, p. 13.
[502] GUARESCHI, Pedrinho A. *Mídia e democracia*. Porto Alegre: P.G/OB, 2005. p. 50-51.
[503] MORAES, Denis. O capital da mídia na lógica da globalização. In: MORAES, Dênis (Org.). *Por uma outra comunicação*: Mídia, Mundialização Cultural e Poder. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 208.
[504] FISS, Owen M. *A Ironia da Liberdade de Expressão*: Estado, Regulação e Diversidade na Esfera Pública. São Paulo: Renovar, 2005.

Claro, liberdade de expressão requer que todas as vozes sejam ouvidas, que as discussões possam ser postas em público. E, os meios de comunicação no Brasil, no jogo de concorrências são interditos de outras possibilidades de comunicação. Peruzzo, apresentando a urgência de meios de comunicação comunitários, afirma que

> Trata-se de um fenômeno comunicacional que pressupõe o envolvimento das pessoas de uma "comunidade" ou de movimentos sociais, não apenas como receptoras de mensagens, mas como protagonistas dos conteúdos e da gestão dos meios de comunicação. O que não quer dizer que as formas não tão democráticas de fazer comunicação (por exemplo, aquelas centralizadas em pessoas ou em pequenas equipes, conteúdos produzidos por produtores independentes e espaços para conteúdos de caráter público na programação de meios comerciais) não possam contribuir para o desenvolvimento social.[505]

> Inicialmente ela se configurou como uma comunicação alternativa e que assim foi chamada – e continua sendo em muitos lugares – mas que recebeu várias outras denominações como comunicação participativa, comunicação horizontal, comunicação popular etc. A expressão comunicação comunitária é de uso recente, certamente numa tentativa de se dar conta às transformações nesse âmbito, ou seja, da passagem de uma comunicação mais centrada no protesto e na reivindicação e muito ligada aos movimentos populares para uma comunicação mais plural e de conteúdo abrangente.[506]

Para a configuração atual da grande mídia, foram fundamentais os subsídios provenientes do governo ditatorial. As alianças daquele período, ainda não transparentes, podem ainda demonstrar-se mais nefastas se as informações da época forem publicidades. Certo é que empresas colaboraram e ainda se propõe a interpretar o passado com mais harmonia e progresso. Se, de um lado, a censura se impunha a artistas contestatórios e ao controle de informações; de outro, porões de jornais eram utilizados para tortura; apoios e parcerias para o desenvolvimento foram realizados. Além disso, um exemplo de como a memória pode ser interpretada, a publicação da Folha de São Paulo de 17 de fevereiro de 2009, no Editorial "Limites a Chávez", utilizou-se a polêmica categorização: "Ditabranda".[507] Diferente de outros países, no Brasil, a ditadura foi branda, *Ditabranda*, pois haveria a permanência ou a instituição de "formas controladas de disputa política e acesso à Justiça". A Notícia publicada na Folha de São Paulo repercutiu nacionalmente, houve reações de outras

---

[505] PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Mídia comunitária, liberdade de comunicação e desenvolvimento. In: PERUZZO, C. M. K.; ALMEIDA, F. F. de (Orgs.). *Comunicação para a Cidadania*. São Paulo: Intercom; Salvador: UNEB, 2003. p. 253. (p. 245-264)

[506] PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária no Brasil. In: ANUÁRIO INTERNACIONAL DE COMUNICAÇÃO LUSÓFONA, 2006, p. 150. (p. 141-169) Disponível em: <http://www.midiaslocais.org/uploads/1/3/5/3/13537116/midias_locais.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2010.

[507] ACERVO FOLHA. Disponível em: <http://acervo.folha.com.br/fsp/2009/02/17/2>. Acesso em: 26 set. 2011.

mídias como a Rede Record,[508] e de docentes da USP como Fábio Comparato e Maria Benevides.[509]

A mídia não é apenas um veículo transmissor de informações, mas impõe seus interesses, visa formar opiniões, pode ser favorável ou contrária ao Estado. Os meios de comunicação podem ser importantes aliados ou instrumentos da organização de coerção, auxiliares da governabilidade.[510] Como soberanias e autoritarismos almejam obediência dos governados, supõe-se que a legitimidade do poder seja reconhecida. Logo, os meios de comunicação são uma força organizadora que estabelece um senso coletivo, funcionando a favor, a partir ou contra o Estado. A mídia assume um caráter produtor de uma consciência coletiva, uma consciência de identidade, um lugar de memória. É como se apenas "soubéssemos quem somos" pelo que é "narrado" e "representado" pela mídia. E toda a representação insere uma ausência, sua solidificação e sua pretensão do todo é até mesmo uma negação de presença. "[...] Regendo os interstícios entre o sujeito e o objeto clássicos, entre o vivido e o concebido, "las palabras, los signos, representan la presencia en la ausencia".[511]

Os monopólios e as privatizações de memória e discursos atribuem a uma fonte o ato de "narrar". "lembrar", e "esquecer". São fontes que se tornam referências de atos e ações, palavras e histórias de todos. Há um sequestro das ações, das resistências, das divergências, pois são omitidas, colocadas em uma função e posição que se torna um interdito de se narrarem, "alguém já o fez". No Brasil, os monopólios e as privatizações se outorgam o direito de expressão da verdade, do narrar sobre os fatos e os acontecimentos, levando a constatar que as palavras nem sempre revelam, e o narrar sobre outros também é a ocultação destes.

> Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente

[508] Claro que há outras disputas e interesses nessa relação Rede Record e Folha. Todavia, nem por isso a crítica deixa de ser válida. JORNAL DA RECORD, Reportagem Escândalo da "Ditabranda". São Paulo, 31 mar. 2009.

[509] BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. 'Ditabranda' para quem?. *Carta Capital*. 27 fev. 2009. Texto Disponibilizado por ANISTIA. Disponível em: <http://anistia.multiply.com/reviews/item/515?&show_interstitial=1&u=%2Freviews%2Fitem>. Acesso em: 26 set. 2011. Confira o debate também em MARCONDES, Celso. A Folha saúda a ditadura. *Carta Capital*. 26 fev. 2009. Disponível em:<http://www.cartacapital.com.br/politica/a-folha-sauda-a-ditadura>. Acesso em: 26 set. 2011.

[510] BIROLI, Flávia. Representações do golpe de 1964 e da ditadura na mídia: sentidos e silenciamentos na atribuição de papéis à imprensa, 1984-2004. *Varia História*. 2009, v.25, n.41, p. 269-291, 2009.

[511] LEFEBVRE, H. *La presencia y la ausencia*. Contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 99.

> "pró" ou "contra" as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo. Nessas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em 'mera conversa', apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam; o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o "quem", a identidade única e distinta do agente.[512]

Ainda há muitos "quems" ocultados e desaparecidos na história brasileira. Contra esse desocultamento, as reações das alas militares logo se opuseram às propostas de acompanhamento de responsabilizações civil ou criminal sobre casos que envolvam atos relativos ao regime de 1964-1985, de acesso aos arquivos da ditadura, de identificação e sinalização de locais de tortura, da proibição de que ruas ou prédios e atos públicos recebessem nomes de torturadores reconhecidos. Com o mote "revanchismo" e o argumento de que passado não se remexe, de que naquela época todos agiam em conformidade ao Estado, setores das forças armadas e de segmentos civis da opinião pública combateram o PNDH-3. Na alteração, a especificidade do período ditatorial foi diluindo, omitido, apenas constando referência ao ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988. Mesmo com a criação da Comissão Nacional de Verdade, plural, suprapartidária, com mandatos e prazos definidos, "para examinar as violações de Direitos Humanos praticadas no contexto da repressão política no período mencionado", o processo de averiguação não revisará a Anistia e não seguirá as punições jurídicas impostas aos torturadores como no Chile, na Argentina e no Uruguai.[513]

Apesar das limitações e das alterações do PNDH-3, o resgate de biografias desaparecidas tem sido feito, ruas tiveram seus nomes alterados não mais em homenagem a "heróis" bélicos, mas nomes de resistência e contestação da violência "legalizada". Lugares de memória começam a aparecer. Histórias de resistência começam a ser contadas. E, o portal virtual "Brasil Nunca Mais"[514] foi implementado para levar a público acontecimentos passados, em continuidade de um trabalho do CMI (Conselho Mundial de Igrejas).

Resistências existiram, porém, sua publicização, a forma como são narradas e a revelação das memórias ainda terá um longo caminho. Em termos de palavras, algo que, no

---

[512] ARENDT, 2010a, p. 225.

[513] ARAÚJO, Maria Paula Araújo. Passado criminoso. De volta à democracia, o Brasil ainda não sabe o que fazer com o passado obscuro da ditadura militar. *Revista História*. 11 ago. 2010. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/passado-criminoso>. Acesso em: 15 jul. 2012.

[514] Em agosto de 2013, o portal foi lançado nacionalmente. BRASIL Nunca Mais Digital. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/#!/>. Acesso em: out. 2013.

Brasil, se tem percebido como contestação é o campo do humor, do riso.[515] O *Pasquim*, por exemplo, foi jornal de resistência através da sátira política, coexistente com o período da ditadura militar. "O humor tem necessidade de contraste: é um duplo olhar sobre os acontecimentos e sobre a vida".[516] É como a função de um bobo da corte, subalterno, limitado, mas pode ser compreendido como a "[...] contrapartida à exaltação do poder, porque ele é o único que pode dizer tudo ao rei. Sob a proteção da loucura e, portanto, do riso, ele pode se permitir tudo".[517] O humor, o riso, e até mesmo as canções na época da ditadura diziam sem dizer, diziam desdizendo, diziam sob proteção das próprias palavras.[518] O riso destrona a seriedade da razão,[519] pois nem sempre na seriedade reside a verdade. "Os conceitos pelos quais a razão 'pensa' a realidade estão sempre sujeitos a um desvendamento que revele sua falsidade, e esse desvendamento nada mais é do que o objeto do riso",[520] até mesmo em caricaturas, que através do riso podem se configurar como uma "[...] lúdica irresponsabilidade em que a política foi transformada pelos seus 'donos'".[521] Claro, também o riso pode ser domesticado, perdendo seu potencial de revelador da verdade. Logo, quando "[...] o humorista, o comediante, o palhaço, bem como a farsa, a fábula, a sátira e a alegoria − têm como exclusiva finalidade − provocar o riso sem verdade, alheio aos problemas cotidianos que, agora, remetem a instâncias de verdade que os resumem racionalmente: lugares específicos, funções designadas".[522] Apenas pelo escárnio, pela oposição, do riso pelo riso, ele pode se tornar violador, "[...] se torna ácido".[523]

---

[515] BERGSON, Henri. *O riso*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001. HABERT, Nadine. *A década de 70*: apogeu e crise da ditadura militar brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.
[516] MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003. p. 305.
[517] MINOIS, 2003, p. 231.
[518] PINHEIRO, Manu. *Cale-se*. A MPB e a Ditadura Militar. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2011.
[519] ROCCO, Maria Thereza Fraga. *Linguagem autoritária*: televisão e persuasão. São Paulo: Brasiliense, 1989.
[520] ALBERTI, Verena. *O riso e o risível:* na história do pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. p. 196.
[521] TAVARES, Flávio. As caricaturas. *Zero Hora.* Porto Alegre, 27 ago. 2006. p. 17
[522] TEIXEIRA, Luiz Guilherme Sodré. *Sentidos do humor, trapaças da razão:* a charge. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2005. p. 50.
[523] MINOIS, 2003, p. 363.

Figura 11: A tranquila vida dos torturadores da ditadura militar no Brasil, 2012
Fonte: LATUFF CARTOONS[524]

De qualquer forma, o riso só interrompe momentaneamente a ordem, por isso, a reivindicação por memórias, a reivindicação por palavra requer espaços possíveis, lugares possíveis para serem ditas, ouvidas e reconhecidas. Ter acesso às informações passadas e presentes, alterar os nomes dos espaços públicos não mais reverenciando ícones de violência, enfrentando as feridas das torturas e desaparecimentos, é fundamental para se pensar que tipo de democracia se quer ser. Os argumentos contra essas reivindicações aludem, como diria Arendt, argumentos que associam a história ao progresso técnico, seja pelas correntes positivistas, liberais, seja pelas correntes marxistas. Nessa perspectiva, desqualifica-se o passado, entendendo-o como processo a ser superado, e se servem da História para prever o futuro. Também, o sujeito da ação é desqualificado, creditando à tecnologia, o desenvolvimento para o avanço da sociedade. Com isso, a ação, no sentido arendtiano, imprevisível e indeterminada, dá espaço para análises, ao comportamento, buscando prever movimentos, controlar ações e reações. Enfim, a palavra precisa ser dita, ouvida, os acontecimentos, narrados, para não serem esquecidos. E com monopólios e privatizações de memórias e de espaços e meios de enunciações, ainda a palavra é negada, é interditada, consequentemente, as ações são limitadas.

> Ao reinventarmos a democracia nos tempos modernos, o pretexto ridículo da impossibilidade de se reunir o povo em uma só praça fez com que a liberdade de expressão passasse a ser garantida, doravante, tão-só aos governantes e controladores dos meios de comunicação de massa.

[524] LATUFF, Charge p/Sisejufe: A tranquila vida dos torturadores da ditadura militar no Brasil. *Latuffcartoons*. 22 jun. 2012 Disponível em: <http://latuffcartoons.wordpress.com/tag/ditadura-militar/>. Acesso em: 12 out. 2012.

> Para abolir essa farsa, não basta, na verdade, criar as instituições adequadas [...]. Elas são necessárias, mas não suficiente. É preciso também – e alguns dirão principalmente – formar a consciência cívica do povo.
> Oxalá as comunidades acadêmicas deste país, sacudindo o peso da mediocridade conformista, decidam consagrar-se, com zelo e competência, à elevada missão de dar, enfim, a palavra ao povo.[525]

Com os embates aqui apresentados, problematizados em algumas de suas tramas, é importante considerar que os usos de libertação e liberdade se confundem. Além disso, ora liberdade é privatizada, entendida como direito inalienável – principalmente derivada de propriedade, expressão e vida, ora liberdade é um mote contestatório, que se mantém na perspectiva de aquisição de direitos. Liberdade liberal ou liberdade material, talvez, não sejam suficientes para dar conta de tudo o que se espera da liberdade. Nesse sentido, a seguir, serão vasculhados aspectos propositivos de liberdade e libertação, resgatando alguns pontos das teologias da libertação e dialogando com a perspectiva arendtiana.

2.3 Liberdade e Libertação: entre lutas, milagres e o novo

Refletir sobre liberdade e libertação, considerando o contexto latino-americano, é reconhecer a interpelação provocada pela Teologia da Libertação. Não que as teologias da libertação sejas formas únicas de se pensar teologia, aliás, é muita fé existente no chão latino-americano, são múltiplos os impactos, as relações, os limites e as possibilidades em qualquer tentativa de "decifrar" religião. Parafraseando Gutiérrez, o problema não é falta de fé, é fé demais.[526] Isso implica que uma reflexão que almeja verificar e articular as experiências sociais, políticas, culturais, que intenta discutir democracia, precisa considerar a pertinência das "fés", não no intuito de reforçá-las, destruí-las, analisar unicamente sua formalidade e funcionalidade, mas trata-se de perceber significações e compreensões de mundo. Fé, portanto, com suas razões e significações, estruturadas e estruturantes compõe a pluralidade humana.

Libertação se tornou reivindicação e compromisso do pensamento teológico no continente latino-americano. Buscando compreender e denunciar as estruturas que fomentam as desigualdades, as injustiças, a opressão e a morte, a teologia se defrontou com experiências concretas de opressão e dominação, como ponto de partida de articulação da fé cristã. É desse

---

[525] COMPARATO, 2010, p. 7.
[526] GUTIÉRREZ, Gustavo. A situação e as tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*: teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000. p. 49-77.

lugar – da pessoa oprimida pelas diferenças econômicas, de gênero,[527] de etnia e da exploração do lugar/natureza habitada que a teologia afirmou o lugar da epifania de Deus, que implicaria em outras hermenêuticas bíblicas, outras metodologias para se fazer teologia. Edificaram-se teologias encarnadas a partir da realidade dos oprimidos, utilizando referências sociológicas e filosóficas, para desconstruir discursos e ações que promovem a exploração, confrontando as experiências de fé e de sofrimento com as narrativas bíblicas, constituindo um "[...] pensar [...] com a intenção de mudar o mundo";[528] um movimento de "zangar-se teologicamente como sentimento e motivação que se avizinha da indignação, do desassossego".[529] Não mais apenas uma teologia que fala apenas de pecado de modo metafísico, mas enxerga-o na realidade.

> o estar prostrado, dobrado, encurvado, é uma imagem que vem da própria experiência de pessoas quebrantadas também no sentido físico, social e econômico. Daí a importância desta regra para a Teologia da Libertação. A fonte e norma para a ordem da fé e da igreja são a agenda implícita no clamor do povo suplicante.[530]

Libertação se tornou uma palavra-chave, conforme Scannone, pois condensa muitas aspirações humanas, principalmente, no até então chamado "terceiro mundo".[531] Libertação, em meio aos diversos significados, [532] foi sendo construída como expressão de uma nova consciência histórica[533] em perspectiva hermenêutica, abrindo possibilidades de compreensão da desigualdade,[534] das estruturas de dependência,[535] das ideologias, demandando uma nova posição e atuação no mundo e da própria teologia. O cativeiro, a pobreza não são mais vistos

---

[527] A Teologia Feminista colocou na agenda teológica temas nunca antes considerados em sua pertinência, como a questão do cotidiano, do poder, da ética, da diversidade, da assimetria e das desigualdades entre os gêneros, da corporeidade, dos direitos reprodutivos, dos direitos humanos, da ecologia e do eco-feminismo, e propõe a discussão e a desconstrução do próprio método teológico normativo. A Teologia Feminista afirmou-se, embora muitas vezes como uma área própria ou adjacente, e produziu deslocamentos em todas as áreas da Teologia. A experiência e a ideologia patriarcal, as violências religiosas e simbólicas continuam presentes em nossos corpos e suas atitudes, ações e comportamentos, mas de alguma maneira a Teologia foi por ela influenciada e interpelada. STRÖHER, Marga Janéte. Teologia feminista e gênero – territorialidades, deslocamentos e horizontes. *Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*. Belém, 2009. p. 507. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/055.pdf>. Acesso em: 30 out. 2012.

[528] SEGUNDO, 1978, p. 18.

[529] PEREIRA, Nancy Cardoso. *Palavras... se feitas de carne*: leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: CDD, 2003. p. 9-12.

[530] WESTHELLE, Vítor. Igreja e tradição. Opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005. p. 87. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2f_vwesthelle.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2013.

[531] SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la Liberación y praxis popular*. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 13.

[532] Significações do termo libertação: LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo, 1987. p.141ss

[533] BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação*. Lisboa: Multinova, 1976. p. 13.

[534] GOTAY, S. S., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Puerto Rico, 1983.

[535] BOFF, 1976, p. 17.

como resultados de fatalidades, objeto de caridade,[536] mas decorrentes da produção da desigualdade e injustiça dos modelos econômicos, sociais e ideológicos que estruturaram a vida. O entendimento de libertação foi se tornando "correlato ao de dependência",[537] numa criação de nova consciência e de "madureza na fé".[538]

> Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do homem real. Por isso, [...] `é necessário salvar a teologia do seu cinismo`. Porque realmente frente aos problemas do mundo de hoje muitos escritos de teologia se reduzem a um cinismo.[539]

Além de um caráter ético, libertação compreendida como processo de ação criadora da liberdade, almejando um "[...] desapego *da* dependência e de liberdade *para* a construção de uma convivência menos opressora e injusta".[540] Dessa forma, libertação é "[...] uma palavra-processo, palavra-ação intencionalmente orientada a uma práxis que liberta *de* e *para*".[541] Assim, libertação, ao mesmo tempo, em que se percebe como processo, também se percebe como ausência, percebe os mecanismos de dependência, de opressão, de cativeiro.[542] Como nova consciência histórica, abrangendo outras áreas da experiência humana, evidencia a construção de um novo ser humano, livre da servidão/opressão,[543] iniciador de seu próprio destino, consistindo em um permanente devir da humanidade, sempre contextualizada, sempre articulada em processos históricos. Assim, não há, em si mesma, uma estrutura de libertação, mas uma permanente abertura inexaurível na concreticidade histórica. "Pertence também ao 'humanum' poder revelar sua dimensão 'in-humana'. Nosso tempo assistiu a sua apocalíptica aparição".[544] O ser humano, compreendido como nascido e chamado para a liberdade, implicava, diferente de outros seres vivos, em ter a possibilidade de ser construtor da vida,[545] ser histórico em constante abertura ao futuro a ser construído numa práxis comum.

---

[536] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 53.
[537] ASSMANN, Hugo. *Teología desde la práxis de la liberación*: ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca: Sígueme, l973. p. 24; 34.
[538] SEGUNDO, 1978, p. 5.
[539] ASSMANN, l973, p. 40.
[540] BOFF, 1976, p. 18
[541] BOFF, 1976, p. 18
[542] BOFF, 1976, p. 24
[543] GUTIÉRREZ, G. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 190; BLATEZKY, A. *Sprache des Glaubens in Lateinamerika*: eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der "Theologie der Befreiung". Bern: Frankfurt am Main, 1978. p. 262.
[544] BOFF, 1976, p. 25.
[545] BOFF, 1976, p. 83ss.

> [...] sair do pequeno mundo em que se está [...] Sair do gueto é um aspecto da atitude de abertura para o mundo. De modo mais positivo, tal abertura pressupõe compartilhar sem restrições a visão que o ser humano latino-americano tem de sua própria situação, contribuir com competência para a sua elaboração e aprofundamento e comprometer-se sem ambiguidades na ação que dela deriva.
> A realidade latino-americana começa a aparecer em toda a sua crueza. Não se trata unicamente – nem primordialmente – de um baixo índice cultural, de uma atividade econômica restrita, de uma ordem legal deficiente, de limites ou carências de instituições políticas. Trata-se, isto sim, de um estado de coisas que não leva em conta as mais elementares exigências da dignidade do ser humano: sua própria subsistência biológica e seus direitos primordiais como ser livre e responsável. A miséria, a injustiça, a situação de alienação e a exploração do homem pelo homem que se vive na América Latina configuram uma situação que a conferência episcopal de Medellín não vacila em qualificar e acusar de "violência institucionalizada".[546]

Das narrativas bíblicas, novas leituras surgiram com atenção especial ao Êxodo, aos profetas, a cruz e as ações de Cristo. Reino é interpretado a partir da práxis de Jesus,[547] sendo "o mais histórico de Jesus, sua prática".[548] Com a atividade hermenêutica, é reivindicada uma compreensão da América Latina a partir do Êxodo bíblico, mas também, principalmente, compreender este êxodo da atualidade da situação de povo em escravidão econômica, política, social e cultural.[549] O Deus libertador não é compreendido separado da história, não há duas histórias paralelas,[550] e, fora da história, "[...] não se conhece nenhum Deus libertador, como se deu, por ilustração, no êxodo do Egito".[551] A inteligência da fé, vivida na práxis amorosa, não se deixa reduzir "[...] a um determinado livro ou página da Bíblia, a um determinado Credo, a um determinado dogma. Todos esses elementos mostram o caminho da fé, mas não podem dá-lo por percorrido".[552] Por esse processo de libertação, as estruturas eclesiásticas e os discursos sobre Deus também podem se revelar opressores. "Deus, concebido como um objeto [...] converteu-se numa fonte de escravidão".[553] Logo, ídolos são percebidos em todas as esferas e experiências históricas: "ídolos são os deuses da opressão. Biblicamente, [...] o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano".[554] A preocupação, nesse sentido, volta-se ao sacrifício de vidas humanas

---

[546] GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 44-45.
[547] ECHEGARAY, H. *A prática de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1982.
[548] SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. I - A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 84. SOBRINO, Jon. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.
[549] CROATTO, 1981.
[550] "Não há duas histórias, uma da filiação e outra da fraternidade, uma em que nos fazemos filhos de Deus e outra na qual nos tornamos irmãos entre nós. É isso o que o termo ´libertação` quer destacar". GUTIÉRREZ, 1981, p. 96.
[551] SEGUNDO, 1978, p. 131.
[552] SEGUNDO, 1978, p. 198.
[553] SEGUNDO, Jon. *A Nossa Idéia de Deus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1987. p. 91. (Teologia Aberta para o Leigo Adulto)
[554] ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 11-12.

em nome e em finalidade de "[...] 'perversas teologias', [...] e concepções idolátricas dos processos econômicos".[555] Assim, há uma tensão dialética "[...] entre horizonte utópico e projetos históricos – [que] nos obriga a uma retomada séria da proibição bíblica de possuir imagens definitivas de Deus, e concepções definitivas de críticas e projetos sociais".[556] Foi preciso romper o silêncio, suspeitando, desconstruindo e reconstruindo caminhos de libertação de corpos oprimidos, de saberes subestimados e ignorados, do poder que foi detido. "A revelação então se expressa na recriação do texto, produto do encontro libertador entre os corpos dos textos e os corpos de suas leitoras e leitores".[557]

O discurso que se pretende como exclusivo e totalizante faz com que "[...] a eliminação dos estorvos do caminho, declarado o único transitável, se transforme em operação necessária. O custo em vidas humanas se transforma em sacrifícios necessários",[558] constituindo também uma tarefa crítica da teologia em ser antifetichista e anti-idolátrica.[559] Croatto afirma que a celebração da libertação não se dá simplesmente devido a uma ação triunfal, mas é a partir do "[...] reconhecimento da fé no Deus libertador, que ainda pode libertar. Recordemos [...] o 'novo êxodo', não como imagem literária, mas sobretudo como chave de esperança".[560] Dessa forma, a libertação entendida como processo, "e não da liberdade adquirida".[561] Deus só pode ser descoberto, por meio da fé, como acontecimento.

> O Deus bíblico não é o Deus das fontes (objeto de estudo e da razão), mas o Deus-da-história do qual falam as fontes como 'memória' querigmática que ilumina a atuação de Deus no presente. [...] a fé lê o Deus atuante na história, mas supõe-se que na história dos seres humanos e não numa história especial para os cristãos. Em outras palavras, os acontecimentos humanos têm de ser decifrados pela fé, como lugar da revelação de Deus. Pois bem, quando a teologia da libertação destaca a função da práxis como lugar teológico, não está tentando fazer com que o ser humano suplante a Deus, mas realiza uma 'busca a Deus' no único lugar que ele aparece, na vida humana. [...] A luta de tantos povos oprimidos que procuram 'dizer sua palavra', que querem 'ser' o que agora sabem que podem [...] ser, é talvez o fenômeno característico de nosso tempo. Há uma nova *valoração* da liberdade, no sentido de uma vocação a 'ser' com todas as possibilidades [...]. Mas ao descobrir-se 'chamado à liberdade', o ser humano ou um povo toma, ao mesmo tempo, consciência de que não a possui [...]. O Êxodo é um gesto de libertação, mas não a posse da liberdade.[562]

---

[555] ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 11-12.
[556] ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 420.
[557] PEREIRA, 1996, p. 9.
[558] ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 291-292.
[559] ASSMANN, Hugo. A Teologia da Libertação faz caminho ao andar. In: ALVES, Rubem et al. *Fé cristã e ideologia*. Piracicaba: Unimep; S. Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981. p. 79.
[560] CROATTO, 1981, p. 7.
[561] CROATTO, 1981, p. 7.
[562] CROATTO, 1981, p. 8; 20.

De acordo com Juan Luis Segundo, liberdade se realiza concretamente no amor; um amor pela vida que implica em "a cada ser humano, um mundo a ser feito",[563] Indica que a teologia vem depois de uma opção política, evidenciando que "a teologia não é escolhida por razões teológicas",[564] pois depende de uma opção prévia diante dos desafios da realidade. Logo, "os cristãos não devem redefinir a práxis social começando do evangelho, mas, devem achar a significação histórica do evangelho partindo da práxis social".[565] Trata-se de uma práxis que se compromete em amor, em serviço que impulsiona a uma busca dos seres humanos, "[...] dirigidos por intrincados sinais dos tempos, como amar mais e melhor e como comprometer-se com tal amor".[566] Como a própria hermenêutica e libertação também se dirigem à própria teologia, com o uso da suspeita, há uma proposta de "desideologizar a fé". Num aprender a aprender, não é possível encontrar respostas bíblicas aos desafios atuais, antes é uma aprendizagem,[567] um passar pelo processo inteiro em abertura e diálogo que torna perceptível "[...] um contínuo caminho do ateísmo à fé".[568]

> A razão humana tornou-se razão política. Para a consciência histórica contemporânea, a política já não é algo a que se dê atenção nos momentos livres que sobram da vida privada, nem sequer uma região bem delimitada da existência humana... É o lugar do exercício de uma liberdade crítica que se conquista ao longo da história. É o condicionamento global e o campo coletivo da realização humana... Nada escapa à política assim entendida. [...] As próprias relações pessoais adquirem cada vez maior dimensão política. Os seres humanos entram em contato entre si através da mediação do político.[569]
>
> A salvação é, pois, no domínio do tempo, uma maturidade "política", isto é, a maturidade desse "ser político" que é o ser humano, maturidade que consistirá em pôr todos os elementos do universo ao serviço da humanização, despojando-os paulatinamente do seu caráter de determinantes, de sua compulsividade (física e moral), para fazê-los servir à liberdade. Esta será a história salva pelo ser humano,

---

563 SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 195.

564 SEGUNDO, 1978, p. 86.

565 SEGUNDO, 1978, p. 94.

566 SEGUNDO, 1978, p. 89.

567 "Palavra de Deus não dá receitas históricas para iluminar a práxis: não podemos tirar uma só palavra do Evangelho para resolver um problema atual. O que nos ajuda na fé a resolver os problemas atuais é passar pelo processo inteiro. O Evangelho é educativo. Nele acontece algo semelhante ao que ocorre na educação: é evidente que nenhum de nós concebe a educação como uma aprendizagem de respostas já feitas [...] educação supõe passar por experiências diferentes, tentando compreendê-las e tentando ver o que se exige, em cada circunstância diferente, para alguém que seja capaz depois de colocar-se frente a problemas novos e ser suficientemente criativo para resolvê-los, apesar desse problema nunca ter-se apresentado antes. É o que eu me referia como dar tempo e energias à teologia não como uma aprendizagem de primeiro grau, isto é, como uma aprendizagem de respostas, mas como um aprender a aprender, o que assegura que, ainda depois da Bíblia, o cristão continua aprendendo, continua esse processo pelo qual a história mesma vai lhe ensinando". SEGUNDO, Juan Luis. Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica. In: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio*. Debates en Torno al Metodo de La teologia en America Latina. Mexico, p. 91-101, 1975. p. 100.

568 SEGUNDO, 1987, p. 176.

569 SEGUNDO, 1978, p. 79.

> ainda que sua marcha não deixe de ser ambígua, titubeante, com retrocessos e recaídas.[570]

Considerado por uma epistemologia pós-idealista, Segundo revaloriza a função da práxis no interior do discurso teológico. Há uma relação entre *ortodoxia* e *ortopraxia* no intuito de evitar o pragmatismo, a superficialidade, o formalismo vazio de uma teologia academicista estéril. A reflexão crítica sobre a práxis impulsiona avanço consciente e transformador do conhecimento. Como as exigências teóricas nascem das experiências históricas de opressão; também se defrontam com erros que surgem de quem luta contra a opressão. Ao se denunciar a opressão, é fundamental para a teologia liberar-se a si mesma dos mecanismos de opressão. É nesse sentido que a ortopraxia conduz a uma ortodoxia. "[...] Cuando algo inhumano se percibe en una práctica que los cristianos justifican con su fe, es menester sospechar que esa fe ha sido deformada, como tantos otros elementos de la cultura, pasando así a formar parte de esas estructuras de opresión".[571] A história da teologia, então, não se isenta e não é relativizada, pois "[…] Los conceptos y palavras que se usan para transmitir el mensaje cristiano tienen su historia. Lo que significó en un comienzo algo salvador y liberador puede, con el tiempo y sin que nadie perciba el cambio, convertirse en un mensaje opresor".[572]

Para Sobrino, a novidade teológica gestada pela libertação pode ser expressa por um *intellectus amoris*, "uma inteligência da realização do amor histórico aos pobres deste mundo e do amor que nos faz afins à realidade do Deus revelado".[573] A prioridade da práxis é afirmada, com o auxílio de mediações extra-teológicos[574] para interpretar a realidade, interpretar diferentemente as narrativas bíblicas, e com a fé ativa no amor transforma a realidade, almeja convivência, compreendendo, denunciando os conflitos sociais.[575] Claro, o

---

[570] SEGUNDO, 1978, p. 79, p. 43.

[571] SEGUNDO, Jon. Libertad y Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Tomo I. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 379-380. (p.373-391).

[572] SEGUNDO, 1994, p. 379-380

[573] SOBRINO, Jon. Teología en un mundo sufriente: la Teología de la Liberación como intellectus amoris. *ReLat*, v. 15, p. 243-266, 1988. SOBRINO, Jon. ¿Cómo hacer teología? La teología como intellectus amoris", *Sal Terrae*, v. 910, p. 397-441, 1989. SOBRINO, Jon. La Iglesia samaritana y el principio-misericordia. *Sal Terrae*, v. 927, p. 665-678, 1990.

[574] "[...] são as mediações hermenêuticas teológicas que definem, em última instância, a qualidade teológica de um discurso, e não a realidade que é interpretada. Esta pode ser já teológica ou não. Toda realidade humana é teologizável. A qualidade não-teológica de um discurso deve ser medida, não a respeito do que se fala, sobre o que se reflete, mas à luz do que se reflete e se fala". LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação.* São Paulo: Loyola, 1987. p. 217.

[575] LIBÂNIO, João Batista. *Pastoral numa sociedade de conflitos*. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 98ss.

círculo hermenêutico segundiano,[576] na tentativa de superar separações entre teoria e prática, ou a subjugação da prática pela teoria, traz o movimento performático à teologia. Para Segundo, com o círculo hermenêutico traduz uma "contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social".[577]

> Nós acreditamos que os símbolos da tradição bíblica têm um poder mágico para ressuscitar os mortos, chamar a liberdade dos desertos onde ela se perdeu, reacender o amor, invocar a vida... Fazer teologia é estar envolvido neste estranho ritual de palavras em que o que está em jogo é a vida e a morte. Elas permitem que vejamos tanto a vida quanto a morte com maior clareza. E as pessoas ficam mais belas e fortes, em paz consigo mesmas, capazes de lutar pelas coisas justas, de ter compaixão pelos pobres, de dizer não às botas e às espadas, de vislumbrar um mundo novo em que se abrirão as portas aos presos, os poderosos perderão o seu poder, os mansos herdarão a terra e todos se parecerão com crianças nos seus risos e no seu sono...
> Estamos procurando esta linguagem com este poder mágico. Sabemos que não é suficiente que a verdade seja dita. É preciso que a linguagem tenha o poder de evocar as coisas boas que existem adormecidas dentro das pessoas. Porque não é pelo conhecimento que os corpos são ressuscitados mas pelo amor... É aí que se inicia o gesto, e não no saber. Teologia: saber transfigurado pelo amor, saber saboroso, saber que tem gosto bom, sabedoria, palavras que se aninham no corpo e lhe dão nova vida...
> Olhar para o presente,
> Ouvir os gemidos dos que sofrem.
> Ouvir, do passado, os gemidos da Grande Vítima.
> Misturá-los.
> Transformá-los num poema.
> Comê-lo, como se fosse um sacramento...[578]

Libertação, dessa forma, torna-se compromisso com a *práxis* que almeja transformação a partir dos empobrecidos e oprimidos.[579] Teologia, como ato segundo,[580] e, como alerta Assmann, há um horizonte utópico, não esgotável nas lutas *eutópicas*, que instiga

---

[576] Com a suspeita como categoria central, o círculo hermenêutico segundiano é diferente do de Bultmann. Também a hermenêutica não se restringe à interpretar textos, mas a própria história e sua relação com a revelação e vice-versa. Duas condições são necessárias ao círculo hermenêutico: 1. Somente a suspeita sobre nossas ideias e valores nos permitirão chegar ao nível teológico e obrigar a teologia a descer a realidade e colocar sobre si mesma novas e decisivas questões; 2. A capacidade da Teologia de mudar sua visão das Escrituras em paralelo com os problemas do presente. Sem isso, há o risco de respostas velhas, inúteis e conservadoras. Assim, o círculo hermenêutico desdobra-se em quatro pontos: a) Experimentar a realidade de uma forma que nos leve a suspeita ideológica; b) Aplicar a suspeita ideológica a toda superestrutura ideológica em geral e à Teologia; c) Uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva a suspeita exegética; d) Nova hermenêutica ou novo modo de interpretar a fonte de nossa fé: a Bíblia. Cf. SEGUNDO, 1978, p. 11ss.

[577] Cf. SEGUNDO, 1978, p. 9.

[578] ALVES, 1986, p. 32.

[579] Também há uma redescoberta da espiritualidade, além do paradigma do horizonte militante. "Pode tentar, em maior ou menor medida, substituir a libertação dos pobres pelo triunfo do que se converteu em causa própria, pessoal ou grupal, a dor dos pobres pela paixão que gera a política, o serviço pela hegemonia, a verdade pela propaganda, a humildade pela prepotência, a gratuidade pela superioridade ética". SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 102

[580] GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 1974. p. 35.

perceber os passos precários e possíveis, e indica a necessidade de uma "razão utópica falaz: aquela que mata a dialética e utopiza instituições presentes".[581] Liberdade, na análise de Segundo, abrange tanto aspectos pessoais e sociais. Dois aspectos são centrais: a relação da liberdade com os determinismos, e o problema existencial do sentido da ação livre do ser humano. Os determinismos limitam tanto o corpo como a própria condição de liberdade. Liberdade, não apenas como algo dado, mas uma constante conquista. Assim, liberdade é criadora e sendo construída, oferece resistência às sínteses "conservadoras". Na leitura de Segundo por Murad

> L. Segundo desenvolve [...] a liberdade fazendo notar que cabe ao ser humano, com sua ação criativa, conferir um sentido ao universo. Assim, os dois aspectos se interpenetram: exercitar a liberdade na história é realizar a tarefa ingente e plangente de fazer dos determinismos meios de realização da mesma liberdade, conferindo assim ao mundo e a história uma marca pessoal e criadora, Esta concepção de J, L. Segundo apresenta três aspectos positivos: do ponto de vista humanístico-ético, supera uma visão da liberdade humana como simples autodeterminação, no horizonte do sujeito solipsista. Trata-se de uma postura pós-idealista, que situa o valor da liberdade não só em dar sentido ao mundo, mas em agir criativamente sobre ele. Do ponto de vista práxico, fornece elementos para compreender e enfrentar, com maturidade, a complexa dialética entre liberdade e determinismo. E em relação à teologia da libertação, a perspectiva 'antropológico-existencial' da liberdade enriquece e completa o enfoque até então predominantemente político.
> Graças à liberdade, a existência humana se torna tarefa e projeto, A liberdade confere, pois, sentido ao mundo e realiza criativamente 'o novo'. A liberdade é a capacidade, sempre renovada, de conferir sentido aos determinismos, tanto pessoais quanto sociais. A liberdade não é fundamentalmente o livre arbítrio (embora o suponha), mas sim elemento decisivo e resultado da complexa relação entre estrutura de valores e mecanismos de eficácia e uso dos meios, impulso renovador e 'espessura da realidade'. O amor humano concreto deve inserir-se num dinamismo de economia energética, rejeitando todo idealismo, e mantendo uma permanente tensão entre eficácia e gratuidade, ideal e efetivação, fins e meios. [582]

Esse breve esboço, pontuando alguns aspectos da libertação gestada por várias teologias na América-Latina, almeja situar a libertação como um percurso marcante à teologia. Com os movimentos críticos, as trajetórias teológicas também se modificam,

---

[581] "Outra questão atinge diretamente a ambiguidade de certas linguagens da Teologia da Libertação, é a da tensão dialética entre horizonte utópico e as formas institucionais requeridas para fazer história. É um dos pontos mais confusos no ideário das esquerdas latino-americanas. Quantos curtos-circuitos entre os eriçados anelos, tão descumpridos no cruel agora, e o salto a libertações perfeitas num amanhã declarado possível, depois da primeira colina ou à volta da primeira esquina. Para preservar o horizonte utópico – nunca totalmente realizável, mas sempre instigação necessária –, e para vislumbrar o passo-a-passo dos caminhos institucionais precários, mas possíveis, precisamos de uma crítica da razão utópica falaz: aquela que mata a dialética e utopiza instituições presentes (chamem-se mecanismos auto-reguladores do mercado irrestrito ou projetos de planificação onímoda). Não há construção perfeita do Reino na história, porque ele é o horizonte que nos esquenta a esperança. O Reino que já está presente entre nós é apenas semente, sinal e fragmentária antecipação, o bastante para levar-nos, deveras, a abraçar corpos, causas e projetos". ASSMANN, Hugo. *Desafios e Falácias*: ensaios sobre a conjuntura atual. São Paulo: Paulinas, 1991. p. 86. (p. 69-94)

[582] MURAD, Afonso. A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69. p. 155-186, 1994. p. 167-168. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/1189/1595>. Acesso em: 12 out. 2012.

revisitam-se e ampliam-se: 1) libertação passou a ser questionada em sua generalidade, evidenciando "pluralidade do sujeito empobrecido/oprimido", percebendo as diferentes formas de opressão, diferentes sujeitos, reivindicados pela diversidade de gênero, de etnia,[583] pela sexualidade,[584] pela diversidade dos desejos humanos, pela ecologia, pelo lugar habitado (cosmogênese)[585]; 2) a libertação conjugou-se com ações de resistência, sendo ativa, nem sempre de forma institucional, na contestação da ditadura, abrigando, articulando movimentos sociais, 3) a libertação abrange os percursos de direitos humanos na América Latina, estruturando-se nas lutas e em ações de compromisso com a realidade que formaram pastorais (por exemplo, pastoral da criança, pastoral da terra), engajando teólogos e teólogas em causas concretas nas quais o governo público ausentava-se, e funcionando como mediação na exigência de direitos; 4) E, como indica Araújo, a libertação emerge como um pensar que se faz próprio na América Latina, "emergiu como uma reflexão a partir da fé sobre a vida humana negada, o que se manifestava pela falta de condições para uma vida decente, [...] a brota, assim, da indignação ética frente à injustiça social".[586] E, esse movimento, de uma teologia que não é indiferente à vida humana negada, merece destaque.

Assmann, também suspeitando que a teologia da libertação aderiu à divisão de trabalho entre a ciência e a filosofia, aceitando demais uma filosofia empirista e positivista, principalmente com o método ver-julgar-agir, indica que esse método "[...] não é possível, porque sempre 'julgamos' antes de entrar no mundo sensível. Um mundo humano é sempre um mundo interpretado".[587] Mo Sung, questionando se liberdade é o ponto de chegada, ou se

---

[583] CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Libertação e Teologia; 21); ROBERTS, James Deotis. Resposta criativa ao racismo; a Teologia Negra. *Concilium*, Petrópolis, v. 171, n. 1, 1982. NASH, Peter T. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, 42, n.1 p. 5-27, 2002. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4201_2002/nash.pdf>. Acesso em: 5 set. 2012.

[584] SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Discipulado de Iguais: uma Ekklesia-logia Feminista Crítica da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000. GEBARA, Ivone. *As águas do meu poço*. São Paulo: Brasiliense, 2005. MENA LOPEZ, M. Amém, axé! Saravá, aleluía - Maria e Iemanjá. *RIBLA*, n. 46, p. 81-91, 2003.

[585] Assim, o ser humano e a natureza não são esferas, inteiramente, contrapostas, se fundam tanto a unidade como a diferença, pois cada realidade emerge como uma forma específica de efetivação do mesmo princípio comum. Neste princípio se fundamentam, a unidade, a identidade, a diferença, a comunitariedade, a "dialogação universal", "uma interdependência orgânica de tudo com tudo"; "Tudo que existe coexiste". Cf. FREI BETTO. *A Obra do Artista*. Uma visão holística do Universo. São Paulo, 1995, p. 213ss. BOFF, Leonardo. *Ecologia*: Grito da Terra, Grito dos Pobres. São Paulo: Ática, 1995. p. 166. Cf.: BOFF, Leonardo. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993. p.18.

[586] OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, 273-284, 1998. p. 283. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewArticle/678>. Acesso em: 25 mar. 2012.

[587] ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). *O mar se abriu*: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 115–130. Aqui, especialmente, p. 116-118.

ela se daria na própria luta, retoma a pergunta: "qual é a relação entre a luta pela libertação dos pobres, que é impossível em sua plenitude, com a liberdade cristã?[588] E, nas indicações de Comblin, "o maior reproche que se pode fazer à teologia da libertação é de não ter dedicado a suficiente atenção ao verdadeiro drama da pessoa humana, ao seu destino, à sua vocação e, por conseguinte, ao fundo da questão da liberdade".[589]

Milbank critica toda a teologia da libertação. Mesmo que sua proposta de retorno às próprias fontes teológicas para falar de sociedade e política não resolva problemas, sua crítica pode levar a outras compreensões de uma libertação solidificada. Assim, para Milbank, a teologia da libertação, ao aderir a conceitos e situações seculares, torna-os demasiadamente normativas para a teologia, principalmente, a apropriação de Marx, nas questões políticas econômicas, acabando na reafirmação de noções weberianas, a utilização da antropologia e epistemologia transcendental (*vorgriff*) baseados em Rahner, tornam a libertação/salvação inócua, não problematizando ou evidenciando o que a teologia teria de diferente a ser dito. A prioridade da práxis também é considerada incoerente, pois toda prática contém uma teoria implícita e a projeção de um horizonte teórico.[590] Dessa forma, a percepção de uma práxis pré-teorizada, espontânea a ser descoberta, traz sentidos de ação personificada como performativa, a qual "reduz a teologia à descoberta – ou à 'produção' interior – de um horizonte transcendental *a priori*".[591]

A práxis fica reduzida a uma estrutura teoricamente cognoscível, pertencendo à ordem do real que a define. Ignora-se que, teologicamente, há uma continuidade com uma prática, que não pode ser testada, isto é, o conteúdo das narrativas bíblicas não é definido pela eficácia da performance. Logo, a teologia da libertação segue erroneamente uma compreensão da práxis performática transparente, universal, fundacional, idêntica a uma prática universal ética em noções kantianas, posta como dialética histórica, com a finalidade de justificar imperativos absolutos. Assim, há uma redução do conteúdo moral da fé, ao imperativo moral

---

[588] MO SUNG, Jung. Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 97, p. 341-468, 2003. p. 367. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/474>. Acesso em: 20 maio 2012. KONINGS, J. A verdade vos tornará livres. In: *A ESPERANÇA dos pobres vive*. Homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 167-173.

[589] COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*: nova caminhada de libertação, São Paulo: Paulus, 1996. p. 117; 344.

[590] Milbank entende que a performance já se encontra situado no interior do texto, também é constativa. Sua proposta: Teologia como realismo metanarrativo – substitui teologia mediada; Pragmatismo transcendental toma lugar da prática fundacional. Apontando o equívoco da prioridade da práxis, Milbank elucida que a pertinência de se seguir o exemplo de Jesus, não relativizando sua complexidade, abre uma dimensão hermenêutica que sugere possível 'repetir Jesus diversamente', em novas situações históricas, se lhe formos fiéis. MILBANK, 1995, p. 311.

[591] MILBANK, 1995, p. 328.

kantiano. A liberdade transcendente, então, é apenas uma aspiração de finitude, sem implicações teológicas em questões ultimais; salvação é apenas uma transcendência privada; Cristo é apenas uma motivação subjetiva à prática do amor.

Para Milbank, a teologia da libertação reduziu a salvação a uma emancipação social e política, tornando o "reino" apenas um lembrete de algo que não é reduzível à realidade social. A teologia da libertação e a política são apenas uma teologia da secularização, uma teologia que se adapta à secularização e é controlada, domesticada por ela. Redunda em uma teologia da ação moral individual, com poucas implicações eclesiológicas, consistindo em uma teologia real do político e do social, por utilizar fontes não teológicas para sua análise. O que acontece, então, é um 'batizar' conceitos e estilos seculares, não perguntando pela diferença do cristianismo frente à crítica secular da esquerda ao capitalismo e outros fenômenos. Assim, a libertação, estruturada em uma abstração na oposição entre social e individual, evidenciou-se como uma "[...] noção a-social da própria salvação".[592] Na utilização das mediações das ciências sociais majoritariamente, o próprio social é interditado de ser qualificado teologicamente. A ética e a liberdade, compreendidas como naturais, pressupõem-se como algo religioso, mas vazio frente ao social com seus princípios próprios, que, levando a uma transcendência da capacidade humana, ou a uma transcendência ao sobrenatural, carecem de conteúdo teológico, não se qualificam teologicamente.

A justaposição do individual pelo social configura uma realidade sociológica na qual a experiência religiosa sempre se altera e é afetada pelo social. Logo, no processo de libertação, não haveria dialética, mas apenas o sociológico. "A dialética só entra no quadro (de uma dupla maneira) no ponto em que a emergência imanente da liberdade humana, por meio da ação exterior das contradições, é identificada com um processo salvífico divino".[593] As análises da teologia da libertação também situam todos os conflitos em processos de estruturação; isso significa que "nada é inviolavelmente 'interno' ou 'nosso'; não obstante, nada está permanentemente 'fora de nós', nem fixado para além da alteração humana'".[594] A redução ao político da teologia torna sua metanarrativa domesticada, controlada, não mais uma ameaça a poderes soberanos, esvaziando-se a si mesma de sentido.

> Se adotássemos essa concepção, seríamos levados a tratar o cristianismo como primordialmente um fenômeno social, embora evitássemos a inferência de que ele é por isso primariamente governado por normas sociológicas ou material-históricas 'gerais'. A teologia política e da libertação, no entanto, envolve-se com uma 'salvação' sociológica característica da religião, pagando o preço, que Hegel previu,

[592] MILBANK, 1995, p. 306.
[593] MILBANK, 1995, p. 306.
[594] MILBANK, 1995, p. 307.

> de um total esvaziamento do seu conteúdo prático concreto. Quando se trata de salvação como impulso transcendental ou opção ética privada, os teólogos políticos e da libertação aludem a um sujeito cartesiano a-social cuja condição de pessoa essencial está apartada do desempenho de um papel. Quando se trata da salvação como libertação, ou como processo político, a questão é uma tendência natural inata dos seres humanos no sentido de 'superar obstáculos', de proceder de acordo com a sequência de certos estágios históricos necessários.[595]

Milbank critica o esvaziamento teológico e a adesão de outras áreas do conhecimento, indicando que é errôneo deduzir a verdade a partir da afirmação *etsi Deus non daretur*. Quando a teologia da libertação adere ao fato de que, ao de destituir a heteronomia, a opressão seria possível "o progresso da consciência da liberdade", o equívoco, para Milbank, se dá em quatro aspectos: 1) numa simples inversão da compreensão medieval, cuja relatividade do finito tornava-o secundário, em detrimento ao infinito, então, na modernidade assumida pela teologia, há uma relativização do infinito e ênfase no finito, deixando-as incompatíveis. 2) as metas de transformação são consideradas além e não derivadas da inscrição das rotinas, mas se inserem nos processos instrumentais. A liberdade e o apelo ético são fundados como dados por Deus, naturalizados. Assim, há o "[...] fechamento totalizante para a autonomia do conhecimento e da ação finitos [que] só pode se estabelecido pelo recurso às regularidades formais do controle instrumental".[596] 3) o acento na ação criativa humana compreendida como *poiésis*, cuja centralidade na modernidade, evidenciou um fechamento da razão à técnica / *techné*. Assim, a ação criativa é vista como produção, e o resultado, o produto é medido e quantificado. Na ironia de Milbank, há "um enrolamento do ser humano em papel celofane" e um "enrolamento do mundo em celofane", como coisas possíveis de serem isoladas até das "coisas grandiosas de Deus". Assim ele recusa "a ideia de que a coisa significativa sobre o produto é sua forma estética peculiarmente compelativa";[597] 4) o equívoco da correlação entre verdade e liberdade negativa. Verdade tem sido entendida apenas como pressuposto, natural, decorrente de acordos linguísticos estabelecidos. A defesa da ação e do pensar, como escolha ou extensão da liberdade é posta em vistas de uma harmonização, obtida por uma razão instrumental. Tudo relegado ao político é uma redução de toda a teologia.

> E a teologia política e da libertação continua a escrever um *Tractatus Theologico-Politicus*, que é precisamente a 'captura' hermenêutica do texto da Bíblia pelo Estado das mãos de uma Igreja universal que ameaçava instrinsicamente o conceito moderno de soberania. Para Gutiérrez, a secularização resulta na total *politização* de tudo, o que significa que uma formalidade weberiana de poder – racionalidade

[595] MILBANK, 1995, p. 307.
[596] MILBANK, 1995, p. 317.
[597] MILBANK, 1995, p. 317; 318.

> burocrática, positiva, instrumental – domina todas as transações humanas na Idade Moderna. [...] Clodovis Boff conclama à aceitação da inevitabilidade de uma 'ética da responsabilidade' weberiana, o que significa uma ética maquiavélica relacionada com a preservação do poder soberano, assim como o equilíbrio de forças no Estado moderno. A própria teologia agora tem de ser 'política', porque é o 'político', e não o 'positivo' ou 'existencial', que define a estrutura moderna, tanto do conhecimento como da prática.[598]

Assim, críticas consistentes e até frustrações surgiram ao entendimento de libertação pela teologia na América Latina: 1) utilização das mediações de outras áreas como formas de compreensão da realidade, relativizando a teologia; 2) apropriação do marxismo em sua análise, transformação e compreensão política; reduzindo o aspecto econômico da vida, podendo levar até a idolatrização do "pobre"; 3) não superação de fato da dicotomia entre teoria e prática, consistindo em mais teoria sobre a prática, por isso, distanciando-se, não possibilitando sujeitos distintos de sacerdotes e clérigos do fazer teológico; 4) o acento da eficácia do amor, da necessidade de conscientização incidem em positivismo, uma ideologia baseada na razão e em processos de evolução que limitam compreensões; 5) até mesmo uma certa idolatria da própria libertação e de seu processo; 6) a definição de uma liberdade "natural", tornando ingênuas leituras de violência, da condição humana e propostas de superação; 7) a pobreza, a pessoa oprimida é a opção teológica; a pessoa oprimida optou pela teologia da prosperidade, do sucesso e não do engajamento político, frustrando propostas de conscientização e realização da libertação; 8) a compreensão de práxis, num sentido marxista, ofuscou outras formas de percepção da ação, outros sentidos, inclusive teológicos. Como diria Arendt, no sentido marxista, há uma práxis que é reduzida unicamente à produção, a ação reduz-se, então, ao econômico, toda atividade humana diluída no social, na utilidade, no *fazer*. Trata-se de uma redução da ação que tem como finalidade a superação da desigualdade econômica, gerando apenas as satisfações das necessidades biológicas. Problematizando sentidos, se, de certa forma, de um lado, liberdade-libertação nas teologias latino-americanas foram distintas de compreensões clássicas, indo além de apropriações agostinianas de liberdade, ou da redução à liberdade privada individual, ou liberdade concedida envolta a medos de punição, de outro lado, o processo, a busca pela eficácia, a evolução conferiram um caráter definido à libertação que esvaziou significações de liberdade, ou, deixando difusa. Não que seja necessário se formar um conceito de liberdade, porém, ela se tornou um lugar que se quer chegar, distante e até distinto da condição humana. Seguindo Rubem Alves, o problema

[598] MILBANK, 1995, p. 318.

é de que práxis foi entendida como tudo aquilo que as mãos podem fazer. E, para a teologia, "os sonhos nascem de mãos impotentes. Quando as mãos são impotentes elas sonham".[599]

Pensar sobre liberdade-libertação sem postular receitas de ação, sem generalidades, sem conceber a ideia de um sujeito absoluto, ou um coletivo absoluto, sem cair ora no sentido liberal, ora no sentido materialista/social, parece ser impossível, impensável. Quando a teologia gestada em lugares de negação da vida, de produção da morte voltou-se à libertação, foi com o intuito de não ser passiva frente aos acontecimentos humanos, nem cúmplice de atos de violência, nem paliativa, oferecendo apenas consolo. O pensamento teológico voltado à libertação é um deparar-se com o mundo. Porém toda a proposta de decifrar, postular, explicar, definir como o compromisso e a ação deveriam acontecer, não consegue dar conta dos acontecimentos, não consegue se livrar de armadilhas que a própria teoria parece esconder. Libertação, nesse sentido, infere em uma inadequação teológica de apenas descrever, adaptar-se, corrigir, evoluir, superar aos acontecimentos como eles se apresentam, na imposição de repetir ou imitar o exemplo de Cristo.

Não incorrendo em uma justaposição, adaptação ou expropriação de Arendt à teologia, cabe levantar a problemática por ela discutida. E, se a teologia cristã é tida como responsável pela privatização da liberdade, por que não envolvê-la nas desconstruções e reconstruções significativas da palavra?

Arendt também distingue liberdade e libertação, principalmente no contexto das Revoluções norte-americana, francesa e russa. Nas revoluções, a utilização da liberdade era constante. No fim da revolução, haveria liberdade, cujo aparecimento seria algo novo. Como Arendt identifica, a liberdade utilizada nesses contextos, levava a uma aquisição de direitos civis. A questão é que os direitos civis não foram inventados pelas revoluções, mas são decorrentes dos "grandes direitos principais: vida, liberdade e política", que subordinavam todos os outros direitos.[600] Ou seja, o "novo" não era novo e o que se pretendia com as revoluções é de que tais direitos pudessem ser estendidos a todas as pessoas, portanto, se tornassem direitos alienáveis inalienáveis. Como alerta Arendt, essa ampliação apenas tornava-se sinônimo de "liberdade de repressão justificada".[601] Como se os desejos de "minha vida", "minha propriedade", "minha liberdade" não pudessem mais ser restringidos por nenhum governo ou indivíduos. O "novo" almejado, assim, era a extensão de algo inventado antes com a finalidade de corrigir desigualdades. Por isso, até mesmo o direito de reunião,

[599] ALVES, Rubem. *O Poeta, O Guerreiro, O Profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 101.
[600] ARENDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relogio d'Água, 2001. p. 36.
[601] ARENDT, 2001, p. 36.

nesse sentido, passa a ser entendido não pelo reunir, mas pelo "direito de reunião com o fim de requerer".[602] Liberdade, nessa compreensão, é reinvindicação de libertação, mesmo libertação do medo e da miséria, são liberdades negativas, "[...] resultado da liberação, mas de maneira nenhuma são o verdadeiro conteúdo da liberdade [...]".[603] Libertação – como não impedimento, como estar livre de qualquer opressão – e consequentemente liberação para "ter posse" e usufruir direitos são fundamentais à liberdade, mas não necessariamente levam à liberdade e nem a libertação automaticamente gera liberdade.

Nessa perspectiva, liberdade não pode ser reduzida à superação das necessidades. Não que necessidade, o trabalho e a sobrevivência sejam excluídos no pensamento de Arendt, afinal eles constituem a *vita activa*. O problema é estipular como finalidade primordial a superação das necessidades ou reduzir à condição humana a sua realização pelo trabalho, pela produção. *Trabalho e produção*, constitutivos da condição humana, não precisam da presença de outras pessoas para serem realizados. Contudo, a política que se tem desenvolvido, restrita ao econômico, à tecnologia, ou voltada à administração e ao gerenciamento das necessidades biológicas, tem dispensado a presença das pessoas, estabelecendo relações que se determinam *sobre* as pessoas e não *entre* elas. E, nesse aspecto, é pelas necessidades biológicas e pelo trabalho que uns mandam em outros, uns exploram outros. Por isso, o que parece até automático e coerente com essa situação é de que as pessoas exploradas, querendo o novo, considerem que a superação de suas necessidades seja em si a liberdade. Entretanto, o ciclo não se rompe, como nem todas as pessoas superaram suas necessidades e como outras necessidades podem surgir, o esperado é quem uma vez foi explorado ou que entre para o rol dos exploradores, ou aja para manter sua conquista, ou estabeleça laços solidários em caridade, apenas contribuindo para necessidades imediatas sejam sanadas.

Conforme, indica Aguiar, em Arendt, a "necessidade [...] é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social".[604] Com a necessidade, glorificada na teoria e na prática, "[...] teremos a organização das sociedades humanas sob o prisma da glorificação do trabalho, da resolução da questão social através do progresso, norte das filosofias da história, que surgirão espelhadas na moderna ideia de que 'a liberdade é a consciência da

---

[602] ARENDT, 2001, p. 37.
[603] ARENDT, 2001, p. 36.
[604] AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade e Liberdade em Arendt. *Princípios*. Natal, v. 19, n. 32, jul./dez., p. 35-54, 2012. p. 38-39. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/32P-035-054.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2013.

necessidade'.[605] Os vínculos humanos surgem não por um querer estar na presença de outras pessoas, mas em agregações que visam superar limitações e necessidades.

Libertação é sim fundamental em Arendt. Afinal, sem poder se mover, uma pessoa tolhida por não poder ir, por não poder ser escutada e vista, não é reconhecida na presença de outras pessoas, não aparece. É como pensar em moradores de rua, em sua luta por sobrevivência, não são percebidas, não aparecem; são consideradas estorvo, incômodo; são temidas por seu aspecto sujo, portanto, passíveis de serem eliminadas, são descartáveis, não produzem, não geram riquezas, não fazem falta. São simplesmente humanos. Para suprir as necessidades, qualquer tipo de governo pode se mobilizar. Porém, não é necessária a presença das pessoas para a administração e garantia das necessidades. E, em qualquer momento de contestação, ou de ameaça à estabilidade, o governo caridoso pode tornar-se aniquilador.

Então, a questão da libertação não é desconsiderada em Arendt, mas pressupor que sua realização automaticamente gere comunidade, ou que as reuniões de luta por superação sejam em si o estabelecimento da política não condiz com a pertinência da novidade, da capacidade de iniciar que acontece entre as pessoas. Como Arendt observou nas revoluções, apesar de todo o clamor pela liberdade, o que se viu foram ações de violência subsequentes, em instaurações de governo que pouco alteraram os anteriores, no máximo, com a extensão de direitos, que fomentou "poderes" liberais e privados. A questão é que, em Arendt, as relações *entre* as pessoas não se equivalem aos vínculos formados por intenções de instrumentalidade mútua, nem por vínculos dados como as relações familiares. A presença de outras pessoas em si é importante. Claro, talvez, alargando e problematizando a compreensão arendtiana, liberdade não pode ser posta como algo mecânico em seu pensamento, como uma receita a qual bem executada se alcançará o desejado. A liberdade pode acontecer em qualquer lugar, independente das intenções; só não, onde a violência se impõe. Logo, não seria uma liberdade de um *depois*, nem liberdade *antes*, mas no acontecimento que estabelece relações de palavras e ações entre as pessoas, liberdade aparece. Por isso, pensando que até mesmo nas lutas por libertação, quando a reivindicação que uniu, ou quando a posse de algum direito não for a centralidade, a liberdade pode irromper inesperada, espontânea e não necessariamente permanente, como instantes do estar-juntos, do aparecimento de biografias. Por isso, como a própria Arendt afirma: "[...] é frequentemente muito difícil dizer onde termina o simples desejo de libertação, de estar livre da opressão, e onde começa o desejo da liberdade como um modo de vida político".[606]

---

[605] AGUIAR, 2012, p. 47.
[606] ARENDT, 2001, p. 37.

Liberdade concebida enquanto posse de direitos, ou como um sentir-se livre, ou como resultado obtido independente dos meios, não requer a presença de outras pessoas. Nesse sentido, parece estranho derivar liberdade das experiências políticas, pois "[...] todas as nossas teorias a respeito dessa questão são em sua totalidade dominadas pela noção de que liberdade é um atributo da vontade e do pensamento, muito mais do que da ação".[607] Liberdade foi se consolidando como algo privado ao indivíduo, como realização de um querer, da vontade. "Liberdade se tornou livre-arbítrio".[608] Associada com a força de vontade, a liberdade passa a ser entendida como soberania, como um ter senhorio de si, que realiza a própria vontade independente ou *sobre* outras pessoas. "Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana".[609] Parece até impensável que liberdade possa ser entendida sem ser soberania, como não soberania. Há um consenso entre estudiosos ao considerarem soberania como indivisível, inalienável e imprescritível. Em relação ao Estado Moderno, a um povo, ou nação, trata-se de uma soberania que é um poder superior sobre os demais, que não coexiste com outros poderes, que atribuindo funções, não se divide, e, aquele que a detém, desaparece se ficar sem ela.[610] Dessa forma, a soberania de grupos, indivíduos só pode ser mantida pela violência.

> quando se percebe que os seres humanos, façam o que fizerem, jamais serão soberanos -, ou a compreensão de que liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais.
> Se os seres humanos desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.[611]

Para Arendt, liberdade é o sentido da política. Liberdade, conjugada à fala e à ação, acontece entre-nós, num ser-junto no mundo que é comum. Os seres humanos, pela ação e pelo discurso, "[...] mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz".[612] Não há liberdade sem este revelar-se, sem o espaço intersticial,[613] sem um

---

[607] ARENDT, 2007a, p. 202.
[608] ARENDT, 2007a, p. 211.
[609] ARENDT, 2007a, p. 212.
[610] ATZ, Ana Paula; SUBTIL, Leonardo de Camargo. Soberania. In: BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. (Coords.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, p. 481-484, 2010. p. 484.
[611] ARENDT, 2007a, p. 212; 213.
[612] ARENDT, Hannah. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. p. 192.
[613] ARENDT, 2008, p. 147.

mundo interposto, como uma mesa com pessoas sentadas ao seu redor. "[...] Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, [...] o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece relação entre os seres humanos".[614] Nessas relações, se revela um *quem*, e não um *o que*, e este quem se apresenta em atos e falas.[615] Refletindo sobre Agostinho, a vontade não se volta a si mesma, pois é pelo amor que ela afirma o mundo. "Não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que sejas – Amo: *Volo ut sis*".[616] Nessa direção, a ação, no sentido da liberdade, volta-se ao amor ao mundo. Liberdade que afirma o mundo, que afirma o habitar, se converte em um "eu quero que o mundo persista, eu quero que os seres humanos persistam".[617]

Com as distinções gregas entre *archein* (começar, liderar, e, posteriormente, governar) e *prattein*[618] (atravessar, realizar, acabar), semelhantes às expressões latinas *agere* (por alguma coisa em movimento, liderar) *e gerere* (conduzir, continuação e sustentação de atos passados), a qual resulta em *res gestae* (atos e eventos), Arendt identifica que seriam dois momentos da ação: o sentido de começar e o de realizar. A realização só é possível com o auxílio de outras pessoas. Então, "[...] o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para 'conduzir', 'acabar', levar a cabo o empreendimento".[619] Sem um agir em conjunto (*prattein*), a ação iniciada (*archein*) não se realiza e a liberdade da vontade não ultrapassa a si mesma, não se torna liberdade política. No sentido latino, o gerir, engrandecer a cidade (*agere*) era um legado dos inícios das gerações anteriores (*gerere*), somadas, resultam no *res gestae*. Os romanos acreditavam que as narrativas iniciais, de fundação da cidade, do início de sua história, guardavam a autenticidade da liberdade. Tornavam, "[...] assim, política a sua história; partiam, o que quer que tivessem de relatar, *ab urbe condita*, da fundação da cidade, garantia da liberdade romana".[620]

Retomando Agostinho, retirando de sua obra um sentido além do livre-arbítrio que prevaleceu na história, Arendt assevera que o contexto que Agostinho possuía era o romano,

---

[614] ARENDT, 2010a, p. 64.
[615] ARENDT, 2008, p. 192.
[616] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. p. 263.
[617] CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela. *Hannah Arendt*: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010b. p. 28. (p.15-34)
[618] "É por meio de uma reinterpretação [...] da categoria de práxis como energeia que Arendt extrai a ação política da trama teleológica em que Aristóteles a havia inserido, tendo em vista recuperar a dignidade e a autonomia da ação e do discurso políticos como 'fins' em si mesmos". *DUARTE, André. O Pensamento à Sombra da Ruptura*: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 222.
[619] ARENDT, 2010a, p. 236- 237.
[620] ARENDT, 2007a, p. 215.

quando escreveu "A Cidade de Deus". Liberdade, nessa direção, significa "[...] um caráter da existência humana no mundo. Não se trata tanto de que o ser humano possua a liberdade como de equacioná-lo, ou melhor, equacionar sua aparição no mundo, ao surgimento da liberdade no universo".[621] O ser humano é um começo, foi criado para começar.

> O ser humano é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir: (*Initium) ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. No nascimento de cada ser humano esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque *é* um começo, o ser humano pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o ser humano para introduzir no mundo a faculdade de começar: liberdade.
> As fortes tendências antipolíticas do cristianismo primitivo são tão familiares que a noção de que um pensador cristão tenha sido o primeiro a formular as implicações da ideia política antiga da liberdade nos soa quase paradoxal. [...] liberdade *qua* começo se torna manifesta no ato de fundação. Estou convencida, no entanto, de que tal impressão se alteraria consideravelmente se as palavras de Jesus fossem tomadas mais a sério em suas implicações filosóficas.
> Encontramos nessas passagens uma extraordinária compreensão da liberdade, e em particular da potência inerente à liberdade humana, mas a capacidade humana que corresponde a essa potência, que nas palavras dos Evangelhos é capaz de remover montanhas, não é a vontade, e si a fé. A obra da fé, na verdade seu produto, é o que os Evangelhos chamaram de 'milagres' [...].[622]

Para Arendt, nos Evangelhos, a liberdade pode ser percebida em uma densidade distinta de todo o desenvolvimento predominante posterior. A fé, que é capaz de remover montanhas, possui como fruto o milagre. Claro, a polissemia da palavra milagre também possui significados de algo sobrenatural, mas não é nesse sentido que Arendt percebe liberdade. Milagre, na leitura arendtiana, é indicado por "[...] irrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto consistia o absolutamente inesperado".[623] É constitutivo da vida ciclos de repetição, de automatismo, de processos, não há como ignorá-los, nem desconsiderá-los. E, mesmo, na política, repetições e automatismos tendem a ser constantes.

O problema é percebido de que, quando as construções humanas passam a ser repetitivas e automáticas, elas passam a ser destruidoras. Naturaliza-se, essencializa-se, reifica-se, impossibilitando sua mudança, ou mesmo, confundindo a mudança com um "produto", como ter "posse" de um direito, como resultado de racionalidade. Tornados automáticos, as construções humanas "[...] não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é,

[621] ARENDT, 2007a, p. 216.
[622] ARENDT, 2007a, p. 216.
[623] ARENDT, 2007a, p. 217.

biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte".[624] Em meio às condições que negam a existência, em meio às opressões existentes, a liberdade é ocultada e apenas aparece como vestígio inspirador e animador. Como vestígio, sua pertinência não é política, pois ela não se torna concreta, não é tangível na realidade. Sem a desocultação da liberdade, sem um espaço no qual ela apareça, é apenas um dom, um vestígio, não é política. Liberdade é liberdade, sendo liberdade, acontecendo. Ela aparece como interrupção dos automatismos e repetições, e da perspectiva de quem age, é um milagre. Entretanto, até mesmo nos processos naturais algo inesperado pode acontecer. Há coisas causais, acidentais, improváveis, mas que acontecem e aconteceram. Arendt lembra de que até mesmo a vida na terra é um milagre, uma "improbabilidade infinita". O real é a trama da improbabilidade infinita. Assim, do ponto de vista dos processos, tudo é improvável infinitamente.

Para Arendt, o milagre ou as infinitas improbabilidades "[...] são mais extraordinárias que a ficção".[625] O milagre, quando acontece, é uma surpresa, era algo improvável, não inteiramente antecipado. Quando acontece, parece até inexplicável, e permanece não sendo inteiramente explicado, "[...] sua fatualidade transcende em princípio qualquer antecipação".[626] O milagre, quando acontece, não é algo artificial, produzido, nem algo arbitrário. Para Arendt, milagre beira "a uma trivialidade na vida ordinária".[627] Apesar de esperados, devido ao temor ou à esperança, os milagres surpreendem, mas também ocorrem com frequência, a todo o momento. "Sem essa experiência banal, o papel que a religião atribui aos milagres sobrenaturais seria quase incompreensível".[628] Claro, ficar esperando por milagres pode redundar em passividade, superstição, não pode prescindir da ação, do iniciar.

> Mas o motivo da frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o ser humano enquanto age. Não é, pois, nem um pouco supersticioso, e até mesmo um aviso de realismo, procurar pelo imprevisível e pelo impredizível, estar preparado para quando vierem e esperar 'milagres' na dimensão da política. E, com quanto mais força [...] em favor do desastre, mais miraculoso parecerá o ato que resulta na liberdade, pois o desastre e não a salvação que acontece sempre automaticamente e que parece sempre portanto irresistível. [...]
> A diferença decisiva entre as 'infinitas improbabilidades' sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida na terra e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabeleceram a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos 'milagres'. São os seres humanos que o realizam – seres humanos que,

[624] ARENDT, 2007a, p. 217.
[625] ARENDT, 2007a, p. 219.
[626] ARENDT, 2007a, p. 219.
[627] ARENDT, 2007a, p. 219.
[628] ARENDT, 2007a, p. 219.

> por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito.[629]

Liberdade é o evento do novo que se instaura entre as pessoas, que se inter-essam umas pelas outras, que se *inter-essam* pelo mundo.

[629] ARENDT, 2007b, p. 219; 220.

“Vigilia” Eduardo Kingman

3 TRAMAS POR COMUNHÃO: INSTITUIÇÕES, NOMADISMOS E ANTROPOFAGIAS

3.1 De um lugar teológico: comunhão perturbadora, desabusada e profanada

[...] Que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão e, tendo dado graças, partiu-o e disse: "Isto é o meu corpo, que é dado em favor de vocês; façam isto em memória de mim".
Da mesma forma, depois da ceia ele tomou o cálice e disse: "Este cálice é a nova aliança no meu sangue; façam isto sempre que o beberem em memória de mim".

1 Co 11. 23-25

Na refeição, tudo se mistura. Quem come e aquilo que se come transformam-se. Aquilo que é comido não é mais visto, mas está presente no ânimo novo ao corpo alimentado. O ânimo não provém só do alimento, mas do lugar, das palavras, das companhias presentes. Uma festa, para se realizar, precisa de pessoas. E é essa reunião que pode tornar um alimento mais saboroso, especialmente se a festa for de graça. Assim, em uma refeição celebrativa, são devoradas palavras, gestos, memórias, angústias, alegrias e, claro, o alimento. A comunhão, palavra carregada de sentidos para a teologia cristã, denota participação, partilha, reunião de pessoas, um relacionamento com qualidade; é um acontecimento de presença e memórias; um relacionamento que instaura laços de pertenças que não dependem da família, do sangue, da nacionalidade, da classe social, do gênero. E assim, teologicamente, pode se afirmar que "[...] o pão partido é tal comunhão do corpo de Cristo, e o corpo de Cristo é a coisa, ou então, o objeto em que essa comunhão consiste e que ambos, dignos e indignos, podem degustar, porque desfrutam do pão partido"[630]. Eis uma perturbação para as teologias e as religiões cristãs: como postular comunhão inclusive com "indignos"? Como ter comunhão com qualquer um/ qualquer uma? Como falar do sagrado, da comunhão, se nela há toda a ordinariedade humana? Assim, a comunhão cristã é perturbadora. Numa relação comunitária envolta à beleza dos discursos de unidade, a comunhão é o ato de suportar o outro, em sua liberdade e autonomia,[631] lidando com as tensões de igualdade-diferença, de comum-plural. Não é por acaso que as teologias resolveram inventar mecanismos, normas, sanções, minimizando essa perturbação. Todavia, longe de ser uma apólice de seguro, a comunhão instaurada por aquele que as pessoas afirmaram como o Cristo é realizada com pecadores,

[630] LUTERO, Martinho. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: _____. *Obras Selecionadas*. Debates e Controvérsias II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4. p. 366. (p.217-375).
[631] BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em Comunhão*. 9. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 90.

"traidores" futuros, pessoas doentes, de outras regiões e religiões. A comunhão assim revela, parafraseando Nietzsche, os humanos, demasiadamente humanos.

De que serviria uma religião se nela não houvesse possibilidades de expiação de culpas, de frustrações? De que serviria religião, se com as significações e as ações ofertadas e exigidas, os seres humanos não podem ser "melhores" do que são? Nada mais esperado do que uma religião que traga sossego da consciência, dos apetites, das escolhas, dos conflitos, dos medos e da morte; sossego frente à imprevisibilidade, irreversibilidade, instabilidade da vida. E a presença de "indignos" na comunhão romperia esse sossego. Logo, estipulam-se pré-requisitos, condições e até recompensas à refeição. O acontecimento instaurado por graça passa a ter um preço. E quanto menos a indignidade for exposta, mais "eficaz" é a comunhão, ou quanto maior a sensação da reversibilidade da "indignidade", maior a fé da ordem e do sossego. Enfim, os discursos de unidade sequestraram a comunhão,[632] sobre bases de uma igualdade que supera, apaga a pluralidade e as singularidades. A conflituosidade, os dissensos são vistos como ameaça ao que une, e, como "inimigos", são escondidos nos discursos, padronizados nas ações sacramentais e litúrgicas.[633] Parafraseando Morse, os percursos teológicos, tanto os que partem de *pluribus unum* (pluralidade que forma a unidade) ou de *ex uno plures* (da unidade forma a pluralidade),[634] edificam uma unidade que instrumentaliza a pluralidade, ora como pressuposto que é superado, ora como consequência de algo geral anterior. O fato é que, a pluralidade não é soma, resultado pluralidade expressa que nenhum ser humano é igual ao outro, assim, apenas pode encontrar-se em "re-união", em relação;

---

[632] Referindo-se aqui aos processos de construção dos dogmas cristãos, que, em nome da unidade eclesial e interpretativa, fomentava sempre consensos; ou concordar e participar; ou discordar e ser expulso. TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007. Também a unidade na colonização da América Latina pode ser concebida como um processo uniformizador e aniquilador de diferenças. Se até Deus cristão é trino, porque o uno prevaleceria? A favor da unidade, pluralidade torna-se pluralismo, as diferenças podem até ser bem vindas desde que haja a base da confissão em Cristo. Veja: MALSCHITZKY, Harald. *Fé e Ordem*: um instrumento a caminho da unidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v.31; n. 1, p. 20-28, 1991. BRAKEMEIER, Gottfried. O cânon do Novo Testamento: paradigma da unidade da Igreja? *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 205-222, 1997.

[633] Dogmaticamente, entre cristãos de diferentes confessionalidades, a preocupação pode ser vista em relação à divisão/unidade. Uma Igreja é afirmada e, por mais distintos que sejam os entendimentos sobre a fé, confessar Cristo como Senhor é um requisito elementar. Diferenças de compreensão de comunhão entre católicos e luteranos veja WEBER, B. (Org.). *Koinonia*: caminhos para a comunhão rumo à unidade, São Leopoldo: Sinodal, 1998. Ou ainda, entre distinções da comunhão cristã e comunhão com o mundo, ou com outras igrejas, ecumenismo: MIGUEZ BONINO, José. *Integración humana y unidad cristiana*: Conferências Ecumênicas, n. 1, Puerto Rico, 1969. PANNENBERG, W. Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. In: NELSON, J. R.; W. PANNENBERG, W. (Hrg.). *Um Einheit und Heil der Menschheit*. Frankfurt: O. Lembeck, 1973. p. 7-21. BRAKEMEIER, Gottfried. O imperativo ecumênico diante de pluralismo e fundamentalismo. In: ULMANN, R. A., (Org.). *Consecratio Mundi.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 63-72.

[634] Morse se refere à formação cultural/política, colocando como modelo os Estados Unidos de unidade que forma a pluralidade. MORSE, Richard. *New World Soundings*: Culture and Ideology in the Americas. Baltimore: John Hopkins, 1989. p. 110.

quando há o encontro, a reunião, a pluralidade pode voltar-se ao comum,[635] ou, voltar-se a enfrentamentos por violências, aniquilamentos.

A humanidade, o corpo, a ordinariedade é constantemente reprimida. E, para estar na presença de outras pessoas, são construídas regulações, estipulando comportamentos próprios e impróprios. Afinal, em comunhão, todos podem ser vistos. Como afirma Elias, "[...] cada qual é obrigado a usar certo tipo de traje; está preso a certo ritual no trato com os outros e as formas específicas de comportamento".[636] E nada diferente da vida pública, os processos e os modelos de civilização/civilidade elaboram etiquetas, boas maneiras. "Não por os cotovelos na mesa, não falar de boca cheia, não exibir o corpo, evitar qualquer comportamento que lembre sexo [...] é uma série de nãos que aprendemos".[637] Santos e Aguieiros, referindo-se às relações da vida pública como a arte da representação/teatro, afirmam que há sempre ações, pensamentos que as pessoas não gostariam que viessem a público. Há uma representação de si no intuito de evitar constrangimentos e vergonhas, pois a descoberta de defeitos e das "intimidades" pode ser destrutiva para a relação que se estabeleceu. Assim, "as convenções sociais auxiliam a proteger 'as pessoas umas das outras e ainda permitem que elas tirem proveito da companhia umas das outras. Usar máscaras[638] é a essência da civilidade".[639]

Porém, as intimidades, geralmente, acabam expostas, o corpo aparece, lava-se "roupa suja" em público. Nesse sentido, Bauman afirma que "o interesse público é reduzido à curiosidade sobre as vidas privadas de figuras públicas e a arte da vida pública é reduzida à exposição pública das questões privadas e a confissões de sentimentos privados".[640] Arendt

---

635 MOLTMANN, Jürgen. A Igreja como comunhão, *Concilium,* n. 245, p. 161-163, 1993. TILLARD, J. M. R. Eclesiologia de comunión y exigencia ecumenica, *Selecciones de Teologia,* n. 108, p. 269-280, 1988. MEYER, H. *Ökumenische Zielvorstellungen*. Ökumenische Studienhefte 4. Göttingen: Vandenhoeck, 1996. p. 77s.

636 ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. p. 21.

637 SANTOS, Christiane Souza dos; AGUIEIROS, Gabriela Hasimoto. O corpo e a intimidade: os espaços de constrangimento. In: MARTINS, José de Souza. (Org.). *Vergonha e Decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitrc, p. 105-122, 1999. p. 120.

638 Para Arendt, é fundamental entender a noção de pessoa – a função da máscara – para compreender a política, o que possui consequências diretas para se entender a relação de pessoa e seus direitos. "A máscara, como tal, obviamente, tinha duas funções: ela devia esconder, ou mais propriamente, substituir a feição e a própria face do ator, mas de uma forma que fosse possível a voz ser ouvida através dela". ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1990. p. 106. (Tradução própria). Em Roma, havia a oposição entre a individualidade e as funções ou atividades exercidas na vida social, ou seja, havia a distinção entre pessoa enquanto indivíduo e pessoa enquanto cidadão. O cidadão "[...] tinha uma persona, uma personalidade legal, [...] era como se a lei lhe tivesse afixado a parte que se esperava que ele representasse na cena pública, com a providência, contudo, de que a sua própria voz pudesse ser ouvida através dela". AREND T, 1990, p. 107. (Tradução própria). Todo cidadão romano – homem livre – teve "[...] a persona civil; alguns tornaram-se personæ religiosa, algumas máscaras, nomes e rituais permaneceram ligados a algumas famílias privilegiadas dos colégios religiosos". MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 387.

639 SANTOS; AGUIEIROS, 1999, p. 121.

640 BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 46. Discussão com essas distinções ver: BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

aponta para hibridizações resultantes da perda da distinção entre público e privado, tornando a sociedade atual uma extensão do privado.[641] De qualquer forma, permanecem convenções sociais, estratégias que podem ser utilizadas como as máscaras, nas tentativas de esconder o que causa vergonha ou reprovação. Também para Arendt, lembrando que Agostinho propôs, além da fraternidade, a caridade para todas as relações, distingue o caráter apolítico que o amor cristão possui, pois está baseado no modelo de irmãos, um corpo de uma mesma família.

> [...] o vínculo da caridade entre as pessoas, embora incapaz de criar por si próprio um domínio público, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da não mundanidade e admiravelmente apropriado para guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente não-mundanas – um grupo de santos ou um grupo de criminosos -, bastando apenas que se conceba que o mundo está condenado e que toda atividade será nele realizada com a ressalva *quamdiu mundus durat* ('enquanto dura o mundo'). [...]
> Jamais surgiu um domínio público entre os membros de uma família, e era, portanto, improvável que viesse a surgir da vida comunitária cristã, se esta fosse governada pelo princípio da caridade e nada mais. Ainda assim, como sabemos por meio da história e das regras das ordens monásticas – as únicas comunidades nas quais se chegou a experimentar o princípio de caridade como expediente político -, o perigo de que as atividades realizadas sob a 'necessidade da vida presente'(*necessitas vitae praesentis*) levassem, por si mesmas, porque exercida na presença de outros, ao estabelecimento de um contramundo, um domínio público no interior daquelas ordens, foi suficiente para demandar regras e regulamentos adicionais, dos quais o mais relevante em nosso contexto foi a proibição da excelência e do subsequente orgulho.[642]

Essa dinâmica de apresentar-se e representar-se também abrange a comunhão cristã. Claro, as exigências e o decoro religioso parecem ter sido construídos sobre uma ideia de julgamentos, condenações. Os comportamentos, os relacionamentos, os corpos considerados anormais, as ações dos corpos que insistem em aparecer, são carimbadas em rótulos de indignidades. Vergonhoso, por exemplo, para alguns mais do que para outros, é a presença de uma mãe solteira, divorciada, de famílias com dependentes químicos ou da presença de pessoas em dívida com a contribuição financeira à comunidade religiosa, e, novamente, a indignidade, agora sequestrada por uma lógica moralista e de vergonha alheia, constrói normatizações como se tais situações fossem deformações de caráter, pessoas culpabilizadas por relações fracassadas. Oportuna reflexão para a teologia é a compreensão de Agnes Heller sobre a vergonha no Antigo Testamento. A vergonha, para Heller, envolve um juízo moral, o qual é uma reserva da autoridade externa. Na comunidade, os olhos que aprovam ou desaprovam não eram apenas os olhos das outras pessoas, mas o olho do Deus vivente.

---

[641] "a esfera pública porque se tornou a função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu. [...] a única coisa que as pessoas têm em comum são seus interesses privados". ARENDT, 2010a, p. 79.

[642] ARENDT, 2010a, p. 65-66.

"Ninguém podia esconder-se do Deus vivente. Deus podia ver não só aquilo que era visível, mas sobretudo o que era invisível. E seu olho podia penetrar na profundidade da alma. Ele podia ver não só a ação, mas sobretudo a motivação".[643] Para Pimenta e Oliveira, o Olho de Deus perde seu espaço, sendo transferido para o olho dos outros, incidindo na construção de si próprio, ou seja, "[...] o embaraço, causado pela própria atitude manifesta-se exatamente sob o 'olhar do outro' e o embaraço sobre a atitude do outro é um reflexo da vergonha que já foi internalizada pela sociabilização".[644]

Assim, na comunhão religiosa, regulações e controles não são apenas institucionais, isto é, da autoridade reconhecida para legislar sobre as relações seja a estrutura que representa, seja a autoridade bíblica normativa, o que levaria a busca por identificar quem ou o que exerce a função de sacerdote que possui a finalidade de sanção, legitimação e deslegitimação. Sacerdotes que manuseavam as ofertas regulam o sacramento e determinam valores. O controle e as regulações acontecem a partir dos olhares presentes na comunhão, quando se é visto, como se é visto e o que é visto. Permanece, sob os olhares dos outros, a dinâmica dos "Olhos de Deus" que tudo podem enxergar. Novamente, as indignidades, por mais variados sentidos que se possa ter, podem ser vistas e percebidas na comunhão, principalmente, se for a comunhão à mesa, tão íntima e tão pública. Por isso, a comunhão, no sentido cristão, parece exigir a presença da pessoa de forma inteira, sem disfarces, mas, ao mesmo tempo, máscaras podem permanecer para os olhos dos outros e também da forma como se quer apresentar-se à divindade.[645] No sentido da epígrafe, não parece sobrar "espaço" para se esconder, nem espaço para ser escondido; é preciso ser/estar presente na comunhão, comendo e bebendo. Sem essa presença inteira das pessoas,[646] a comunhão tornada em formalidade, em repetições constantes que nada transformam.

Nas trajetórias da vida cristã, gradativamente, a comunhão foi sendo distanciada da refeição. "[...] As ações em torno do pão e do vinho foram separando-se da refeição comunitária (que ainda persistiu por algum tempo sob o nome de *ágape*) e vieram a tornar-se

---

[643] HELLER, Agnes. *The Power of Shame*. London, Routledge & Kegan Paul, 1985. p. 15-16. HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 6. ed. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

[644] PIMENTA, Melissa de Matos; OLIVEIRA, Régia Cristina. *Os constrangimentos do corpo na interação social*: o nojo. In: MARTINS, José de Souza. (Org.). *Vergonha e Decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitrc, 1999. p. 354. (p. 137-155)

[645] Muitos ritos religiosos utilizam roupas, ornamentos especiais, ou em religiões tradicionais, a "melhor roupa". Como apresentar-se frente à divindade também é um relacionamento nem sempre de espontaneidade, mas envolto em sentir-se bem e apresentar-se da melhor forma possível. Funções da "máscara" na religião veja MAUSS, 2003.

[646] Nessa direção, o alerta do texto paulino, referindo ao comer o pão e beber o vinho indignamente (1 Co 11. 27) pode ser polemizado. Não é possível separar ser da aparência. Trata-se de uma inteireza, nada se esconde, mas se revela a si, apresenta-se.

um ato litúrgico autônomo que passou a chamar-se *Eucaristia*".[647] Dessa forma, a comunhão se distancia da vida ordinária e o sagrado passa a ser concebido como uma ruptura do cotidiano. E, com a solenidade e em lugares como templos, altares e com a fixidez do tempo no calendário religioso, a "[...] suposta ruptura com a vida ordinária [é vista] como fundamento da experiência religiosa sacramental".[648] Como o ordinário, indigno de ser lugar sagrado, é compreendido como rotinas sociais, as quais seriam programações dos modos de pensar e agir, resistentes à mudança, não raras vezes, demonizado por teologias. Conforme Durkheim, o fato social, delimitado, "se reconhece pelo poder de coerção externa que exerce ou é capaz de exercer sobre os indivíduos; e a presença desse poder se reconhece".[649] O cotidiano, o mundo também está mutilado, reificado, não há espaço para comunhão, há generalizações. Longe do ordinário cotidiano, das ordinárias corporeidades, que também podem ser vistos destituídos de significações, os sentidos de comunhão acabam sendo tutelados e pré-estabelecidos.

> Esta maneira de entender a religião como suspensão do cotidiano acaba privilegiando formas consagradas. Em nome do *totalmente outro* e do *mistério tremendo*, esfacela-se com a vida cotidiana, criando um patamar especial, um estado diferenciado e diferenciador para a experiência religiosa. A religião é a negação do rotineiro que seria o primado das relações de manutenção da ordem, dos binarismos fixos que vez ou outra, por alguma experiência iluminada são transfigurados. Nesse sentido... nem todos participam da beleza e do mistério... nem todos os tempos... nem todos os lugares. De novo se constrói a religião como experiência de ruptura, não mais com a ciência, mas a ruptura estética e lúdica.[650]

Entretanto, as determinações e os ordenamentos do sagrado e do cotidiano também podem ser rompidos. Na distração, na espontaneidade do encontro de pessoas, a beleza e o mistério são possibilidades. Afinal, mesmo frente aos controles, nos encontros, as experiências podem ser modificadas, quebrando as repetições que parecem ser infinitas. Quebrando a repetição, o novo pode aparecer. Quebrando a lógica de posse, a comunhão, envolta de palavras, acontece *entre* as pessoas, comunhão como relação intersubjetiva e como dádiva.

---

[647] KIRST, Nelson. Ceia do Senhor. Liturgia da. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 144. (p. 143-147)

[648] PEREIRA, Nancy Cardoso. *Cotidianos Sacramentos*. Alternativas de comunhão. São Paulo: CDD, 2001. p. 16.

[649] DURKHEIM, E. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo, Martins Fontes, 2007. p. 9. "Eis portanto uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõe a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem portanto uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada a qualificação de sociais." DURKHEIM, 2007. p. 2.

[650] PEREIRA, 2001, p. 18.

> Construir uma identidade é propor uma comunalidade, algo que é comum ao todo de uma sociedade ou de um universo. Mas esta construção do 'próprio' é feita de duas maneiras que correspondem às duas formas com que se encontra o outro. A etimologia do termo latino *communio*, comunhão já revela a ambivalência. *Communio* pode derivar tanto de *co-unio* como de *co-munus*. No primeiro sentido, *co-unio* denota a formação de uma identidade comum a partir da pluralidade; a comunhão é formada pela interação de agentes. O princípio operacional desta forma de construir identidade é designado pelo conceito grego de *praxis*, o que significa ação intersubjetiva ou comunicativa. No segundo caso, de *co-munus*, o sentido esta relacionado, mas é diverso. *Munus* significa uma tarefa a ser feita, um trabalho a ser prestado, ou uma dádiva, um presente a ser oferecido. Seguindo esta etimologia comunhão significa estar com algo que se apresenta, algo produzido. O princípio operacional neste caso não é *praxis*, mas *poiesis*, que significa produzir um resultado objetivo, apresentar um produto do labor. A diferença dos dois sentidos é análoga à distinção que se faz entre comunicação e comunicado, o primeiro conota uma ação e o segundo uma dispensação, um representa um ato, o outro um feito.[651]

Pela presença demasiadamente humana de pessoas indignas, a teologia em busca da ordem, tentou minimizar, esconder e até eliminar essa perturbação. Trata-se de percursos como faria o Dr. Simão Bacamarte, d'*O Alienista* de Machado de Assis. Dr. Bacamarte, depois de longos estudos na Europa, retorna a sua cidade natal, Itaguaí. Cheio de novidades e soluções, Dr. Bacamarte passa a exercer sua profissão de psiquiatra. Logo, com seus diagnósticos, percebe que é necessário construir um manicômio, a Casa Verde. Todas as pessoas que buscam seu auxílio, de alguma forma ou outra, foram diagnosticadas loucas, pois apresentavam desvios de caráter, comportamentos fora do padrão, fora do "normal". Então, 75% da cidade foi internada na Casa Verde. Dr. Bacamarte, revendo sua teoria, considerou-a equivocada. Analisando a si mesmo, percebeu que era anormal, pois era o único com regularidade nas ações e na firmeza de caráter. Decide liberar a cidade e isolar-se na Casa Verde pelo resto de sua vida.[652] Em *O Alienista*, são questionadas as fronteiras entre o normal e o anormal. O diagnóstico/teoria que retirava as pessoas da convivência, da cidade, pela própria lógica construída, ao final se revela como o equivocado. Assim, são os critérios impostos à comunhão, as justificativas de impedimento, as negações contra e da ordinariedade, o que retira, isola, frustram a comunhão, são diabólicos, isto é, etimologicamente, são critérios de disjunção, de dissociação.

Entretanto, ao mesmo tempo, diabólico e simbólico atravessam a comunhão. Além de dialíticas, o que une e o que separa, num primeiro sentido, seguindo a terminologia de Roberto Esposito, pode ser compreendido como "intensificação do limite diferencial". Pensando desconstrutivamente, o limite é a "divisão, mas ao mesmo tempo união entre o que se separa", de tal maneira que um limite "não une menos do que separa. Ainda mais: une

---

[651] WESTHELLE, Vítor. *Entre Américas*. Convergências e Divergências Teológicas. 2010. Disponível em: <http://www.vitorw.com/wp-content/uploads/2010/07/Entre-Americas.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2011.

[652] ASSIS, Machado de. O Alienista. In: _____. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

justamente o que separa".[653] O limite, aquilo que se distingue está numa relação com aquilo de que se distingue, não sendo isolado absolutamente. Toda fronteira, todo limite, estabelece uma partilha ao mesmo tempo em que vincula os opostos/ as diferenças que aí se separam, os quais compartilham o limite e se unificam justamente ali onde se separam. Num segundo sentido, o Cristo, nos percursos históricos das teologias, parece sempre ser considerado por uma perspectiva simbólica diabólica. Isto é, o Cristo que reúne os cristãos, desassocia, separa de todos os que não o confessam como "o Cristo". Ou até mesmo, o título cristológico "Senhor"[654], que, por mais interpretações teológicas que buscam retirar o termo do uso comum político, o que prevalece está no que separa as pessoas de Cristo, distinções ontológicas que jamais serão transponíveis; o Senhor que manda e outros que obedecem. Por isso, a comunhão compreendida a partir da Ceia, do corpo de Cristo comido, do seu sangue bebido traz outras significações, que estabelecem trocas em inter-relações. Assim, a presença desse Deus não é vertical, mas de horizontalidades, de relação, que convida a outras relações. Num terceiro sentido, a compreensão de Boff caracteriza a dimensão diabólica presente nas relações sociais, individuais e institucionais.

> [...] a vida pessoal e social é urdida pela dimensão sim-bólica e dia-bólica. A nível pessoal é feita de amizades, de amores, de solidariedades, de uniões e de convergências. E ao mesmo tempo é atravessada por inimizades, ódios, impiedades, desuniões e divergências. A nível social vem caracterizada por lutas entre povos, entre sistemas sociais, entre classes, entre instituições e seus usuários. E, ao mesmo tempo, nela há convivência pacífica, pactos de solidariedade e convergências políticas em vista do bem comum das nações e do planeta.[655]

Pertinente a essa discussão, também há as distinções de sagrado e profano. A noção de sagrado foi construída como aquilo que é separado do uso comum. Referindo-se ao espaço, na divisão de Eliade, o espaço sagrado é portador do Cosmo; sua constituição de separação do ser humano, das coisas, dos sentidos do mundo caótico. É na consagração de um espaço que ele se cosmoliza. E, o espaço profano seria homogêneo, caótico e não se constitui como

---

[653] ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006. p. 19.

[654] É importante considerar esse título Senhor foi um termo que demarcou a resistência frente ao nazismo, e na Declaração de Barmen de 1934 e as posturas da Igreja Confessante, afirmavam que não é possível servir a dois senhores. KIRCHENAMT DER EKD, AMT DER UEK E AMT DER VELKD (Eds.). *75 Jahre Barmer Theologische Erklärung*. Eine Arbeitshilfe zum 31. Mai 2009. Bad Münder, 2009. Disponível em: <*www.ekd.de/download/EKDBarmen.pdf*>. Acesso em: 2 ago. 2012. "A comunidade cristã, neste sentido, é responsável pelo que o Estado faz e pelo que não faz". BARTH, Karl. *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen.* Zurique: Evangelischer Verlag, 1944. "Enquanto o homem ariano é glorificado, a Palavra de Deus testifica a Queda de todos os homens; enquanto o anti-semitismo é impingido aos cristãos no contexto da cosmovisão do nacional-socialismo, obrigando-os a odiar os judeus, a ordem para que amemos o nosso próximo aponta no sentido oposto" . MATHESON, Peter. *The Third Reich and the Christian churches.* Grand Rapids: Eerdmans, 1981. p. 58-60.

[655] BOFF, Leonardo. *O despertar da águia*: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 12-13.

realidade ou orientação vivencial.[656] Assim, a ordem e a determinação de um uso consagrado referem-se ao sagrado. Em Agamben, profanação é questionadora da ordem, e implica em devolver à esfera humana o que foi sacralizado, o que foi separado do uso comum. Logo, profanar é restituir ao uso humano, tornar comum; o sacro, assim, é reposto à realização democrática. Todavia, Agamben também argumenta que o uso pode ser posto no âmbito do consumo. E, nesse caso, o consumo dos bens estabelece a ordem da propriedade. O uso definido no ato de seu consumo, é a sua própria destruição, o "abusus". O consumo, assim, é a destruição daquilo que foi consumido, impedindo o uso, pois o consumido é aniquilado. O consumo assim existe no momento de seu desaparecimento.[657] A diferença do uso é não possibilidade de posse. Assim, o sagrado e o abuso/consumo relacionam-se, pois ambos separam as coisas do uso humano, ambos exercem um direito de propriedade, tornando-se difíceis de profanar.[658] Nesse sentido, tudo o que aprisiona um sentido, que retira do uso, demanda profanação; requer profanação dos improfanáveis: da religião do capitalismo, da religião do espetáculo, da religião da pornografia,[659] da política como corrupção, da religião da democracia banal, da ciência, da universidade.[660]

A comunhão, quando sacralizada e abusada, negando a ordinariedade, postulando um único sentido, negando a pluralidade, é uma simples repetição, uma pornografia em atos repetitivos e com a preocupação em ser visto. O que era postulado como comum, vira propriedade destinada apenas àqueles que se consideram dignos. O alimento também sacralizado é tornado posse interna de quem o consome. Ou mesmo os argumentos sagrados que impendem mulheres de manusearem o corpo e o sangue, de proclamarem as palavras de oração e instituição da refeição, como se elas "[...] não entendessem também do milagre cotidiano do Pão que se faz Carne, do Vinho escorrido sangue no dia a dia de manutenção da vida".[661]

---

[656] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 28.
[657] AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
[658] O fetiche da mercadoria: o sacro é aquilo que separado torna-se santo, mas também escória e tabu. Conforme o significado do humano sagrado em: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
[659] BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Brasiliense, 1985. BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 165-196. Trata-se da pornografia, quando os *pornostars*, no momento em que executam suas carícias mais íntimas, olham resolutamente para a objetiva, mostrando maior interesse pelo espectador do que pelos seus *partners*: mesmo sabendo perfeitamente estar exposta ao olhar, não tem com eles sequer a mínima cumplicidade – não dar a ver nada mais que um dar a ver.
[660] AGAMBEN, 2007, p.79.
[661] PEREIRA, 2001, p. 17.

Todavia, há sempre possibilidades de profanação e de usos que escapam a própria determinação sagrada.[662] Contra determinações e repetições, a epígrafe evoca uma memória. A memória de ações que transgrediram a lógica do puro e do impuro nos relatos bíblicos, o impuro que determinava possibilidades de não pertença, não participação. Não é por acaso que os textos bíblicos podem ser lidos paralelamente às reivindicações de direitos humanos. Nessa direção, além das dicotomias, a especificidade da memória pronunciada e comida na comunhão pode ser vista na ótica de Lutero, ao definir uma "permuta alegre" (*fröhlicher Wechsel*). No *sacramentum*,[663] o que é de Cristo passa a ser das pessoas, o que era das pessoas passa a ser de Cristo;[664] toma-se parte dos benefícios de Cristo. Em outras palavras, come-se Cristo, e se é comido por Cristo. Na comunhão, novidade, saudade e esperança se encontram. Na comunhão, o perdão é fundamental para se começar uma vida nova, e, vida em novidade que é um compromisso amoroso/diaconia com o mundo, com as pessoas. E isso, não por imitação a Cristo, mas por ação e dádiva. Há um movimento que na comunhão é um transgredir o *cor incurvatum in se ipsum* (um coração encurvado em si mesmo).[665] Em uma relação de presença, memória e saudade, na perspectiva da comunhão, Deus é Deus em carne,

---

[662] **Referindo-se de um lado a Certeau** que questionava se a experiência religiosa é tão inexprimível, como fazer, então, para estudá-la? Em um primeiro momento, deve-se considerar com atenção as narrativas dos fieis. Mais que um momento, a experiência religiosa passou a ser uma "duração", "habitando" o fiel como uma fonte renovadora de sentidos. Certeau, cruzando este tempo "sagrado" com as múltiplas temporalidades da vida social, adentrar na relação entre religião e memória. Cf. CERTEAU, Michel de. L'experience religieuse, 'connaissance vecue' dans l'eglise. *Recherches de science religieuse*, v. 76, n. 2, p.187-211, 1988. p. 190. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de Fazer. Petrópolis: Vozes, 1996. De outro lado, **referindo-se a Otto**, cuja obra é considerada uma reviravolta na compreensão de sagrado. A palavra sagrado sugere o inefável e o belo - termos não conceituais - superando as conotações racionais e éticas, apresentando-se como algo objetivo e externo ao eu. Não podendo ser definido nem ensinado; deve ser evocado ou despertado e descrito por analogia ou metáfora. As características do sagrado são sintetizadas na palavra *numinoso*. O *numinoso* se dirige ao *mysterium tremendum*, tremor e temor diante do fascinante, ser criatura diante do criador. De acordo com Otto, a religião não se esgota em enunciados racionais ou no ato de evidenciar a relação de seus elementos para decifrá-la. OTTO, Rudolf. *O sagrado*: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

[663] Cristo não é primordialmente *exemplum*, mas *sacramentum*. Seguindo a lógica de Lutero, é impossível imitar Cristo em seu acontecimento salvífico. Todavia, esse acontecer salvífico é norteador, condutor, fundamento de toda ação cristã. Há distintas compreensões do que Paulo entenderia por *imitatio* ou *mimesis*, porém quando a fundamentação sacramental é abordada, no Batismo e na Ceia, fica evidenciada a compreensão de que sacramento como presentificação do evento de Cristo, do acontecimento Cristo, possui implicações éticas que não confundem aquele que recebe os benefícios de Cristo com o próprio Cristo. Cf. SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994. p. 176 e 213.

[664] Lutero deu início à construção de uma nova cristologia [...]. O Deus vivo não excluiu, mas abraçou o oposto de si mesmo num processo de permuta de qualidade de natureza e destino. Em troca da morte, Deus deu a vida, em troca de tolice, Deus deu sabedoria, em troca de cativeiro, Deus deu liberdade, em troca de pecado, Deus deu justiça [...]. O interesse de Lutero por aquilo que chamou de "alegre permuta" entre Deus e o povo de Deus em Cristo não era primordialmente especulativo, mas soteriológico. Sua ênfase na humanidade de Deus em Cristo visava à humanidade. BRAATEN, Carl. A pessoa de Jesus Cristo. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática Cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. v.1. p. 519. (p.459-552).

[665] ALVES, Rubem. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 135.

corpo, nem além, nem dentro das pessoas, mas "Deus conosco".[666] Por isso, citando expressões de Lutero, é possível falar da presença também através de "Maria [que] faz um caldo para Deus", "Maria [que] amamenta Deus com seus seios, dá banho em Deus, o embala e carrega; além disso, Pilatos e Herodes [que] crucificaram e mataram Deus".[667] Esse "Deus conosco" só é possível num "estar ai para o outro", o qual não é reduzido em sua diferença.

> o Deus que se humilha para "estar junto com o contrito e o humilde" (Isaías 57,15), o Deus "do apátrida, da viúva e do órfão", o Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo, este Deus pode, no seu desmedido, tornar-se um presente no tempo do mundo? Não é isto demais para sua pobreza? Não é isto de menos para sua glória sem a qual sua pobreza não é uma humilhação? Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo participação na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação seja já afastamento. [...] É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. A figura conceptual que a ambiguidade delineia – ou o enigma – deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por consequência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo vestígio. Mas o vestígio não é uma palavra a mais: é a proximidade de Deus no rosto do próximo.[668]

A sacralização de Deus a cada momento pode ser profanado pelas próprias narrativas de Deus. Nem mesmo Deus é uma "pessoa" sozinha, pelo menos, é uma comunhão de três. A *pericorese*, penetração e interpenetração dinâmica entre as pessoas da Trindade, demonstra movimento e pluralidade e ainda, um habitar e ser habitado, uma "habitação recíproca de Deus no mundo e do mundo em Deus".[669] Todo o esforço da teologia feminista é de dizer Deus de outras formas, pois o Deus dito é um interdito à pluralidade humana. Nesse sentido, Nancy Cardoso Pereira afirma que nem as pessoas são identidade únicas e permanentes, há um plural que rompe qualquer lógica de um Eu e Outro, Outra. Trata-se de singularidades em perspectiva de habitar, ser habitado/a, em si pluralidade dinâmica. Para além dos binômios,

---

[666] Também em outros termos: "[...] chegamos à experiência que buscávamos para nomear o que as fórmulas trinitárias nos sugeriam: essa experiência incoativa, esperançada, é a da sociedade. Não temos um Deus solitário, mais ou menos paternal... Temos um Deus-nós como todos nós sobre a terra quereria ser e trabalhar por ser. Apesar de todas as nossas imagens torcidas e desfiguradas, o Deus que Jesus nos revelou é um Deus-sociedade". SEGUNDO, Juan Luis. *A nossa ideia de Deus*. Em Teologia aberta para o leigo adulto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977. p. 70.

[667] Cf. SIGGINS, Ian D. Kingston. *Martin Luther's Doctrine of Christ*. New Haven: Yale University, 1970. p. 241.

[668] LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004. p.88;89.

[669] "Isso não é 'panteísmo', porque Deus e o mundo são distintos. Isso também não é 'panenteísmo', que afirma que todas as coisas estão 'em Deus'. O fato de que Deus está presente em todas as coisas com o seu Espírito é expressado de um modo melhor pela doutrina hebraica vétero-testamentária da Shekinah: Deus quer 'habitar' no meio do povo de Israel. Deus 'habitará' para sempre na nova criação, quando todas as coisas forem repletas da sua glória (Is 6.3). A forma de pensamento neotestamentária que encontramos em Paulo e em João foi chamada pela teologia da Igreja antiga de *perichoresis*: a habitação recíproca de Deus no mundo e do mundo em Deus". MOLTMANN, Jürgen. *Deus e o mundo*: a doutrina trinitária da criação. 24 maio, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509799-deus-e-o-mundo-a-doutrina-trinitaria-da-criacao-artigo-de-juergen-moltmann>. Acesso em: 25 set. 2012.

dos positivismos ou dos essencialismos[670] que estipulam os corretos e os incorretos, os escravizados e os libertos, a criação, a paixão e a vivificação não são aprisionáveis em sentidos únicos, como é o caso de Dona Flor e seus dois maridos:

> No romance de Jorge Amado Dona Flor e seus Dois Maridos ambiguidade e simultaneidade se expressam na vida de Flor: mulher dividida entre o amor do marido morto (malandro, boêmio, irresponsável, festeiro, mulherengo) e o amor do segundo marido (ordeiro, previsível, responsável, provedor, fiel). Se com o primeiro marido a vida de Flor era plena de desordem e sensualidade, com o segundo Flor conhece a tranquilidade deserotizada do casamento.
> No imaginário do romance, a mulher não se conforma com a paixão que exclui a ordem e a desordem que exclui a paixão. Ela pergunta:
> Por que cada criatura se divide em duas, por que é necessário sempre se dilacerar entre dois amores, por que o coração contém de uma vez os dois sentimentos controversos e opostos? Por que optar se quero as duas coisas?
> A narrativa fantástica abre então uma janela inesperada: um triângulo sem arestas - impossível, mas desejado - se realiza na cama da mulher. Ela recebe um e outro em sua cama. É novamente amada com fúria e prazer pelo Amor que a morte não matou. É amada com cuidado e constância pelo Amor do outro. Desenvolve uma dupla relação que não excluí nem harmoniza, mas que relaciona, mistura, junta, confunde, concilia. Reúne paixão e lei, liberdade e controle, trabalho e malandragem, sexo e casamento, excesso e restrição, surpresa e rotina, ideal e real, vida e morte. Janela do Espírito.
> Ela não precisa escolher nem se esforçar em sínteses redutoras... vive intensamente – circularidade e oscilação – um imaginário capaz de libertá-la de formas repressivas que aprisionam.
> A obra literária é espelho e se espelha no que somos e vivemos no Brasil, talvez de modo mais corajoso que as teologias. Identifica em nossa história e cultura essa tensão não resolvida entre a ordem que convive com a miséria e a paixão que não tem como organizar alternativas. Vivemos assim: sempre confrontadas com escolhas impossíveis.
> Uma boa dose das tradições religiosas do cristianismo e do imaginário bíblico - entendidos como parte da cultura e da ciência ocidental hegemônica - alimentam esta fome devoradora das escolhas e seus binários fixos. É ao mesmo tempo um dualismo epistemológico e ético que organiza a realidade e as relações na forma de oposições conferindo valor positivo somente a um dos termos. Neste esquema a liberdade é sempre refém do binário bem-mal como se a verdade das escolhas

[670] Dreher, refletindo sobre a teologia como um certo habitar projeções, questiona a separação entre coisas e palavras, discurso e ação. Para Dreher, "Num novo registro, porém, a projeção, como discurso sobre o todo do que existe – como quer que ele seja definido especificamente – só vale *em última análise* em sua cumplicidade radical com o leve peso da palavra. E com a palavra poética, metafórica que sempre escapa a lógica da referencialidade, do estabelecimento de uma presença que sempre governou a metafísica. Assim, muito embora a teologia siga utilizando-se das projeções, ela o faz dentro de um registro que mina o sonho de presença e transparência absolutas da linguagem conceptual em sua acepção estrita. Ela utiliza-se, como sempre foi o caso, de 'conceitos não-conceptuais' que 'não funcionam para estabelecer identidades, mas funcionam no âmbito simbólico'. [...] Somos assim deixados num paradoxo. Por um lado, de que não há um possível retorno ao que significa a essência da metafísica, ou seja, à ilusão de uma presença absoluta. Mas por outro de que, ao mesmo tempo, nunca podemos escapar totalmente a esse fogo que é o desejo por uma presença: um fogo ao qual os conceitos não-conceituais nos remetem e nos seduzem constantemente, com seu peso levíssimo de metáfora. Os teólogos e teólogas também somos subvertidos e seduzidos à uma e no mesmo gesto. Esse paradoxo persistirá, ao menos enquanto a teologia conceba – se possua – como um certo habitar, um habitar despossuído, das projeções. Entrementes, mais vale a satisfação comedida de lembrar ou crer que as metáforas têm intenções fundamentalmente benignas. Elas seduzem para velar". DREHER, Luís H. A Teologia como um certo habitar das projeções. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 2, p. 146-153, 1997. p. 150-151; 152. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/786>. Acesso em: 3 jan. 2014.

> estivessem fora de nós e como se houvesse fora do corpo e contra o corpo um lugar seguro e objetivo que fundamenta e sustenta a verdade, o discernimento e a justiça. Coincidente com eles mesmos e coerentes com a história são virtudes das elites e seus espelhos. Coesos como exigência de classe, exclusivos e excludentes burgueses diversos por fora e únicos por dentro como violência do exercício de expropriar, roubar e acumular. Porque a classe trabalhadora tem mil sexos, mil caras e um devir.
> O exercício de pluralidade deve mover-nos em direção ao que não somos explicitando o plural em nós mesmo: classe, raça, gênero & o que mais. Assim, pluralidade não se reduz a alteridade - minha identidade e outras – mas revela o plural em mim mesma. O plural está na realidade e no olhar sobre a realidade. Na história, na realidade, no sujeito, no método e no discurso.[671]

3.1.1 Alguns nós e teias em confrontações discursivas sobre instituição e Estado

> *[...] as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.* [672]
>
> Hannah Arendt

Talvez, "religião" e "política" podem ser vistas como um jogo matemático, que, a todo o momento, estabelecem os conjuntos de pertence e não pertence. Na linguagem matemática, em cada conjunto há elementos classificados de uma forma que se justifique a pertença. O conjunto, então, passa a ser apresentado, ou melhor, representado por meio de uma propriedade que serve a todos os elementos contidos no conjunto; uma propriedade comum a todos e dá razão de ser daquele conjunto específico. Podem ser conjuntos de números racionais, irracionais, naturais, primos, pares, ou de qualquer coisa. Assim, são estabelecidas propriedades que possibilitam afirmar a pertinência do pertencimento de cada elemento àquele conjunto. E, ainda, pode haver conjuntos diferentes que podem estar um contido no outro, estabelecendo-se uma relação de inclusão de um conjunto, transformando-o em um subconjunto. Ainda há os conjuntos especiais. Mesmo que o conjunto traga ideia de "reunião", existem conjuntos vazios, com propriedades impossíveis e conjuntos unitários. De forma geral, busca-se algo comum a todos os elementos e é esse comum que denomina o próprio conjunto. Para se analisar os conjuntos, são estipulados símbolos que representam a propriedade e a pertinência dos elementos. Por exemplo, algo que pertence é indicado por $\in$ e o não pertence $\notin$.

---

671 PEREIRA, Nancy Cardoso. *Trindade*: para além de um amor mais que dois melhor de três (Dona Flor & seus dois maridos). 4 set. 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/nancy-cardoso-pereira/trindade-para-al%C3%A9m-de-um-amor-mais-que-dois-melhor-de-tr%C3%AAs-dona-flor-seus-dois-m/502718659817168>. Acesso em: 14 set. 2014.

672 ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 120. (Debates; 85)

Constantemente é possível perceber que na política e na religião se estipulam propriedades e características que tornam um ser humano pertencente ou não pertencente. Inventam-se fronteiras, inventam-se idiomas, inventou-se a nacionalidade, a descendência étnica, inventam-se cardápios, inventou-se o racismo. Ainda estão presentes noções organicistas de *Blut und Boden* ("sangue e terra") no funcionamento da cidadania, cujo sentido preponderante é de um estatuto de plena e igual pertença a uma comunidade política de auto-governo[673]. Mesmo que os seres humanos modifiquem-se, tornam-se diferentes do que eram, os critérios são inventados, reinventados, naturalizados. E há uma história de luta daqueles e daquelas que querem pertencer e são impedidos, não reconhecidos, questionando os critérios naturalizados. A cidadania, assim, ainda está vinculada ao pertencer a uma comunidade política que garanta e reconheça os seus direitos. E mesmo assim, o critério de nascer num território estipulado e delimitado não é suficiente para tal exequibilidade e reconhecimento. Há sempre elementos no conjunto que são diferentes. Logo, outro conjunto se forma, ou se elimina a diferença não reconhecendo a pertença, ou ainda, um subconjunto mesmo pertencendo, pode ser utilizado, instrumentalizado pelo conjunto que determina a identidade de todos. Diferente do princípio matemático, os conjuntos nunca possuem relações neutras na política, de mera constatação de diferenças. Há relações de exploração, de instrumentalização e de negação das condições de existência dos não pertencentes à comunidade política. Ou ainda, forja-se um desejo de "poder", desejo tornado natural, que se dá na negação de outras pessoas.

> maior poder é fazer com que os outros desejem o que o poder deseja. O desejo não ousa mais desejar, tornando desejo do desejo, desejo do déspota [...] o Estado é desejo que passa da cabeça do déspota ao coração dos súditos, e da lei intelectual a todo o sistema físico que se destaca dela ou dela se libera. Desejo do Estado, a mais fantástica máquina de repressão é ainda desejo, sujeito que deseja e objeto de desejo.[674]

Em sentido semelhante, as religiões também estipulam critérios de pertença e não pertença. Demarcam-se espaços, tempos, calendários, ritualiza-se a vida, demarcam-se alimentos, demarcam-se os corpos, exigem-se ações e relações. Ordenam-se palavras, constroem-se narrativas que atribuem significações, ou melhor, a criação do mundo. Religiões, nessa direção, são sistemas de valoração e semântica, organizando mundos. Retomando a linguagem matemática, nada mais caótico do que almejar colocar as pessoas

---

[673] BAUBÖCK, R. Political community beyond the sovereign State, supranational federalism, and transnational minorities. In: VERTOVEC, S.; COHEN, R. (Orgs.). *Conceiving Cosmopolitanism*: Theory, Context, Practice, Oxford: Oxford University Press, 2002.

[674] DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo, capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976. p. 253-261.

dentro de conjuntos religiosos, principalmente, considerando que a "fidelidade" a um conjunto de crenças e normas é múltipla, móvel e até contraditória e, mesmo assim, reivindica-se o pertencimento. Ou ainda, quando se almeja romper com o pertencimento formal, as clivagens entre cultura e religião podem partilhar demarcações que se torna-difícil saber o que é de um, o que de outro, o que é algo "secular puro" e o que não é e os critérios de pertencimento religiosos podem ser diluídos, relativizados, expropriados e sua lógica permanece marcando corpos, tempos e espaços. Por isso, o não pertencer não necessariamente significa a não partilha dos critérios e propriedades que são utilizados para justificar o pertencimento.

Também há reivindicações de pertencimento que almejam modificar os critérios de pertencer, ou se quer pertencer de forma diferente, e/ou pertencer de forma plena, modificando papéis, funções e valores. No judaísmo, existe o Muro das Lamentações, lugar sagrado. Há um espaço destinado unicamente aos homens, e um espaço para as mulheres. O movimento "Women of the Wall" (Mulheres do Muro), fundado em 1988, luta pelo direito de rezar da mesma maneira do que os homens no Muro das Lamentações. Somente um homem, segundo a tradição, no *Rosh Chodesh* (início do mês), pode cumprir as ações litúrgicas que inauguram mensalmente o código religioso e social do Talmud babilônico. As "mulheres do muro" não querem dividir o espaço, nem destituir o espaço masculino. Elas querem se apresentar perante o muro sagrado vestindo os *talliot* (os xales de oração), os *tefillin* (caixas de couro ligados com tiras de couro pretas, contendo versículos sagrados) e de poder recitar a *Torah* em voz alta (t'filain, preces). Lamentação de um outro jeito, os judeus considerados ultraortodoxos expressam indignação frente a ação das mulheres que têm liderado as orações. "São os quatro "T" símbolo do protesto que os rabinos haredim leem como uma só palavra: traição da ortodoxia".[675] O chefe da polícia da cidade, Yossi Parienti, afirmou: "quando começam a orar vestindo os xales, desafiam as decisões dos juízes". E nas palavras de Sarah Silverman,[676] irmã da rabina Susan Silverman: "De um ponto de vista teológico me oponho ao monopólio ultraortodoxo sobre o judaísmo. Por convicções democráticas sou contrária à ideia de que um grupo de cidadãos mande sobre os outros".[677]

---

[675] IHU notícias. *As mulheres do Muro das Lamentações*: "Fazei-nos orar como os homens". 15 abr. 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519305-as-mulheres-do-muro-das-lamentacoes-fazei-nos-orar-como-os-homens>. Acesso em: 30 abr. 2013.

[676] KRESCH, Daniela. Irmã de Sarah Silverman é detida em Jerusalém. *O Globo*. 12 fev. 2013. Disponível em:<http://oglobo.globo.com/blogs/lafora/posts/2013/02/12/irma-de-sarah-silverman-detida-em-jerusalem-486087.asp>. Acesso em: 15 jul. 2013.

[677] IHU notícias, 2013.

Em um sentido amplo, cada instituição parece se efetivar como um outro ser, que permanece independente das gerações humanas, das pessoas que são delegadas à administrar, representar todos os outros. A institucionalidade parece garantir essa permanência de normas e valores, consequentemente sanções e punições, que possibilitam agregações. Claro, a institucionalidade pode modificar-se, assimilar mudanças, mas sua existência implica em permanências de ordens, delimitações e de vínculos de pertencimento. A instituição pode ser de todos, mas ao mesmo tempo de ninguém, pois se criam mecanismos burocráticos, jurídicos que tornam nebulosas ações e reponsabilidades. Claro, essa é uma forma de perceber a institucionalidade, mas que evidencia descompassos na invenção de uma "pessoa jurídica".

Além da permanência, as instituições são explicadas em funcionalidade e em teleologias,[678] cuja contribuição refere-se "[...] sobretudo com o padrão valor, mediante o qual toda a atividade estatal há de aferir-se".[679] Funções e argumentações de finalidade evidenciam estratégias que são tomadas por um todo, organizado em uma unidade. Assim, os discursos sobre Estado indicam a materialidade com elementos de território e de povo, a formalidade com elementos de governo, poder, autoridade ou soberania e finalidade como a substancialidade estatal. Se Maquiavel é considerado o primeiro a consolidar o nome Estado,[680] ou perpassando por Hobbes[681] que argumentou por uma instituição fundamental para regular as relações humanas em nome da paz, da segurança por meio de um pacto, o Estado parece ser regulado por uma ideia de unidade, uma unidade de poder. Da unidade se estrutura a ideia de soberania, seja compreendida como vontade de um governante, da vontade do povo, da vontade da maioria, direciona a construção de um monopólio (legitimado, reconhecido ou que se impõe) sobre a produção e aplicação de leis, edificado sobre aparatos coercitivos que normatizam relações econômicas, sociais, culturais e administrativas.

---

[678] Cf. BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 6 ed. São Paulo: Malheiros, 2007. p. 114-115. DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 103-104.

[679] BONAVIDES, 2007, p.115.

[680] GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel*: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. 5. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

[681] Hobbes, em sua obra "Leviatã", o agir do Estado, identificado como o "homem artificial", representa, na verdade, a ação de todos os homens que, individualmente, cederam parcela da liberdade de cada qual em favor de um pacto para todos, denominado de "contrato social". O Estado tem a missão de assegurar a paz aos indivíduos, através de mecanismos designados como cadeias artificiais – corporificadas nas leis civis – cuja obediência decorre de acordo entre as partes. A existência estaria voltada para a própria reservação do ser humano. HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 115.

Figura 12: Democracia Capitalista
Fonte: Escritos Feministas. Disponível em: <http://goo.gl/p2oZvI>. Acesso em: 10 set. 2013.

A ideia de soberania direciona a compreensão de há uma autoridade sobre outras instâncias, algo que não se subordina a nenhuma outra autoridade. As teorias sobre o Estado moderno realizam arqueologias que identificam dissociações entre Estado, sociedade civil, economia, religião e outras estruturas, então, colocadas abaixo de um governo. Bobbio indica que é preciso ter cautela com o nome Estado referentes às organizações de ordens centralizadas e institucionalizadas.[682]

Os discursos jusnaturalistas, contratualistas,[683] materialistas,[684] liberalistas[685] tencionam explicações, origens e finalidades de Estado. Nisso, em momentos de conflito,

[682] BOBBIO, Norberto. *Estado, governo e sociedade*. Por uma teoria geral da política. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. (Pensamento Crítico; v. 69)

[683] Pensando nos clássicos como obra Locke: "Sendo todos os homens, como já foi dito, naturalmente livres, iguais e independentes, ninguém pode ser privado dessa condição nem colocado sob o poder político de outrem sem o seu próprio consentimento. A única maneira pela qual uma pessoa qualquer pode abdicar de sua liberdade natural e revestir-se dos elos da sociedade civil é concordando com outros homens em juntar-se e unir-se em uma comunidade, para viverem confortável, segura e pacificamente uns com os outros, num gozo seguro de suas propriedades e com maior segurança contra aqueles que dela não fazem parte". LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo, Martins Fontes, 2005. p. 468. Em Rousseau, a soberania desloca-se do monarca para as mãos do povo, dando início ao princípio da soberania popular. Assim, Rousseau é lido e interpretado como quem oferece algumas bases do pensamento democrático e no reconhecimento da existência de interesses da coletividade (difusos) que nem sempre coincidem com os interesses individuais. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). Bobbio, afirma que há necessidade "de uma releitura em que a tutela desses direitos seja o paradigma, face à sua evidente relevância. Embora ainda de alcance limitado, porquanto restrito à ideia de democracia formal, vale dizer, o governo do povo, consubstanciado no princípio da maioria, posteriormente alargado para se incluir o sentido substancial, qual seja, o governo para o povo". BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. 13 ed. Brasília: Editora UNB, 2007. v. 2. p. 328.

[684] Marx é lido em sua ausência de análise do Estado, considerado assim, em uma perspectiva de um Estado negativo. Para Marx, todo e qualquer Estado é estruturado na violência, sendo um aparato a serviço da classe dominante. Assim, o Estado moderno seria inequivocamente um "Estado burguês". Para Marx, a superação

tona-se até inviável questionar decisões e ações em nome de todos. Afinal, nesses momentos, são acionados mecanismos justificadores dessa ação: pelo natural, pelo pacto, pelo contrato, pelo "bem comum"[686], pela lei, pelo desenvolvimento e geração de riquezas. Os nós e teias que estão presentes nos discursos de Estado, instituições que aqui se quer confrontar é justamente as compreensões de poder, soberania e unidade. Entre permanência e finalidades, a violência tem sido um recurso utilizado como algo justificado, em estratégias que glorificam, que demandam a manutenção da ordem, ou que querem manter ou instaurar novas organizações.

> se a condição instrumental do Estado advém do fato dele ser criação da Sociedade, ela se consolidará somente na serventia aos anseios sociais e justificar-se-á por uma conformação jurídica, dinâmica e conveniente na sua origem, e coerente com a sua utilidade para a Sociedade. Se o Estado Contemporâneo não tem tido, em determinados momentos e territórios, comportamentos compatíveis com tal condição, as causas devem ser identificadas e, compete à respectiva sociedade a tarefa de (re)tomar o domínio sobre a sua criatura. Tal fato, contudo, não invalida a postulação de que diante da complexidade crescente da vida contemporânea, este instrumento, disponível e estruturado (o Estado), possa e deva ser útil à realização do Bem Comum ou ao Interesse Coletivo.[687]

A violência como um modo de legitimação do poder sobre a vida dos cidadãos. Na esfera pública, surge uma espécie de cerceamento "natural" para viabilizar a convivência. Ainda não parece evidente compreender instituições que não estabeleçam relações de mando-obediência, sejam estes estabelecidos por meio de pactos, contratos, em nome da preservação, da segurança, da liberdade, da ordem, do desenvolvimento, do progresso. Também a

---

do Capitalismo exigiria a "revolução social", compreendida como um processo de ruptura, mais ou menos violento, de destruição do Estado burguês e de construção de um "Estado" proletário, correspondente à necessária transição em direção ao comunismo (sociedade sem classes sociais e sem Estado). Chamou a sociedade de transição de "Socialismo" e o Estado correspondente de "ditadura do proletariado". MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: REIS FILHO, Daniel Aarão. *O manifesto comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1991. Cf. também MILIBAND, Ralph. *Marxismo e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

685 Conforme Bobbio, "por 'liberalismo' entende-se uma determinada concepção de Estado, na qual o Estado tem poderes e funções limitadas, e como tal se contrapõe tanto ao Estado absoluto quanto ao Estado que hoje chamamos de social". BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. 6 ed., Brasiliense: São Paulo, 1995. p.7. "[...] A transição que se verifica com a industrialização, o progresso econômico e a democratização, em especial nos fins do século XIX, refletem uma alteração substancial no modelo liberal, de Estado limitado (mínimo), com a incorporação dos aspectos de 'justiça social' [...]".STRECK, Lênio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria do Estado*. 8. ed., rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014. p. 56.

686 Segundo Aguiar, suspeitando das construções da ideia de Bem, afirma que "o Bem foi entendido nas éticas ocidentais como significando um valor objetivo e absoluto, independente das subjetividades. Com a categoria de Be, se propunha o expurgo de qualquer rastro do desejo por parte dos homens. As escolhas deveriam recair naquilo que possuísse objetivamente as qualidades do Bem". AGUIAR, O. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 105.

687 PASOLD, Cesar Luis. *Função Social do Estado Contemporâneo*. 3 ed., Florianópolis: Ed. OAB/SC e Diploma Legal, 2003. p. 46-47.

soberania traz essas noções de que um ou uns podem mandar, seja pela competência, pelo carisma[688] e outros, obedecem, por consentimento, por obrigação, por lealdade. Giusti Tavares elenca quatro movimentos constitutivos do Estado moderno:

> 1) centralização e concentração do poder; 2) supressão, rarefação, e, desse modo, neutralização ou debilitação, no plano societário, das associações e comunidades intermediárias, bem como, no âmbito do próprio complexo estatal, das instituições e poderes de nível intermediário dotados de alguma autonomia; 3) redução da população, quaisquer que sejam seus estamentos, classes ou estratos, a uma massa indistinta, anônima, uniforme e indiferenciada de súditos, isto é, à igualdade abstrata de sujeição comum a um poder direto e imediato; e, enfim, 4) um movimento em virtude do qual este poder, o Estado, destaca-se, separa-se e isola-se da sociedade.
> A organização burocrática vem a ser o elemento fundamental que viabiliza os quatro outros elementos essenciais de cuja confluência resulta a realidade material do Estado: o monopólio do sistema monetário, o monopólio do sistema fiscal, o monopólio da realização da justiça, [...] e, finalmente, o exército nacional.[689]

Os discursos que argumentam contra o um "Estado demais", indicam a plena utilização da violência como estratégia de governo, o autoritarismo das ditaduras, o genocídio dos totalitarismos. Já, "Estado de menos" é apontado como omisso, deixando controle a outros poderes, seja o econômico, seja poderes paralelos de todo tipo de organizações legais ou ilegais, ações, como no caso dos linchamentos, que assumem para si as sanções e ações violentas. O "Estado de menos" também é denunciado por não ser suficiente garantidor e promotor de leis e direitos, sendo a unidade suscetível de quebras de contrato e pactos de toda a ordem. E, ainda, seguindo as compreensões marxistas, as teorias apontam para discursos "sem Estado", afinal seria uma máquina de opressão de exploração da classe trabalhadora. Estado pode ser visto como mero gerenciador, mediador, ou, realizador, promotor de igualdades ou desigualdades, determinador, projetado como ideal ou apenas necessário. Num

---

[688] Referindo-se ao carisma em Weber. Há tipos como a 1) dominação Legal (qualquer direito pode ser criado e modificado através de um estatuto sancionado corretamente), a "burocracia" é o tipo mais puro desta dominação. Dominação Tradicional (autoridade é suportada pela existência de uma fidelidade tradicional); o governante é o patriarca ou senhor, os dominados são os súditos e o funcionário é o servidor. Dominação Carismática (autoridade é suportada, graças a uma devoção afetiva por parte dos dominados), constituída sobre as "crenças" transmitidas por profetas, sobre o "reconhecimento" que pessoalmente alcançam os heróis e os demagogos, durante as guerras e revoluções, nas ruas e nas tribunas, convertendo a fé e o reconhecimento em deveres invioláveis que lhes são devidos pelos governados. A forma mais pura de dominação carismática é o caráter autoritário e imperativo, para o qual o Estado Moderno é um poder necessário, e passa a concentrar em si o monopólio da violência legítima. Por evidente, este processo se realiza também pelo surgimento de legislações nacionais que limitam o uso da força legítima. Para Weber, poder significa a probabilidade de impor a própria vontade, dentro de uma relação social, ainda que contra toda resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade. WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Ed. Guanabara: Rio de Janeiro, 1981. WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 1991. Volume I, capítulo I e III, p. 3-35; 139-162. v. II, p. 517-580

[689] TAVARES, José Antonio Giusti. *A estrutura do Autoritarismo Brasileiro*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 55 e 56. Cf. MORAIS, José Luis Bolzan de. Estado. In: BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. (Coords.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.185-186. (p. 183-186)

sentido amplo, pensar em Estado é um problema não apenas às teorias que pretendem justificar, reformar, acabar com o Estado, mas às percepções práticas que almejam corrigir, melhorar a gestão ou resolver conflitos internos e externos.

As propostas coletivas, os discursos de "justiça", "liberdade", "igualdade", "fraternidade" modificam-se, projetam-se, são mediadas, ou subsumidas pela compreensão de Estado. Toda proposta de mudança tem se deparado com um Estado liberal-social no qual pode ser possível alterações em relação à qualidade de vida, e ao cumprimento de igualdades em sua substancialidade. Os conteúdos reivindicados pela mudança do Estado se realizam sem uma mudança do Estado. Há, então encruzilhadas em todo o discurso de transformação e reinvindicações contra injustiças, desigualdades.

> No contexto de um crescente interesse na democracia e na participação em processos decisórios, os ativistas, frequentemente, cruzam a fronteira entre o Estado e a sociedade, trabalhando em alguns momentos em organizações da sociedade civil e em outros momentos em órgãos estatais. Essa tem sido uma tendência em uma variedade de tipos de movimentos sociais, e tem sido notada e analisada na literatura latino-americana. No entanto, participar ou não nessas arenas oficiais tem sido um tema extremamente polêmico. Enquanto alguns movimentos sociais têm rejeitado sistematicamente essa possibilidade, outros movimentos sociais têm tentado utilizar o Estado como plataforma a partir da qual dar maior visibilidade e eficácia às suas demandas. [690]

As várias configurações do Estado, entre direito, social, bem-estar, liberal, embaralham os significados das palavras, tentam misturá-las, adequá-las. Se o social e o liberal podem ser opostos, com a trajetória do *Welfare State* o social é capturado a favor do liberal, não mais se configurando como questionador das ideologias hegemônicas. Passando da intervenção mínima, no qual era considerado um inimigo às liberdades individuais, para um papel positivo na garantia de direitos a seus cidadãos, estrutura-se o Estado de Direito. Há a prescrição da supremacia da lei sobre a autoridade pública, a ordem jurídica abrange limitação da autoridade e também a formulação de dispositivos jurídicos que estão no alicerce da consolidação de direitos fundamentais. A soberania, submissa à lei, constitui mais do que um Estado legal, mas um Estado que garanta direitos individuais. O princípio de legalidade também é reforçado com as divisões de poder. Assim, do Estado de Direito, finalidades diferentes são estipuladas como Estado Liberal de Direito,[691] Estado Social de Direito,[692] o

---

[690] ABERS, Rebecca; BÜLOW, Marisa von. Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre Estado e sociedade?. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 52-84, set./dez. 2011, p. 66. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/24518/14154>. Acesso em: 28 ago. 2012.

[691] "O Estado Liberal de direito apresenta-se caracterizado pelo conteúdo liberal de sua legalidade, onde há o privilegiamento das liberdades negativas, através da regulação restritiva da atividade estatal. A lei, como instrumento da legalidade, caracteriza-se como uma ordem geral e abstrata, regulando a ação social através

Estado Democrático de Direito[693]. Claro, a tendência de qualquer Estado de Direito é a mitigação do direito, a judicialização da vida, das relações sociais, reduzindo compreensões políticas.

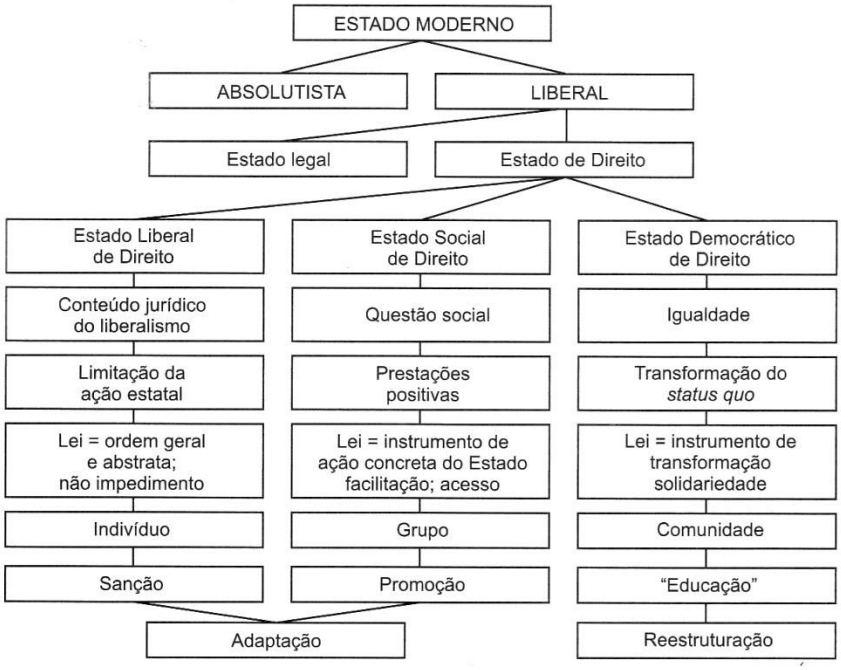

Figura 13: Quadro sobre transformações do Estado Moderno
Fonte: STRECK, MORAIS, 2014, p. 102.[694]

Contra as amálgamas de defesa de interesses liberais ou de poder das autoridades, tem-se apostado que o Estado Democrático de Direito possa efetivar transformações. A democracia vem sendo considerada "impondo à ordem jurídica e à atividade estatal um conteúdo utópico de transformação da realidade".[695]

> [...] não importa a qualificação ou o adjetivo que se lhe acrescente – Liberal, Democrático ou Social. Se não garantir nem concretizar a liberdade, se não limitar o poder dos governantes, se não fizer da moralidade administrativa artigo de fé e fé

---

do não impedimento de seu livre desenvolvimento, seu instrumento básico é a coerção através da sanção das condutas contrárias. O ator característico é o individuo". STRECK; MORAIS, 2014, p. 103.

692 "Com o Estado Social de Direito, projeta-se um modelo no qual o bem-estar e o desenvolvimento social pautam as ações do ente público". STRECK; MORAIS, 2014, p. 97.

693 "Estado Democrático de Direito é como uma ordem de domínio legitimada pelo povo. A junção do direito e do poder dentro do Estado Constitucional importa em exercício do poder, que pertence ao povo, através de uma ordem estabelecida a partir de parâmetros democráticos, com destaque para a igualdade". Cf. CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7 ed., Coimbra: Almedina, 2003. p. 98. "A novidade do Estado Democrático de Direito não está em uma revolução das estruturas sociais, mas deve perceber que esta nova conjugação incorpora características inéditas ao modelo tradicional. Ao lado do núcleo liberal agregado à questão social, tem-se com esse novo modelo a incorporação efetiva da questão da igualdade como conteúdo próprio a ser buscado e garantir através do asseguramento jurídico de condições mínimas de vida ao cidadão e à comunidade". STRECK; MORAIS, 2014, p. 104.

694 STRECK; MORAIS, 2014.

695 STRECK; MORAIS, 2014, p. 100.

> pública, ou princípio de governo, se não elevar os direitos fundamentais ao patamar de conquista inviolável da cidadania, não será Estado de Direito.[696]

Longe de mapear as teorias de Estado, mas apenas indicando pontos constantes em discussões como o público contra privado, a ideia de soberania que parte da vontade do povo, ou de um soberano, as insatisfações com as bases de direito, que não possuem isenção, neutralidade e imparcialidade, as reivindicações republicanas,[697] os questionamentos da efetividade da representatividade, da transitoriedade e responsabilidade das funções públicas. E claro, as ideias de transformação, que envolvem anseios e frustrações democráticas, incidem nas reivindicações por políticas públicas, por invenção de mecanismos de participação direta. Fato é que qualquer proposição requer confrontar-se com as instituições, que podem coibir, fomentar, inviabilizar ações em seu interior.

> Da perspectiva da política do conflito, essas relações colocam em xeque a presunção de que a relação entre Estado e movimentos sociais transformadores é sempre conflituosa. Nos casos anteriormente descritos, encontramos colaborações entre alguns atores dentro e fora do Estado, enquanto persistiram conflitos entre outros. Além disso, atores envolvidos ou até liderando subcomponentes do Estado (como o setor de meio ambiente ou de saúde) parecem atuar com uma certa autonomia em relação à hierarquia de poder, o que coloca em xeque qualquer visão homogeneizadora do Estado como contraponto dos movimentos sociais. [698]

De certa forma, o debate sobre funcionalidade, finalidade, justificativas também podem ser lidas em relação às instituições eclesiásticas. O caráter normativo, de defesa da unidade, da coesão, o aparato jurídico, as compreensões de representação, estrutura, ação, também as relações de violência, de exclusão e solidificação de critérios de pertença, as justificativas em relação ao social, como ação interna ou externa a si, e claro, a ideia de soberania que por mais justificada possa ser com bases em uma vontade divina, podem recair sobre a estrutura, sobre pessoas, sobre a interpretação bíblica, ou ainda, na comunidade. Todavia, da institucionalidade religiosa, se espera uma certa "lucidez" frente a violência testemunhada em tempos presentes. Algo que nem sempre acontece, pois a instituição pode estar mergulhada na lógica predominante. Assim, as relações entre instituições religiosas e políticas recaem sobre um emaranhado ora de mútua negação, mútua interferência, mútua

---

[696] BONAVIDES, 2007, p. 43.

[697] "[...] estão presentes no conceito de República, que busquei delinear, fazendo também referência aos desdobramentos da ideia republicana em nosso país: (i) a ênfase no bem público, que não se confunde com o interesse dos particulares; (ii) a importância do papel do direito para impedir a violência e o arbítrio; (iii) as virtudes cívicas de cidadania, necessárias para aperfeiçoar a convivência coletiva, voltada para a utilidade comum que tem como um de seus ingredientes o tema da educação pública ao alcance de todos; e (iv), o princípio federalista como fórmula capaz de conciliar o tamanho com a proximidade, tanto no plano interno quanto no plano internacional". Cf. LAFER, Celso. O significado de República. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 4, v. 2, 1989, p. 214-224, 1984. p. 221-222.

[698] ABERS; BÜLOW, 2011, p. 77.

instrumentalização, ou ainda, de responsabilidade de uma sobre em relação à outra. Talvez, como a postura de Barth, que contestou o "senhorio" do totalitarismo, não há como se misturar política e religião, porém, a comunidade cristã é responsável pelo que o Estado faz e pelo que não faz religião.

> Sem dúvida, o papel da Igreja não é o de fazer política e querer governar. Mas ela pode e deve testemunhar, diante dos povos e dos governos, que a política é um serviço a Deus e que a justiça e a liberdade são dons de Deus. Ela pode e deve com toda franqueza, e caridade, interrogar, chamar, convidar e advertir o Estado, sempre que o mesmo manifestar tendências a se dissolver ou, pelo contrário, a se afirmar em demasia, sempre que manifestar tendências a usurpar a justiça, a liberdade, sempre que pretender atentar contra a soberania de Deus ou contra os direitos humanos, ou contra ambos ao mesmo tempo. A comunidade cristã, neste sentido, é responsável pelo que o Estado faz e pelo que não faz.[699]

Em outra perspectiva, compreendo que a religião e/ou a teologia podem ser contestadoras, um lugar de não acomodação às condições de governo, Arendt, refletindo sobre o racismo no sul dos EUA das décadas de 1950-1960, percebe o quanto a religião, neste caso, cristã, pôde ser uma força pública de luta contra a discriminação social. Claro, o mesmo pode ser dito das teologias da Libertação no contexto latino-americano. Todavia, não se trata de uma força pública automática ou inata, pois facilmente tal característica pode se deixar seduzir pela mesma lógica da discriminação.

> No momento em que a discriminação social é legalmente imposta, torna-se perseguição, e muitos estados sulistas têm sido culpados desse crime. No momento em que a discriminação social é legalmente abolida, a liberdade da sociedade é violada, e o perigo é que o tratamento irrefletido da questão dos direitos civis pelo governo federal resulte numa violação desse tipo. O governo não pode tomar legitimamente nenhum passo contra a discriminação social, porque o governo só pode agir em nome da igualdade- um princípio que não existe na esfera social. A única força pública que pode combater o preconceito social são as igrejas, e elas podem agir desse modo em nome da singularidade da pessoa, pois é no princípio da singularidade das almas que a religião (e especialmente a fé cristã) está baseada. As igrejas são o único espaço público e comum em que as aparências não contam, e se a discriminação entra sorrateiramente nas casas de culto, esse é um sinal infalível de seu fracasso religioso. Tornaram-se instituições sociais que já não são religiosas.[700]

Quando a sobrevivência, a própria manutenção torna-se a centralidade religiosa, sua força contestadora e de "força pública" é ameaçada. Busca-se a fixidez institucional. Entretanto, apesar da fixidez, as instituições não são estáticas ou uníssonas. Permanecem conflitos e, ao se refletir, ao desvelar novas interpretações daquilo que é considerado o fundamento institucional, há desacomodação, perturbação (mesmo que seja algo percebido como um movimento de pessoas dentro da instituição e não de mudanças estruturais). Na luta

---

[699] BARTH, Karl. *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen.* Zurique: Evangelischer Verlag, 1944. p. 136-137.
[700] ARENDT, 2004, p. 277.

pela permanência, é a própria permanência que está em risco (Mt 16.25). Conforme Westhelle, há três maneiras de se entender a tradição cristã que possuem impacto direto sobre compreensões da instituição religiosa, a eclesiologia.

> Estas três maneiras de entender a tradição correspondem a três concepções básicas de ministério: a bíblico-funcionalista, a sacramental-essencialista e a carismática-popular. Cada uma apresenta desafios formais até o momento insuperáveis nas relações ecumênicas.
> A Tradição I entende o ministério como a função do Verbo e este enquanto publicamente acessível nas Escrituras, externo e não domesticado pela experiência pessoal ou cultural. O ministério está aí enquanto a palavra exige meios para ser proclamada. A ênfase na Tradição I encontra-se no protesto, na outra voz que a nós se dirige. Seu magistério é o ofício teológico.
> A Tradição II entende o ministério como expressão da presença encarnada de Deus na história do mundo da tal forma em que neste, no ministério, a essência do ser divino subsiste, tanto na forma de um sacramento como em uma unio mystica. A ênfase na Tradição II encontra-se na sua capacidade de reconhecer no transitório a presença do eterno. Seu magistério é o ofício episcopal.
> A Tradição III entende o ministério como uma multiplicação espontânea de carismas não regulados nem pelo cânone, nem pela instituição, ainda que por estes inspirados. A ênfase na Tradição III encontra-se na sua capacidade de mobilização da estrutura pelo carisma, desdenhando ambos, a ordem eclesiástica estrita da Tradição II, bem como a ênfase na interpretação da Escritura da Tradição I. Seu magistério é manifestação espontânea dos carismas.
> Minha intenção aqui é que saibamos reconhecer o outro e a validade de sua posição sem renunciar à crítica e à autocrítica. Assim poderemos contemplar o seu princípio material e ecumênico que é sua unidade e catolicidade, enquanto que sua forma permanece diversa e pluricêntrica, que decorre das diferentes e irreconciliáveis concepções de tradição, ministério e magistério.[701]

Em todo caso, dessacralizar a instituição como algo alheio, independente de todos os que pertencem, requer compreender o poder de outra forma. Cabe identificar como ainda a política está associada a ideias de suposta legitimidade em exercer a violência em nome da unidade, da segurança, do progresso ou da paz. "A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento".[702] Como Arendt indica, o predomínio de que poder é algo exercido sobre outro, reduz as relações aos que podem mandar e aos que obedecem. Repensar poder, repensar o comum, implica que mudanças só são possíveis a partir de um ser-juntos, envolvendo relações de *inter-esse* em conjunto. Isso não significa a busca de meros consensos, mas por meio de palavras e ações, o conflito e a pluralidade não são postos como algo a ser combatido, mas constituem o próprio ser-juntos.

---

[701] WESTHELLE, Vítor. Igreja e tradição. Opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005. p. 88-89. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2f_vwesthelle.pdf>. Acesso em: 30 out. 2011.

[702] ARENDT, 1994, p. 58.

> O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas na medida em que o grupo conserva-se unido. Quando dizemos que alguém está 'no poder', na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo, do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*, sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, 'seu poder' também se esvanece. Em seu uso corrente, quando falamos de um 'homem poderoso' ou de uma 'personalidade poderosa', já usamos a palavra 'poder' metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem a metáfora é o 'vigor' [*strength*].[703]

> O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que qualquer ação que então possa seguir-se. A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro.[704]

Nessa direção, este capítulo visará verificar como as desconfianças nas instituições democráticas geram insatisfações e como a representatividade e a ação são percebidas. Em seguida, o foco será sobre a noção de comunidade, que a partir de Arendt abre novas compreensões para o ser-juntos, como acontecimento da pluralidade.

3.2 Embaraços entre institucionalidades, coletivos e indivíduos: o ser-juntos além do "um contra todos" e "todos contra um"

Democracia é quando eu mando em você, ditadura é quando você manda em mim.[705]

O brasileiro é cheio de cordialidade e bom coração. Quando você encontrar por aí um cafajeste roubando e matando, pode perguntar imediatamente: "Who are you?", porque se trata certamente de um gringo. [706]

Millôr Fernandes

As possibilidades de confiança, na atualidade, estão abaladas, seja a confiança nas estruturas políticas, nas autoridades, na permanência do mundo,[707] nos sentidos, na razão,[708]

---

[703] ARENDT, 1994, p. 36.
[704] ARENDT, 1994, p. 41.
[705] FERNANDES, Millôr. *Revista de história*. 10 maio 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/arquivo-morto/democracia-e-quando-eu-mando-em-voce-ditadura-e-quando-voce-manda-em-mim>. Acesso em: 12 jul. 2013.
[706] FERNANDES, Millôr. *Millôr Definitivo*. A Bíblia do caos. Porto Alegre: L&PM, 1994.
[707] "A antiga confiança na maior permanência da existência do mundo que na de indivíduos humanos, e nas estruturas políticas como uma garantia de sobrevivência terrena depois da morte, não retornou, desvanecendo-se dessa forma a antiga oposição de uma vida mortal a um mundo mais ou menos imortal. Agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis". ARENDT, 2007, p. 108.
[708] A confiança que não é uma "apostar" em promessas e palavras, mas de exigência de funcionamento, com mecanismos de prevenção e verificação. "Não há como ter certeza da verdade, pois a dúvida corrói a confiança nos sentidos, no senso comum, na razão, na fé". ARENDT, 2010a, p. 343-344. Desde o surgimento das ciências, cujo espírito se traduz na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceptual

no senso comum e na confiança recíproca.[709] Ou ao menos, desconfiança, no contexto brasileiro, tem sido propaganda difundida sobre os funcionamentos democráticos.[710] Isso não significa que a capacidade de confiar tenha desparecido; ao contrário, as desilusões, os enganos, as frustrações revelam que se confiou em alguém ou algo, porém, uma promessa foi quebrada. E as tentativas de prevenir promessas quebradas fomentam estratégias de seguros frente a algo que ainda não aconteceu. Segundo Arendt, as afirmações de Eclesiastes: "a melancólica sabedoria do Eclesiastes; 'Vaidade das vaidades; tudo é vaidade... Nada há de novo sob o sol..., não há recordações das coisas passadas, nem restará com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir"; não restritas à experiência religiosa, são inevitáveis "[...] sempre e onde quer que se extinga a confiança no mundo como um lugar adequado ao aparecimento humano, para ação e discurso".[711] Nas relações humanas o que se espera é que os acordos funcionem e o que se revela abalado é a confiança de que algo novo venha a existir ou possa se realizar. Certas trajetórias de direitos humanos, no Brasil, retratam um exigir que os acordos, os contratos, os pactos, a Constituição sejam executados, reivindicam-se que as ações sejam tomadas como previsto na lei, que as coisas funcionem. Como nem sempre funcionam ou nem sempre plenamente funcionam, as estatísticas demonstram a desconfiança sobre as autoridades políticas, jurídicas e policiais ou até mesmo comerciais.

---

da tradição deixou de estar seguro. "Quando desapareceu a confiança em que as coisas aparecem como realmente são, o conceito de verdade enquanto revelação tornou-se duvidoso e, com ele, a fé incondicional em um Deus revelado. A noção de 'teoria' mudou de significado. Não mais significando um sistema de verdade razoavelmente conectadas que enquanto verdade, não foram construídas, mas dadas à razão e aos sentidos. Tornou-se, ao invés disso, a teoria científica moderna, que é uma hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que 'revela', mas do fato de funcionar". ARENDT, 2007a, p.67-68.

[709] "Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado materialmente e sensorialmente, depende de nosso contato com os outros seres humanos, do nosso senso *comum* que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, em si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um ser humano, mas por humanos no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. No entanto, basta que nos lembremos que um dia teremos de deixar este mundo comum, para que nos demos conta da solidão e da experiência de sermos abandonados por tudo e por todos". ARENDT, 2007c. p. 528.

[710] Desconfiar de onde surgem os discursos, quais as intencionalidades e, perceber que desconfiança pode ser sobre o sistema democrático e seus representantes, como em relação à desconfiança dos agentes da violência. Para esse diálogo, importante é considerar o texto de Aguiar, refletindo sobre a propaganda na política, especialmente, na relação com totalitarismo em Arendt. "A confiança, elemento fundamental na estruturação civilizada da comunidade, é substituída pela coerência da ficção. Esse é o ponto axial para Arendt em Origens do totalitarismo. A ficção é o húmus do qual se alimenta toda e qualquer propaganda. No caso do nazismo, a ficção ideológica, pautada no anti-semitismo, deu o formato da sociedade alemã na época. A ficção toma o lugar da veracidade como forma de asseverar e estabilizar as relações entre os homens". AGUIAR, Odílio Alves. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 10, 1, p. 7-17, 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp10/aguiar.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.

[711] ARENDT, 2010a, p. 255.

O regime político democrático se tornou o preferido dos cidadãos em todo o mundo.[712] Embora sejam constatados diferentes processos de democratização como a democracia limitada, a incompleta, a híbrida ou a plena, dos quais muitos decorrem de governos autoritários anteriores, conforme José Álvaro Moisés, uma das preocupações centrais "[...] não é se a democracia existe, mas a sua qualidade"[713], não apenas em contraposição às ditaduras anteriores. Claro, as teorias de democracia são muitas e permanecem no afã de estabelecer critérios que possibilitam avaliar se de fato há democracias. Sendo considerado um fenômeno multidimensional, abordagens *procedimentalistas*[714] ou minimalistas[715] apresentam elementos como a presença de contestações pacíficas, participação e competição como fundamentais à existência de um processo democrático.[716]

Moisés, avaliando duas correntes contraditórias, a dos estudos de cultura política e a das teorias institucionais da democracia, constatou que, no Brasil, 1) a permanência das marcas autoritárias e as distorções do funcionamento das instituições afetam as experiências políticas dos indivíduos. Nessa direção, as soluções a vários problemas sociais são realizadas "fora da lei", fora das normas democráticas legalmente reconhecidas. Logo, o crédito da ação de pessoas carismáticas ou o apelo ao retorno da ação de militares reflete um desprezo pela democracia representativa. 2) A expectativa cultural de democracia dos cidadãos não se satisfaz com o desempenho institucional e governamental. E, contrariando a demanda de cidadania, nenhuma reforma (política, agrária) tem sido implementada. 3) A insatisfação democrática e a desconfiança nas instituições é constatada na preferência dos cidadãos por uma democracia "sem partidos" e "sem Congresso Nacional", evidenciando que os canais existentes para a resolução de problemas sociais e o enfrentamento à corrupção são insuficientes e ineficazes. Há um processo de deslegitimação das instituições básicas, refletido num sentimento de que os direitos de participação e representação são restritos e violados.[717]

---

[712] GALLUP International Association. *Voice of the People End of Year Survey*, 2011. Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research. Disponível em: <http://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/33504/version/1>. Acesso em: 20. jul. 2012.

[713] MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo*, v. 23, n. 66, p. 11-43, fev. 2008. p. 13. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/02.pdf>. Acesso em: 20 maio 2010.

[714] DAHL, 1971.

[715] SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, socialism and democracy*. Nova York, Harper & Row Publishers, 1950.

[716] Seguindo essas definições, democracia implica em "1) direito dos cidadãos escolherem governos por meio de eleições com a participação de todos os membros adultos da comunidade política; 2) eleições regulares, livres, competitivas e abertas; 3) liberdade de expressão, reunião e organização, em especial, de partidos políticos para competir pelo poder; e 4) acesso a fontes alternativas de informação sobre a ação de governos e a política em geral". MOISÉS, 2008, p. 13-14.

[717] MOISÉS, 2008, p. 35-36.

A análise de Baquero também é semelhante ao explicitar que "[...] os déficits democráticos criados pelo funcionamento deficiente das instituições convencionais da democracia representativa têm produzido orientações de repúdio à forma como se pratica política atualmente [...]".[718] E como os dados confirmam uma participação política mínima através do desconhecimento de como os mecanismos democráticos funcionam, do ineficiente poder de ingerência sobre a fiscalização dos gestores políticos, que resultam em fragmentação da sociedade e na criação de mecanismos informais de resolução de problemas sem a ingerência do Estado. Isso impede a legitimidade e a estabilidade democrática, cabendo à própria estrutura institucional democrática fomentar mecanismos de efetividade de uma cultura democrática. Para Rostow, analisando as transições democráticas, parece ser consenso de que democracia é procedimento e não substância,[719] verificando-se monopólios de representação e participação política, aliado a institucionalizações das relações pautadas por clientelismo e paternalismo. Porém, alerta Baquero, mesmo sendo possível a descentralização do poder aliada com o *accountability* democrático,[720] a exigência da capacidade de deliberação estaria longe da realidade, pois a população não estaria preparada. Nessa direção, pesquisas apontam que seria insuficiente criar "instituições democráticas de baixo" para garantir estabilidade política, pois "a menos que os cidadãos tenham fé nessas instituições e envolvam-se em atividades de auto-governança, a democracia enquanto prática pode tornar-se algo destituído de significado, usado para legitimar práticas autoritárias e de corrupção institucionalizada [...]".[721] Assim, Baquero indica que, para o fortalecimento democrático, é preciso renovar a cultura política, "praticando" longe da esfera política atividades deliberativas, colaboração horizontal e confiança interpessoal, da mesma forma, os governantes precisam reconhecer a participação de grupos informais, o que fortaleceria outros mecanismos de pressão. Então, com o envolvimento participativo dos cidadãos, com o desenvolvimento do capital social, seria possível maior estabilidade e funcionamento democrático.[722]

---

[718] BAQUERO, Marcello. Construindo uma outra sociedade: o capital social na estruturação de uma cultura política participativa no Brasil. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 21, p. 83-108, nov. 2003. p. 104. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n21/a07n21.pdf>. Acesso em: 20 nov., 2010.

[719] ROSTOW, A. D. Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model. *Comparative Politics*, v. 2, n. 3. p. 337-363, 1970.

[720] Mesmo sem consensos, o termo *accountability* refere-se a mecanismos de responsabilização, controle, fiscalização dos agentes público. CAMPOS, Anna Maria. Accountability: Quando poderemos traduzi-la para o português? *Revista da Administração Pública*. Rio de Janeiro: FGV, v.24, n.2, fev./abr., 1990 e O'DONNEL, Guillermo. Accountability Horizontal e novas poliarquias. *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 44, 1998.

[721] BAQUERO, 2003, p. 84.

[722] BAQUERO, 2003, p. 103.

De certa forma, de um lado, os dados levantados por Moisés e Baquero refletem um discurso comum dos brasileiros e das brasileiras sobre si, sobre o próprio entendimento enquanto País, o que também é reforçado pelas mídias tradicionais. A insatisfação com o sistema democrático é percebido nas constantes manifestações populares ou nos atos de quebra-quebra que acontece frente a algum direito violado ou frente à burocratização e morosidade da realização de direitos como saúde, educação, mobilidade, acesso à terra, à moradia e à justiça. São discursos de insatisfação democrática e de desconfiança das instituições concretiza-se em atos de contestação. De outro lado, políticas públicas desenvolvidas desde 2002, especificamente no combate à pobreza, revelam que muitos insatisfeitos, organizados em movimentos sociais surgidos na década de 1980, integraram o governo. Conforme Ricci, "o olhar sobre a formação de militantes e líderes dos *novos* movimentos sociais revela que não houve mera cooptação por parte do Estado, mas adoção de uma consciente mudança de rumo e ideário. O anti-institucionalismo deu lugar ao ingresso na lógica da burocracia estatal".[723] Nesse sentido, os discursos, ao mesmo tempo, que refletem a continuidade de insatisfações e desconfianças das instituições, podem ser vistos com anseios de outros modelos políticos, posturas anti-institucionais, saudosismos do funcionamento da instituição ditatorial, exigências contínuas de reformas estruturais e satisfações específicas como resultado das políticas de combate à miséria.

Avritzer, analisando as variações de participação democrática no Brasil, indica as transformações ocorridas ao longo do século XX: "[...] de um país de baixa propensão associativa e poucas formas de participação da população de baixa renda[724] em um dos países com o maior número de práticas participativas".[725] A diversificação na forma e no desenho da participação se deve ao fato das experiências de Orçamento Participativo,[726] ao surgimento de conselhos de políticas decorrentes da Lei Orgânica da Saúde (LOS) e da Lei Orgânica de Assistência Social (LOAS) e, da multiplicação dos "Planos Diretores Municipais", resultantes

---

[723] RICCI, Rudá. *Lulismo*: Da era dos Movimentos Sociais à Ascensão da Nova Classe Média. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2010. p. 248.

[724] Cf. AVRITZER, L. Democratization and changes in the pattern of association in Brazil. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 42, n. 3, 2000.; KOWARICK, L. *Capitalismo e Marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973. SINGER, P.; BRANDT, V. C. (Orgs.). *São Paulo*: O Povo em Movimento. Petrópolis: Vozes, 1980.

[725] AVRITZER, Leonardo. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião Pública,* Campinas, v. 14, n. 1, p.43-64, jun. 2008. p. 44. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v14n1/02.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2012.

[726] "O orçamento participativo surgiu em Porto Alegre e se estendeu para mais de 170 cidades surgiram também duas outras formas adicionais de participação no Brasil democrático resultantes do processo constituinte e sua posterior regulamentação". AVRITZER, L. et al. *Reinventando os mecanismos de inclusão e controle social nos conselhos de saúde*, 2005. Disponível em: <http://www.democraciaparticipativa.org/pesquisas>. Acesso em: 10 maio 2012.

da regulamentação e da constituição de políticas desde 2001 com o Estatuto da Cidade, começaram a proliferar durante a última década os assim chamados "Planos Diretores Municipais".[727] Trata-se de ações, portanto, que foram e são desenvolvidas pela própria estrutura democrática legal, com possibilidades além da representação tradicional do sistema político vigente. Claro, a fragilidade, as dificuldades encontradas com os novos sujeitos de deliberação retomam os discursos comuns de falta de "cultura política" como impeditivo do fortalecimento democrático.

> Dois conjuntos de críticas podem ser feitas a esta literatura: a primeira crítica diz respeito ao fato de um conjunto de instituições participativas no Brasil não estão nem formal nem legalmente constituídas e, no entanto, pautam um conjunto de comportamentos e expectativas importantes dos atores sociais. A segunda crítica está relacionada à própria abrangência do conceito de instituição política que, via de regra, não trata das práticas participativas, mas apenas das instituições resultantes do processo de autorização da representação. Implicitamente, ao excluir as formas de participação do hall das instituições, esta literatura continua operando com uma oposição entre participação e institucionalização[728] que há muito tempo não é capaz de gerar um entendimento adequado do fenômeno da participação.[729]

Isso implica em reconhecer que mesmo os canais desenvolvidos pelas instituições democráticas são insuficientes para romper com a insatisfação e a desconfiança. Isto é, a moldura dos postulados de participação exige participações que possam funcionar junto à estrutura e ao sistema dado e toda participação que questiona o próprio sistema ou não é reconhecida como participação, ou não é caracterizada como democrática. Talvez, por isso, como argumenta Venício de Lima, inclusive jovens presentes nas manifestações populares de 2013 apresentavam cartazes que expressavam uma autoconsideração de serem "sem voz pública", "[...] isto é, sem canais para expressar e ter sua voz ouvida. Ou melhor, a voz deles não se expressa e nem é ouvida publicamente".[730] Lima indica que, ao não se ignorar que tem prevalecido uma insatisfação generalizada, uma cultura política que desqualifica instituições

---

[727] Estes últimos se tornaram obrigatórios em todas as cidades com mais de 20.000 habitantes. Para avaliação dos Planos Diretores Municipais e do Estatuto da Cidade, Veja: SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves dos; MONTANDON, Daniel Todtmann (Orgs.). *Os planos diretores municipais pós-estatuto da cidade*: balanço crítico e perspectivas. Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Cidades: IPPUR/UFRJ, 2011. Veja também: ESTATUTO da Cidade: guia para implementação pelos municípios e cidadãos. 3. ed. Brasília: Instituto Polis, Laboratório de Desenvolvimento Local, 2005. METODOLOGIA para Elaboração de Plano Diretor Participativo. Brasília: Confederação Nacional de Municípios, 2005. SANTOS JUNIOR, O. A. Reforma urbana: desafios para o planejamento como práxis transformadora. In: COSTA, Geraldo Magela e MENDONÇA, Jupira Gomes de (Orgs.). *Planejamento urbano no Brasil*: trajetória, avanços e perspectivas. Belo Horizonte: C/Arte, 2008. p. 136-135.

[728] Oposições conforme: HUNTINGTON, S. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

[729] AVRITZER, 2005, p. 45.

[730] LIMA, Venício A. de. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: MARICATO, Ermínia et al. (Orgs.). *Cidades Rebeldes.* Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, p. 89-94, 2013. p. 89.

políticas e políticos, a qual é pertinente, há a suspeita de que tal percepção é apoiada e disseminada pela velha mídia oligárquica, fomentando o *system blame* (culpar o sistema) que nada coloca no lugar da insatisfação, que nada propõe substancialmente ao estabelecimento de participação.[731] Conforme Maria do Carmo Campelo de Souza,

> A intervenção da imprensa, rádio e televisão no processo político brasileiro requer um estudo linguístico sistemático sobre o "discurso adversário" em relação à democracia, expresso pelos meios de comunicação. Parece-nos possível dizer [...] que os meios de comunicação tem tido uma participação extremamente acentuada na extensão do processo de *system blame* [...]. Deve-se assinalar o papel exercido pelos meios de comunicação na formação da imagem pública do regime, sobretudo no que se refere à acentuação de um aspecto sempre presente na cultura política do país – a desconfiança arraigada em relação à política e aos políticos – que pode reforçar a descrença sobre a própria estrutura de representação partidária-parlamentar. [...]
> O teor exclusivamente denunciatório de grande parte das informações acaba por estabelecer junto à sociedade [...] uma ligação direta e extremamente nefasta entre a desmoralização da atual conjuntura e a substância mesma dos regimes democráticos. [...] A despeito da evidente responsabilidade que cabe à imensa maioria da classe política pelo desenrolar sombrio do processo político brasileiro, os meios de comunicação a apresentam de modo homogeneizado e, em comparação com os dardos de sua crítica, poupam outros setores [...]. Tem-se muitas vezes a impressão de que corrupção, cinismo e desmandos são monopólio dos políticos, dos partidos ou do Congresso [...].[732]

A batalha que os discursos estabelecem do "povo" contra Estado e instituições, do povo contra mercado; do mercado contra Estado; ou instituições a favor do Estado, estão presentes em diversos campos teóricos e o senso comum, evocados em discursos sobre si, sobre a nacionalidade brasileira ou na definição de "metas" de superação dos problemas sociais e políticos. Se, de um lado, há o risco de se naturalizar esses discursos como integrantes de uma "identidade" ou cultura "nacional"; de outro, os discursos são sintomáticos: algo não vai bem "entre nós".

> A possibilidade de "desqualificar" alguns atores a partir da sua posição organizacional nos remete a uma das razões pelas quais é interessante pensar de forma mais ampla sobre o campo de estudo dos movimentos sociais: no passado, a imposição de definições externas sobre o que deveria 'contar' como um movimento social cegou os estudiosos de formas de ação coletiva que se opunham ao status quo, mas que não se conformavam com definições aceitas de transformação social. Apesar da ênfase nos 'novos movimentos sociais', entre as décadas de 1960 e 1980 muita energia ainda era direcionada para a discussão sobre quais movimentos eram legítimos, realmente transformadores, ou relevantes socialmente. Esse debate refletia ainda a influência do marxismo, de modo relativamente explícito. Entretanto, a transição para o pós-marxismo e para os estudos multiculturais tem se baseado, em boa medida, no reconhecimento dos perigos da exclusão de certos tipos de ação

---

[731] LIMA, 2013, p. 89-94.

[732] SOUZA, Maria do Carmo Campello de. A Nova República brasileira: sob a espada de Dâmocles. In: STEPAN, Alfred. (Org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 586-589. (p. 563-627)

> social. O caso clássico é o das feministas que tentavam trabalhar a partir dos movimentos socialistas, cuja causa era vista como um 'epifenômeno'. [733]

Entre continuidades e descontinuidades possíveis de serem apontadas, a cartografia de Roberto DaMatta se consolidou na análise das heranças do que faz o Brasil, Brasil. Para DaMatta, as relações políticas precisam enfrentar "o problema [...] entre a transparência e a opacidade. A transparência entre aquilo que o governo faz e o que a sociedade sabe. O governo tem que prestar contas. O governo não pode ter razões que a sociedade desconheça". Com traços personalistas e autoritários, as formas tradicionais são persistentes no sistema político. "Somos um país de cultura católica: a gente confessa [para ter perdão]. Somos um país muito personalizado, existem muitos santos no Brasil, e temos um sistema político extremamente autoritário até hoje. Não podemos esquecer que tivemos um sistema escravocrata". Dessa forma, para DaMatta, a matriz republicana brasileira foi erigida sobre uma administração imperial e aristocrata. E, a pessoa que se torna política, se torna um representante, "[...] se aristocratiza [...]. Ele toma posse do cargo, mas ele não é possuído pelo cargo".[734]

Ao colocar os embates da "rua" e "casa",[735] DaMatta evidencia o sentido negativo que cidadania possui no Brasil. A cidadania, por mais aclamada que tenha sido nos debates recentes de direitos humanos, confere ao individuo um caráter genérico. Há momentos em que se opta por ser cidadão, diluído na massa, outros momentos, se quer ser indivíduo, com personalidade, reconhecido como "gente" com um nome. "[...] Se sou cidadão na festa cívica da Independência e no comício político, não quero de modo algum ser apenas um cidadão quando estou às voltas com a polícia num caso de roubo, ou tendo de tomar um empréstimo bancário ou, ainda, tendo de dar explicações junto ao Imposto de Renda".[736] Não ser cidadão é poder ser considerado, recebendo atenção, estabelecendo relação. A relação, dessa forma, é estabelecida personalizando o público. Sem essa estratégia, prevalece a imagem de público

---

[733] ABERS; BÜLOW, 2011, p. 79.

[734] DAMATTA, Roberto. O governo não pode ter razões que a sociedade desconheça. *Agência Brasil*, 11 dez. 2011. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2011-12-11/para-roberto-damatta-%E2%80%9C-governo-nao-pode-ter-razoes-que-sociedade-desconheca%E2%80%9D>. Acesso em: 12 jul. 2012.

[735] Roberto DaMatta defende que a alternativa a estas interpretações duais – família x economia; costumes x classes sociais – significa ver a sociedade de modo totalizado, pois, no Brasil, mais importante do que os elementos em posição é a sua conexão, os elos que conjugam esses elementos. "É minha tese, então, que foram poucos os que viram a possibilidade de juntar a família com a classe social, a religiosidade popular com a economia capitalista, a lealdade aos amigos com a lealdade ideológica. Descobrir essas conexões é ter de estudar a sociedade brasileira de modo aberto, sendo capaz de captá-la em seu movimento. E o seu movimento é sempre no sentido da relação e da conexão". DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 25.

[736] DAMATTA, 2000, p. 85.

como um espaço do movimento, do perigo, da tentação, do logro. No espaço público, as pessoas são indiferenciadas e desconhecidas, sem nome e face. O público é o lugar da luta, do batente. “Vencer na vida” é enfrentar a “ dureza da vida”; “o mundo tenebroso da selva de pedra”. Logo, a rua é um lugar do tenebroso, da competição, da despersonalização, da generalidade, podendo ser até reconhecido como pertencente a todos, mas como é de todos é “Terra de Ninguém”. Ser “moleque de rua”; “mulher da rua”; “morador de rua” é ser ninguém. O público perigoso funda-se na lei que iguala, subordina e, muitas vezes, explora.[737] Como na imagem a baixo, tem se tornado comum a colocação de pedras em áreas externas a prédios públicos ou privados com a intenção de evitar com que moradores de rua se instalem.

Figura 14: Pedras em prédios contra moradores de rua
Fonte: Folha Social/ Foto: JM Catelo / Portal do Holanda[738]

Assim, contra a generalidade da cidadania, as reivindicações de direitos podem estruturar-se como extensão da “casa”, isto é, se o privado é o lugar do indivíduo com nome, único, insubstituível, o lugar das relações, de mais direitos do que deveres, almeja-se isso no espaço público. Contra a generalidade do termo cidadania, utilizada na massificação ou em situações de inferioridade e desvantagens, no público, a busca por reconhecimento visa personalizar e humanizar as situações formais. O público, então, encontra-se ora como impessoal na universalidade da lei, na burocracia, na violência, ora como pessoal na participação e na exigência de direitos.[739] E, mesmo que na lei se definiram “[...] direitos e liberdades extensivos a todos os membros da sociedade brasileira, na prática temos cidadãos

[737] DAMATTA, 2000.
[738] FOLHA SOCIAL. *Bradesco coloca pedras pontiagudas para que mendigos não deitem próximo à agência*, Manaus, 5 out. 2013. Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/-JqP4ZSqvSPY/UlDJYYOQm-I/AAAAAAAAClc/zELibVaoJmg/s1600/pedras+5.jpg>. Acesso em: 12 out. 2013.
[739] DAMATTA, 2000.

de primeira, segunda e terceira classe e mesmo não-cidadãos, isto é, indivíduos sem voz, sem espaço e sem nenhum respaldo real nas instituições vigentes".[740]

Longe dos discursos que enaltecem a harmonia e equivalem democracia à cordialidade existente, e, sem reduzir as possibilidades de análise a um campo de batalhas, Charles Tilly, na intenção de mapear mobilizações políticas, constrói o conceito de "confronto político". Considerando que nem tudo é confronto, pois há momentos de consenso, de celebração de memórias comuns e de institucionalização de mobilizações/ações anteriormente reivindicatórias, Tilly propõe que, ao invés de análises separadas de movimentos sociais, revoluções e ações coletivas possam ser mapeadas por movimentos contestatórios de confronto. "O confronto político tem início quando, de forma coletiva, as pessoas fazem reivindicações a outras pessoas cujos interesses seriam afetados se elas fossem atendidas".[741] A questão aqui é considerar que modelos de contestação podem ficar restritos a sua própria mobilização ou dentro da estrutura do próprio entendimento do modelo. Nesse sentido, o confronto pode ser visto de outras formas, por exemplo, as distâncias entre um movimento social e outras ações coletivas poderiam agregar-se na reivindicação, superando dicotomias como ação contra estrutura; ação contra contexto; criatividade contra determinação, afirmando que o agir das mobilizações não se resume apenas a reações dos modos com que se está vivendo. E críticos de Tilly têm considerado que além da história das ações coletivas, é preciso analisar a espacialidade e indagam pela possibilidade de compreender as mobilizações coletivas além das fronteiras de cada Estado.[742]

Decorrente disso, pode-se perceber que os movimentos sociais no Brasil são analisados e vistos como um capítulo a parte do processo de democratização. Em certo sentido, toda ação coletiva que não surge de canais desenvolvidos pela estrutura democráticas pode ter essa estrutura contra si. Os discursos e as práticas de criminalização dos movimentos sociais são constantes e retratados pela "velha" mídia.[743] Gohn, argumentando pela importância dos estudos de movimentos/mobilizações sociais, apresenta 1) os movimentos

---

[740] VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 145.

[741] McADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. Para mapear o confronto político. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p.11-48, 2009. p. 11. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a02>. Acesso em: 20 out. 2012. Veja também: TILLY, Charles. *Social movements*: 1768-2004. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2004.

[742] Críticos como GOODWIN, Jeff; JASPER, James. Caught in a winding, snarling wine: the structural bias of political process theory. *Sociological Forum*, 1999, 14/1, p. 27-54. STUART, Elden. Mapping the present: Heidegger, Foucault and the project of a spatial history. Londres: Continuum, 2001. OBERSCHALL, Anthony. *Social conflict and social movements*. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1973. McCARTHY, John; ZALD, Mayer. *The trend of social movements in America*. Morristown, NJ: General Learning Press, 1973.

[743] Referindo-se à compreensão de Lima (2013) que define velha mídia a oligárquica, enquanto que as novas mídias possibilitam interação direta, na internet e redes sociais.

distintos em termos de contexto, nacionalidades e em termos históricos. No Brasil, na década de 1970-1980, os movimentos surgiram reivindicando melhorias urbanas ou reformas rurais, atrelados a grupos religiosos, em oposição ao regime militar. "Naquela década, os movimentos lutavam para ter 'direito a ter direitos'. [...] não estavam autocentrados, não miravam apenas a si próprios".[744] E, na atualidade, muitos movimentos herdeiros dos anteriores, "[...] não têm mais o universal como horizonte, mas sim o particular, os interesses imediatos, o direito de sua categoria ou grupo social".[745] Configurando-se como uma gama de ações coletivas, os movimentos adaptaram-se às condições pautadas pela "[...] nova institucionalidade criada pelas políticas públicas – em casos raros, partiram para ações de resistência via desobediência civil".[746] 2) A ampliação dos sujeitos no cenário político – isto é, dos protagonistas da ação coletiva – acompanha as alterações econômicas, culturais e de formas de mobilização e atuação, de cima para baixo e na forma de redes. Claro, outros modelos ainda permanecem. 3) Destaca-se "as alterações do papel do Estado em suas relações com a sociedade civil e em seu próprio interior".[747] De formas contraditórias, políticas sociais têm sido desenvolvidas, principalmente no enfrentamento da miséria e da exclusão. "Captura-se o sujeito político e cultural da sociedade civil, antes organizado em movimento e ações coletivas de protestos, agora parcialmente mobilizados por políticas sociais institucionalizadas".[748] Referindo-se às ONG's como mediadoras, Gohn define que as identidades políticas são transformadas em políticas de identidade, pautando as lutas, não mais com tanta pertinência em bairros e locais populares, mas agora em secretarias e gabinetes municipais, estaduais e federais. 4) Gohn aponta a falta de consistência teórica que está refazendo o conceito de movimento social, buscando distinções com outras ações coletivas, mobilizações sociais, encontrando indefinições do papel das ONG's, deparando-se com a carência de análises consistentes frente à institucionalização de um movimento.

> [...] só os movimentos sociais têm a capacidade de reinventar e reorientar o estado e suas políticas e exigir a superação da submissão do Estado às políticas socioeconômicas contrárias aos interesses de uma sociedade e de um povo. Os movimentos sociais no Brasil democratizaram a democracia num primeiro momento, ao resgatá-la do regime militar e restaurar uma ordem pública fundada nos direitos. Mas o desenrolar do processo político levou a outras rotas, em vez de consolidar e aprofundar as conquistas democráticas. Estas passaram a ser ressignificadas pelo alto, por políticas públicas elaboradas por órgãos públicos, atribuindo-lhes novo sentido, e não ressignificadas com o resgate do sentido emancipatório, pelo qual ocorreram as lutas e os movimentos sociais entre os anos

[744] GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009. p. 12.
[745] GOHN, 2009, p. 12.
[746] GOHN, 2009, p. 12.
[747] GOHN, 2009, p. 13.
[748] GOHN, 2009, p. 13.

> 1960 e 1980. [...] As opções econômicas que têm sido tomadas fragmentam as atrizes e os atores sociais, diluem os mecanismos de representação da cidadania e debilitam a formação de identidades coletivas.[749]

Considerando as preocupações com a participação democrática, a desconfiança nas instituições, a criação de canais deliberativos, as conexões entre casa e rua e a atuação de movimentos e mobilizações sociais, são autoritárias a consolidação das instituições e do sistema representativo brasileiro. Constantemente questionadas, apesar de consentidas pelo sistema eleitoral, é comum o Estado afirmar legitimidade pela violência silenciando dissensos e conflitos. As mobilizações sociais podem desenvolver-se dentro dos limites colocados pela estrutura prevalecente, podendo ser capturadas, ou, quando criminalizadas, são postas fora da lei, fora da estrutura.

Os discursos e as mobilizações em confrontos podem indicar questionamentos acerca da representação política e, consequentemente, das instituições. Claro, seguindo a perspectiva de Warren, tais insatisfações podem indicar que pessoas se tornaram mais sofisticadas e exigentes, avaliando as representações em termos de transparência, autoridade, legitimidade ou, então, as estruturas de governos estão tão distantes, que são inacessíveis aos cidadãos, ou ainda, que as instituições e representações na percepção de indivíduos estejam violando, burlando normas e valores estabelecidos.[750] Longe dos louvores a uma fundação inicial política no Brasil, talvez, pode-se propor que a fundação esteja acontecendo, diferenciando-se, por exemplo, dos Estados Unidos que aclamam a Constituição como fundação de si mesmos. Assim, sem uma fundação gloriosa, funda-se a cada confronto, apropriando-se também da constituição, especialmente por parte do campo dos juristas, mas não com a mesma relação de outros países. Se há crise ou reconfiguração das representações,[751] há um mal-estar democrático, indicando que é preciso mais democracia ou democratizar a democracia.

Os modelos de representação brasileiros são herdados e, ao mesmo tempo, perfazem a lógica personalista. Pitkin, estudando a representação, as palavras e as instituições, refaz um mapa conceitual da representação. Os gregos, apesar de possuírem instituições, não possuíam um conceito correspondente ao "representar". A origem latina, *representare* indica "tornar presente ou manifesto, apresentar novamente; substituição de um objeto por outro; antecipar um evento, trazendo-o para o presente" ou ainda "desempenhar imediatamente, pagar em dinheiro", porém o uso era referente a objetos inanimados e não às instituições da vida romana. No idioma alemão, nos usos políticos do termo, *vertreten*, *darstellen* e *repräsentieren*

---

[749] GOHN, 2009, p. 159.
[750] WARREN, Mark E. *Democracy & trust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
[751] MANIN, Bernard. *Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

são distintos. *Darstellen* "retratar; colocar algo no lugar de"; *vertreten* traz significações de "atuar como um agente para alguém", porém associado a interesses privados, distingue-se de *repräsentieren* que é interpretado voltado ao bem comum.

Na história do cristianismo, o termo representar, a partir do século XIII, refere-se ao papa que "representa a pessoa de Cristo e dos apóstolos"; para Pitkin, "a conotação ainda não é de delegação, nem de agência; os líderes são vistos como encarnação de Cristo e seus apóstolos, ocupam seus lugares por sucessão".[752] Na área jurídica medieval, o termo pode ser encontrado com o uso de "personificação da vida coletiva". "Uma comunidade, embora não seja um ser humano, dever ser vista como pessoa (*persona representata*)",[753] isto é, não é um a pessoa real, mas pessoa por representação.

Westhelle também se ocupa com a noção de representação. Considerando os embates da Reforma e os discursos sobre a Modernidade, Westhelle argumenta que a "[...] tarefa teológica de evitar que a representação seja confundida com o seu conteúdo produz no discurso uma nova cristalização de outras formas, que imediatamente requerem novas circunscrições para que estas, por sua vez, não assumam um caráter conceptual".[754] A teologia, possuindo raízes em narrativas, em alegorias, no mito, há inadequações em relação aos modos de conhecimento únicos, o que possui consequências a como a eclesiologia é compreendida. Logo, questionando as determinações de significados únicos da representação,[755] provocando um des-domesticar o mundo, a mente e o corpo, "[...] é sempre a moldura que diz que o quadro ou a foto não é o que esta representa; é ela, a moldura, que anuncia a ausência. Se a figura se pretende como *parousia,* isto é, como *representação,* a moldura é o reclame de uma *apousia,* de um *despresentar*".[756]

Apresentando as noções religiosas predominantes, para as quais representação assume "o lugar de"; "substitui", Pitkin retrata a formação do parlamento inglês, que, apesar da não formação etimológica, constrói as significações de representar. Inicialmente com as autoridades, que cobravam impostos, depois cavaleiros, burgueses que passaram a receber

---

[752] PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. *Lua Nova*, 2006, n.67, p. 15-47, 2006. p. 18. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n67/a03n67.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2012.

[753] PITKIN, 2006, p. 18.

[754] WESTHELLE, Vítor. Modernidade, Mito e Religião: Crítica e Reconstrução das Representações Religiosas. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3 n. I, p. 11-38, 2000. p. 27.

[755] "A representação, vista sob uma perspectiva alegórica, delega à teologia a tarefa de destruir todos os possíveis pontos de contato entre o infinito e o finito, entre o inefável conteúdo e a prosaica representação, legando à fé a tarefa de fazer coincidir estes opostos. Sua necessidade é garantida pela ordenança divina que, permanecendo como sua própria causa, revela não apenas a humildade e a finitude das palavras humanas, mas, ironicamente, manifesta também a ilimitada presunção de uma *prepotência* teológica, a saber, a capacidade de afirmar na mesma linguagem a prioridade *(prae-)* do em-si *(potentia)*". WESTHELLE, 2000, p. 26.

[756] WESTHELLE, 2000, p. 35.

queixas das comunidades, as quais seriam levadas ao rei. Essas "autoridades" se comprometiam com a comunidade, levando queixas em comum, petições em comum ao rei; vinham pela comunidade, em lugar da comunidade. Logo, surge a ideia de que todas as pessoas estariam presentes em seus representantes e o governante encarnaria um país como um todo. O *pôr-se em lugar de outros* abrangeria o atuar para outros e, para tal função, era necessário autoridade, poder e prestígio. Hobbes, talvez, seja o primeiro a utilizar o termo representação com uma argumentação mais elaborada. Para Hobbes, representar incide em uma agência formal, uma autorização para agir por outro, e, a representação ilimitada reflete a soberania.[757] Burke já compreende que a representação não corresponde apenas quem elegeu, mas representa toda a nação, não constituindo um controle sobre, mas para o povo.[758] Depois, teóricos liberais articulam uma teoria da representação vinculando-a ao interesse. A mudança posterior passa de um interesse específico, para o interesse do que se passou a denominar "bem comum", o qual os representantes seriam capazes de discernir. A representação funcionaria, então, como um filtro que refina e amplia as perspectivas do público, distinguindo os verdadeiros interesses de um país.[759] "A representação não apenas torna possível uma grande república, mas é também um meio de trazer conflitos sociais perigosos para um fórum central único, no qual podem ser controlados e tornados inofensivos pelo equilíbrio".[760]

Partindo dessas trajetórias, representar poderia ter funções de *agir para*, definido a partir de interesses específicos de uma comunidade específica. Posteriormente, os interesses específicos são colocados como *agir por todos*, sendo consentindo para o bem geral. A questão é que os interesses sempre estão presentes, parecendo impossível livrar-se deles. A representação parece funcionar quando se age por interesses claros, beneficiando apenas quem compartilha desses mesmos interesses. Todavia, a ação representada acaba tendo impactos sobre todos de um país, de uma comunidade, porém da mesma forma, assumindo-se como representação de todos, os interesses recebem um contorno geral, *em lugar de todos*, tornando nefasta qualquer decisão de bem comum, a qual, longe de ser decorrente de todos, é construída de alguns sobre todos.

---

[757] HOBBES, T. *Elements of law, natural and politic, with Three lives*. Oxford: Oxford University Press, 1994. HOBBES, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

[758] Refere-se ao "Speech on the State of the Representation" que se encontra em BURKE, Edmund. *Burke's Politics*. Edited by Ross J. S. Hoffman and Paul Levack. New York: Alfred A. Knopf, 1949.

[759] HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The Federalist*. Edited by Max Beloff. Oxford: Blackwell, 1948.

[760] PITKIN, 2006, p. 37.

Arendt traz contribuições significativas para o entendimento da representação política. Primeiramente, sua noção de poder que decorre da ação em concerto é obscurecida pelos modos como a representação nas democracias liberais ou no Estado de bem estar. Para Arendt, poder não vem de cima, nem de baixo, mas acontece horizontalmente.[761] Aliás, pensar "em cima" e "em baixo", já pressupõe um governo de uns sobre outros. Isso significa que as representações tendem a assumir o poder para si, como se o poder estivesse nas institucionalidades, nos cargos, levando a compreensão de que se não haveria poder fora das representações.[762] E, para validar esse poder, o uso da violência é tornado recurso de proteção de suas ações, impedindo outras ações. Nos eventos revolucionários ocorridas desde o final do século XVIII, as intencionalidades de romper com o governo de uns sobre os outros, almejando uma (re)apropriação da política por parte dos cidadãos pareciam indicar possibilidades novas de participação ativa. Contudo, a novidade foi perdida ora pelo sufocamento das revoluções, ora com a instauração do terror e da violência, ora por se acreditar que a participação política de todos fosse realizada por um sistema de representação, cujo desenvolvimento elaborou aparatos burocráticos e sistemas partidários.

Seja por um sistema que considere os representantes apenas executores da "vontade do povo", abstraindo qualquer posição própria, seja por um sistema que argumente que o povo é liberado de qualquer ação, por estar representado traz embaraços. Quando um representante assume sua função, disporá de mecanismos que nem sempre são compreendidos por todos, e na compreensão do aclamado poder que emana do povo, é difícil saber quem é o povo e ilusório a possibilidade de que o controle popular seja a garantia de decisões política consistentes. Como diz Arendt, referindo ao contexto norte-americano, nas palavras de Madison era difícil saber quais as opiniões do povo, "[...] muito menos poderia ele dizer o que eles pensariam se possuíssem a informação e os esclarecimentos que aqui se tinham".[763] Como alerta Arendt, "[...] o problema da representação, um dos mais importantes e preocupantes da política moderna desde as revoluções, implica [...] uma decisão quanto à verdadeira dignidade do próprio domínio político".[764] Para Arendt, a representação seja por

---

[761] ARENDT, Hannah. *Crises na República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 198. (Debates; 85)

[762] Muitos afirmam a superioridade do governo representativo, argumentando pela competência dos governantes, seja na liberação de energia social para outras atividades além da gestão das questões pública como Edmund Burke, Benjamin Constant e John Stuart Mill a Giovanni Sartori e Nadia Urbinati Cf. BURKE, Edmund. Discurso a los electores de Bristol. *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942. MILL John Stuart. *O governo representativo*. São Paulo: Ibrasa, 1995. CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparées à celle des modernes*. Écrits politiques. Paris: Gallimard, 1997. SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*. 2 v. São Paulo: Ática, 1994. URBINATI, Nadia. *Representative democracy*: principles & genealogy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

[763] ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001. p. 291.

[764] ARENDT, 2001, p. 291.

representados seres senhores dos representantes, reduzindo a política a administração de interesses; seja por representantes serem senhores dos representados, constituindo oligarquias em partidos que detém monopólios, não rompe com relações de mando-obediência.

> Se os representantes são eleitos estão limitados pelas instruções que apenas se reúnem para executar a vontade dos seus senhores, deveriam ainda ter uma oportunidade de se considerarem a si próprios quer como gloriosos mensageiros, quer como especialistas assalariados que tal como os advogados, são especialistas na representação dos interesses de seus clientes. Mas em ambos os exemplo a suposição é, decerto, que o trabalho do eleitorado é mais urgente e importante do que o deles; eles são agentes pagos das pessoas que, por quaisquer razões, não são capazes ou não querem cuidar dos negócios públicos. Se, pelo contrário, se pensa que os representantes se devem tornar por um certo tempo os dirigentes designados daqueles que os elegeram – com alternância nesse cargo, não há por certo, estritamente falando, nenhum governo representativo – a representação significa que os votantes abdicam do seu próprio poder [...] e o velho adágio 'Todo poder emana do povo' apenas é verdadeiro no dia da eleição. No primeiro caso, o governo degenerou em mera administração, o domínio público desapareceu; não há espaço quer para ver quer para ser visto ema ação. [...] No segundo caso, talvez mais próximo das realidades, a antiga distinção entre governante e governado, que a Revolução [norte-americana] aboliu através do estabelecimento de uma república veio a afirmar-se de novo; uma vez mais, o povo não foi admitido no domínio público, uma vez mais a tarefa do governo se tornou privilégio dos poucos quem só eles, 'podem exercer suas virtuosas disposições'".[765]

Frente à representação nessa lógica, para o povo restaria entregar-se à apatia, resultando na morte da liberdade pública, ou manter um espírito de resistência, pois o único poder de reserva seria a revolução. De certa forma, as percepções arendtianas podem contribuir para se pensar a democracia brasileira. Especialmente, com a elaboração da Constituição de 1988 que, apesar de ter sido elaborada num período de negociação e não ruptura com o governo ditatorial, apesar da Anistia ampla, geral e irrestrita que ainda pretende apagar o passado, apesar de manter preceitos liberais que são evocados nas interpretações que legitimam decisões de privilégios, ainda assim, sua elaboração contou com participação popular que elaborou como esse País deveria ser. Em muitos confrontos, a Constituição é evocada pelos envolvidos. E de fato, mobiliza uma compreensão de que a política tem sido favorável apenas a alguns, aniquilando liberdades. E claro, as organizações sociais, os movimentos sociais têm reivindicado reformas e mudanças que possibilitariam uma república de fato. O espírito revolucionário tem essa possibilidade norteadora que almeja novas relações. Todavia, os riscos permanecem, como apontou Arendt, do recurso à violência que pode ser glorificada como instauração do novo; a abdicação do poder de participar do público e a redução da política como administração de bens, serviços e da sobrevivência.

---

[765] ARENDT, 2001, p. 291-292.

Em Arendt, é possível questionar a pertinência da soberania. Pensar se política ainda tem algum sentido, é compreendê-la como liberdade, na qual o poder só acontece no entre nós, em relações horizontais. Nesse sentido, soberania sempre evoca significações de que "[...] a raiz da soberania é a vontade: Soberano é aquele que quer e comanda".[766] Todavia, parece até indissociável compreender política sem as bases da soberania, afinal, se postula a liberdade sobre as bases da soberania de indivíduos, grupos, classes, países. Segundo Arendt, a soberania de corpos políticos só é mantida por instrumentos da violência, isto é, de forma não política. Se a condição humana, determinada pela pluralidade, de que seres humanos vivem, e não apenas um único ser humano, Arendt aponta que é impossível a coexistência de liberdade e soberania. Se os seres humanos "[...] desejam ser soberanos, enquanto indivíduos ou como grupos organizados, eles têm de se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual [...] ou a "vontade geral" de um grupo organizado. Se os seres humanos desejam ser livres é precisamente à soberania que eles têm de renunciar".[767]

Arendt compreende que na teia das relações humanas, através de atos e palavras, num espaço intersticial, acontece a política. A política está alicerçada na pluralidade humana, só é possível devido à pluralidade humana. Assim, a política trata do *inter esse*, da convivência entre diferentes. Ao se organizarem politicamente, os seres humanos percebem coisas em comum "[...] essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças".[768] A pluralidade e a convivência entre diferentes como constituintes da política irrompem a noção de que a política uniformiza opiniões. Como alerta Hannah Arendt, a violência tem ocupado o espaço da ação, o espaço da palavra. Torna-se mais eficaz eliminar as diferenças, agir sem argumentar, do que buscar formas de ser-com outros. Logo, politicamente, o acento não está num aparato jurídico e institucional mínimo, antes nas possibilidades de agir em concerto, nas possibilidades do aparecimento das singularidades plurais, por meio de palavras e ações, acontecer. "Sem as pertenças, o direito transforma-se em norma abstrata, vazia".[769] A imprevisibilidade do que acontece, afinal são diferentes singularidades que se encontram, não pode ser obscurecida.

> O perigo e a vantagem inerente a todos os corpos políticos que se apoiam em contratos e tratados é que, ao contrário daqueles que se assentam sobre o governo e a

[766] Referindo-se a frase de é Carl Schmitt que em Verfassungslehre de 1928, p. 7, define que soberania é vontade e o soberano é aquele que quer e ordena. ARENDT, 2007a, p. 212.
[767] ARENDT, 2007a, p. 213.
[768] ARENDT, Hannah. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b. p. 21-22.
[769] AGUIAR, Odílio Alves. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. *Princípios*. Revista de Filosofia. Natal (RN), v. 19, n. 32, jul./dez., p. 35-54, 2012. p. 50. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/32P-035-054.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

> soberania, deixam a imprevisibilidade dos assuntos humanos e a inconfiabilidade dos seres humanos exatamente como são, usando-as meramente como o meio, por assim dizer, no qual são instauradas certas ilhas de previsibilidade e erigidos certos marcos de confiabilidade. No momento em que as promessas perdem seu caráter de isoladas ilhas de certeza em um oceano de incerteza, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o terreno do futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem poder vinculante [binding power; bindende Kraft] e todo o empreendimento acaba por se autossuprimir.[770]

Não há como definir a natureza humana por uma essência, por metafísicas, qualidades e atributos isolados. Nesse sentido, é preciso suspeitar de todas as teorias que enfatizam noções de sujeito absoluto, como se existissem em outro planeta, independente. Afinal, essa absolutidade, essa essencialidade independeria do mundo. Da mesma forma, as teorias de comunidade absoluta, uma essencialidade perdida, ou uma finalidade desejável, novamente essencializam, uniformizam o coletivo. A singularidade não desaparece na pluralidade, nos ser-juntos, ao contrário, aparece. A pluralidade e a singularidade implica pensar em como elas se revelam, como aparecem no mundo que é comum, o espaço comum habitado. Palavras partilhadas, ações em concerto possibilitam novas teias de relações.

Trata-se de perceber, nesse sentido, que as formas políticas como se presencia podem ser diferentes, não são dadas, naturais, automáticas. As insatisfações com o sistema, com os aparatos burocráticos e representativos reflete uma capacidade de silenciar palavras, tolher ações uns dos outros. No Brasil, as heranças autoritárias permanecem numa soberania exercia por meio de violência impedindo com que palavras sejam ouvidas e singularidades apareçam.[771] O não reconhecimento político da pluralidade de vozes, abafado pelo sistema partidário, fomenta isolamentos em grupos, classes e individualidades que não encontram possibilidades de serem vistos e ouvidos, pois seu aparecimento e o que falam é tornado irrelevante, desagregador, perturbador. Em outro sentido, com as possibilidades de agir em concerto não é esquecer a histórias e as estórias de sofrimento, injustiças e morte. Todavia, para que seja possível começar outras relações o perdão pode romper com automatismos, reações e repetições. "[...] No perdão, como de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos uns dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber".[772] E como é preciso à presença da outra pessoa para se perdoar, "encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de perdoar, [...] pois careceríamos do

[770] ARENDT, 2010a, p. 304-305.
[771] ARENDT, 2007a, p. 200-201.
[772] ARENDT, 2010a, p. 303.

conhecimento da pessoas em consideração à qual se pode perdoar".[773] O ser-juntos é frágil, espontâneo e não apaga as biografias.

Arendt, quando questionada sobre que outro conceito de Estado ela teria, respondeu dizendo que não seria exatamente um conceito de Estado diferente, mas antes, apontou para a necessidade de mudar o que se tem. A soberania, quando em conflitos internacionais, significa que a decisão é pelo instrumento da guerra. Talvez, pensada territorialmente, significaria que as decisões em conflitos utilizam o recurso da violência. E, para Arendt, como a guerra é luxo de alguns países, justificando os seus, as soberanias intimidam-se mutuamente. Um Estado distinto do que há, não virá de pactos e ligas internacionais, pois esses pactos refletem a mesma lógica dos conflitos de soberania. Arendt percebe que um novo Estado pode ser vislumbrado num sistema que ela denomina federalista, na compreensão de que o poder é horizontal e internacional. As dificuldades são vistas, pois se tal sistema fosse pensado de forma *supranacional* encontraria barreiras em ser ineficaz ou ser monopolizado por outras nações. Todavia, não só imaginando, Arendt aponta para as experiências singulares que ocorreram, durante as revoluções, porém independente destas e independente de experiência de ações anteriores. Arendt postula um Estado-Conselho, experiências de conselho que são singulares, frágeis, espontâneas em relações que é possível agir, falar, ouvir e também, caso algumas pessoas não se interessem, podem optar em não participar.

> Esta **nova forma de governo é o sistema de conselho**, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é uma pura utopia — de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos — eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. Organização espontânea de sistemas de conselho ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o **sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política**.
> Nesta direção, parece-me, deve haver algo a ser descoberto, um princípio de organização completamente diferente, que começa de baixo, continua para cima e afinal leva a um parlamento. [...]
>
> Para impedir um engano que poderia facilmente ocorre hoje, devo dizer que as *comunas* de *hippies* e renunciantes não tem nada a ver com isto. Ao contrário, a renúncia a toda vida pública, à política em geral está em suas raízes; são refúgios para pessoas que tenham sofrido naufrágio político — e como tal são plenamente justificáveis no térreo pessoal. [...]

[773] ARENDT, 2010a, p. 303.

> Os conselhos desejam exatamente o oposto, mesmo que comecem bem pequenos — como conselhos de vizinhança, conselhos profissionais, conselhos dentro de fábricas, conjuntos residenciais, e assim por diante. Há, na verdade, conselhos dos mais variados tipos, não somente conselhos de trabalhadores; estes são um caso especial neste campo.
> Os **conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país**. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. **Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros**, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. Lá também ficará claro que de nós é o melhor indicado para apresentar nossos pontos de vista diante do conselho mais alto seguinte, onde nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência de outros pontos de vista, revisados, ou seus erros demonstrados.
> De modo algum todo residente de um país precisa ser membro de tais conselhos. Nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos. Deste modo é possível um processo auto-seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país. Qualquer um que não esteja interessado em assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade.
> Nesta direção eu vejo a possibilidade de se formar um novo conceito de estado. Um estado-conselho deste tipo, para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque **nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente**. Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo — no encalço da próxima revolução.[774]

3.3 Como uma oração

Oração, palavras pronunciadas, podem ser como lamento, como ausência do que não está *entre-nós*; palavras ditas, talvez, carentes de ação, nascida de mãos impotentes. Entretanto, quando pronunciada, com outras pessoas, sob o risco de tornarem-se apenas repetição, as palavras gestam sentidos, podem vir de um suspiro, de corpos prostrados e, ainda, indicam que o mundo é maior que a própria vontade, o mundo não é reduzido à própria vontade. Em oração, movimento aberto, a cada dia, também as palavras reivindicam, quando pronunciadas passam a existir, como um advento do novo. Talvez, como contestação à toda a violência, em oração se dê um anúncio, um início.

[774] ARENDT, 2006, p. 199-201.

3.3.1 "Venha teu Reino", ou melhor, "Que aconteça comunidade"

Bonhoeffer, em uma palestra intitulada "Venha Teu Reino", denunciava a unilateralidade do ser cristão às custas da Terra, que construía refúgios em um tipo de retromundanidade (*Hinterweltertum*) ou então de unilateralidade do secularismo (*Säkularismus*), ambos sem referencialidade de Deus.[775] Mundo, no qual cristãos ora encaram de forma escapista, ora utopista, acabou sendo deixado às forças nazistas e totalitárias. Assim, pés firmes no chão, com os olhos voltados à promessa, qualquer compreensão de comunidade cristã precisa dar conta da radical verticalidade das relações. Se, na teologia, as coisas penúltimas perdiam sua dignidade frente às coisas últimas, tratava-se de compreender que o último não se dá na negação do penúltimo, mas remete a ele como a sua plena realização.

A compreensão de "Reino" também não auxilia em outras percepções, afinal, o termo remete às relações de soberania tão comuns à política e, geralmente, ou são sobrepostas, tornadas hibridas ou ignoradas como projeção às coisas últimas. Afinal, Deus não poderia ser recurso para silenciar conflitos e legitimar opressões. Como indica Elizabeth Schüssler Fiorenza, denunciando a interpretação da Escritura feita pela retórica do Império, a partir da ótica feminista, mostrando como a linguagem, a interpretação e as ações decorrentes servem à expansão colonialista e à discriminação heterossexista, afirma que é preciso denunciar o poder imperial e as instituições, realçar os diferentes matizes de significado e as linguagens que ajudam a libertar e articular visões igualitárias de democracia radical, também presentes. Esse é o contexto teológico global a ser enfrentado, para distinguir o poder da Escritura (libertação, justiça, amor) do poder do Império (dominação, conquista, submissão).[776] Por isso, até a linguagem "Pai" é compreendida com essa suspeita, numa busca de compreender Deus de outras formas, construindo relações que não sejam justificadas e legitimadas na dominação e submissão.

De qualquer forma, é para as relacionalidades no e do mundo que se lançam os olhares teológicos, não como externos, mas integrantes a estas, estruturados e estruturantes a partir das experiências de comunidades. Teologicamente, toda reflexão é tencionada a refletir sobre suas pretensões absolutas, deterministas e que postulam comportamentos e ações sobre outros. Por mais que se tente enfatizar critérios de proposição de mudanças, seja razão, ação, trabalho, conscientização, contemplação há um estranho incômodo de que caminhos tornados

---

[775] BONHOEFFER, Dietrich. Kingdom Come - 1932. In: BETHEGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer*: Biografy. Barnett: 1st Fortress Press ed., 2000. p. 210-221.

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

únicos revelam-se insuficientes ou se impõem sobre múltiplas vivências que são novamente aprisionadas. A esperança tem disso, os desejos pelo novo são frustrados quando se toma o novo para si e se projeta sobre outros. Além disso, a fragilidade do novo é uma mistura de potência e impotência, nem passividade, nem ativismo determinante, antes "esperança consiste em ouvir-se a melodia do futuro. A fé, em dança-la".[777]

Por isso, como afirma Bonhoeffer, Deus mesmo impulsiona a um reconhecimento: "que temos de viver no mundo – *etsi deus non daretur* [...] Deus nos faz saber que temos de viver como pessoas que dão conta da vida sem Deus. O Deus que está conosco é o Deus que nos abandona (Mc 15.34). [...] Perante e com Deus vivemos sem Deus"[778]. A mundanidade, assim, é assumida como se Deus não existisse. Logo, para Bonhoeffer, no lugar da participação na onipotência de Deus, inverte-se tudo o que o ser humano espera de Deus, "[...] Deus é impotente e fraco no mundo e exatamente assim, somente assim, ele está conosco e nos ajuda".[779] Assim, "as relações humanas são simplesmente o mais importante na vida, o que implica uma recusa da religião da *hybris* [religião e totalitarismo] dos detentores do poder no sistema, àqueles 'semideuses' que são caracterizados como 'os loucos que não sabem nada das relações humanas'. Afinal, o próprio Deus deixa-se servir pelos seres humanos, nas relações humanas.[780] Nesse sentido, é olhando para a qualidade das relações humanas é que podem ser questionados confrontos e encontros. E, também para a reflexão teológica, o reconhecimento da pluralidade é um constante descontruir-se e evidenciar alianças e a comunhão; ou, como é possível vida comunhão frente a todos os processos de violência e padronização da pluralidade?

---

[777] ALVES, Rubem. *A Gestação do Futuro*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987. p. 187.
[778] BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. Cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 487.
[779] BONHOEFFER, 2003, p. 488.
[780] BONHOEFFER, 2003, p. 602.

Figura 15: Nós queremos mais...
Ricardo Amadasi - Cenas e sonhos - poéticas da utopia e da liberdade[781]

A pluralidade persiste em aparecer, reinventar-se e confrontar-se com as mesmas tendências destrutivas da formação e manutenção de comunidades políticas e soberanas. Appadurai, discorrendo sobre a geografia da raiva, indaga porque em tempos de mercados abertos, livre fluxo do capital financeiro, ideias liberais, governos de boas práticas, e de propagação de direitos humanos ainda produz ações de limpeza étnica, de violência contra populações civis.[782] Cada vez mais, a pluralidade é posta em interação ou interage, envolvendo trocas, atritos e fricções econômicas, culturais, sociais, religiosas. Por isso, a ideia de soberania e de *ethos* nacional, ameaçada pelas interações, pela diferença, alicerça-se em uma "cosmologia totalizada da nação sagrada" que realiza constantes limpezas étnicas.[783] Os

[781] AMADASI, Ricardo. Nós queremos mais... Gravura 0,60 x 0,60m. Disponível em: <http://www.amadasi.com.br/links/am_gravuras-web/am_gravuras-cd.htm>. Acesso em: 25 mar. 2013.

[782] "Vivemos agora num mundo articulado de modo diferente pelos estados e pela mídia, em diferentes contextos nacionais e regionais, em que o medo frequentemente parece ser a fonte e o fundamento para campanhas intensas de violência grupal, que vão de distúrbios civis até extensos pogroms. Nos anos 1940 e por algum tempo depois, muitos estudiosos começaram a considerar que as formas extremas de violência coletiva, especialmente aquelas que juntavam a matança em grande escala com várias formas planejadas de degradação do corpo humano e da dignidade humana, eram efeitos colaterais do totalitarismo, principalmente do fascismo, e podiam ser vistos na China de Mao, na União soviética de Stálin e em sociedades totalitárias menores. Infelizmente, os anos de 1990 não deixaram dúvidas de que as sociedades liberais-democráticas, bem como várias formas mistas de estado, podem ser tomadas por forças majoritárias e violência étnica em grande escala". APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número*: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009. p. 13-14.

[783] APPADURAI, 2009, p. 15.

constantes fluxos globais, cada vez mais, tornam enfraquecidos os limites de identidades e de coesão de um estado-nação, por isso o estado-nação "sendo reduzido à ficção de seu *ethnos* como último recurso cultural que ele pode exercer pleno domínio".[784] E, tanto entre os fluxos e as interações internas e externas são ameaças à comunidade política nacional.

> [...] onde quer que, na história do ser humano, as linhas entre nós e eles tenham sido sempre borradas nos limites e se revelado pouco claras por largos espaços e grandes números, a globalização produz exacerba essas incertezas e produz novos incentivos para a purificação cultural à medida que mais nações perdem a ilusão da soberania econômica ou do bem-estar nacionais. Essa observação também nos lembra que a violência em grande escala não é simplesmente o produto de identidades antagônicas, mas que a violência em si mesma é umas das maneiras como a ilusão de identidades fixas e plenas é produzida, em parte para aliviar as incertezas sobre a identidade que os fluxos globais invariavelmente produzem. Sob esse aspecto, o fundamentalismo islâmico, o fundamentalismo cristão e muitas outras formas locais e regionais de fundamentalismo cultural podem ser vistos como parte de um repertório emergente de esforços para produzir níveis antes não exigidos de certeza sobre a identidade social, valores, sobrevivência e dignidade. A violência, especialmente a violência extrema e espetacular, é um modo de produzir tais certezas ao mobilizar o que chamei [...] de 'apego total', especialmente quando as forças da incerteza social se aliam a outros medos sobre a crescente desigualdade, a perda de soberania nacional ou ameaças à segurança e à comunidade.[785]

Appadurai ressalta que não é apenas a noção de pureza que implica em violências e genocídios, mas à ameaça que ela apresenta à soberania, à ideia de ordem e estabilidade. Assim, as incertezas da vida cotidiana misturam-se à insegurança nos assuntos do Estado. Dessa forma, com lógica liberal, são construídos discursos sobre minorias e maiorias. As minorias podem apenas representar os dissensos procedimentais, quando se trata da diferença de opinião. Logo, consensos são sempre estipulados como harmoniosos à coesão comunitária. Entretanto, minorias revelam a pluralidade em si mesmo, na própria identidade, na qual transparece uma ideia de incompletude que precisa ser superada e eliminada.

> [...] a geografia da raiva não é um simples mapa de ação e reação, transformação em minoria e resistência, hierarquias firmadas de espaço e local, sequencias claras de causa e efeito. Essas geografias são, antes, o resultado espacial de complexas interações entre eventos distantes e temores próximos, entre antigas histórias e novas provocações, entre fronteiras reescritas e ordens não escritas. Com certeza, o combustível para essas geografias encontra-se na mídia (pelo noticiário, pela Internet, por mensagens e discursos políticos, por documentos e relatórios incendiários), mas suas centelhas são a incerteza quanto ao inimigo interno e a ansiedade sobre o sempre incompleto projeto de pureza nacional. A geografia da raiva é produzida no relacionamento volátil dos mapas da política nacional e global (grandemente produzidos por processos e instituições oficiais) com os mapas do sagrado espaço nacional (produzido por movimentos e partidos religiosos e políticos).[786]

---

[784] APPADURAI, 2009, p. 18.
[785] APPADURAI, 2009, p. 16-17.
[786] APPADURAI, 2009, p. 77.

Seguindo a compreensão arendtiana, de política como singularidades que aparecem em público que são livres para agirem em concerto, o desafio visualizado é de que a pluralidade é irredutível. Mesmo agindo em concerto, a pluralidade e a singularidades permanecem, aparecendo uns aos outros por meio de palavras e ações estabelecemos coisas em comum não se reduzindo a uma comunidade padronizada, permanentemente unificada. E ainda, na relação *entre nós*, as singularidades plurais que dialogam e narram-se não se tornam uma noção de identidade fixa; relacionando-se, as singularidades podem-se tornar mais plurais e cambiantes. André Duarte, visualizando renovar e potencializar a experiência democrática, denomina de "potência das singulares plurais" a percepção de Arendt que vai além de interpretações institucionais, liberais, judiciativas, consensuais e comunicativas.[787] A potencia da pluralidade é o desafio de ser-juntos em meio a uma política que é edificada em termos de biopolítica, de privatização dos espaços públicos, da "limpeza" democrática, isto é, os indivíduos não reconhecidos como pertencentes como cidadãos de fato, política que fomenta o racismo e o ódio.

> A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estado ou os modernos Estado-nações, tão frequentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atua e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O 'estranho' é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir.[788]

Compreender o que é comunidade é um desafio ao pensar. E o aumento dos discursos que advogam por uma comunidade política recaem em clichês, mas refletem que e a grave crise do ser-juntos em comum. Ou nas palavras de Arendt, "na frustação da ação em concerto". Comunidade parece tão destituída de sentido, apenas uma agregação de pessoas, ou é tornada algo repleto de ufanismos de uma vida boa em coletividade, de um mito perdido das origens, ou de um objetivo a ser alcançado para que tudo funcione. Pelbart identifica que há um sequestro e manipulação do "comum" que reflete a ânsia por identidade e consenso. Todavia, o "comum" demanda do pensar sobre as experiências em comunidade, refletindo "sua máxima força de afetação".[789] Esposito considera que pensar em comunidade é não

---

[787] APPADURAI, 2009, p. 23.
[788] ARENDT, 2007c, p. 335.
[789] PELBART, Peter Pál. Elementos para uma cartografia da grupalidade. In: SAADI, Fátima; GARCIA, Silvana. (Orgs.). *Próximo ato*: questões da teatralidade contemporânea. São Paulo: Itaú Cultural, 2008. p. 35. (p. 32-37) Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/bcodemidias/001081.pdf>. Acesso em: 24 maio 2012.

reduzi-la ao estatuto de objeto, que acaba distorcendo a própria comunidade. Há de se pensar comunidade além dos fundamentos sociológicos,[790] dos atuais argumentos do multiculturalismo, do liberalismo, do comunitarismo, do intersubjetivo-comunicativo, do republicanismo ou da ideia de comunidade em Bauman, a qual é vista com nostalgia, ansiedade e temor, num embate permanente entre segurança e liberdade individual. Assim, Esposito afirma que quando se tenta nomear comunidade, objetificando-a, capturando-a na linguagem conceitual que adultera ao buscar absolutos metafísicos de indivíduo e totalidade, identidade e particularidade, origem e fim.[791] Ser-juntos, a comunidade, visa ser entendida como ponto de partida, não como propriedade, qualidade de sujeitos, nem resultado de agregações, acordos, unificações. Para Duarte,

> Uma vez que o pensamento da comunidade não a concebe como realidade subsistente, disto segue que a comunidade tampouco é entendida aqui como fato histórico contestável. A comunidade não é a *Gemeinschaft* medieval que o ser humano moderno teria perdido com o advento histórico da sociedade (Gesellschaft), nem tampouco é aquilo pelo que o ser humano moderno deveria envidar esforços políticos a fim de institui-la no futuro. Por isso Jean-Luc Nancy pôde afirmar que a comunidade não é aquilo que a experiência histórica da sociedade teria destruído, mas é, antes, o mito daquilo que o ser humano ocidental teria perdido desde sempre. A bem dizer, a experiência da comunidade seria justamente a experiência inquietante daquilo que nunca houve. [...] Em outros termos, o pensamento da comunidade não faz arqueologias ou teleologias históricas da comunidade, não procura por sua origem pura ou por seu fim grandioso, não lamenta a perda histórica de um suposto bem ou valor, nem se dá por tarefa reinventá-los no futuro.[792]

Em semelhante direção, Agamben, em Comunidade que vem, afirma que "decisiva é, aqui, a ideia de uma comunidade *inessencial*, de um convir que não concerne, de modo algum, a uma essência. O ter-lugar, o comunicar das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas as dispersa na existência".[793] A comunidade, forma de vida, na qual a singularidade qualquer, ou seja, singularidade sem identidade, singularidade comum e

---

[790] Além dos paradigmas estabelecidos por Durkheim, Tönnies, Simmel e Weber. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. In: DURKHEIM, Émile. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores.) TÖNNIES, Ferdinand. *Principios de Sociologia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942. TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947. WEBER, Max. *Conceitos básicos de Sociologia*. São Paulo: Editora Moraes, 1987. SIMMEL. George. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio G. (Org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987. SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (Orgs.) *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Unb, 1998. p.109-117. Veja: MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, p.105-125, 2011. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/17_2/v17n2_05.pdf>. Acesso em: 20 maio 2012.

[791] ESPOSITO, R. *Communitas*. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Ed. Amorrortú, 2003. p. 22.

[792] DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, n. 29, maio, p. 21-40, 2011. p. 26. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannah_arendt_e_o_pensamento_'da'_comunidade:_notas_para_o_conceito_de_comunidades_plurais/andre_duarte_21-40.pdf>. Acesso em: 30 out. 2012.

[793] DUARTE, 2011, p. 27.

manifesta, se recusa a dissolver-se em laços identitários, recusa-se a ser absorvida por uma unidade e integração total; comunidade não é totalidades de pertenças como família, estado, classe, etnia ou minoria. Como as singularidades não são finitas e acabadas, comunidade não se individualiza de uma face genérica, nem universalizar o singular. Logo, a comunidade, ao mesmo tempo, não é medida por condições de pertencimentos, nem pela ausência de condições, mas apenas pelo pertencer por pertencer. Sem as fixações de pertença e pertencendo, a comunidade é uma afronta ao Estado, pois não há instância de negociação e barganha.

> A passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece a cada vez nos dois sentidos segundo uma linha cintilação alternadamente na qual a natureza comum e singularidade, potência e ato trocam papéis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nessa linha é o ser qualquer e a maneira na qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum se chama de uso – ou seja, *ethos*.[794]

Então, se comunidade não é soma de indivíduos, nem amplificação das individualidades, nem diluição destas em unidades coletivas, nem resultado ou requisito de relações. Permanece no ser-juntos em comum as singularidades e pluralidade, a presença e a ausência, a proximidade e a distância, a potência e a impotência. E, também, trata-se de uma indefinitiva pluralidade, uma abertura, fora-de-si e um com ou os outros. Como diria Heidegger, apenas um *in-der-Welt-sein* como um *mit-da-sein* – ser no mundo. Habitar, nessa perspectiva, não se confunde com propriedade, posse ou fixidez. Há, um deixar ser habitado/habitada, um escutar. Como Heidegger indica, há uma relação de construir-morar-pensar (Bauen, Wohnen und Denken).[795] A própria palavra "bauen" é indissociável da palavra "bin/sein", o que implica em reconhecer que, na pergunta pelo ser, há respostas/anseios pelo habitar.[796] Nas palavras de Nancy "a questão da comunidade é a grande ausente metafísica do sujeito, quer dizer – indivíduo ou Estado total – da metafísica do para si absoluto".[797] Ou na compreensão arendtiana, é o acontecimento do aparecimento de uns para os outros, das singularidades que por meio de palavras e ações habitam o mundo compartilhado.

> Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no

---

[794] DUARTE, 2011, p. 28.

[795] No texto heideggariano, "construir" (bauen), a partir da linguagem, significa habitar. HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes. 2. ed. 2002. HEIDEGGER, 1988.

[796] Cf. Sobre a gramática e etimologia da palavra "ser", capítulo de: HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1978, p. 81-101.

[797] NANCY, J. L. *La communauté desoeuuvrée*. Paris: Bourgois, 1986. p. 17.

> singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os seres humanos é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.[798]

Pensar em comunidade dessa forma possui paralelos com o a visão de "diáspora" e "pária" na experiência contemporânea. São movimentos, geralmente forçados, impostos, que provocam desenraizamentos, rupturas no sentido de pertenças. Não sendo mais possível voltar a uma local de origem, pois se houver, não será mais o que mesmo do qual se tem saudades, e, com a ruptura com o passado, o futuro também não será o que se esperaria que fosse é imprevisível. O presente é transpassado por um ser estranho, estabelecendo-se relações e pertenças em movimento. Como demonstrou Arendt, a condição de pária revelou estruturas, justificativas do Estado-nação, dos pertencimentos naturalizados, das identidades tornadas fixas, os limites da cidadania, os paradoxos dos direitos humanos.

Claro, a condição de *displaced persons* pode levar a novas aproximações, criação de comunidades que preservam e regeneram imaginativamente identidades particulares, que fundam em laços de identidades fixas, novamente atraindo suspeitas e ódio da comunidade na qual se está. Afinal, ser pária é estar em contradição com o patriota.[799] Entretanto, na dispersão novas formas de relacionamentos podem ser visualizadas, no sentido de que o local não é mais contraposto ao global, pois "estar em casa" torna-se o pertencer ao mundo através de um cosmopolitismo universal e não mais um pertencimento de indivíduos ao "sangue e solo" ou essencialidade autóctone fundamentalista. Não apenas referindo-se à questão judaica, Iaian Chambers afirma:

> As crônicas sobre diásporas – a do Atlântico negro, do judeu metropolitano, os deslocamentos rurais em massa – constituem o movimento de fundo da modernidade. Esses testemunhos históricos colocam em questão e minam qualquer senso de origem simples ou ingênuo, de tradição e de movimento linear. [...] A percepção do migrante de ser desenraizado, de viver entre dois mundos, entre um passado perdido e um presente não-integrado, talvez seja a metáfora mais adequada dessa condição (pós-moderna).[800]

O desenraizamento refere-se que, no movimento, na dispersão, as formas discursivas e jurídicas de identidade nacional revelam sua artificialidade. Há um constante não reconhecer-se em um lar (*homelessness*) em segurança e estabilidade, garantido pelas

---

[798] ARENDT, 1995. p. 17.

[799] RAPPORT, Nigel. Em louvor do cosmopolita irônico: Nacionalismo, o "judeu errante" e a cidade pós-nacional. *Revista Antropologia*, v. 45, n. 1, p. 89-130, 2002. p. 96. Disponível em: <http://revistas.usp.br/ra/article/view/27150/28922>. Acesso em: 12 out. 2012.

[800] CHAMBERS, Iaian. *Migrancy, culture, identity*. London, Routledge, 1994. p. 16; 27.

características de hábitos, costumes, territorialidade. Não é similar ao mito do desenraizamento ou desterritorialidade, pois é no movimento que há novas possibilidades de pertencer, revela que a imobilidade se afirma o território e a raízes nega e gera ações violentas de aniquilamento de outras raízes e territórios. Por isso, são revelados que o pertencer é multiterritorial, o lugar não estaria mais cativo à lógica de posse. Dessa forma, todo laço desse pertencimento nacional, artificial não é mais determinante e é exposto em sua fundamentação de aniquilação a outras identidades nacionais. Para Kundera, no caso judaico, os exilados de sua terra de origem exemplificariam uma possível identidade transnacional.[801] Como afirma Trinh Minh-ha, "a era atual é marcada pelo exílio".[802] Não se trata de essencializar uma condição judaica, africana, ou mesmo irlandesa[803], pois se estaria reafirmando o que se quer desconstruir, mas de identificar que a condição de diáspora implica em novas possibilidades de um local não contraposto com global, em possibilidades de relação não determinadas por elementos prévios de organização, familiaridade, nacionalidade, religião. Afinal, se as identidades fixas, seguras, estáveis – ilusórias, mas determinadas possibilitam a violência contra tudo o que não se encaixa, pertence, então, é na provisoriedade, no movimento, no poder tornar qualquer lugar do mundo um lar que são vislumbradas as novas relações.

Nessa "*qualqueridade*" que todo lugar pode ser habitado, pode se tornar um lar, logo todo o mundo é o lar, não significa a ausência de singularidades, isto é, não se trata de uma nova generalidade humana, que tornaria qualquer um, ninguém. Antes, é um desvelamento de percepções de identidades e comunidades absolutas, mas plurais em sua própria constituição. Além disso, o nomadismo errático tem se tornado assunto central nos estudos contemporâneos. Imagens como "turista",[804] "viajantes", "imigrantes", "exilados" não são homogêneas e podem se tornar abstratas em teorias de mobilidade.[805] Logo, Jacques Lévy, diferencia mobilidade de deslocamento, considerando a mobilidade mudanças de lugar, em possibilidades de habitar vários lugares e não simplesmente deslocamentos que podem ser virtuais, comunicativos, metafóricos.[806]

---

[801] KUNDERA, M. *The art of the novel*, London, Faber. 1990. p. 157.
[802] MINH-HA, T. Other than myself/my other self. In: ROBERTSON, G. et al. (Eds.). *Travellers' tales*. London, Routledge, 1994. p. 13-14.
[803] KIBERD, D. Romantic Ireland's dead and gone: The English-Speaking Republic as the crucible of modernity, Times Literary Supplement, v. 4967, 1998. p. 12-14.
[804] SMITH, V. *Hosts and guests*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
[805] CLIFFORD, J. Culturas viajantes. In: ARANTES, Antônio Augusto (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. CLIFFORD, J. *Routes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. URRY, J. *Sociology beyond Societies*: Mobilities for the Twenty-first Century. London/ New York: Routledge, 2000.
[806] LÉVY, J. Os novos espaços da mobilidade. *GEOgraphia*, n. 6. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002. p. 7.

As distinções de Deleuze e Guattari entre "sedentário", "migrante" e "nômade" tendem a levar uma compreensão dualista. Porém, mesmo associando o "nômade" na liberdade em movimento, também se inserem na crítica às determinações de estabilidade, de determinação de comportamentos e pensamentos fixos. Como expõe Haesbaert, o "nomadismo errático" deleuziano é criticado pelo apagamento de distinções de espaço e tempo, pela não preocupação histórica-geográfica, por despolitizar a diferença tornando abstrata, indiferenciada. Mesmo afirmando que não seria exatamente despolitizado em Deleuze, para Haesbaert toda generalização e toda interpretação de nômade como desterritorializado deve ser questionada.[807]

Territorialização	**Desterritorialização**	
	Relativa	*Absoluta*
Linha molar	*Linha molecular*	*Linha de fuga*
Rígida, arborescente Classes; Binarismo, Quantitativa, Extensiva, Macro Estabilidade Plano de organização Máquinas de sobrecodificação	Flexível, Rizomática Massas Qualitativa, Intensiva, Micro Movimento Plano de imanência Máquinas abstratas, não codificadoras	
Sedentário	**Migrante**	**Nômade**

Figura 16: Quadro sobre sedentarismo, migrante e nômade em Deleuze e Guattari
Fonte: HAESBAERT, 2012, p.239.

Contras as críticas a sua dicotomia, Deleuze afirma essas serem apenas parte de um mapa, modos que precisam ser descontruídos.[808] Com a teoria das multiplicidades, Deleuze e

[807] HAESBAERT, Rogério. *O Mito da desterritorialização*. Do 'fim dos territórios' à multiterritorialidade. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 241-242.

[808] "O que importa é que a árvore-raiz e o rizoma-canal não se opõem como dois modelos; a primeira age como modelo e como decalque transcendentes, ainda que engendre suas próprias fugas; o outro age como processo imanente que subverte o modelo e esboça um mapa, ainda que constitua suas próprias hierarquias, mesmo se suscita um canal despótico. Não se trata deste ou daquele lugar na terra, nem de um momento dado na história, menos ainda de tal ou qual categoria no espírito. Trata-se do modelo enquanto tal, que não cessa de se erguer e de desmoronar, e do processo enquanto tal, que não cessa de se prolongar, de se romper, e de recomeçar. Não se trata de um outro, de um novo dualismo. Problema da escrita […]. Não invocamos um dualismo senão para recusar um outro. Servimo-nos de um dualismo de modelos apenas para atingir um processo que rejeita qualquer modelo. É preciso, a cada passo, corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos erguer mas pelos quais temos de passar. Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, por via de todos os dualismos que são o inimigo, mas o

Guattari questionam as formas de pensar, enquadrar, definir relações, propõe superar dualismos clássicos como natureza x cultura, indivíduo x sociedade, conceito x estado. Busca-se romper com conhecimentos e julgamentos essencialistas e taxonomistas. Contra o domínio estável das relações, ordenações, Deleuze propõe uma disjunção inclusiva, modo relacional não estruturado pela semelhança ou pela identidade como causa, mas construído pela divergência/distância. Trata-se de uma dimensão "demoníaca" (disjuntiva) do pensamento nômade. Esse modo relacional é "devir". As diferenças, então, relacionam-se num movimento centrífugo, rompendo com relações de contradição e sublação dialéticas. Antes de qualquer conciliação, ou oposição, a diferença é positiva, há relações na indiscernibilidade de heterogêneos. Devir constitui relações que não se enquadram no quadro analítico do estruturalismo, pois as relações, para estes, possuem funcionalidades como objetos lógicos molares, apreendidos essencialmente em extensão (oposições, contradições, mediações). Logo, devir é uma relação real, molecular e intensiva distante da harmonia e do equilíbrio, mas evidenciado pelas multiplicidades reais. "O devir e a multiplicidade são uma coisa só".[809] Também distante da ordem da filiação e da evolução, devir pertence à aliança. Aqui, é importante considerar que o movimento, o devir no pensamento de Deleuze e Guattari, auxilia a questionar qualquer postulação de vínculos baseado em naturalizações, ou percebido em estruturas de compreender a diferença, classificá-la. Além disso, no aspecto demoníaco, disjuntivo ressalta uma crítica aos apelos de harmonização dos conflitos, por isso a proposta de "aliança" é importante nessas relações.

Não seria uma fluidez de fronteiras, mas antes uma percepção de não fluidez das fronteiras, diferenças que transgridem, sempre contingentes. Antonioli indica que em Deleuze e Guattari, a dimensão demoníaca do pensamento nômade é afirmada, pois os demônios, distintos dos deuses, não possuíram códigos nem territórios.[810] E ainda, haveria uma contraposição entre o pensamento sedentário de Kant e o pensamento demoníaco nômade de Nietzsche. No nomadismo, assim, não possui o requisito de pensar um sujeito pensante universal, pois se trata de pensadores singulares. Não haveria totalidade que engloba, mas um movimento num "espaço liso" como deserto, mar, estepe, pois são espaços que não podem ser medidos, mas apenas repartidos, provisoriamente.[811] Haesbaert atenta para o fato de que poder-se-ia cair em ideias próprias daquilo que se tem chamado de pós-modernidade,

---

inimigo absolutamente necessário, o móvel que não paramos de mudar de lugar". DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix *Milles plateaux.* Capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1981. p.31.

[809] DELEUZE; GUATTARI, 1981, p. 305.

[810] ANTONIOLI, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions Kimé, 1999. p. 53.

[811] ANTONIOLI, 1999, p. 53.

resultando em romantismos da figura nômade que é marginal, que não tem lugar. Claro, o movimento que se afirma não é de desterritorialização, mas um reterritorializar-se no desterritorializar-se, ou "[...] a territorialidade é construída na própria mobilidade espacial".[812] Contudo, o próprio nomadismo pode cair em repetições e controles criticados dos sedentários ou ainda não considerar as múltiplas formas de movimento, cujos motivos podem ser devastações ambientais, perseguições políticas, religiosas, migrações por busca de melhores condições de vida, expropriações de terras como de agricultores, empobrecidos. Enfim, a gama do movimento é constitutiva do próprio movimento.

> Desterritorialização, para os ricos, pode ser confundida com multiterritorialidade segura, mergulhada na flexibilidade e em experiências múltiplas de uma mobilidade 'opcional' (a 'topoligamia' ou o 'casamento' com vários lugares a que se refere). Enquanto isso, para os mais pobres, a desterritorialização é uma multi ou, no limite, a-territorialidade insegura, onde a mobilidade é compulsória (quando lhes é dada como possibilidade), resultado da total falta de [...] alternativas, de 'flexibilidade', em 'experiências múltiplas' imprevisíveis em busca da simples sobrevivência física cotidiana.[813]

Refletindo tanto em singularidades que não podem romper o "território" do bairro ou da favela, pois deslocados desse lugar são ameaças, ou em grupos étnicos demarcados em seus lugares, é entrar na lógica de cada qual em seu lugar, pelas limitações impostas por critérios essencialistas e de mercado. Todavia, nos percursos explorados nessa tese, os discursos abordados indicam que há processos de afirmação de identidade para combater as lógicas de negação da existência. Laços culturais, sociais e de gênero são afirmados como referências nas quais são formadas comunidades não apenas de luta no esquema inclusão x exclusão, mas de reconhecimento da diferença.[814] Nesse sentido, a imposição de uma identidade nacional, de discursos de unidade – sobre as experiências brasileiras – envolveram ações políticas, econômicas e religiosas de unificação, uniformização das singularidades como é o caso das situações dos quilombolas, das comunidades indígenas, das lutas por igualdade de gênero.

Talvez, seguindo a lógica de Arendt que não amou coletividades, mas as pessoas que a cercavam,[815] não escapando de sua judeidade, em momento inclusive, afirmando gratidão básica por tudo que é como é,[816] trata-se de uma singularidade afirmada quando é nesta

---

[812] HAESBAERT, 2012, p. 242.
[813] HAESBAERT, 2012, p. 250-251.
[814] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
[815] ARENDT, Hannah. *Hannah Arendt's Papers*. The Library of Congress. The Manuscript Division. 15 jun. 2001. Disponível em Internet: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. Acesso 12 dez. 2007.
[816] CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. p. 12. (Filosofia Passo - a – Passo; 73)

singularidade em que se é atacado. Como Arendt diria: "'Quando somos atacados na qualidade de judeus, é enquanto judeus que temos de nos defender'. Não enquanto alemães, cidadãos do mundo ou nem sequer em nome dos direitos humanos".[817] Claro, nos discursos brasileiros o enfrentamento se dá não apenas de embate de "uns" contra "outros", mas de processos coloniais, imperiais e neoliberais que apagam singularidades. Se o espaço público é de generalidades e de violência é porque ele é o simbólico, no sentido de Bourdieu,[818] o espaço da negação das histórias, das referências dissonantes e ainda, um espaço no qual as diferenças econômicas, de negritude, de gênero, de etnia são motivos de vergonha. Por isso, o negar-se é desejar ser igual, deixar de ser o que se é, para ser reconhecido no espaço que nega e humilha e justifica a violência. Assim, os processos atuais, na afirmação da identidade, tentam tornar a diferença existente, percebida, denunciando motivos de inferiorização. Trata-se de movimentos que tornam a ser, descobrem-se sendo. Assim, as singularidades dilaceradas buscam se recompor. Entretanto, os mesmos critérios de naturalização e de pertencimento utilizados para o geral podem atravessar o específico, evocando a "posse" do corpo, do território, do idioma, da etnia, pois é na posse que são respeitados os diretos fundamentais. Então, a mesma lógica que gera a negação das singularidades pode ser apropriada para que se tenha um espaço de reconhecimento na lógica existente. Porém, é nesse processo de torna-se mulher, negro/a, indígena, pobre que são estabelecidos vínculos de luta contra a lógica hegemônica. Como afirma uma imigrante Kantuta[819] em São Paulo, quando revelado o trabalho escravo em fábricas de roupas: "Não quero falar de trabalho

---

[817] ARENDT, 2001, p. 25.

[818] Com violência simbólica, Bourdieu visa desvendar mecanismos, o qual faz com que os indivíduos vejam como "natural" representações e as ideias sociais dominantes. A violência simbólica, desenvolvida pelas instituições, por agentes que as animam, apoiando sobre elas o exercício da autoridade. A forma mais insidiosa de violência simbólica revela-se como dominação que recobre formas variadas de relações de poder. Dessa forma, em Bourdieu, "violência simbólica" surge para explicar a adesão dos dominados: dominação imposta pela aceitação das regras, das sanções, a incapacidade de conhecer as regras de direito ou morais, as práticas linguísticas etc. As condições de participação social baseiam-se na herança social. O acúmulo de bens simbólicos e outros estão inscritos nas estruturas do pensamento, no corpo, nas relações, constituindo um *habitus* através do qual os indivíduos elaboram suas trajetórias e asseguram a reprodução social. Esta não pode se realizar sem a ação dos agentes e das instituições, preservando as funções sociais pela violência simbólica exercida sobre os indivíduos e com a adesão deles. BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução*: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Vozes, 2008. BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

[819] "Kantuta é o nome de uma flor que nasce no altiplano andino de cor vermelha, verde e amarela, a mesma que colore a bandeira da Bolívia. O nome, portanto, foi escolhido por representar o país e, por conseguinte, a comunidade boliviana residente em São Paulo, de maneira que se possa reunir sem necessariamente fazer menção às diversidades étnicas e culturais que formam a Bolívia". Cf. ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti. Cidades, Migrantes e Pertencimentos: a Praça Kantuta como etnopaisagem intercultural. *Esferas*, ano 1, n.1, p. 81-88, jul./dez. 2012. p. 83. Disponível em: <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/viewFile/3183/2162>. Acesso em: 12 fev. 2013

escravo, não quero que nos vejam como vítimas. Eu quero falar de cultura. Quero falar de nossos costumes, de quem nós somos, quero que nos vejam, que nos conheçam".[820]

Conforme Westhelle, também é desafio à teologia refletir sobre um lugar qualificado. O espaço é percebido como referencialidade, não enquanto posse. É preciso um espaço no qual seja possível reconhecer-se, o espaço no qual se é reconhecido, um lugar que habita. A partir da compreensão de vocação em Lutero,[821] Westhelle indica que o lugar teologicamente qualificado requer três dimensões: 1) espaço celebrativo e doxológico; 2) espaço da comunhão em serviço, lugar do afeto, dos amores; 3) espaço da produção e reprodução da vida (trabalho e labor).

> O povo que sai do Egito, antes de buscar uma terra, precisa de um espaço de celebração que o Egito da escravidão não pode oferecer. Este lugar vai ser o deserto, uma terra sem fronteiras, sem muros nem cercas, de presença em profunda ausência. A diferença entre o espaço homogêneo e o espaço sagrado é que o primeiro é definido pelos seus limites e fronteiras, pelo que exclui, e a partir daí é qualificado como espaço de um povo de uma raça, de uma pessoa. O segundo é definido a partir de um centro teonômico e não tem contornos. O primeiro é o espaço que pertence a alguém, o segundo é o espaço ao qual se pertence, é o espaço que nos define, mas não limita. É o espaço que nos conhece antes de nós o conhecermos. Há o espaço cuja força centrípeta, que é o espaço dos nacionalismos, dos impérios, dos templos em decadência religiosa que congregam para delimitar. Mas também os espaços cujos centros têm força centrífuga, localizam para libertar. São espaços sem cercas, geografia sem fronteiras.[822]

3.3.2 "Pão Nosso de cada dia"

> *Quando eu era cristão e queria lutar contra a miséria, meu dia começava com um Padre-Nosso. Tinha fome de divindade. Hoje, ainda luto contra a miséria, mas meu dia começa com um Pão Nosso. Tenho fome de humanidade.*[823]
>
> Betinho – Herbert de Souza

---

[820] Entrevista em: ZANFORLIN, 2012, p. 87.

[821] "O conceito de vocação surge deste reconhecimento da particularidade como sendo oportunidade para a manifestação divina. A pesquisa sobre o conceito luterano de vocação tem mostrado que este possui pelo menos três significados: a) Vocação é o estado de ser chamado por Deus como participante da obra salvífica. b) É o âmbito do serviço ao próximo. E, finalmente, c) é o contexto do trabalho em que se exerce um ofício. Esses significados convergem em três instituições que Lutero chama de ecclesia, politiae economia. São estas as dimensões que descrevem e situam o ser humano no mundo (*coram mund*o). Estas são para Lutero as dimensões ou coordenadas do espaço divinamente qualificado. Em cada e em todas as dimensões o ser humano se localiza, molda o seu lugar, acha suas referências, porque nestas coordenadas, e não em outro espaço, o cristão vive simultaneamente sua relação com deus (*coram Deo*)". WESTHELLE, Vítor. Os sinais dos lugares: as dimensões esquecidas. In: DREHER, Martin Norberto. (Ed.). *Peregrinação*: estudos em homenagem a Joaquim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 264. (p. 255-268)

[822] WESTHELLE, 1990, p. 263.

[823] SOUSA, Herbert de. O Pão Nosso. *Veja 25 anos*. Reflexões para o futuro. São Paulo: Abril, p. 15-21, 1993. p. 21.

O pão – o alimento e o acontecimento –, reivindicado em oração, tornou-se por demais metafísico e pornográfico, como diria Althaus-Reid. Consolidado em sacralizações, o "pão da vida" é distanciado do "pão da fé", como se fossem coisas distintas.[824] Como indica Schwantes, "[...] os sacramentos tendem a perder a forma que têm. Tornaram-se atos sem ações; neles mesmos viraram contradição. Torna-se hóstia. Pão que vira hóstia tende a perder a conexão com as lutas da vida".[825] Assim, o partir o pão e dar graças "[...] foi 'elevado' ao nível de um símbolo de poder de controlar a vida divina e redentora, um poder que o clero reclama possuir de uma maneira que está além do acesso dos seres humanos 'naturais'".[826] Mary Hunt, manifestando indignação em momentos em que a ceia foi negada (espacialmente o caso de Bárbara Johnson para quem o pároco católico negou a ceia a uma lésbica no enterro da mãe) situa o que muitos têm chamado de "guerras de hóstias", pois nesses confrontos são revelados não apenas diferenças na teologia, mas diferenças na visão de mundo. "Os dias de *hocus pocus dominocus* ficaram para trás, parte de uma perspectiva biologisticamente construída que simplesmente não se sustenta em um universo guiado por símbolos".[827] Hunt indica que, cada vez mais, as pessoas têm reivindicado participação, questionando os critérios teológico-confessionais. Assim, ela oferece um brinde, com o vinho do altar aos novos movimentos que não se aquietam e repensam as institucionalidades.

De fato, distinções confessionais são percebidas nos discursos teológicos da comunhão, em certo sentido, tudo é exposto na mesa. E, ao se alargar a outras religiosidades, as compreensões de mundo, de vida são atravessadas pelas refeições, as quais envolvem noções de sacrifício, trocas, barganhas, magia, purificações. Da mesma forma, as distinções cristãs são percebidas nos confrontos entre simbolismo, transubstanciação, consubstanciação, acionam mecanismos de culpa, de perdão, traduzem compreensões de dádiva e fé. Enfim, múltiplas mesas, múltiplas ceias que encarnam as contradições e ambiguidades humanas.

O pão, ao mesmo tempo, produto do trabalho, necessidade de alimento e nutrição, torna-se "convocação" ao compartilhar, somado a palavras, memórias, lutos e lutas, é um

---

[824] Aspectos da materialidade e da teologia construída a partir das narrativas bíblicas, a partir do lugar dos oprimidos, são expostos nos textos com a perspectiva do pão no antigo Israel, o pão dos marginalizados, o pão roubado, a colheita das espigas (Mc 2. 23-28), o pão repartido e multiplicado (Mc 6. 30-44), pão nos textos paulinos, o partilhar o pão da justiça (1 Co 11. 17-34) e primórdios de uma teologia do pão. Cf. A SALVAÇÃO se fez pão: estudos bíblicos 'O pão nosso de cada dia'. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

[825] SCHWANTES, Milton. *Carta a um amigo*. Anotações sobre a Teologia da Libertação – 2007. Disponível em: <http://oikoseditora.com.br/milton_schwantes_meditacoes.htm>. Acesso em: 12 jan. 2013.

[826] PRIMAVESI, Anne. *Do Apocalipse ao Gênesis*: ecologia, feminismo e cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 290.

[827] HUNT, Mary. Communion or Disunion? *Religion Dispatches*, 05 mar. 2012. Disponível em: <http://www.religiondispatches.org/archive/sexandgender/5759/communion_or_disunion/#letters>. Acesso em: 13 out. 2012.

narrar-se que é demandado, presenças compartilhadas. "Pois, hóstia deseja ser parte do 'pão nosso de cada dia'. [...] Ora, igrejas dificilmente vão à luta. Quem vai à luta são comunidades. São quem vai eucaristicamente ou de modo batismal à luta pelos sinais de Deus na vida. Sem comunidade – a fé em Jesus não tem saída".[828] Como traduz Lispector, partilhar o pão é partilhar-se num sábado qualquer, ser hóspede, estar em casa e ser estrangeiro, trocar cuidados: pão é amor entre estranhos!

> Era sábado e estávamos convidados para o almoço de obrigação. Mas cada um de nós gostava demais de sábado para gastá-lo com quem não queríamos. Cada um fora alguma vez feliz e ficara com a marca do desejo. Eu, eu queria tudo. E nós ali presos, como se nosso trem tivesse descarrilado e fôssemos obrigados a pousar entre estranhos. Ninguém ali me queria, eu não queria a ninguém. Quanto a meu sábado – que fora da janela se balançava em acácias e sombras – eu preferia, a gastá-lo mal, fechá-la na mão dura, onde eu o amarfanhava como a um lenço. À espera do almoço, bebíamos sem prazer, à saúde do ressentimento: amanhã já seria domingo. Não é com você que eu quero, dizia nosso olhar sem umidade, e soprávamos devagar a fumaça do cigarro seco. A avareza de não repartir o sábado, ia pouco a pouco roendo e avançando como ferrugem, até que qualquer alegria seria um insulto à alegria maior.
> Só a dona da casa não parecia economizar o sábado para usá-lo numa quinta de noite. Ela, no entanto, cujo coração já conhecera outros sábados. Como pudera esquecer que se quer mais e mais? Não se impacientava sequer com o grupo heterogêneo, sonhador e resignado que na sua casa só esperava como pela hora do primeiro trem partir, qualquer trem – menos ficar naquela estação vazia, menos ter que refrear o cavalo que correria de coração batendo para outros, outros cavalos.
> Passamos afinal à sala para um almoço que não tinha a bênção da fome. E foi quando surpreendidos deparamos com a mesa. Não podia ser para nós...
> Era uma mesa para pessoas de boa-vontade. Quem seria o conviva realmente esperado e que não viera? Mas éramos nós mesmos. Então aquela mulher dava o melhor não importava a quem? E lavava contente os pés do primeiro estrangeiro. Constrangidos, olhávamos.
> A mesa fora coberta por uma solene abundância. Sobre a toalha branca amontoavam-se espigas de trigo. E maçãs vermelhas, enormes cenouras amarelas, redondos tomates de pele quase estalando, chuchus de um verde líquido, abacaxis malignos na sua selvageria, laranjas alaranjadas e calmas, maxixes eriçados como porcos-espinhos, pepinos que se fechavam duros sobre a própria carne aquosa, pimentões ocos e avermelhados que ardiam nos olhos – tudo emaranhado em barbas e barbas úmidas de milho, ruivas como junto de uma boca. E os bagos de uva. As mais roxas das uvas pretas e que mal podiam esperar pelo instante de serem esmagadas. E não lhes importava esmagadas por quem. Os tomates eram redondos para ninguém: para o ar, para o redondo ar. Sábado era de quem viesse. E a laranja adoçaria a língua de quem primeiro chegasse.
> Junto do prato de cada mal-convidado, a mulher que lavava pés de estranhos pusera – mesmo sem nos eleger, mesmo sem nos amar – um ramo de trigo ou um cacho de rabanetes ardentes ou uma talhada vermelha de melancia com seus alegres caroços. Tudo cortado pela acidez espanhola que se adivinhava nos limões verdes. Nas bilhas estava o leite, como se tivesse atravessado com as cabras o deserto dos penhascos. Vinho, quase negro de tão pisado, estremecia em vasilhas de barro. Tudo diante de nós. Tudo limpo do retorcido desejo humano. 'Tudo como é, não como quiséramos. Só existindo, e todo. Assim como existe um campo. Assim como as montanhas. Assim como homens e mulheres, e não nós, os ávidos. Assim como um sábado. Assim como apenas existe. Existe.

[828] SCHWANTES, 2007.

> Em nome de nada, era hora de comer. Em nome de ninguém, era bom. Sem nenhum sonho. E nós pouco a pouco a par do dia, pouco a pouco anonimizados, crescendo, maiores, à altura da vida possível. Então, como fidalgos camponeses, aceitamos a mesa.
> Não havia holocausto: aquilo tudo queria tanto ser comido quanto nós queríamos comê-lo. Nada guardando para o dia seguinte, ali mesmo ofereci o que eu sentia àquilo que me fazia sentir. Era um viver que eu não pagara de antemão com o sofrimento da espera, fome que nasce quando a boca já está perto da comida. Porque agora estávamos com fome, fome inteira que abrigava o todo e as migalhas. Quem bebia vinho, com os olhos tornava conta do leite. Quem lento bebeu o leite, sentiu o vinho que o outro bebia. Lá fora Deus nas acácias. Que existiam. Comíamos. Como quem dá água ao cavalo. A carne trinchada foi distribuída. A cordialidade era rude e rural. Ninguém falou mal de ninguém porque ninguém falou bem de ninguém. Era reunião de colheita, e fez-se trégua. Comíamos. Como uma horda de seres vivos, cobríamos gradualmente a terra. Ocupados como quem lavra a existência, e planta, e colhe, e mata, e vive, e morre, e come.
> Comi com a honestidade de quem não engana o que come: comi aquela comida e não o seu nome. Nunca Deus foi tão tomado pelo que Ele é. A comida dizia rude, feliz, austera: come, come e reparte. Aquilo tudo me pertencia, aquela era a mesa de meu pai. Comi sem ternura, comi sem a paixão da piedade. E sem me oferecer à esperança. Comi sem saudade nenhuma. E eu bem valia aquela comida. Porque nem sempre posso ser a guarda de meu irmão, e não posso mais ser a minha guarda, ah não me quero mais. E não quero formar a vida porque a existência já existe. Existe como um chão onde nós todos avançamos. Sem uma palavra de amor. Sem uma palavra. Mas teu prazer entende o meu. Nós somos fortes e nós comemos.
> Pão é amor entre estranhos. [829]

Há os que preferem "as panelas de carne do Egito da escravidão" do que a partilha do pão em liberdade e em exigência de libertação. O pão, em si, facilmente se transforma em produto de consumo, resultado de desperdício, padronização de um hábito alimentar proveniente de monoculturas.[830] A história do pão confunde-se com a do ser humano sobre a terra, na luta por produzi-lo e na luta entre os próprios seres humanos.[831] É reflexo de modos de produção e reprodução da vida e sua ausência revela a fome, a redução do humano ao metabolismo. Sim, o pão pode ser diabólico quando visto do lugar daquele que não o tem, quando visto no lugar daquele que tem sua força de trabalho explorada, quando visto a partir do desperdício, quando sacralizado e monopolizado. Talvez, por isso, o escândalo do sacramento é na insistência do partir o pão, do estar à mesa com outros, do pronunciar palavras e memórias que narram vida em abundância. Há um pão entre nós! E, só entre nós, partilhado, que ele recebe sentidos.

> **O pão do povo**
>
> A justiça é o pão do povo.

[829] LISPECTOR, Clarice. A Repartição dos pães. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1991. p. 31-35.
[830] "O trigo tornou-se o rei dos cereais usados para fazer pão, e ainda hoje assim continua a ser". JACOB, Heinrich Eduard. *Seis Mil Anos de Pão*: a civilização humana através do seu principal elemento. São Paulo: Nova Alexandria, 2003. p. 47.
[831] VIEIRA, Antônio Batista. *Pai-Nosso*: a oração do Pai, do pão e do perdão. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 67.

Às vezes bastante, às vezes pouca.
Às vezes de bom gosto, às vezes de gosto ruim.
Quando o pão é pouco, há fome.
Quando o pão é ruim, há descontentamento.
Fora com a justiça ruim!
Cozida sem sabor, amassada sem sabor!
A justiça sem sabor, cuja casca é cinzenta!
A justiça de ontem, que chega tarde demais!
Quando o pão é bom e bastante
o resto da refeição pode ser perdoado.
Não pode haver tudo logo em abundância.
Como é necessário o pão diário,
é necessária a justiça diária.
Sim, mesmo várias vezes ao dia.
De manhã, à noite, no trabalho, no prazer.
No trabalho que é prazer.
Nos tempos duros e felizes.
O povo necessita do pão diário
da justiça, bastante e saudável.
Sendo o pão da justiça tão importante, quem amigos, deve prepará-lo?
Quem prepara o outro pão?
Assim como o pão, deve o pão da justiça
ser preparado pelo povo.[832]

A universalização do pão não esconde as suas facetas mais violentas. No pão, são vistos processos de alienação e condicionamento à repetição do ciclo vital. O pão não se livra de soberanias, as quais sempre implicam relações de uns sobre outros. Apesar da historiografia atual[833] situar a política *panis et circenses*, plebe ociosa, apática e romanização, como pertencentes às narrativas dos historiadores da Antiguidade interpretadas pelo crivo do século XIX,[834] a metáfora coloca o pão como instrumento de dominação. A política envolta à satisfação mínima, com distrações, prazeres e espetáculos é estratégia de obscurecer os conflitos. De qualquer forma, por mais comentários jornalísticos que , no cenário brasileiro, insistem em assimilar *pão e circo* a *Bolsa Família e futebol*,[835] os impactos são diversos, porém, politizando a pobreza, tornando a pobreza responsabilidade de todos, a transferência de renda "[...] do ponto de vista conceitual e estratégico, não somente que [...] aliviasse a

[832] BRECHT, Bertold. *Poemas 1913-1956*. 4. ed. São Paulo, Brasiliense, 1990. p. 309.

[833] Otávio Augusto, imperador romano 27 a.C. a 14 d.C., GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na Roma Antiga*: dos combates às paixões cotidianas. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

[834] "A historiografia contemporânea rejeita, em grande parte, esses estereótipos. [...] Além disso, [...] procura construir uma nova compreensão dos espetáculos no mundo romano – não apenas como momentos de diversão e prazer, mas como espaços de ação política, religiosa, cultural e identitária. [...]. Os assentos eram repartidos segundo as classes da população e o próprio anfiteatro era um espaço onde a população, não apenas via, mas se fazia ver e ouvir, no qual imperador e plebe, dirigentes e dirigidos, se confrontavam face a face, onde o anonimato da massa conferia força e consistência para o apoio ou as reivindicações da plebe. Nesse espaço, sagrado e mundano, as lutas entre gladiadores ocupavam um lugar especial, ao mesmo tempo de honra e degradação". GUARINELLO, Norberto Luiz. Violence as a show: Bread, Blood and Circus. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p 125-132, 2007. p. 128.

[835] ARCANJO, Flávia. A política do pão e circo. *Observatório de Imprensa*. São Paulo, ano 16, n. 702, 10 jul. 2012. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed702_a_politica_do_pao_e_circo>. Acesso em: 24 maio 2013.

pobreza presente, mas operasse no sentido de romper o círculo vicioso da pobreza mais adiante".[836] Claro, não há ruptura com os modelos vigentes, mas antes da possível alienação, os que recebem renda, atendendo aos condicionadores de educação e saúde, tornam-se mais exigentes. E até mesmo, a história do futebol e de seus usos políticos, revela-se conflitiva, reunindo mais sentidos do que simples alienações. Além disso, a realização da copa do mundo de 2014 tem fomentado a compreensão do futebol-mercado que viola os direitos humanos.[837]

Com a universalização do pão, mais facilmente seja associável às relações históricas de violência e religião. O pão, partilhado de forma sacralizada, torna-se símbolo de domesticação de corpos e culturas evangelizados. No encontro das diferenças, na invasão do Brasil, o sacramento estava aliado a um projeto civilizatório. O pão se torna sangue da violência, imposição de paladar, "bênção" aos bons ou maus selvagens e correntes à massa trabalhadora escrava. Fato é que o encontro de pluralidades facilmente se transforma em encontros de violência, o estranho é instrumentalizado e as tentativas de codificação, decifração do estranho, do diferente, são redutores da própria pluralidade. Nessa taxonomia – decifração, classificação – argumentos religiosos têm sido utilizados para a dominação de impérios, de estados-nação e de democracias.

---

[836] "Um traço básico do desenho do BF é o fato de ele partir do pressuposto de que a transferência de renda é um mecanismo legítimo de política social no Brasil. [...] pequenas transferências bem focalizadas têm forte impacto sobre a desigualdade de renda, apesar de representarem um dispêndio baixo em relação ao PIB do país, sendo, portanto, facilmente pagáveis. Outro traço característico de desenho do BF, frequentemente destacado pelos analistas acadêmicos, são as chamadas 'condicionalidades' do programa em termos de frequência à escola e cuidados com a saúde. [...] A boa avaliação que tem tido o programa também resulta de algumas de suas características de operacionalização. [...] A colaboração entre governo federal e municipal permanece, mas os mecanismos de controle e avaliação estão sendo permanentemente reforçados. O uso do cartão magnético para saque do valor transferido diretamente no terminal bancário, que só foi possível em função da capilaridade e modernidade do sistema bancário brasileiro, tornou automático e impessoal o pagamento do benefício, portanto menos vulnerável ao seu uso político". ROCHA, Sonia. O programa Bolsa Família: evolução e efeitos sobre a pobreza. *Economia e Sociedade*, v. 20, n.1, p. 113-139, 2011. p. 133-134. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ecos/v20n1/v20n1a05.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013. Cf. também CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira de; WALTER, Maria Inez Machado Telles; SANTANA, Cora Maria Bender de; STEPHANOU, Michelle Conceição. Percepções sobre o Programa Bolsa Família na sociedade brasileira. *Opinião Pública*, v. 15, n. 2, p. 333-355, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v15n2/03.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

[837] Referindo-se aqui à Democracia Corintiana em protesto à ditadura militar e, como contraponto, a frase de Pelé em 1972, em Montevidéu, em entrevista ao jornal La Opinión: "Não há ditadura no Brasil. O Brasil é um país liberal, uma terra de felicidade. Somos um povo livre. Nossos dirigentes sabem o que é melhor para nós e nos governam com tolerância e patriotismo". CALDAS, Waldenir. O futebol no país do futebol. *Lua Nova*, São Paulo, v. 3, n. 2, dez.1986. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102644519860003000005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 fev. 2013. E ainda, as análises de violência no futebol: FERREIRA, Mauricio Murad. A violência e o futebol: dos estudos clássicos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: FGV, 2007. Além disso, o futebol, em tempos de copa do mundo no Brasil, tem sido um gerador de questionamentos políticos. DOSSIÊ da Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa. *Megaeventos e Violações de Direitos Humanos no Brasil*. Disponível em: <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2012/01/DossieViolacoesCopa.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2013.

Figura 17: A moça do cabelo vermelho...
Fonte: Ricardo Amadasi - Cenas e sonhos - poéticas da utopia e da liberdade[838]

Nessa direção, os discursos teológico-religiosos constantemente são utilizados como artifício de justificativa violenta à constituição de uma comunidade em paradigmas de pureza e impureza. A pluralidade percebida como pluralismo, presente em muitos discursos, é considerada sob a ótica da ameaça à unidade, como relativização da verdade revela e sua interpretação. De um lado, a incumbência de evangelizar mistura-se com a história de "encobrimento" das diferenças, de tentar transformar algo diferente em igual. De outro lado, valores e costumes religiosos podem ser facilmente invertidos numa comunidade que estipula seus iguais. Nisso, Arendt questiona como o "Não matarás", invertido pelo "Sim, matarás", tornando posições indiferentes frente a assassinatos coletivos.[839] Preceitos e valores religiosos tornados costumes e hábitos, podem ser modificados justificados por mudanças de hábitos. Nesse sentido, a tarefa teológica de reflexão sobre as memórias que a constituem implica em intermitentes inadequações em relação aos costumes e às própria religião.

Voltando à "mesa", nos discursos e ações de comunhão é possível compreensão das relações, dos encontros, das comunidades, das singularidades e pluralidades. O comum à

[838] AMADASI, Ricardo. A moça do cabelo vermelho... Gravura 0,60 x 0,60. Disponível em: <http://www.amadasi.com.br/links/am_gravuras-web/links/am_gravuras-web/grav_gd/grav_16-gd.jpg>. Acesso em: 25 mar. 2013.
[839] ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. 2. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 220.

mesa transpassa noções de público e de privado,[840] envolve afetos, desafetos, o econômico, o político, o teológico e a sobrevivência. À mesa, reúnem-se a fome, a vontade de comer, o prazer em comer, o consumo, os usos. Talvez a mesa, numa refeição entre pessoas, diga mais sobre esperanças e *appetitus* teológicos do que a linguagem do *logos* consegue alcançar.

> Comida é refeição, é convício. O simpósio, o banquete [...] tudo o que acontece à mesa recapitula o que acontece na sociedade: a civilidade, a delicadeza, a atenção, a polidez e o cuidado com o outro e consigo mesmo, a despesa, [...] o amor, a amizade, os negócios, o poder, as solicitações, o protecionismo, as ambições, a intriga. [...] comer é uma fórmula de entendimento.[841]

Nos encontros ao redor de uma refeição são mais do que simples necessidade fisiológica, são relações de mundo estabelecidas, podem ser representações de um pertencimento, relações com o corpo pessoal e social, códigos eleitos e paladares de temperos, cheiros; o que se come, o que não se pode comer; relaciona-se com a materialidade da vida, em sua produção e reprodução. "A comida revela uma maneira de estar no mundo, de estabelecer trocas com o território habitado, organizar o trabalho".[842] Nas refeições podem ser visualizados o labor (*labor*), obra (*poiésis*) e também, mas não sempre, e não decorrente, a ação (*práxis*)[843] pode estar presente, considerando que singularidade se reúnem, palavras podem ser enunciadas, esperanças e decisões podem ser tomadas, o mundo está presente, compartilhado. E, ainda, as coisas inúteis podem ser percebidas, uma refeição ocupada pelo "belo", envolve prazeres, contemplação, reflexão.

> Comer é uma atividade humana central não só por sua frequência, constante e necessária, mas também porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha. Para cada indivíduo representa uma base que liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos. Assim, é também a base para nos relacionarmos com a realidade. A comida "entra" em cada ser humano. A intuição de que se é de alguma maneira substanciado – "encarnado" – a partir da comida que se ingere pode, portanto, carregar consigo uma espécie de carga moral. Nossos

---

[840] "O comum está para além do público e do privado. O comum parte da noção de que muitos dos mais importantes bens de que usufruímos na vida são comuns e só podem ser produzidos em comunidade, a exemplo da comunicação, da produção da subjetividade, da linguagem, dos gestos, ideias, conhecimentos, imagens, afetos, relações sociais e formas de vida. Grande parte do trabalho imaterial contemporâneo consiste na produção de atos de afeto e atos de conhecimento, a produção da subjetividade". DAL ROSSO, Sadi. Multidão pode substituir classe operária nos dias de hoje? *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 21, n. 3, 2006. p. 793-800.

[841] NASCIMENTO, Angelina Bulcão. *Comida*: prazeres, gozos e transgressões. 2. ed. rev. ampl. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 55.

[842] PEREIRA, Nancy Cardoso. A Alegria é a prova dos Nove. Antropofagia e Ecumenismo. *Numen*. Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 241-272, jul./dez. 2010. p. 255-256.

[843] Não se trata de afirmar que para Hannah Arendt, possa se dizer que refeição seja política. Não se visa aplicar a compreensão arendtiana a algo específico, descontextualizando as pretensões originais. Cabe aqui, expor muito mais uma expropriação teológica que evidencia nas refeições em conjunto aspectos da vida ativa e contemplativa.

> corpos podem ser considerados o resultado, o produto, de nosso caráter que, por sua vez, é revelado pela maneira como comemos.[844]

Claro, ao mesmo tempo, estão presentes excessos, desperdícios, compulsões, consumismo, um afogar as mágoas e frustrações, critérios morais, religiosos, sociais utilizados para impedir alguém de participar da refeição, os processos produtivos que priorizam monoculturas, a artificialidade de preços, dos insumos, com as tecnologias e a Revolução Verde[845], com a imposição de cardápios que refletem que "com o paladar acostumado a açúcar, sal, farinha e gordura, mais de 90% dos brasileiros não atingem a recomendação mínima para os consumos de frutas, verduras e legumes".[846] A plena insegurança alimentar em era de *fast-foods*, grandes cozinhas, ao lado, da plena fome, altos índices de obesidade, desnutrição, anorexias e bulimias. Se para Lévi-Strauss, a passagem do cru ao cozido significava as representações míticas da passagem da natureza à cultura,[847] de certa forma, se tem buscado o retorno do cru, como parte integrante da alimentação, do cru sem químicas, tecnologias e provenientes de pequenas agriculturas. Ou ainda, cru e cozido são reivindicados não a partir de produtos universais, resultados de jogos de interesses, lucros e tecnologias. Os mecanismos de produção em grande escala possuem o artifício de ocultar e subsumir o trabalho da própria produção. Esse ocultamento, tornado naturalizado nas compras em mercados, impossibilita saber de onde, como, por quem tal alimento é cultivado.

> O conteúdo básico dos Direitos Humanos à Alimentação Adequada, Água e Terra Rural tem duas dimensões indivisíveis e inseparáveis: o direito de estar livre da fome e o direito à alimentação adequada, incluindo-se no adequada as diferentes dimensões da alimentação humana digna: respeito ás práticas alimentares de cada cultura, inclusive às formas de produzir os alimentos; alimentação diversificada e saudável, alimentos sem contaminantes, ou seja, sem agrotóxicos, sem microorganismos e sem manipulações genéticas (transgenias) cuja inocuidade não tenha sido comprovada, acima de tudo, que o alimento não seja utilizado como arma

---

[844] MINTZ, Sidney W. *Comida e antropologia*. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16, n. 47, out. p. 31-41, 2001. p. 32.

[845] "Conceitualmente, a Revolução Verde é considerada como a difusão de tecnologias agrícolas que permitiram um aumento considerável na produção, sobretudo em países menos desenvolvidos, que ocorreu principalmente entre 1960 e 1970, a partir da modernização das técnicas utilizadas. Embora tenha surgido com a promessa de acabar com a fome mundial, não se pode negar que essa revolução trouxe inúmeros impactos sociais e ambientais negativos [...]. O caso brasileiro ilustra bem a situação [...]: se de um lado está a melhoria econômica, do outro persistem os problemas sociais. [...] Além de não ter resolvido os problemas nutricional e da fome, a Revolução Verde também é reconhecida por aumentar a concentração fundiária e a dependência de sementes, alterando a cultura dos pequenos proprietários que encontraram dificuldades para se inserir nos novos moldes. 'A concentração da posse da terra e o decorrente êxodo rural causaram um inchaço das cidades, levando a uma favelização nunca vista. Houve uma transferência do lucro decorrente da atividade agrícola para a agroindústria, deixando o produtor rural com uma estreita margem, levando ao seu endividamento'". Cf. OCTAVIANO, Carolina. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. *ComCiência*, n. 120, p. 1-3, 2010.

[846] KEDOUUK, Marcia. *Prato Sujo*. Como a indústria manipula os alimentos para viciar você. São Paulo: Abril, 2013. p. 27.

[847] LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I*. O cru e o cozido. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.

> política, eleitoral, ou mecanismo de troca de favores. Deve-se lembrar que a água, além de um direito humano fundamental é também um alimento, além de ser fundamental para a produção dos alimentos, para higiene pessoal [...].[848]

As relações do mundo estão à mesa, vida e morte, desigualdades e inseguranças. É nas refeições ou na ausência delas é que materializam-se decisões políticas, econômicas, sociais e religiosas. Não só, nas refeições também há "[...] proximidade íntima, corporal e afetiva, com as práticas amorosas [...] nós comemos com a nossa boca, orifício corporal cujas partes (lábios, língua, dentes, mucosas internas) e funções (saborear, tocar, acariciar, roçar, salivar, mastigar, engolir) intervêm em alto grau na relação amorosa".[849] O corpo é nutrido, embelezado, transformado por aquilo que se come. "[...] No amor reside uma projeção de devoração, se nele, muitas vezes, encontramos a imagem da assimilação [reinvenção] (canibal) de outro para aliviar a nostalgia – que amiúde se constitui, ela mesma, como vazio, quase uma fome – para alcançar uma impossível fusão identificatória".[850]

Nessa perspectiva, a noção de antropofagia é aqui exposta evocando sentidos e significações de comunidade, dos encontros, dos confrontos discursivos que em toda teoria parecem possuir "campos de força" de imutabilidade ou de uma mobilidade impermeável.

> Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil.
> Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.
> Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.
> Queremos a Revolução Caraiba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. [...]
> Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. Ori Villegaignon print terre. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos..
> Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.
> Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.
> Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.[851]

---

[848] VALENTE, Flávio Luiz Schieck. A evolução da promoção da realização do direito humano à alimentação adequada. RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*: Diagnósticos e Perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, p. 309-334, 2007. p. 310. (Coletânea CERIS, 2; n. 2).

[849] AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. p. 202-203

[850] AGNOLIN, 2005, p. 203.

[851] ANDRADE, Oswald de. "Manifesto Antropófago" (texto integral). *Revista de Antropofagia*, ano 1, n. 1, p. 3-7, maio 1928.

Padre Antônio Vieira, lembrado pelos versos de Oswald de Andrade, traz memórias teológicas carregadas de colonialismo, do tempo de conquista e redução do outro. Partindo dessa antropofagia, convém remeter a Sóror Juana Inês de la Cruz[852] e seus embates contra o padre Antônio Vieira em sua "Carta Atenagórica".[853] Sor Juana criticava profundamente a separação entre aparecer e ser, entre meios e fins que o Padre Vieira fundamentava sua teologia. Westhelle indica que, nessa disputa, para Sor Juana "[...] a maior fineza de Cristo foi se ausentar para que seus discípulos [e discípulas] não dependessem mais dele. Era a ausência da presença que contava. Depois disso só houve representação".[854] Nisso, se dá a teologia, não por imposição, não por posse da verdade, mas em lidar com uma ausência. Dessa ausência, brotam os desejos por koinonia, por uma antropofagia em comunhão que desacomoda, num tornar-se, envolver-se, trocar-se, reinventar-se.

Não se trata de explicar ou codificar as relações, mas em instigar a fome e a vontade de comer – come-se porque as diferenças interpelam, interagem, violam-se. Reconhecer, compreender, reinventar, e, consequentemente reconhecer-se, compreender-se, reinventar-se, trocas de nutrientes, trocas simbólicas; diferenças encarnadas e degustadas. Para Agnolin, antropofagia não significava uma koinonia indiscriminada, antes precisa ser entendida "[...] dentro do drama de uma presença exposta ao risco de não ser-no-lugar (*esserci*) [...] da qual brotam formas de realidade que são estranhas a uma situação histórica na qual a presença está garantida frente a um mundo afastado e recebido como dado".[855]

> Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.
> O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.
> Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos touristes. No país da cobra grande.
> [...]
> O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.
> Só podemos atender ao mundo orecular.
> Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem.

---

[852] Sór Juana, 1651-1695, poetisa, freira, mexicana, pode ser considerada uma das grandes e primeiras teólogas da América Latina. CORREA, Mariza. Trampas do traje. *Cadernos Pagu*, n.22, p. 185-200, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a08.pdf> Acesso em: 2 fev. 2014.

[853] DE LA CRUZ, Juana Inês. *Carta Atenagórica*. Respuesta a Sor Filotea. México: Ediciones Botas, 1934. (Clásicos Mexicanos.)

[854] 'Era isso que Alfred Loisy queria dizer na celebrada frase: 'Jesus anunciou o Reino e o que veio foi a Igreja'". Segundo avaliação de WESTHELLE, Vítor. Parecer sobre a tese doutoral. São Leopoldo, Faculdades EST, 2013, p. 1.

[855] AGNOLIN, 2005, p. 352.

> Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vitima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.
> Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.
> O instinto Caraíba.
> Morte e vida das hipóteses. Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.[856]

Bertelli relaciona a compreensão de *mundo* em Arendt, como uma abertura de "[...] terreno para pensarmos o **riso** e o **obsceno** do ponto de vista não dos *conteúdos* semânticos passíveis de lhes serem atribuídos, mas sim do ponto de vista de uma *forma* de aparição específica".[857] O mundo surge entre as pessoas, o que une e separa, no qual os seres humanos aparecem e desaparecem.[858] A realidade do mundo e a própria identidade dependem dos seres humanos que são expectadores e aparecem uns aos outros "para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos. [...] chamamos de existência àquilo que aparece a todos".[859] No mundo compartilhado, os seres humanos aparecem por meio de palavras e ações, assim podem ver, ser vistos, falar, ouvir e agir. Bertelli compreende o riso além do cômico, do grotesco, do imprudente, mas num movimento de *rebaixamento* daquilo que é considerado "acabado", "oficial", "erudito" para um contra-oficial, regido por princípios de materialidade e corporeidade, "onde as coisas, os seres e o mundo por eles habitado, aparecem envolvidos no processo vital de constante 'inacabamento' e 'renovação'",[860] semelhante ao riso compreendido por Bakhtin em *Rabelais*.[861] Também o obsceno, que atravessa o erótico, não é restrito à sexualidade, é compreendido como um desvio de sentido, como cancelamento do automatismo moral da reação de quem observa. Obsceno aparece no índio, vestido pelo catolicismo europeu, que desnuda o português, "[...] a descoberta o descobre".[862] Há, portanto, "[...] um deslocamento cognitivo das categorias que enformam a própria observação, correlato ao próprio deslocamento de papéis entre descobridor e descoberta".[863]

O obsceno e o riso podem ser compreendidos como maneiras de agir e perceber, quando relacionados com a experiência da percepção da ação. Arendt, referindo-se a Lessing,

---

[856] ANDRADE, 1928.
[857] BERTELLI, Giordano Barbin. A arte como contrabando: notas sobre antropofagia e política. *Análise Social*, n.204, p. 532-557, 2012. p. 553. Disponível em: <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/pdf/aso/n204/n204a02.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.
[858] ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
[859] ARENDT, 2010b, p. 211.
[860] BERTELLI, 2012. p. 542.
[861] BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*: o Contexto de François Rebelais. São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, 2003.
[862] BERTELLI, 2012, p. 543.
[863] BERTELLI, 2012, p. 543.

afirma que o riso é uma forma de reconciliação com o mundo, "tal riso ajuda a pessoa a encontrar um lugar no mundo, mas ironicamente, isto é, sem vender a alma a ele". Bertelli indica "o riso como tensão instalada no intervalo entre o acolhimento e a ressalva para com uma ordenação de mundo".[864] Também o obsceno é um confronto com um mundo na relação ação/discurso/percepção. Como na raiz do termo, obsceno - *fora de cena* -, é possível compreender que há uma "saturação da cena", decorrente ou de intromissão de elementos deportados, ou de deslocamentos "internos" que colocam fronteiras em suspenso. Tanto no riso como na obscenidade, "[...] trata-se de exorbitar, no plano da visibilidade, da discursividade e da ação, os limites que acondicionam o conteúdo e o continente, que circunscrevem o pertinente e o alheio".[865] Tanto riso como o obsceno desestabilizam fronteiras, desnaturalizam regras e ordenamentos e, no ridículo, como advertência de regulação, subvertem sentidos, ironizam princípios, denunciam o caráter artificial da partilha, tencionam e contrabandeiam o estético-político, utilizando repertórios expropriados, saqueados, subvertendo a ordem e abrem possibilidades de "novas invenções do político".[866]

> A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.
> Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.
> Só não há determinismo onde há mistério. Mas que temos nós com isso?
> Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.
> A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.
> Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.
> Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: – É mentira muitas vezes repetida.
> Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.
> [...]
> Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.
> As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo.
> De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.
> O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas+ fala de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.
> É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à ideia de Deus. Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.
> [...]
> Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

[864] BERTELLI, 2012, p. 544.
[865] BERTELLI, 2012, p. 544.
[866] BERTELLI, 2012, p. 545.

> Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimarnos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.[867]

Claro, a antropofagia pode indicar uma devoração irrestrita de aniquilação da diferença que se apresenta. No rito tupinambá, o alimento da singularidade "[...] representa uma cosmologia [...] que diz respeito a uma descontinuidade no processo de aproximação [...]",[868] o que é perceptível nos seguintes aspectos. 1) a singularidade estrangeira capturada é hospedada na comunidade, alterando ciclos de ódio, de vingança, de vitoriosos e vencidos. O hóspede é inserido num vazio deixado pela guerra ou pelos atos de violência cometidos, tornado quase um "nós", porém não deixando de ser quem é. Na hospitalidade, há um mútuo conhecimento e reconhecimento. 2) O risco presente é de se apagar as fronteiras das diferenças, porém permanecem ações que deixam que a presença da diferença seja constatada como alimento. Porém, não um simples alimento, pois se identificam valores que serão incorporados, uma assimilação que não se sobrepõe, mas que se passa a conhecer, assim, a singularidade não é um outro, não é mais um inimigo. 3) Alimentar-se da singularidade não é sua destruição total, mas uma transformação recíproca. Na alimentação há uma aproximação com os antepassados, há uma função de restauração "[...] que anula a 'heteronomia' produzida pela morte [causada, imposta] dentro da sociedade".[869] Assim, há um movimento em direção ao futuro, transformado gastronomicamente, em reconciliação com o passado que carrega as marcas da violência, cujo ciclo de repetição em vingança é rompido.

Como alertam Pereira e Rouanet,[870] os conflitos dos processos antropofágicos precisam estar atentos à "baixa antropofagia", dos pecados dos catecismos. Nesse sentido, há diferença entre a antropofagia dos caetés e dos tupinambás. Os conflitos entre os caetés constituem uma antropofagia provinciana, é um canibalismo incapaz de alterações, incapaz de permitir mudanças, gostam da gastronomia oficial, não sentem o gosto do que comem. Os alimentos, já esperados, entram pela boca, não mudam em nada o corpo, não se transformam na digestão. Além disso, os caetés gabam-se de comer inimigos, são sedentários. Já a antropofagia dos tupinambás é cosmopolita, possuem fome que não se prende à própria cultura: "antropofagia autofágica, heterofágica, panfágica: antropofagia da grande taba do

---

[867] ANDRADE, 1928.
[868] AGNOLIN, 2005, p. 322.
[869] AGNOLIN, 2005, p. 327.
[870] ROUANET, Paulo Sérgio. Manifesto antropofágico: 70 anos depois. *Jornal do Brasil*, Caderno Ideias/Livros, 22 ago. 1998. Disponível em: <http://www.oocities.org/hotsprings/villa/3170/Rouanet2.htm>. Acesso em: 20 mar. 2013.

mundo".[871] Os tupinambás são nômades, "são nativos que se sabem exilados. Desconfiam deles mesmos. Devoram porque aceitam a realidade conflitiva – a grande fome! Mas não querem substituir o outro".[872] A antropofagia tupinambá não é para formar identidade, mas para desfazer, refazer, negar-se, transcender, transforma-se, recriar-se. Há sempre riscos nessa fome transtribal, mesmo escolhendo o que se quer absorver e expelir, os tupinambás "veem tudo de fora, [...] [trata-se de um] estar em casa no mundo todo, exilado em toda parte".[873]

> Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.
> [...] Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.
> Tupi, or not tupi that is the question.[874]

Assim, a questão que se buscou compreender aqui com a antropofagia tupinambá é de que comunhão não é uma relação entre "eus" absolutos ou de uma comunidade que dilui as singularidades, compondo quase como um ente metafísico, genérico de "povo", "pessoas". A questão antropofágica implica em considerar que as biografias diferentes passam a compor-se, isto é, uma biografia deixa marcas em outra biografia. Claro, da perspectiva arendtiana de ação, pode até a antropofagia parecer uma relação instrumental, com uma finalidade. Todavia, o que se quer evidenciar nessa relação é de que no encontro, no ser-junto, sendo singular e plural, as identidades não são isentas, não são enroladas em um papel que não deixa a outra singularidade penetrar. As palavras e ações entrelaçam-se, cruzam-se, penetram-se, não é um encontro no qual se dá um ver e ouvir sem deixar-se penetrar pelo que está se vendo e ouvindo. As diferenças assim, não se solidificam, não se diluem, mas transformam-se, recriam-se.

> Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza [...]. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo o espaço-entre (*in-between*), o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os seres humanos entre si.
> [...] enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros.[875]

Enfim, à mesa se faz política, à mesa se faz teologia; entre nós a pluralidade e o mundo se faz presente, abre possibilidades de romper com determinismos, em uma pluralidade que se faz, desfaz, refaz e encontra-se. "Nenhum sujeito é seu próprio ponto de

---

[871] ROUANET, 1998.
[872] PEREIRA, 2010, p. 267-268.
[873] PEREIRA, 2010, p. 268.
[874] ANDRADE, 1928.
[875] ARENDT, 2010a, p. 64.

partida; e a fantasia de que o seja só pode desconhecer suas relações constitutivas [...]".[876] Longe de determinações, taxonomias, colonizações, abrem-se possibilidades ao mistério, ou ainda, possibilidades de novos inícios. "A presença de outros garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos".[877]

[876] BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do "pósmodernismo". *Cadernos Pagu*, Florianópolis, v.11, p.11-42, 1998. p. 24. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/Pagu/1998(11)/Butler.pdf >. Acesso em: 14 abr. 2012

[877] ARENDT, 2010a, p. 61.

É impossível dizer
em quantas velocidades diferentes
se move uma cidade
a cada instante
(sem falar dos mortos
que voam para trás)
ou mesmo uma casa
[...]
e que dizer das ruas
de tráfego intenso e da circulação do dinheiro
e das mercadorias
desigual segundo o bairro e a classe, e da
rotação do capital
mais lenta nos legumes
mais rápida no setor industrial, e
da rotação do sono
sob a pele, do sonho
nos cabelos?

O homem está na cidade
como uma coisa está em outra
e a cidade está no homem
que está em outra cidade

mas variados são os modos
como uma coisa
está em outra coisa:
o homem, por exemplo, não está na cidade
como uma árvore está
em qualquer outra
nem como uma árvore
está em qualquer uma de suas folhas
(mesmo rolando longe dela)
O homem não está na cidade
como uma árvore está num livro
quando o vento ali a folheia

a cidade está no homem
mas não da mesma maneira
que um pássaro está numa árvore
não da mesma maneira que um pássaro
(a imagem dele)
está/va na água
e nem da mesma maneira
que o susto do pássaro
está no pássaro que eu escrevo

a cidade está no homem
quase como a árvore voa
no pássaro que a deixa
cada coisa está em outra
de sua própria maneira
e de maneira distinta
de como está em si mesma
a cidade não está no homem
do mesmo modo que em suas
quitandas praças e ruas.

GULLAR, [1975], p. 82-83; 91-93

CONCLUSÃO

Os percursos percorridos demonstraram alguns sentidos de justiça, liberdade e comunhão, em confrontos que expressam positivações de sentido, ou reivindicação de outros, palavras que transbordam em protestos ou em manutenção de lugares que se possui. Confrontos, longe de resoluções, muitas vezes, desgastam-se em tantos sentidos, que não parece sobrar sentido algum. Enfim se, por essas palavras habitadas, pode-se enxergar alguma coisa, constata-se que a violência é muito mais sedutora do que outras possibilidades. Resgatando os percursos até aqui, apenas alguns sentidos foram captados. Em síntese, os principais lugares de justiça, liberdade e comunhão, podem ser traçados de forma panorâmica.

No primeiro capítulo, os sentidos de **justiça** revelaram experiências de injustiça, em lugares de negação ao habitar a cidade, negação à memória e de sociabilidades que, pelo medo e pelo descrédito das instituições públicas, realizam a justiça por linchamentos. Nos conflitos, as experiências de injustiça se confrontam com a noção de justiça da estabilidade, progresso, segurança, de harmonia e coesão social. Atrelada às experiências de violência, supõe-se a realização da justiça numa instância jurídica que seria coercitiva, punitiva e restaurativa, porém, sua insuficiência é percebida quando o Estado (que foi) é e continua sendo violador por morosidade, por ausência ou mesmo pela força da violência. Na **negação ao habitar**, pessoas expropriadas de suas moradias por força policial defrontam-se com uma cidade despolitizada, a qual é transformada num negócio para grandes empreendimentos nacionais. A expulsão/expropriação das residências recebe a justificativa de desenvolvimento e progresso. Nas **sociabilidades gestadas pelo medo**, a justiça é compreendia em **atos de linchamento**. São atos de justiça popular antijudiciários que expressam a falta de confiança, a contestação das instituições públicas. Embora sejam contestadoras, difundem uma concepção socializada da vingança, de justiça ilegal, mas legitimada e com conivência social, em nome de uma lógica de manutenção de valores e, de certa forma, para a continuidade de um conservadorismo em prol do interesse de todos. De um lado, a justiça pelas próprias mãos é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual acredita que o linchamento pode impedir a continuidade das ações violentas que geraram esse "justiçamento", isto é, o medo provocado por esses crimes. De outro lado, é uma gestação da cidadania pelo medo, o qual é gerado pelo senso partilhado de impunidade e ineficiência das ações do Estado frente a essa situação, por isso, são grupos sociais que se autorrepresentam e efetivam a sua justiça. E, nas **reivindicações de memória**, de trazer a público, ações de violência e as biografias das pessoas desaparecidas no

período ditatorial brasileiro: vive-se uma realidade dividida entre aqueles que não podem esquecer e aqueles que não querem lembrar. Desde o período de transição, a dissolução dos conflitos de memória se deu através de **políticas de esquecimento e de políticas de privatização da memória**; políticas visíveis com a promulgação da lei de anistia, numa forma de "reconciliação", além da concessão de mortes presumidas, esvaziando o conteúdo político reconciliação, postulando uma equiparação ética e da impunidade equitativa. Frente à reivindicação da memória e o direito de habitar na cidade, é preciso testemunhos para possibilitar a **verdade factual, a qual é uma verdade testemunhada pelos "olhos do corpo".** Pela fragilidade da verdade fatual, as narrativas precisam resistir, para que as memórias não definhem perante as batalhas com as opiniões e perante a mentira organizada. As verdades fatuais decorrentes das experiências de violência implicam nas possibilidades de mudanças do mundo**. O perdão**, então, foi apresentado como contestador dos limites dos sentidos de justiça em seus cálculos, medições, punições. Perdão é fundamental para que não se fique preso a ciclos de vingança, da violência, ou do esquecimento, mas possibilitam **novos inícios desde que aconteça entre pessoas**.

Justiça, então, demanda sentidos que deslegitimem, **dessacralizem, desglorifiquem a violência e os implementos de morte e esquecimento, de despolitização da cidade em nome do mercado**, que impossibilita o habitar a cidade. Todavia, justiça não é só um direito adquirido, possui implicações que possibilitem um ser-juntos, um espaço no qual as biografias possam apresentar-se, onde as memórias sejam partilhadas, onde não haja medo nem desamparo, onde a morte e o privilégio não sejam recursos de segurança e coesão social. Nesse sentido, a lógica de justiça demonstra-se insuficiente quando ciclos de vingança, ciclos de preservação da vida e dos bens, ciclos de preservação de privilégios incidem no imperativo: *Fiat iustitia, et pereat mundus* (Faça-se justiça, embora pereça o mundo).

No segundo capítulo, liberdade prevaleceu como não impedimento, como soberania da vontade individual, de um grupo, de um povo, como livre-arbítrio e como aquisição de direitos inalienáveis vida-expressão-propriedade. Os conflitos decorrentes do **PNDH-3** revelaram sentidos de liberdade que confrontam direitos individuais contra imposições coletivas, ou o contrário, direitos coletivos contra monopólios e privilégios de poucos. Nesse sentido, **as lutas de mulheres contra a criminalização do aborto** denunciam que permanece sua menorização jurídico-política, que invade as possibilidades biográficas, justamente por regular a biologia, naturalizando e controlando a maternidade e as sexualidades; confrontam-se com o discurso de sacralidade da vida. Todavia, suas reivindicações de liberdade trazem argumentos de soberania sobre o corpo. Nesse conflito, a

lógica da soberania, instaura uma biopolítica, que reflete quem de fato tem o poder de decidir sobre a vida e a morte. Sob o argumento da preservação da vida, a biopolítica apresenta-se com sua força tanatológica. **Nos conflitos sobre liberdade religiosa,** demonstrou-se a perniciosidade da dupla instrumentalização religião-política. De um lado, há a história de colonialidade e de imposição de uma religião, residindo ainda seus privilégios e, de outro, na atualidade, a intolerância religiosa entre as diversas tradições, especialmente neopentecostais, contra religiões afro-brasileiras conjuga religião e violência como negação da pluralidade. E, ainda, nas exigências de um Estado laico, destituído de símbolos no espaço público é almejado como preservação e consolidação da liberdade religiosa. Religião, então, sitiada, definida *pela*, *para* e *contra* a sociedade defronta-se com embates simbólicos e de simbologias. A contestação simbólica denuncia a imposição de valores que agregaria civilidade e identidade nacional, por outro lado, o impedimento de expressão simbólica e religiosa torna-se um impedimento das singularidades, que se compreendem em constituições de religiões e de símbolos. **Nos conflitos por liberdade de habitar**, espacialmente, as reivindicações de comunidades indígenas, quilombolas e de sem tetos ou moradores de bairros empobrecidos, confrontam-se com o discurso de propriedade privada inalienável, que possui garantias jurídicas superiores à vida dos despossuídos. Tornados "invasores" de terras, "invasores" de prédios desocupados, são tidos como foras da lei, estando sob a mira da violência que os eliminada e deslegitima suas reivindicações. A "terra", o "habitar" colidem com o cativeiro da terra, uma matriz estrutural da sociedade, que naturaliza demarcações e propriedades de latifúndios que operaram com a lei para assegurar sua própria invasão histórica passada. A propriedade é inviolável sob a forma registral, documental, que, em muitos casos, são titulações incompletas e falsificadas, mas tornadas legais. Constata-se de quanto maior a concentração, quanto maior o valor mercadológico imobiliário, maior a violação; sacralizam-se direitos individuais contra direitos de coletivos. A titularidade, reforçada com discursos de produtividade, impede as reivindicações de direito de uso, impede a sustentabilidade e a autonomia de territórios indígenas. As reinvindicações, assim, almejam uma ruptura na qual a valoração do espaço urbano/rural/habitacional seja constituída pelo uso, pelo pertencimento comunitário, e não pelo valor de troca. A fragilidade da posse da terra, do registro da titulação retrata a violabilidade do território, e consequentemente, a descartabilidade das vidas nos conflitos armados. **Nos conflitos de liberdade de expressão e direito à memória**, o desenvolvimento tecnológico e os monopólios de meios de comunicação, constituem instâncias e mecanismos de controle da informação. Como *mass media communication,* tornam o diálogo dispensável, voltada ao consumo. Apesar de serem

concessão pública, há a recusa de qualquer mecanismo regulativo para verificar a promoção ou a violação dos direitos humanos nos meios de comunicação. Logo, evidencia-se a confusão entre liberdade de expressão e a liberdade de imprensa ou liberdade de empresa. Prevalecendo a liberdade de empresas, cujos principais objetivos são conferir lucratividade aos seus controladores e viabilizar sua própria permanência no mercado, uma empresa assume-se como sinônimo de liberdade de expressão de uma coletividade. O monopólio interfere direto no acesso a informações, no estabelecimento de memórias e em percepções sociais, políticas, culturais e religiosas de uma coletividade, selecionam fatos, perspectivas e interpretações, memórias, inviabilizam, silenciam e censuram a diversidade de iniciativas. Apesar de resistências contra os monopólios sejam evidenciadas, como as lutas de rádios e outras mídias comunitárias, que se tornam fontes de informação, estabelecendo comunicações de fato, apesar das inciativas de resgate de memória, de resgate biográfico de torturados e desaparecidos, ou ainda, da existência do riso/humor como forma de dizer o que não se pode ser dito, burlando monopólios e repressões, a liberdade privada de empresa/imprensa invalida a liberdade de expressão pública. A reivindicação permanece: que mais vozes sejam ouvidas, que mais meios possam ser democratizados.

Também no segundo capítulo, considerando que as reivindicações acerca do PNDH-3 trazem sentidos de liberdades e de libertações, apresentou-se **a trajetória das teologias da libertação** que se irromperam na América Latina. Essas teologias voltaram-se à libertação compreendida como consciência histórica no intuito de denunciar os mecanismos de exploração, dominação, violência e exclusão, anunciando a teologia como opção política, opção preferencial pelos empobrecidos, e, abrangendo as lutas contra todo o tipo de exclusão sexista, etnocêntrica e de exploração ecológica. A teologia propõe uma **práxis voltada ao amor**, para superar os imperialismos, o capitalismo, a injustiça social, a violência e a exclusão. Expressa por um *intellectus amoris*, a crítica também englobou a dominação religiosa, propondo, então, um "desideologizar a fé". Trata-se de uma ruptura com a apatia religiosa, que visou à eficácia do amor, na necessidade de conscientização e na superação do êxodo, do cativeiro atual. Denunciou-se, portanto, que a teologia não poderia ficar isenta ou alheia ao sofrimento no contexto no qual se está. As críticas às teologias da libertação podem ser vistas na escolha por referenciais marxistas no **entendimento de política e na práxis, vinculada à eficácia, ao "fazer", a uma superação mediante conscientização**, reduziu a salvação a uma emancipação social e política, noção a-social da própria salvação, a uma aceitação das interpretações "seculares" da explicação da realidade, quase um imperativo de ação moral individual. Além disso, uma justaposição do individual pelo social, apelo a uma

razão instrumental, tornando a liberdade e o apelo ético, são fundados, dados, naturalizados. Se libertação possibilitou envolvimento teológico com o sofrimento do mundo, fomentando resistências, apoiando lutas de direitos humanos, articulando ações de pastorais, por outro, o sentido de liberdade tornou-se difuso, ou dado ou resultado final de um processo. Nessa direção, a compreensão arendtiana vasculha fontes teológicas, evidenciando outro sentido à liberdade, vinculado à ação, mas não no sentido marxista. Não desconsiderando a libertação, mas apontando sua limitação vinculada ao trabalho ou à obra, indicando que a instrumentalidade, a ideia de progresso conjuga-se com violência, Arendt reflete sobre liberdade-libertação **sem postular receitas de ação, sem generalidades, sem conceber a ideia de um sujeito absoluto, ou um coletivo absoluto, sem cair ora no sentido liberal, ora no sentido materialista/social**. Liberdade não se resume à posse de direitos, à conscientização, ao não impedimento, ao uso, resultado de uma racionalidade, um "produto". As lutas e as resistências são importantes, mas enquanto lutas, há sempre uns contra outros. Por isso, **contestando a ideia de soberania**, a liberdade é um acontecimento entre as pessoas, nas possibilidades de estar-junto, sem instrumentalidades, sem obrigatoriedades. Liberdade, assim, é um **acontecimento de milagre** que interrompe os ciclos repetitivos e automáticos. Como milagre, liberdade não é imposta, mas é possível, pois o ser humano, pelo dúplice dom da liberdade e da ação, é um iniciador. Liberdade é o **evento do novo** que se instaura ***entre* as pessoas**, que se inter-essam umas pelas outras, que se *inter-essam* pelo mundo.

No terceiro capítulo, **a comunidade e a comunhão** são discutidas, pois atravessam "projetos" de Estados e religiões. Há reivindicações por pertencer, e critérios são estabelecidos para essas pertenças. Os mesmos critérios são utilizados para a eliminação, o controle e a manutenção da ordem e coesão social. **As pertenças são sacralizadas**, tornadas naturais fomentam o racismo e o ódio. Assim, identidades são tornadas únicas, permanentes, e a comunidade, o pertencimento, algo homogêneo, genérico. E o mesmo vínculo de **pertencimento torna-se critério de eliminação**, descartabilidade e violência frente à pluralidade humana que não compactua ou não se adequa a esses critérios naturalizados. E a **noção de soberania**, reguladora de um povo, nação, direciona a compreensão de que há uma autoridade sobre outras instâncias, algo que não se subordina a nenhuma outra autoridade. Logo, na oposição à soberania, a violência é um recurso utilizado como algo justificado, em estratégias que glorificam, que demandam a manutenção da ordem. Validando o pertencimento, a institucionalidade, o Estado, parece garantir essa permanência de normas e valores, consequentemente sanções e punições, que possibilitam agregações. Em meios às **desconfianças e descréditos das institucionalidades**, a política tem se desenvolvido de

forma partidária e representativa. Com o Estado Democrático de Direito, as adaptações entre liberal-social impõem à ordem jurídica e à atividade estatal um conteúdo utópico de transformação da realidade. Permanecem discursos de fim do Estado, contra o Estado ou de reforma do Estado. De qualquer forma, nas contestações brasileiras, a representação é criticada, devido à morosidade, à burocratização, à corrupção, a lógica de um cargo público; ela é utilizada para interesses privados ou privilégios de grupos. Como os déficits democráticos são criados pelo **funcionamento deficiente das instituições convencionais da democracia representativa**, se, de um lado, surge o repúdio à forma como se pratica política atualmente, de outro, canais de participação direta foram criados. Trata-se de **políticas públicas e da experiência de Conselhos e do Orçamento Participativo**, desenvolvidos como estratégias legais do próprio sistema vigente. Ainda situados, abrindo alternativas, são criticados pela ausência de uma "cultura política" ou pela limitabilidade conferida pelo sistema predominante. No sistema político atual, também os movimentos sociais se reestruturam, pois multiplicam-se posições, não apenas de afronta ao Estado, mas de apoio a políticas públicas desenvolvidas ou até de integração ao sistema representativo. Todavia, tais iniciativas não implicam em mudanças estruturais, mas possibilitam acesso e cumprimento de alguns direitos.

A representação historicamente se constituiu como substituição da ação, como *agir por todos, no lugar de outros, sobre outros*, dispensando ação e participação. No Brasil, as heranças autoritárias permanecem numa soberania exercia por meio de violência, impedindo com que palavras sejam ouvidas e singularidades apareçam. A ideia de cidadania e de espaço público no **Brasil traz significações de um espaço genérico, impessoal, da universalidade da lei, despersonalizado, lugar da violência, de pessoas indiferenciadas, desconhecidas**. O público é tornado espaço personalista, extensão da lógica privada. Partindo disso, a percepção de Arendt acerca do poder implica por acontecimento *entre* as pessoas – nem *sobre*, *por*, *em substituição* – confere uma **dessacralidade da instituição como algo alheio**, que inviabiliza a participação e a ação. Trata-se de um poder horizontal, na imprescindibilidade do aparecimento – em voz e ação das singularidades, em um estar-juntos. A ideia de conselhos é por ela utilizada como possibilidades de agir em concerto. Logo, a ideia de **comunidade e estar-juntos** é contratante a consensos estipulados como harmoniosos, à coesão comunitária, interpretações institucionais, liberais, judiciativas, consensuais e comunicativas, com fundamentos sociológicos, multiculturalistas, liberais, comunitaristas. Não haveria como objetificar a comunidade, capturando-a na linguagem conceitual que se adultera ao buscar absolutos metafísicos de indivíduo e totalidade, identidade e particularidade, origem e fim.

Ser-juntos, a comunidade, visa ser entendido como ponto de partida, não como propriedade, nem qualidade de sujeitos, nem resultado de agregações, acordos, unificações. Comunidade não remete a totalidades de pertenças como família, estado, classe, etnia ou minoria. Como as singularidades não são finitas e acabadas, comunidade não se individualiza de uma face genérica, nem universaliza o singular. A comunidade, em Arendt, refere-se ao ***in-der-Welt-sein*** como um ***mit-da-sein***, não instrumental, espontâneo. Pensar em comunidade dessa forma possui paralelos com o a visão de "diáspora", "pária", exílio na experiência contemporânea. O "**exílio" o "nomadismo"** não são a negação das singularidades, nem outra generalidade humana, nem essencialização de determinados grupos que são exilados, também não podem ser ocultadores da violência, no caso de negação do habitar, ou do movimentar. O "ser exilado" torna as pertenças não mais critérios de eliminação em quem não se adequa a elas, mas possibilita que todo lugar pode ser habitado, pode se tornar um lar. Logo, **todo o mundo é o lar**. Assim, há um **desvelamento de percepções de identidades e comunidades absolutas**, mas plurais em sua própria constituição.

E, por fim, o significado de antropofagia é acionado, num sentido brasileiro, como forma de refletir sobre o ser-juntos, sobre comunidade, comunhão. **Antropofagia** traz não apenas injunções do trabalho, da obra, mas também da ação. O pão: amor entre estranhos. As diferenças encarnadas e degustadas, não na lógica antropofágica dos caetés, que devoram, destroem as diferenças, mas em uma antropofagia que não significa uma koinonia indiscriminada, mas dentro do drama de uma **presença exposta** ao risco de não ser-no-lugar, que envolve uma **transformação recíproca**. Há um movimento em direção ao futuro, transformado gastronomicamente, em reconciliação com o passado que carrega as marcas da violência, cujo ciclo de repetição em vingança é rompido. Com Arendt, o **obsceno e o riso**, o vínculo direto à antropofagia, relaciona-se com a experiência da percepção da ação. O riso, num movimento de *rebaixamento* daquilo é tido como "acabado", "oficial", "erudito" para um contraoficial, regido por princípios de materialidade e corporeidade, onde as coisas, os seres e o mundo por eles habitado, aparecem envolvidos num constante inacabamento e renovação. O riso é uma forma de reconciliação com o mundo, uma tensão no intervalo entre o acolhimento e a ressalva para com uma ordenação de mundo. O obsceno, que atravessa o erótico, é compreendido como um desvio de sentido, como cancelamento do automatismo moral da reação de quem observa, o obsceno – *fora de cena* –, no qual se compreende uma "saturação da cena", decorrente ou de intromissão de elementos deportados, ou de deslocamentos "internos" que colocam fronteiras em suspenso. O riso e o obsceno desestabilizam fronteiras, desnaturalizam regras e ordenamentos e, no ridículo, como

advertência de regulação, subvertem sentidos, ironizam princípios, denunciam o caráter artificial da partilha, tencionam e contrabandeiam o estético-político, utilizando repertórios expropriados, saqueados, subvertendo a ordem e abrem possibilidades de novas invenções do político.

Na **antropofagia dos tupinambás**, como cosmopolita, há fome não restrita à própria cultura. É uma antropofagia autofágica, heterofágica, panfágica, uma grande fome de mundo. Como nômades, os tupinambás são nômades, nativos, sabem exilados, mas desconfiam-se de si mesmos, alimentam-se, transformando-se, encarando o conflito, mas sem substituir a diferença. É uma antropofagia para desfazer, refazer, transcender, transformar, recriar singularidades. **Sem identidades absolutas, sem comunitarismo absoluto**, ser tupinambá antropofágico, é estar em casa no mundo todo, ser exilado em toda parte.

- - -

E, os lugares teológicos percorridos? O que se pode dizer? Correspondem ao propósito teológico exposto incialmente?

Talvez, sim e não! Primeiramente, teologia não é sinônimo de política. Afinal, discursos teológicos foram percebidos também como apolíticos, antipolíticos. Em outras palavras, "lógicas" teológicas estão presentes em argumentações de estabilidade, de pertença, atrelados a modelos relacionais genéricos e, em sua trajetória, corroboram com práticas de violência. Quando teologias tornam-se instrumento de políticas, ou políticas tornam-se instrumento de teologias, parece prevalecer imposições de requisitos, normatizações em nome da unidade, em nome de uma pureza, em nome de uma naturalização sobre corpos e relações. Quando separada da política, como forma de preservar-se, de não corromper-se, isenta-se de responsabilidades e decisões sobre "o destino" do mundo, pois o identifica como já fadado ao fim; como se a fé fosse algum atributo especial, para isenção ou um envolvimento apenas entre iguais em detrimento dos desiguais e diferentes.

Num segundo aspecto, pretensões teológicas também transpassam a linha do público e privado, não apenas nos sentidos de violência, mas em positivação de sentidos. Teologia, assim, não é só "ciência" de uma instituição, mas configura-se como composição humana em múltiplas formas, desde utilitárias, em consolação, lamentação, superação, progresso, recompensa, culpa, punição, sacrifício, ou, na construção de sentidos de coisas "ultimais" frente à mortalidade, colocando-se em dependência e em uma referencialidade além das malhas racionais da lógica. Dessa forma, possíveis pretensões não se direcionam apenas ao espaço público, mas se voltam para uma qualificação do trabalho, do biológico, do privado.

Isto é, mesmo que essa "qualidade" possa ser suscetível de qualquer intenção, também essas relações estabelecidas, com os vínculos dados ou por intencionalidades não operariam em uma violência indiscriminada, referindo-se aqui, por exemplo, em relações de gênero, com as quais teólogas e teólogos vêm se debruçando em desconstrução de modelos relacionais que estariam protegidos de inferências públicas (gradualmente, tornados assuntos públicos). Ou então, as institucionalidades religiosas, recentes ou tradicionais, no Brasil, frente às indefinições governamentais e a não interferência em termos "substantivos", indicam uma autorização de uma sacralidade de que tudo pode ser dito, tudo pode ser feito. Se, de um lado, há a liberdade religiosa para pensar, expressar o que se quiser, de outro, tornam-se incontestáveis, pois, caso se questione, apelam à violação de liberdade, violação de uma "legitimidade" não determinada, oculta.

O desafio que essa pesquisa almeja é especificamente a pertinência crítica, de Arendt, sobre soberania e poder. Seria uma recusa por relações de soberania, especialmente entre e nos vínculos religiosos, também da teologia, enquanto saber, não legitimando ou reafirmando relações soberanas. Soberania que é defendida, pois sua destituição seria considerada como ameaça ao poder, ameaça à autoridade ou à própria coesão social. Todavia, partindo da noção de que poder não é sobre, independente das pessoas, de que só acontece *entre* as pessoas, violência não seria necessária para impor nenhuma vontade. O que também implicaria em dessacralizações de noções de indivíduos absolutos e comunidades absolutas. Talvez, concordando com a percepção de Juan Luís Segundo, de que a teologia não é escolhida por razões teológicas, mas por razões políticas, pode-se expressar um pouco da percepção dessa pesquisa. Claro, a compreensão do que é política também pode ser relativa, e as teologias têm feito várias opções políticas autoritárias, descompromissadas, de negação, de superação, por razões políticas, nas quais a teologia tem fome de mundo, tem fome de humanidade, num encontro de desfazer-se, refazer-se, transformar-se, recriar-se; uma teologia tupinambá antropofágica, de estar em casa no mundo todo, ser exilada em toda parte em constante recriação de suas singularidades. Fato é que, aqui, também se faz uma opção teológica, por razões políticas, mas por essa política, cujo sentido é a liberdade, na afirmação de um mundo habitado por palavras e ações, na renúncia da soberania e com a esperança no milagre do novo, como acontecimento *entre nós*.

- - -

E, o habitar? Norteador da pesquisa, o verbo *habitar* se demonstrou conjugado muito mais com impossibilidades do que com concretizações. E claro, aqui, as mesmas palavras – da política em Arendt, como para a teologia – têm sentidos comuns e distintos ao mesmo tempo. Não pretendendo delimitar, ou sitiar sentidos, deixa-los em aberto, mas norteados pela pluralidade é uma das conclusões dessa pesquisa. Enfim, a pergunta pelo habitar, o problema que motivou essa pesquisa, foi diluído em todas as discussões apresentadas. Portanto, construindo alguns laços, como um ponto de partida, pode-se afirmar que:

> *Habitar* é ser habitada, ser habitado, em liberdade e em comunhão.
>
> *Habitar* é ser habitado pelo perdão e pela promessa, como um clarão, esperar o novo acontecer.
>
> *Habitar*, ser habitado pela palavra, dita, narrada que evoca memórias impertinentes e perturbadoras, mas que não deixam esquecer.
>
> *Habitar* é não ser cativo do não poder esquecer, nem da recusa do não querer lembrar.
>
> *Habitar* é não ser diluído em uma voz de uma identidade coletiva, nem ser silenciado na voz singular.
>
> *Habitar* é construir biografias partilhadas, cujo aparecimento público possa ser sustentado por um *inter-esse* mútuo.
>
> *Habitar* é recusar-se a esvaziar-se de símbolos, mas também não silenciar ou destruir outros símbolos.
>
> *Habitar* é reivindicar um mundo além do consumo, além do produto, almejando pelas possibilidades de revelar-se, aparecer.
>
> *Habitar* é não se acostumar ou glorificar a violência, confrontar e resistir a privatizações, monopólios, latifúndios, vontades soberanas.
>
> *Habitar* é ter direitos a direitos, mas perceber que não se finda no possuir direto, o tornar o mundo um lar.
>
> *Habitar* é ser-junto em pluralidade, é lidar e compreender a nossa realidade, reconciliando-nos com ela, buscando tornar o mundo um lar.
>
> *Habitar* é não possuir a terra, mas ser possuído por ela, ter raízes e asas que permitem não tornar a diferença uma ameaça.
>
> *Habitar* é não possuir limites de nação, amor ou religião, mas desfazer-se, recriar-se, misturar-se em oração.
>
> *Habitar* é ser habitado além do uso, na recusa do domínio, do privilégio, um não abandonar a libertação.
>
> *Habitar* é pão, amor entre estranhos, compartilhado, pois habitar não acontece na solidão.
>
> *Habitar* é ser obsceno num constante inacabamento e renovação, atravessado pelo riso como subversão da ordem, no horizonte de novas invenções.

Habitar é ser próprio, é ser comum, ser habitante do mundo, num *inter-essar* recíproco.

Habitar é quando o poder se efetiva, não por palavras vazias e ações brutais, mas quando palavras e ações instauram novas relações.

Habitar é morrer no mundo, mas só se é habitado por se nascer *no* mundo e *para* o mundo.

Habitar é ser criado para o começo, por ser um começo, é possível começar.

Habitar é, apesar dos ciclos de repetição, das impossibilidades, nascer pela possibilidade de reafirmar o dom da liberdade e da ação, habitar é ter fé em milagres, nas possibilidades do novo acontecer.

REFERÊNCIAS

À MARGEM do Concreto. Direção Evaldo Mocarzel. Produção Zita Carvalhosa. São Paulo: 24 VPS Filmes & Casa Azul Produções Artísticas, 2006. 1 DVD (85 min.).

A SALVAÇÃO se fez pão: estudos bíblicos 'O pão nosso de cada dia'. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

ABERS, Rebecca; BÜLOW, Marisa von. Movimentos sociais na teoria e na prática: como estudar o ativismo através da fronteira entre Estado e sociedade?. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 52-84, set./dez. 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/24518/14154>. Acesso em: 28 ago. 2012.

ABREU, Raíssa. Entenda o projeto da Comissão da Verdade. *Agência Senado*. 18 out. 2011. Disponível em: <http://www.senado.gov.br/noticias/entenda-o-projeto-da-comissao-da-verdade.aspx>. Acesso em: 04 fev. 2012.

ACERVO FOLHA. Disponível em: <http://acervo.folha.com.br/fsp/2009/02/17/2>. Acesso em: 26 set. 2011.

ACQUAVIVA, Sabino. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano: Ed. di Comunità, 1961.

ADESSE Leila; MONTEIRO, Mário F. G. *Magnitude do aborto no Brasil: aspectos epidemiológicos e sócio-culturais*. AADS; Ipas Brasil; Instituto de Medicina Social, 2007. Disponível em: <http://aads.org.br/arquivos/factsh_mag.pdf >. Acesso em: 2 out. 2012.

ADORNO, Sérgio. História e desventura: o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos. *Novos estudos - CEBRAP*. n. 86, p. 5-20, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a01.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2013.

ADORNO, Theodor W. *Educação e Emancipação*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AFKHAMI, Mahnaz (Org.). *Faith and Freedom*: Women's Human Rights in the Muslim World: Siracusa: Syracuse University Press, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGENCIA BRASIL. *Cruzes na praça dos ministérios*. 19 out. 2012. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/galeria/2012-10-19/cruzes-marcam-protesto-indigena-em-frente-ao-congresso-nacional>. Acesso em: 30 out. 2012.

_____. *Mulheres comemoram decisão do STF sobre interrupção de gravidez em caso de feto anencéfalo*. Brasília, 12 abr. 2012. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/sites/_agenciabrasil/files/gallery_assist/23/gallery_assist692761/AgenciaBrasil120412JC2034.jpg>. Acesso em: 14 maio 2013.

AGNOLIN, Adone. *O apetite da Antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1964. v. I.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores).

_____. *O livre Arbítrio*. São Paulo. Paulus, 1995.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.

_____. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. *Princípios*. Revista de Filosofia. Natal (RN), v. 19, n. 32, p. 35-54, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://www.principios.cchla.ufrn.br/arquivos/32P-035-054.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

_____. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 10, n. 1, p. 7-17, 2007. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp10/aguiar.pdf>. Acesso em: 12 out. 2011.

AGUILAR, Maria do Carmo Moreira. "Queriam fazer um despejo de nós": as expropriações territoriais no Quilombo Sítio Novo/Linha Fão (1940-1960). *Identidade!* São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 21-42, jan./jun. 2012. Disponível em <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/viewFile/359/381>. Acesso em 21 out. 2012.

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível:* na história do pensamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

ALFONSIN, Jacques Távora. *A criminalização do direito à vida em nome da defesa do direito de propriedade*. Comissão Pastoral da Terra. Conflitos no campo Brasil 2002. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. A função social da posse como pressuposto de licitude ético-jurídica do acesso e da conservação do direito à terra. *Revista de Direito Agrário*, MDA/Incra/Nead/ABDA, ano 19, n. 18, p. 173 -196, 2006.

_____. A retirada de crucifixos das salas dos tribunais parece ter atendido a vontade do crucificado. *IHU*. São Leopoldo, 07 abr. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/508245-

aretiradadecrucifixosdassalasdostribunaispareceteratendidoavontadedocrucificado>. Acesso em: 30 maio 2012.

_____. Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas invasões de terra. In: ALFONSIN, Jacques; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; ROCHA, Osvaldo de Alencar. *Negros e Índios no Cativeiro da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, jun. 1989. p. 17-37. (Coleção "seminários", n. 11).

_____. *O acesso à terra como conteúdo de direitos humanos fundamentais à alimentação e à moradia*. Porto Alegre: SAFE, 2003.

_____. Reforma agrária e limitação da propriedade: requisitos para justiça no campo. *IHU-online*. Entrevista concedida Márcia Junges. São Leopoldo. n. 339, ano X, 16 ago. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3417&secao=339>. Acesso em: 01 out. 2012.

_____. *Sujeitos, tempo e lugar da prática jurídico-popular emancipatória que tem origem no ensino do direito*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/Seminario/jacquestavora-emancipar.pdf>. Acesso em: 10 out. 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology*. Theological perversions in sex, gender and politics. London: Routledge, 2000.

ALVES DE SÁ, Andréa. *Território de uso comum das comunidades tradicionais*: uma visão jussocioambiental do criar, fazer e viver dos fundos de pasto da Bahia/Brasil. 2010. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2010.

ALVES, Rubem. *A Gestação do Futuro*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1987.

_____. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *O Enigma da Religião*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *O Poeta, O Guerreiro, O Profeta*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. Teologia. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, n. 206, p. 32, mar. 1986.

AMADASI, Ricardo. A moça do cabelo vermelho... Gravura 0,60 x 0,60. Disponível em: <http://www.amadasi.com.br/links/am_gravuras-web/links/am_gravuras-web/grav_gd/grav_16-gd.jpg >. Acesso em: 25 mar. 2013.

_____. Nós queremos mais... Gravura 0,60 x 0,60m. Disponível em: <http://www.amadasi.com.br/links/am_gravuras-web/am_gravuras-cd.htm>. Acesso em: 25 mar. 2013.

AMORIM, Fernando Sérgio Tenório de. *Retirando o véu*: até onde pode ir a laicidade do Estado? Disponível em: <http://www.ciberdireito.com/2013/03/retirando-o-veu-ate-onde-pode-ir.html>. Acesso em: 15 abr. 2013.

ANDERSON, Perry. *A crise da crise do marxismo*. Introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ANDRADE, Oswald de. "Manifesto Antropófago" (texto integral). *Revista de Antropofagia*, ano 1, n. 1, p. 3-7, maio 1928.

ANJ. *Nota sobre PNDH-3*. 2010. Disponível em: <http://www.anj.org.br/sala-de-imprensa/noticias/notaa-imprensa-1>. Acesso em: 14 out. 2011.

ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Editions Kimé, 1999.

APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número*: ensaio sobre a geografia da raiva. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Primeira parte – questões 50 -119. 2. ed. Porto Alegre: Grafosul, 1980.

ARAÚJO, Maria Paula Araújo. Passado criminoso. De volta à democracia, o Brasil ainda não sabe o que fazer com o passado obscuro da ditadura militar. *Revista História*. 11 ago. 2010. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/passado-criminoso>. Acesso em: 15 jul. 2012.

ARCANJO, Flávia. A política do pão e circo. *Observatório de Imprensa*. São Paulo, ano 16, n. 702, 10 jul. 2012. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/_ed702_a_politica_do_pao_e_circo>. Acesso em: 24 maio 2013.

ARDAILLON, Danielle. O lugar do íntimo na cidadania de corpo inteiro. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 376-388, 1997. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12155/11425 >. Acesso em: 20 out. 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. *A dignidade da política*: Ensaios e conferências. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A Promessa da Política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *A vida do espírito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relumé-Dumará, 1995.

_____. *A vida do Espírito*. O querer. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b. v. II.

_____. *Between past and future*. Nova York: Penguin Books, 1968.

_____. Compreensão e política. In: *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Crises da República*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Debates; 85)

_____. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007a. (Debates; 64)

_____. *Hannah Arendt's Papers*. The Library of Congress. The Manuscript Division. 15 jun. 2001a. Disponível em Internet: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. Acesso 12 dez. 2007.

_____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*: Ensaio de interpretação filosófica. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. (Pensamento e Filosofia).

_____. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. *On Revolution*. Londres: Penguin Books, 1990.

_____. *Origens do Totalitarismo*: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007c.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. 2. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'Água , 2001b.

_____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 7, n. 2, p. 175-201, 2005.

_____. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Brasília: UnB, 1985. Livro V.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: Nunca Mais*. 39 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ASSIS, Machado de. O Alienista. In: _____. *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ASSMANN, Hugo. A Teologia da Libertação faz caminho ao andar. In: ALVES, Rubem et al. *Fé cristã e ideologia*. Piracicaba: Unimep; S. Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1981. . p.47-67.

_____. *Desafios e Falácias*: ensaios sobre a conjuntura atual. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). *O mar se abriu*: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 115-130.

_____. *Teología desde la práxis de la liberación*: ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca: Sígueme, l973.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

ASSUNÇÃO, Moacir. "O passado já passou" diz Jobim sobre revisão da Lei de Anistia. *Valor Econômico*, São Paulo, 15 ago. 2008.

ATZ, Ana Paula; SUBTIL, Leonardo de Camargo. Soberania. In: BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. (Coords.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 481-484.

AVRITZER, Leonardo et al. *Reinventando os mecanismos de inclusão e controle social nos conselhos de saúde*, 2005. Disponível em: <http://www.democraciaparticipativa.org/pesquisas>. Acesso em: 10 maio 2012.

_____. Democratization and changes in the pattern of association in Brazil. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, v. 42, n. 3, 2000.

_____. Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático. *Opinião Pública,* Campinas, v. 14, n. 1, p.43-64, jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v14n1/02.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2012.

BALANDIER, Georges. *O contorno*: poder e modernidade, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*: o Contexto de François Rebelais. São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, 2003.

BAQUERO, Marcello. Construindo uma outra sociedade: o capital social na estruturação de uma cultura política participativa no Brasil. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 21, p. 83-108, nov. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n21/a07n21.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2010.

BARTH, Karl. *Verheissung und Verantwortung der christlichen Gemeinde im heutigen Zeitgeschehen.* Zurique: Evangelischer Verlag, 1944.

BAUER, Caroline Silveira. *Brasil e Argentina*: Ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória. Porto Alegre: Medianiz, 2012. (Coleção ANPUH RS)

BAUBÖCK, R. Political community beyond the sovereign State, supranational federalism, and transnational minorities. In: VERTOVEC, S.; COHEN, R. (Orgs.). *Conceiving*

Cosmopolitanism: Theory, Context, Practice, Oxford: Oxford University Press, 2002. p.110-138.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENEVIDES, Maria Victoria de Mesquita. 'Ditabranda' para quem?. *Carta Capital*. 27 fev. 2009. Texto Disponibilizado por ANISTIA. Disponível em: <http://anistia.multiply.com/reviews/item/515?&show_interstitial=1&u=%2Freviews%2Fitem>. Acesso em: 26 set. 2011.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: _____. *Magia e técnica, arte e política.* São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 165-196.

_____. *Infância em Berlim por volta de 1900*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. Sobre o conceito de História. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. . p.222-232. (Obras Escolhidas; 1)

_____. Teses sobre filosofia da história. In KOTHE, Flávio R. (Org.) *Walter Benjamin*: sociologia. São Paulo: Ática, 1985. p. 153-164.

BENTES, Ivana. Estéticas da violência no cinema. *Interseções*: Revista de Estudos Interdisciplinares. Rio de Janeiro, UERJ, ano 5, n. 1, p. 217-237, 2003.

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, abr. 2001.

_____. *O dossel sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGSON, Henri. *O riso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: HARDY, H.; HAUS-HEER, R. (Orgs.). *Isaiah Berlin*: estudos sobre a humanidade. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

BERTELLI, Giordano Barbin. A arte como contrabando: notas sobre antropofagia e política. *Análise Social*, n.204, p. 532-557, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/pdf/aso/n204/n204a02.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

BIROLI, Flávia. Representações do golpe de 1964 e da ditadura na mídia: sentidos e silenciamentos na atribuição de papéis à imprensa, 1984-2004. *Varia História*, v. 25, n. 41, p. 269-291, 2009.

BLATEZKY, A. *Sprache des Glaubens in Lateinamerika*: eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der "Theologie der Befreiung". Bern: Frankfurt am Main, 1978.

BLOG do planalto. *Governo traça perfil da nova classe média brasileira*. 8 ago. 2011. Disponível em:<http://blog.planalto.gov.br/ao-vivo-seminario-politicas-publicas-para-uma-nova-classe-media/>. Acesso em: 26 set. 2011.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *Dicionário de Política*. 13 ed. Brasília: Editora UNB, 2007a. v. 2.

_____. *Estado, governo e sociedade*. Por uma teoria geral da política. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007b. (Pensamento Crítico; v. 69)

_____. *Liberalismo e Democracia*. 6 ed. Brasiliense: São Paulo, 1995.

_____. *O futuro da democracia*; uma defesa das regras do jogo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. (Pensamento crítico, 63)

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se faz povo*. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Ecologia*: Grito da Terra, Grito dos Pobres. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Igreja: Carisma e poder*. Ensaios de Eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. *O despertar da águia*: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Teologia do cativeiro e da libertação*. Lisboa: Multinova, 1976.

BOBSIN, Oneide. Discurso científico e reificação da religião. In: WESTHELLE, Vítor, et. Al (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2012. p. 31-42.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 6 ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

BONHOEFFER, Dietrich. Kingdom Come - 1932. In: BETHEGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer*: Biografy. Barnett: 1st Fortress Press ed., 2000. p. 210-221.

_____. *Resistência e Submissão*. Cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. *Vida em Comunhão*. 9. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

BORIN, André Luis dos Santos. A "nova" senzala é logo ali: ao lado da "Capital do Agronegócio"; lá nos fundos dos canaviais sertanezinos, 2011. 279 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2011.

BOSCH, Alfons C. Salellas. As liberdades de Hannah Arendt e Isaiah Berlin. *Vista Reflexões*, Fortaleza, ano 2, n.2, jan./jun. 2013. p. 77-92 Disponível em:

<http://revistareflexoes.com.br/files/artigos/7-Alfonso-UFEPel.pdf.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A produção da crença*. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

_____. *O poder Simbólico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução*: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRAATEN, Carl. A pessoa de Jesus Cristo. In: BRAATEN, Carl; JENSON, Robert W. (Eds). *Dogmática Cristã*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002. v.1.p.459-552.

BRAKEMEIER, Gottfried. O cânon do Novo Testamento: paradigma da unidade da Igreja? *Estudos Teológicos*, 37, n. 3, p. 205-222, 1997.

_____. O imperativo ecumênico diante de pluralismo e fundamentalismo. In: ULMANN, R. A., (Org.). *Consecratio Mundi.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 63-72.

BRASIL Nunca Mais Digital. Disponível em: <http://bnmdigital.mpf.mp.br/#!/>. Acesso em: out. 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. *20 anos de pesquisas sobre aborto no Brasil*. Brasília: Ministério da Saúde, 2009.

_____. *Observatório Brasileiro de Informações sobre as Drogas*. 2007. Disponível em: <http://www.obid.senad.gov.br/portais/OBID/index.php>. Acesso em: 22 nov. 2010.

_____. Regularização Fundiária na Amazônia Legal. *Posse e grilagem*. Disponível em: <http://multimidia.brasil.gov.br/regularizacaofundiaria/texto-grilagem.html>. Acesso em: 20 jan. 2013.

BRECHT, Bertold. *Poemas 1913-1956*. 4. ed. São Paulo, Brasiliense, 1990.

BRITO, Laura Souza Lima e. *Liberdade e Direitos Humanos*: um estudo sobre a fundamentação jusfilosófica de sua universalidade. 2010, 123 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – USP, São Paulo, 2010.

BUCCI, Eugênio. Mídia e educação. In: CARVALHO, José Sérgio Fonseca de. (Org.). *Educação, cidadania e direitos humanos*. Petrópolis: Vozes, 2004. p.273-302.

BURITY, Joanildo (Org.). *Cultura e Identidade*: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Teoria e Sociedade*, n. 8, p. 98-115, dez. 2001.

BURKE, Edmund. *Burke's Politics*. Edited by Ross J. S. Hoffman and Paul Levack. New York: Alfred A. Knopf, 1949.

_____. Discurso a los electores de Bristol. *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

BUTLER, Judith. Fundamentos Contingentes: o feminismo e a questão do "pósmodernismo". *Cadernos Pagu*, Florianópolis, v. 11, p.11-42, 1998. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/Pagu/1998(11)/Butler.pdf >. Acesso em: 14 abr. 2012.

CALDAS, Waldenir. O futebol no país do futebol. *Lua Nova*, São Paulo, v. 3, n. 2, dez.1986. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264451986000300005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 fev. 2013.

CAMPOS, Anna Maria. Accountability: Quando poderemos traduzi-la para o português? *Revista da Administração Pública*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, fev./abr. 1990.

CAMUS, Albert. *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1982.

CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. 7 ed., Coimbra: Almedina, 2003.

CANUTO, Antônio; GORSDORF, Leandro. O Direito humano à terra: a construção de um marco de resistência às violações. In: RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*: diagnóstico e perspectivas. Rio de Janeiro: Ceris / Mauad / Misereo, 2007. p. 167-193. (Coletânea CERIS, ano 2, n. 2)

CARA, Thiago, BAZZAN, Alexandre. O estado católico brasileiro. Contraponto, São Paulo, n. 66, p. 20-21, 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/contraponto/article/view/6716/4854>. Acesso em: 30 mar. 2012.

CARBONARI, Paulo César. A construção dos Direitos Humanos: Uma breve leitura histórica de elementos para a compreensão da institucionalização dos direitos humanos no Brasil. *Portas*, n.0, p.5-14, jun. 2007a. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/carbonari/carbonari_construcao_dh_leitura_hist.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2012.

_____. Direitos Humanos no Brasil. Uma leitura da situação em perspectiva. In: RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*. Diagnósticos e Perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007b, p. 19-66. (Coletânea CERIS; ano 2, n. 2)

_____. Política Nacional de Direitos Humanos. Expectativas do movimento social com o PNDH-3. *Revista Direitos Humanos*, n. 5, abr. 2010. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/revistadh5.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2013.

CARRASCO, Alexandre. *A liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Filosofias: o prazer de pensar).

CARTA CAPITAL, 06 out. 2010. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/em-reuniao-tucana-circula-panfleto-que-incita-difamacao-contra-dilma>. Acesso em: 2 dez. 2012.

CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e Reforma Agrária no Brasil. In: CARTER, M. (Org.). *Combatendo a desigualdade social*: O MST e a Reforma Agrária no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2010. p. 27-78.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Orações da caminhada*. Campinas: Verus, 2005.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira de; WALTER, Maria Inez Machado Telles; SANTANA, Cora Maria Bender de; STEPHANOU, Michelle Conceição. Percepções sobre o Programa Bolsa Família na sociedade brasileira. *Opinião Pública*, v. 15, n. 2, p. 333-355, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/op/v15n2/03.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de Fazer. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. L'experience religieuse, 'connaissance vecue' dans l'eglise. *Recherches de science religieuse*, v. 76, n. 2, p. 187-211, 1988.

CHAMBERS, Iaian. *Migrancy, culture, identity*. London, Routledge, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e Resistência*: Aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CITTADINO, Gisele. Judicialização da política, constitucionalismo democrático e separação dos poderes. In: VIANNA, Luiz Werneck. (Org.). *A democracia e os três poderes no Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ/FAPERJ, 2002. p. 17-42.

CLIFFORD, James. Cultura viajante. In: ARANTES, Antônio Augusto. (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p.51-79.

_____. *Routes*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI*: nova caminhada de libertação, São Paulo: Paulus, 1996.

_____. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998. (Temas de atualidade)

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

_____. *Para que o povo tenha a palavra*. Curitiba, Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná, 1 mar. 2010. p. 1-7. Disponível em: <http://goo.gl/GMsHrF>. Acesso em: 30 jan. 2012.

_____. A democratização dos meios de comunicação de massa. *Revista USP*, São Paulo, n. 48, p. 6-17, dez./fev. 2000-2001. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/48/01-fabio.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2011.

CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Libertação e Teologia; 21).

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. *Filosofia política*, n. 2, p. 09-25, 1985.

_____. Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos. *Revista da Faculdade de Direito de Lisboa*, v. XL, n. 1 e 2, 1999.

_____. *De la liberté des anciens comparées à celle des modernes*. Écrits politiques. Paris: Gallimard, 1997.

CORÁ, E. J. *Reconhecimento, intersubjetividade e vida ética*: o encontro com a filosofia de Paul Ricoeur. 2010. 238 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

CORREA, Mariza. Trampas do traje. *Cadernos Pagu*, n.22, p. 185-200, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n22/n22a08.pdf> Acesso em: 2 fev. 2014.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. XIII- XLIV.

_____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007. (Filosofia Passo a Passo; 73)

_____. O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela. *Hannah Arendt*: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010. p.15-34.

_____. Prefácio. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência*: Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt. Passo Fundo : IFIBE, 2011. p.13-16.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, maio 2011, p. 59-74. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/sobre_o_tragico_na_acao:_arendt_(e_nietzsche)/adriano_correia_59-74.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014.

CORTE IDH. Caso Barrias Altos x Peru, Sentença de 14 de março de 2001, Série C No. 75. § 41.

CORTIANO JÚNIOR, Eroulths. *O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

CPT; MST; RENAP. *Caso Sétimo Garibaldi*. Parcialidade e inoperância: a terceira condenação do Estado brasileiro na Corte Interamericana de Direitos Humanos da OEA. 9 nov. 2009. Disponível em: <http://global.org.br/wp-content/uploads/2009/12/CasoSetimoGaribaldi_CondenacaoOEA.pdf>. Acesso em: 12 set. 2010.

CROATTO, José Severino. *Êxodo*: uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. *Isaías*. Palavra profética e sua releitura hermenêutica. v. II: 40-55. A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

DAHL, R. *Polyarchy*: participation and opposition. New Haven/Londres, Yale University Press, 1971.

DAL ROSSO, Sadi. Multidão pode substituir classe operária nos dias de hoje? *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 21, n. 3, p. 793-800, 2006.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

DAMATTA, Roberto. O governo não pode ter razões que a sociedade desconheça. *Agência Brasil*, 11 dez. 2011. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2011-12-11/para-roberto-damatta-%E2%80%9C-governo-nao-pode-ter-razoes-que-sociedade-desconheca%E2%80%9D>. Acesso em: 12 jul. 2012.

_____. *A Casa & a Rua*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DANCY, J. *Epistemologia contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1990.

DE LA CRUZ, Juana Inês. *Carta Atenagórica*. Respuesta a Sor Filotea. México: Ediciones Botas, 1934. (Clásicos Mexicanos.)

DELEUZE, Gille; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo, capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

_____. *Milles plateaux.* Capitalisme et schizophrénie. Paris: Minuit, 1981.

DERRIDA, Jacques. Autrui est secret parce qu'il est autre. *Le monde de l'éducation*, n. 284, set., 2000. Disponível em: <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/autri.htm>. Acesso em: 24 nov. 2012.

_____. Derrida, penseur de l'événement (entretien avec Jérôme-Alexandre Niesberg). *L'Humanité*, Paris, 28, jan. 2004a.

_____. *Foi et Savoir suivi de le Siècle et le Perdon*. (entretiens avec Michel Wieviorka). Paris: Seuil, 2000.

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

_____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Parages*. Paris: Galilée, 2003a.

_____. *Pardoneér*: l'impardonable et l'imprescritible. Cahier de L'Herne Derrida. Paris: Éditions de L'Herne, 2004b.

_____. *Politiques de l' amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. *Positions*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

_____. Une certaine possibilité impossible. *Dire l'événement, est-ce possible?* Séminaire de Montréal. Paris: L'Harmattan, 2001.

_____. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003b.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain... Dialogue*. Aris: Fayard/Galilée, 2001.

DINIZ, Débora. MEDEIROS, Marcelo. Aborto no Brasil: uma pesquisa domiciliar com técnica de urna. *Ciência & Saúde Coletiva*, 15, supl. 1, p. 959-966, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v15s1/002.pdf>. Acesso em: 2 out. 2012.

DINIZ, Debora. Vão-se os anéis, fica o pacote. *Universidade feminista Livre*, 3 abr. 2012. Disponível em: <http://www.feminismo.org.br/livre/index.php?option=com_content&view=article&id=956%3Avao-se-os-aneis-fica-o-pacote&catid=1%3Alatest-news&Itemid=371>. Acesso em: 15 jan. 2013.

DOMÍNIO Público, Direção: MOTA, Fausto, VIDAL, Raoni; LIGEIRO, Henrique. Rio de Janeiro: Paebirú, 2012, (17:47 min). Disponível em: <http://catarse.me/pt/dominiopublico>. Acesso 01 out. 2012.

DOSSIÊ da Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa. *Megaeventos e Violações de Direitos Humanos no Brasil*. Disponível em: <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2012/01/DossieViolacoesCopa.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2013.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

DREHER, Luís H. A Teologia como um certo habitar das projeções. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 2, p. 146-153, 1997. p. 150-151; 152. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/786>. Acesso em: 3 jan. 2014.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 21-40, maio 2011. Disponível em: <http://www.oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/hannah_arendt_e_o_pensamento_'da'_comunidade:_notas_para_o_conceito_de_comunidades_plurais/andre_duarte_21-40.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2012.

_____. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DUARTE, Adriano. Vozes Unidas contra a Impunidade. *Pioneiro*. ClicRBS, Caxias do Sul, n. 11304, 24 fev. 2012. Disponível em:<http://www.clicrbs.com.br/pioneiro/rs/impressa/11,3673972,1557,19070,impressa.html>. Acesso em: 01 out. 2012.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DWORKIN, Ronald. *A Virtude Soberana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Domínio da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ECHEGARAY, H. *A prática de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1982.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2011.

ENTREVISTA presencial. Relatório de Pesquisa. Porto Alegre, 2008. In: RIBAS, Luiz Otávio. Jacques Távora Alfonsin. *Captura Críptica*: direito, política e atualidade. Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 403-415, jan./jun. 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

_____. *Communitas*. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Ed. Amorrortú, 2003.

ESTATUTO da Cidade: guia para implementação pelos municípios e cidadãos. 3. ed. Brasília: Instituto Polis, Laboratório de Desenvolvimento Local, 2005.

EXPRESSO MT, *Mulheres protestam na Sé contra bolsa-auxílio a vítimas de estupro*. Mato Grosso, 16 jun. 2013. Disponível em: <http://www.expressomt.com.br/nacional-internacional/mulheres-protestam-na-se-contra-bolsa--66830.html>. Acesso em: 14 set. 2013.

FAGUNDES, Ailton. Os índios do setor noroeste e a marcha da civilização. *O Miraculoso*. Brasília, DF, n. 2, abr. 2010. Disponível em: <http://www.miraculoso.com.br/o_miraculoso_02.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2011.

FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida*: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico. São Paulo: Loyola, 1995.

FERNANDES, Duval; RIBEIRO, Vera. A questão habitacional no Brasil: da criação do BNH ao Programa Minha Casa Minha Vida. In: ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR, 14., 2011., Rio de Janeiro. *Anais*... Rio de Janeiro: ANPUR, 2011.

FERNANDES, Millôr. *Revista de história*. 10 maio 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/arquivo-morto/democracia-e-quando-eu-mando-em-voce-ditadura-e-quando-voce-manda-em-mim>. Acesso em: 12 jul. 2013.

FERNANDES, Millôr. *Millôr Definitivo*. A Bíblia do caos. Porto Alegre: L&PM, 1994.

FERRAZ JÚNIOR, Tercio Sampaio. *Estudos de Filosofia do Direito*: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. 2. Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, Mauricio Murad. *A violência e o futebol*: dos estudos clássicos aos dias de hoje. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

FISCHMANN, Roseli. *Estado Laico*. São Paulo: Memorial da América Latina, 2008.

FISS, Owen M. *A Ironia da Liberdade de Expressão*: Estado, Regulação e Diversidade na Esfera Pública. São Paulo: Renovar, 2005.

FOLHA SOCIAL. *Bradesco coloca pedras pontiagudas para que mendigos não deitem próximo à agência*, Manaus, 5 out. 2013. Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/-JqP4ZSqvSPY/UlDJYYOQm-I/AAAAAAAAClc/zELibVaoJmg/s1600/pedras+5.jpg>. Acesso em: 12 out. 2013.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e privilégios*: Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FONSECA, Francisco C. P. Mídia e democracia: falsas confluências. *Revista de sociologia e política*, Curitiba, n. 22, ano 3, p. 13-24, jun., 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n22/n22a03.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2011.

FORDE, Gerhard O. Vida cristã. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. (Eds.). *Dogmática cristã*. v. II. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 397-474.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia/Sinodal, 2007.

FÓRUM PATRIMÔNIO. Lugares de Memória: o monumento do massacre de Eldorado dos Carajás. *Cadernos de Trabalho*. Edição Especial. v. 0, n. 0, 2007. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/view_full.php?articleID=108&modo=1>. Acesso em: 12 set. 2012.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. *A Ordem do Discurso*. 13. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Ditos & escritos I.* Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.

_____. *L´Archeologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L´Ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971.

_____. *Ditos & escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

_____. *Ditos & escritos IV*. Estratégia, poder, saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003a.

_____. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

_____. *Dits et écrits.* Paris: Quarto Gallimard, 2001b. v. 1.

_____. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b. (Coleção Ditos e escritos; IV)

_____. *Histoire de la sexualité I*: la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

_____. *O Governo de si e dos Outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. Uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Seuil; Gallimard, 2004b.

_____. *Vigiar e Punir*: história da violência nas prisões. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. Preservar e renovar o mundo. *Revista Educação*. Especial: Hannah Arendt Pensa a Educação. São Paulo, p. 26-35, 2007. (Biblioteca do professor; 4)

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. p. 245-282.

FREI BETTO. *A Obra do Artista*. Uma visão holística do Universo. São Paulo, 1995.

FURTADO, Bernardo Alves; LIMA NETO, Vicente Correia; KRAUSE, Cleandro. *Nota Técnica*. Estimativas do déficit habitacional brasileiro (2007-2011) por municípios (2010). Brasília: IPEA, n. 1, maio 2013. Disponível em:

<http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/130517_notatecnicadirur01.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2013.

FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

GALLUP International Association. *Voice of the People End of Year Survey*, 2011. Ann Arbor, MI: Inter-university Consortium for Political and Social Research. Disponível em: <http://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/33504/version/1>. Acesso em: 20. jul. 2012.

GARCIA, Gilberto. Povo religioso e Estado laico!!! *Observatório da Laicidade na Educação*, UFRJ. [s.d.] Disponível em: <http://www.edulaica.net.br/artigo/310/painel/assuntos-gerais/povo-religioso-e-estado-laico/>. Acesso em: 5 fev. 2013.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na Roma Antiga*: dos combates às paixões cotidianas. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005.

GEBARA, Ivone. *As águas do meu poço*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. *Rompendo o Silêncio*: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GIUMBELLI, Emerson Alessandro. Sem filiação religiosa. "Um contingente significativo e heterogêneo". *IHU entrevistas*. 21 nov. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/515515-censo-2010-evidencia-uma-tensao-entrevista-especial-com-emerson-alessandro-giumbe>. Acesso em: 2 maio 2013.

_____. A modernidade do Cristo Redentor. *DADOS*, Rio de Janeiro, v.51, n.1, p. 75-105, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/dados/v51n1/a03v51n1.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2013.

_____. *O fim da religião*. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002. (Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo)

GIUMBELLI, Emerson; BOSISIO, Izabella. A política de um monumento: as muitas imagens do Cristo Redentor. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 18, p. 193-210, 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17638/10462>. Acesso em: 25 set. 2012.

GOHN, Maria da Glória. *Novas Teorias dos Movimentos Sociais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.

GONÇALVES, Guilherme Figueiredo Leite. *Teoria da Justiça*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2011. Disponível em: <http://academico.direito-rio.fgv.br/ccmw/images/6/66/Teoria_da_Justi%C3%A7a.pdf >. Acesso em: 3 fev., 2013.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James. Caught in a winding, snarling wine: the structural bias of political process theory. *Sociological Forum*, v. 14, n. 1, p. 27-54, 1999.

GOTAY, S. S., *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión. Puerto Rico, 1983.

GRABOIS, Ana Paula; AGOSTINE; Cristiane. Clube Militar reage à revisão da lei da anistia. *Valor econômico*. São Paulo, 8 ago. 2008.

GROSSI, Paolo. *História da propriedade e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GRUPO ARCO-ÍRIS, *Manifestação no cartão postal da Cidade Maravilhosa em celebração do Dia Mundial do Orgulho LGBT*. Ato no Cristo Redentor, 28 jun. 2009. Disponível em: <http://www.arco-iris.org.br/wp-content/gallery/ato-no-cristo-redentor-28-de-junho/10-9fba94b4a50a533150a9771cd251c87b.jpg>. Acesso em: 30 out. 2012.

GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel*: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. 5. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. *Mapa da intolerância religiosa – 2011*. Violação ao Direito de Culto no Brasil. Aamap/Cese/CEN, 2011. Disponível em: <http://www.defensoria.sp.gov.br/dpesp/Repositorio/39/Documentos/Mapa_da_intolerancia_religiosa[1].pdf >. Acesso em: 20 jan. 2013.

GUARESCHI, Pedrinho A. *Mídia e democracia*. Porto Alegre: P.G/OB, 2005.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Violence as a show: Bread, Blood and Circus. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p 125-132, 2007.

GULLAR, Ferreira. *Poema Sujo*. São Paulo: Círculo do Livro, [1975].

GUNTHER, Klaus. Os cidadãos mundiais entre a liberdade e a segurança. *Novos estudos - CEBRAP*, n.83, p. 11-25, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n83/02.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2011.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. A situação e as tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente*: teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000. p. 49-77.

_____. *Teología de la liberación*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 1974.

HAAS, Sônia. Guerrilha do Araguaia 'deixou marcas profundas que não tem como apagar'. *IHU-online.* Entrevista, São Leopoldo, 25 out. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/guerrilha-do-araguaia-deixou-marcas-muito-profundas-que-nao-tem-como-apagar-entrevista-especial-com-sonia-haas-e-tania-

haas/514880-guerrilha-do-araguaia-deixou-marcas-muito-profundas-que-nao-tem-como-apagar-entrevista-especial-com-sonia-haas-e-tania-haas>. Acesso em: 26 out. 2012.

HABERT, Nadine. *A década de 70*: apogeu e crise da ditadura militar brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1994.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James; JAY, John. *The Federalist*. Edited by Max Beloff. Oxford: Blackwell, 1948.

HARVEY, David. *Rebel cities*: from the right to the city to the urban revolution. London: Verso, 2012.

HAYEK, Friedrich A. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Barcelona: Altaya, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis: Vozes. 2. ed. 2002.

_____. *Introdução à metafísica*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1978, p. 81-101.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988. (Coleção pensamento humano).

_____. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HELLER, Agnes. *A condição política pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *O cotidiano e a história*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *The Power of Shame*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

HELLER, Agnes; FEHÉR; Ferenc. *A condição política pós-moderna*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

HELLEMANNS, Staf. Secularization in religiogeneous modernety. In: LAERMANS, Rudy; WILSON, Bryan; BILLIET, Jaak. *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 1998. p. 67-81.

HERVIEU-LÉGER, Daniéle. *Vers un noveau Christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. 2. ed. Paris: Lés Éditions du CERF, 1986. p. 187-227.

HOBBES, Thomas. *Elements of law, natural and politic, with Three lives*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

_____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel (eds.). *Redistribution or Recognition?*. London: Verso, 2003. p. 160-189.

HUNT, Mary. Communion or Disunion? *Religion Dispatches*, 05 mar. 2012. Disponível em: <http://www.religiondispatches.org/archive/sexandgender/5759/communion_or_disunion/#letters>. Acesso em: 13 out. 2012.

HUNTINGTON, S. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

IBGE, *Censo agropecuário 2006*. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/agropecuaria/censoagro/brasil_2006/Brasil_censoagro2006.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

IEE. *Fórum da Liberdade*. Abril 2013. Disponível em: <http://forumdaliberdade.com.br/sobre-o-iee/>. Acesso em 10 abr. 2013.

IHU notícias. *As mulheres do Muro das Lamentações*: "Fazei-nos orar como os homens". 15 abr. 2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519305-as-mulheres-do-muro-das-lamentacoes-fazei-nos-orar-como-os-homens>. Acesso em: 30 abr. 2013.

INSTITUTO DE PESQUISA AMBIENTAL DA AMAZÔNIA (IPAM). *A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira*. Brasília: MMA, 2006. (Série Estudos, 8).

INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Tradição, Família e Propriedade*. 2010. Disponível em: <http://www.ipco.org.br/pndh/conteudo/>. Acesso em: 20 dez. 2012.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Organizações indígenas convocam mobilização em defesa da Constituição e dos direitos dos povos*. 28 ago. 2013. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/organizacoes-indigenas-convocam-mobilizacao-em-defesa-da-constituicao-e-dos-direitos-dos-povos>. Acesso em: 1 set. 2013.

JACOB, Heinrich Eduard. *Seis Mil Anos de Pão*: a civilização humana através do seu principal elemento. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

JANKÉLÉVITCH, Wladdimir. *L' Imprescritible*. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité. Paris : Editions du Seuil, 1997. (Points Essais)

JESUS, Daniel S. M.; LINS, Mariana C. *Novos Protagonistas Nos Ativismos De Bairro*: Uma Análise Sobre As Novas Formas de Organização Popular. 2010. Disponível em: <http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/ippur/liquid2010/analises/Artigo_AnpurMarieDaniel.pdf >. Acesso em: 01 out. 2012.

JORNAL DA RECORD. Reportagem Escândalo da "Ditabranda". São Paulo, 31 mar. 2009.

JUSTIÇA FEDERAL SEÇÃO JUDICIÁRIA DE SÃO PAULO. *Ação Civil Pública n° 2009.61.00.017604-0*, Juíza Federal Maria Lucia Lencastre Ursaia. Julgamento em: 19 ago. 2009. Disponível em: <http://www.jfsp.jus.br/assets/Uploads/administrativo/NUCS/decisoes/2009/090820Simbolos.pdf>. Acesso em: 26 maio 2013.

KAIMBÉ, Antônio; TUKANO, Luiz; PORAN, Tanielson. Resistência Indígena no Cerrado. *Indiosonline*. 29 out. 2009. Disponível em: <http://www.indiosonline.org.br/novo/resistencia-indigena-no-cerrado/>. Acesso em: 02 abr. 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KAPLOW, Louis; SHAVELL, Steven. *Fairness versus Welfare.* Cambridge: Harvard University Press, 2002.

KEDOUUK, Marcia. *Prato Sujo*. Como a indústria manipula os alimentos para viciar você. São Paulo: Abril, 2013.

KIBERD, D. *Romantic Ireland's dead and gone*: The English-Speaking Republic as the crucible of modernity, Times Literary Supplement, v. 4967, 1998.

KIERKEGAARD, Søren. *Attack upon Christendom*. Princeton: Princeton University Press, 1944.

_____. *O Desespero Humano (Doença até a morte)*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1988. (Os pensadores)

KIRCHENAMT DER EKD, AMT DER UEK E AMT DER VELKD (Eds.). *75 Jahre Barmer Theologische Erklärung*. Eine Arbeitshilfe zum 31. Mai 2009. Bad Münder, 2009. Disponível em: <http://www.ekd.de/download/EKDBarmen.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2012.

KIRST, Nelson. Ceia do Senhor. Liturgia da. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 143-147.

KONINGS, J. A verdade vos tornará livres. In: *A ESPERANÇA dos pobres vive*. Homenagem aos 80 anos de José Comblin. São Paulo: Paulus, 2003. p. 167-173.

KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

KOWARICK, Lúcio. *Capitalismo e Marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

KRESCH, Daniela. Irmã de Sarah Silverman é detida em Jerusalém. *O Globo*. 12 fev. 2013. Disponível em:<http://oglobo.globo.com/blogs/lafora/posts/2013/02/12/irma-de-sarah-silverman-detida-em-jerusalem-486087.asp>. Acesso em: 15 jul., 2013.

KUNDERA, Milan. *The art of the novel*, London, Faber. 1990.

KYMLICKA, Will. *Contemporary Political Philosophy*: An introduction. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. 6. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. *Ensaios sobre Liberdade.* São Paulo: perspectiva, 1980.

_____. O significado de República. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: FGV, n. 4, v. 2, p. 214-224, 1989.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Os Kaingangues: momentos de historicidades indígenas. In: KERN, Arno A.; SANTOS, Maria Cristina dos; GOLIN, Tau (Orgs.). *Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 81- 108. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul; v. 5)

LATUFF, Charge p/Sisejufe: A tranquila vida dos torturadores da ditadura militar no Brasil. *Latuffcartoons*. 22 jun. 2012. Disponível em: <http://latuffcartoons.wordpress.com/tag/ditadura-militar/>. Acesso em: 12 out. 2012.

LEFEBVRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. Contribución a la teoría de las representaciones. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas I*. O cru e o cozido. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004.

LÉVY, Jacques. Os novos espaços da mobilidade. *GEOgraphia*, n. 6. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2002.

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos*: Diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

LIBÂNIO, João Batista. *Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>. Acesso em 20 jan. 2013.

_____. *Pastoral numa sociedade de conflitos*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *Teologia da Libertação*. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

LIMA, Venício A. de. *Liberdade de expressão x Liberdade da imprensa*. Direito à comunicação e democracia. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Publisher Brasil, 2012.

_____. Mídia, rebeldia urbana e crise de representação. In: MARICATO, Ermínia et al. (Orgs.). *Cidades Rebeldes.* Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. p. 89-94.

LISPECTOR, Clarice. A Repartição dos pães. In: _____. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1991.

LÔBO, Paulo. *Direito civil*: parte geral. São Paulo: Saraiva, 2009.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre governo*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOREA, Roberto Arriada (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008.

LÖWY, Michael. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção Polêmicas do nosso tempo; v. 39).

LUCKMANN, Thomas. *La religion invisible*. Paris: Centurion, 1972.

LUTERO, Martinho. Catecismos. In: _____. *Obras Selecionadas.* São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, v.7. p. 313-470.

_____. Da Santa Ceia de Cristo – Confissão. In: _____. *Obras Selecionadas*. Debates e Controvérsias II. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993. v. 4. p.217-375.

_____. *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In:_____. *Obras Selecionadas*. O Programa da Reforma. Escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2. p.435-460.

LYOTARD, Jean-François. *L'inhumain, causeries sur le temps*. Paris: Éditions Galilée, 1988.

_____. *Le différend*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

MACHADO, Joana de Souza. *Ativismo judicial no Supremo Tribunal Federal*. 2008. 120 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2008.

_____. Luz, câmera, jurisdição: tecnologia de comunicação e o mito da justiça transparente no Brasil. *Boletim CEDES*, jul./set., p. 41-48, 2013. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/bn/julho_2013/Artigo%20-%20Joana%20de%20Souza%20Machado.pdf>. Acesso em: 1 out. 2013.

MACHADO, Maria das Dores Campos (Org.). *Os votos de Deus*: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006. v. 1.

MACPHERSON, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism*: Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MAGEE, Bryan. *Los hombres detrás de las ideas*: algunos creadores de la filosofia contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MAGNI, Cláudia Turra. *Nomadismo urbano*: uma etnografia sobre moradores de rua de Porto Alegre. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. (Série Conhecimento; 35).

MAIA, Camila Beraldo. Direitos Humanos para quem? *Revista Contraponto*, n. 66, p.18-19, 2010. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/contraponto/article/download/6715/4853%E2%80%8E>. Acesso em: 10 jan. 2013.

MALSCHITZKY, Harald. *Fé e Ordem*: um instrumento a caminho da unidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31; n. 1, p. 20-28, 1991.

MANIFESTAÇÃO por Justiça em Pau dos Ferros. 26 nov. 2011. Disponível em: <http://tarsocosta.blogspot.com.br/2011_06_26_archive.html>. Acesso em: 10 out. 2012.

MANIN, Bernard. *Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARCONDES, Celso. A Folha saúda a ditadura. *Carta Capital*. 26 fev. 2009. Disponível em:<http://www.cartacapital.com.br/politica/a-folha-sauda-a-ditadura>. Acesso em: 26 set. 2011.

MARÉS, Carlos Frederico. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 2003.

_____. Função social da propriedade. In: SONDA, Claudia; TRAUCZYNSKI, Silvia Cristina (Orgs.). *Reforma agrária e meio ambiente*: teoria e prática no estado do Paraná. Curitiba: ITCG, 2010. p. 181-198.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*: Revista de Ciências Sociais, v. 11, p. 238-258, 2011.

_____. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-148.

MARICATO, Ermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo*: ilegalidade, desigualdade e violência. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Metrópoles desgovernadas. *Estudos Avançados*, v. 25, n. 71, p.7-22, 2011.

_____. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. O estatuto da cidade periférica. In: CARVALHO, C. S.; ROSSBACH, A. (Orgs.). *O estatuto da cidade*: comentado. São Paulo: Ministério das Cidades/ Aliança das Cidades, 2010. p.5-22.

MARQUES, Pedro Victor Souza. A laicidade do Estado e a retirada de símbolos religiosos de repartições públicas. *Jus Navigandi***,** Teresina, ano 18, n. 3739, 26 set. 2013. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/25405>. Acesso em: 30 set. 2013.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra*: genealogia da secularização. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTINS, José de Souza. Linchamento: o lado sombrio da mente conservadora. *Tempo Social*. Revista de Sociologia. USP, São Paulo, n.8, fasc. 2, p. 11-26, out. 1996.

_____. *O cativeiro da terra.* 9. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. In: REIS FILHO, Daniel Aarão. *O manifesto comunista 150 anos depois*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. p.7-41.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Capital*. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

MATHESON, Peter. *The Third Reich and the Christian churches*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBARAKÁ. A Palavra que age. Realização: Edgar Teodoro da Cunha, Gianni Puzzo e Spensy Pimentel. Produção Lia Nunes. Rio de Janeiro: ETNODOC. Anthares Multimeios Artísticas/ Anágua Filmes, 2011. 1 DVD (26:42 min.).

McADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. Para mapear o confronto político. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p.11-48, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n76/n76a02>. Acesso em: 20 out. 2012.

McCARTHY, John; ZALD, Mayer. *The trend of social movements in America*. Morristown, NJ: General Learning Press, 1973.

MELLO, Zélia Maria Cardoso de. *Metamorfoses da riqueza*, São Paulo, 1845-1895; Contribuição ao Estudo da Passagem da Economia Mercantil-Escravista à Economia Exportadora Capitalista. 2.ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos Quilombos*: Territórios da memória de uma comunidade negra rural. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. (Antropologia Hoje).

MENA LOPEZ, M. Amém, axé! Saravá, aleluía - Maria e Iemanjá. *RIBLA*, n. 46, p. 81-91, 2003.

MÉNDEZ, Juan; COVELLI, Gilma Tatiana Rincón. Parecer técnico sobre a natureza dos crimes de lesa-humanidade, a imprescritibilidade de alguns delitos e a proibição de anistias. BRASIL, *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*: 30 anos de luta pela Anistia no Brasil, Brasília, Ministério da Justiça. n. 1, p. 352-394, jan./jun. 2009. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/2009RevistaAnistia01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

MENEZES, Magali Mendes de; SÁ, Suliane de. Escritas que emudecem ou fazem o corpo falar. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008. p. 51-64.

METODOLOGIA para Elaboração de Plano Diretor Participativo. Brasília: Confederação Nacional de Municípios, 2005.

MEYER, H. *Ökumenische Zielvorstellungen*. Ökumenische Studienhefte 4. Göttingen: Vandenhoeck, 1996.

MIGUEL, Luis Felipe Miguel. Aborto e Democracia. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n.3, p. 657-672, set./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/27651/23819>. Acesso em: 2 fev. 2013.

MIGUEZ BONINO, José. *Integración humana y unidad cristiana*: Conferências Ecumênicas, n. 1, Puerto Rico, 1969.

_____. Love and social transformation in Liberation Theology. In: ELLIS, Marc; MADURO, Otto (Orgs.). *The future of Libertation Theology*: essays in honor of Gustavo Gutiérrez. Maryknoll: Orbis, 1989.

MÍGUEZ, Néstor. Cuando Babel es una bendición. Anales de la educación común, Provincia de Buenos Aires, año 3, n. 6, p. 46-54, jul. 2007. Disponível em: <http://servicios2.abc.gov.ar/lainstitucion/revistacomponents/revista/archivos/anales/numero06/archivosparadescargar/7_miguez.pdf>. Acesso em: 12 set. 2013.

MILANO, Giovanna Bonilha. Direitos territoriais quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro: entraves à concretização. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP, 7., 2012, Curitiba. *Anais...* Brasília: ANDHEP, 2012. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-03.pdf >. Acesso em: 30 jun. 2012.

MILBANK, John. *Teologia e Teoria Social*. São Paulo: Loyola, 1995.

MILIBAND, Ralph. *Marxismo e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MILL, John Stuart. *O governo representativo*. São Paulo: Ibrasa, 1995.

_____. *Sobre a liberdade*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O que você ainda não sabe sobre violência contra a criança. *Revista Crescer em Família*, Rio de Janeiro, ano I, n. 4, p.78-80, 1994.

_____. Violência Social: um problema de todos e para todos. *Revista Racine*, São Paulo, v. 106, p. 68-78, 2008.

MINH-HA, T. Other than myself/my other self. In: ROBERTSON, G. et al. (Eds.). *Travellers' tales*. London, Routledge, 1994.

MINISTÉRIO DA POLÍTICA FUNDIÁRIA E DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Livro Branco da Grilagem de Terras no Brasil*. Brasília: MDA, 2002.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: UNESP, 2003.

MINOW, Martha. Justice Engendered. In: GOODIN, Robert; PETTIT, Philip (eds.). *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 501-521.

MINTZ, Sidney W. *Comida e antropologia*. Uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 16, n. 47, p. 31-41, out. 2001.

MIRANDA, Nilmário. Testemunhos: o que é o pndh-3 para você? *Revista Direitos Humanos*, n. 5, abr. 2010. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/revistadh5.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2013.

MIRANDA, Paola Frassinetti Alves de. Laicidade estatal e liberdade religiosa. Decisões políticas influenciadas pelo fundamentalismo homofóbico. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 15, n. 2643, 26 set. 2010. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/17463>. Acesso em: 20 abr. 2012.

MO SUNG, Jung. Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez. Perspectiva Teológica. v. 35, n. 97, p. 341-468, 2003. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/474>. Acesso em: 20 maio 2012.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós‑Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 17, n. 2, p.105-125, 2011. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/ds/plural/edicoes/17_2/v17n2_05.pdf>. Acesso em: 20 maio 2012.

MOISÉS, José Álvaro. Cultura política, instituições e democracia: lições da experiência brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo*, v. 23, n. 66, p. 11-43, fev. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/02.pdf>. Acesso em: 20 maio 2010.

MOLTMANN, Jürgen. A Igreja como comunhão, *Concilium,* n. 245, p. 161-163, 1993.

_____. *Deus e o mundo*: a doutrina trinitária da criação. 24 maio, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509799-deus-e-o-mundo-a-doutrina-trinitaria-da-criacao-artigo-de-juergen-moltmann>. Acesso em: 25 set. 2012.

MONTERO, Paula. O campo religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *Boletim CEDES*, out./dez., 2011. Disponível em: <http://www.cis.puc-rio.br/cedes/PDF/out_2011/campo.pdf >. Acesso em: 20 abr. 2012.

MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MORAES, Denis. O capital da mídia na lógica da globalização. In: MORAES, Dênis (Org.). *Por uma outra comunicação*: Mídia, Mundialização Cultural e Poder. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MORSE, Richard. *New World Soundings*: Culture and Ideology in the Americas. Baltimore: John Hopkins, 1989.

MOTTA, Luana Dias. A questão da habitação no Brasil: políticas públicas, conflitos urbanos e o direito à cidade. Mapa dos Conflitos Ambientais de Minas Gerais. 2011. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/geral/anexos/txt_analitico/MOTTA_Luana_-_A_questao_da_habitacao_no_Brasil.pdf >. Acesso em: 22 set. 2012.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. A Grilagem como legado. In: MOTTA, Márcia Maria Menendes; PIÑEIRO, Theo Lobarinhas (Orgs.). *Voluntariado e universo rural*. Niterói: Vício de leitura, 2001. p.75-99.

MOUTINHO, Luiz D. *Sartre*: existência e liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. *PNDH III e a Luta pelos direitos humanos no Brasil*. Brasília, 12 jan. 2010. Disponível em: <http://www.mndh.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=1998&Itemid=45>. Acesso em: 15 mar. 2012.

MÜLLER, Maria Cristina. O imperativo da compreensão. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. (Orgs.). *Hannah Arendt*: uma amizade em comum. São Leopoldo: EST/Oikos, 2011. p. 11-23.

MURAD, Afonso. A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69. p. 155-186, 1994. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/1189/1595>. Acesso em: 12 out. 2012.

NANCY, Jean Luc. *La communauté desoeuuvrée*. Paris: Bourgois, 1986.

NASCIMENTO, Angelina Bulcão. Comida: prazeres, gozos e transgressões. 2. ed. rev. ampl. Salvador: EDUFBA, 2007.

NASH, Peter Theodore. O papel dos africanos negros na história do povo de Deus. *Estudos Teológicos*, 42, n.1 p. 5-27, 2002. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4201_2002/nash.pdf>. Acesso em: 5 set. 2012.

NEPOMUCENO, Eric. *O Massacre*: Eldorado dos Carajás. Uma história de impunidade. São Paulo: Planeta, 2007.

PINTO NETO, Moysés. A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto. In: SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS, 7. ed., 2011, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: PUCRS, 2011, p. 79-85. Disponível em:

<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Moises_Pinto_Neto.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014.

NICOLA, Abbagnano. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

NOVAES, Moacyr. Vontade e Contravontade. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2002. p. 55-76.

NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e Utopia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

NUER/Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas — v.3, n.3, Florianópolis, NUER/UFSC, 2006.

O GLOBO, TFP distribui panfleto em encontro do PSDB. 7 out. 2010. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/pais/noblat/posts/2010/10/06/tfp-distribui-panfleto-em-encontro-do-psdb-330577.asp>. Acesso em: 2 dez. 2012.

O'DONNEL, Guillermo. Accountability Horizontal e novas poliarquias. *Lua Nova*: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 44, p. 27-54, 1998.

OBERSCHALL, Anthony. *Social conflict and social movements*. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1973.

OBSERVATÓRIO DOS CONFLITOS URBANOS NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO. *Relatório Final de Atividades*. Fevereiro, 2011. Disponível em: <http://www.observaconflitos.ippur.ufrj.br/novo/analises/Relatorio_2010.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

OBSERVATÓRIO SOCIAL. *Trabalho Forçado*. Notícias - 2009-2013. <http://www.observatoriosocial.org.br/portal/noticias>. Acesso em: 20 set. 2013.

OCTAVIANO, Carolina. Muito além da tecnologia: os impactos da Revolução Verde. *ComCiência*, n. 120, p. 1-3, jul. 2010. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=58&id=730>. Acesso em: 10 out. 2013.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de; PEREIRA, Levi Marques; BARRETO, Lilian Santos. *Laudo antropológico referente à diligência técnica realizada em parte da área da antiga fazenda Bananal, também conhecida como Santuário dos Pajés, localizada na cidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil*. Dourados (MS), agosto de 2011. Disponível em: <http://brasil.indymedia.org/media/2011/10/498392.pdf>. Acesso em: 20 out. 2011.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de. (Orgs.). *Hannah Arendt*: Uma amizade em comum. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011a. p. 144-156.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência:* Teologia – Direitos Humanos – Hannah Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2011b. (Coleção Diá-logos; 14)

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, p. 273-284, 1998. p. 283. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewArticle/678>. Acesso em: 25 mar. 2012.

OPPENHEIM, Felix. Justiça. In: BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de Política*. 12 ed. Brasília: UnB, 2012. p. 660-666.

ORLANDI, Eni P. *A cidade dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2004.

_____. *Análise de Discurso*. Princípios e Procedimentos. Campinas: Pontes, 2005.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER*, v. 1, n. 18, p. 11-38, 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/17634/10453>. Acesso em: 20 fev. 2013.

ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. *Horizontes antropológicos*. 2007, v. 13, n. 27, p. 281-310, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v13n27/v13n27a13.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2013.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANNENBERG, W. Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. In: NELSON, J. R.; W. PANNENBERG, W. (Hrg.). *Um Einheit und Heil der Menschheit*. Frankfurt: O. Lembeck, 1973. p. 7-21.

PASOLD, Cesar Luis. *Função Social do Estado Contemporâneo*. 3 ed. Florianópolis: Ed. OAB/SC e Diploma Legal, 2003.

PATIAS, Jaime Carlos. *O telejornal sensacionalista, a violência e o sagrado*. [2006]. p. 13 Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/r0631-1.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

PEGORARO, Olinto Antônio. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PEIXOTO, Claudia C. Tomazi Anistia, memória e direitos humanos: a experiência recente do Brasil à luz dos casos argentino e uruguaio. *Revista Internacional Direito e Cidadania*. n. 11, p. 9-23, out. 2011. Disponível em: <http://reid.org.br/arquivos/00000279-01-claudia_reid-11.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

PELBART, Peter Pál. Elementos para uma cartografia da grupalidade. In: SAADI, Fátima; GARCIA, Silvana. (Orgs.). *Próximo ato*: questões da teatralidade contemporânea. São Paulo:

Itaú Cultural, 2008. p. 32-37. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/bcodemidias/001081.pdf>. Acesso em: 24 maio 2012.

PEREIRA, Nancy Cardoso. A Alegria é a prova dos Nove. Antropofagia e Ecumenismo. *Numen*. Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 241-272, jul./dez. 2010.

_____. *Cotidianos Sacramentos*. Alternativas de comunhão. São Paulo: CDD, 2001.

_____. *Palavras... se feitas de carne:* leitura feminista e crítica dos fundamentalismos. São Paulo: CDD, 2003.

_____. *Trindade*: para além de um amor mais que dois melhor de três (Dona Flor & seus dois maridos). 4 set. 2013. Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/nancy-cardoso-pereira/trindade-para-al%C3%A9m-de-um-amor-mais-que-dois-melhor-de-tr%C3%AAs-dona-flor-seus-dois-m/502718659817168>. Acesso em: 14 set. 2014.

PERELMAN, Chaïm. *Ética e Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006, p. 211-224.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Mídia comunitária, liberdade de comunicação e desenvolvimento. In: PERUZZO, C. M. K.; ALMEIDA, F. F. de (Orgs.). *Comunicação para a Cidadania*. São Paulo: Intercom; Salvador: UNEB, 2003. p. 245-264.

_____. Mídia local e suas interfaces com a mídia comunitária no Brasil. In: ANUÁRIO INTERNACIONAL DE COMUNICAÇÃO LUSÓFONA, 2006. p. 141-169. Disponível em: <http://www.midiaslocais.org/uploads/1/3/5/3/13537116/midias_locais.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

_____. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIMENTA, Melissa de Matos; OLIVEIRA, Régia Cristina. *Os constrangimentos do corpo na interação social*: o nojo. In: MARTINS, José de Souza. (Org.). *Vergonha e Decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitrc, 1999. p. 137-155.

PINHEIRO, Manu. *Cale-se*. A MPB e a Ditadura Militar. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2011.

PIOVESAN, Flávia. Estado laico e liberdade religiosa. *O Globo*. 29 nov. 2012. Disponível em:

<http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/images/stories/PDF/noticias2012/deolho/globo29112012_estado_laico_flavia_piovesan.pdf >. Acesso em: 20 dez. 2012.

PISANO, Margarita. *Deseos de cambio o... ¿El cambio de los deseos?* 2. ed. Santiago/CH: Editorial Revolucionarias, 2011.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. *Lua Nova*, n. 67, p. 15-47, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n67/a03n67.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2012.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006. Livro I.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em 01 out. 2012.

PORFÍRIO, Denise. Pesquisa mapeia casos de intolerância religiosa ocorridos no Brasil. *Palmares Fundação Cultural*. 7 jun. 2011. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/2011/06/pesquisa-mapeia-casos-de-intolerancia-religiosa-ocorridos-no-brasil/>. Acesso em: 20 jun. 2012.

PORTAL BRASIL. *Instalada a Comissão Nacional da Verdade*. 16 maio 2012. Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/noticias/arquivos/2012/05/16/instalada-a-comissao-nacional-da-verdade>. Acesso em: 01 out. 2012.

POSNER, Richard. *Problemas de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *The Economics of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

POULANTZAS, Nicos. *Poder político e classes sociais*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

PRIMAVESI, Anne. *Do Apocalipse ao Gênesis*: ecologia, feminismo e cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1996.

PROENÇA, Wander de Lara. Conversão do olhar: contribuições da história cultural para análise do campo religioso brasileiro contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano I, n. 2. p. 1-45, set. 2008. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf1/01%20Wander%20de%20Lara%20Proenca.pdf>. Acesso em: 20 out. 2012.

QUADRAT, Samantha Viz. A emergência do tema dos direitos humanos na América Latina. In: FICO, Carlos; FERREIRA, Marieta de Moraes; ARAÚJO, Maria Paula; QUADRAT, Samantha Viz. (Orgs.). *Ditadura e Democracia na América Latina*: balanço histórico e perspectivas. Rio de Janeiro: FGV, 2008. p. 361-395.

RAPPORT, Nigel. Em louvor do cosmopolita irônico: Nacionalismo, o "judeu errante" e a cidade pós-nacional. *Revista Antropologia*, v. 45, n. 1, p. 89-130, 2002. Disponível em: <http://revistas.usp.br/ra/article/view/27150/28922>. Acesso em: 12 out. 2012.

RAWLS, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

REBOUÇAS, Edgar. Que bases teóricas para os estudos de políticas e estratégias de comunicações? In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 26, set. 2003. Belo Horizonte. *Anais do...* São Paulo: INTERCOM, 2003. p. 1-23.

_____. Os direitos à comunicação e o regime de propriedade intelectual. In: MARQUES DE MELO, José; GOBBI, M.C.; SATHLER, L. *Mídia Cidadã*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2006.

REZZINI, Irene. *Deserdados Sociais*: Os meninos de rua na América Latina. Rio de Janeiro: Universidade de Santa Úrsula, 1995.

RIBAS, Christina Miranda. *Justiça em tempos sombrios*. A justiça no pensamento de Hannah Arendt. Ponta Grossa: UEPG, 2010.

RICCI, Rudá. *Lulismo*: Da era dos Movimentos Sociais à Ascensão da Nova Classe Média. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2010.

_____. Religião, Fé e Política: a Teologia da Libertação como Projeto Político Nacional. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 58, mar. 2006. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/058/58ricci.htm>. Acesso em: 10 out. 2012.

RICOEUR, Paul. *A Memória, a História, o Esquecimento*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.

_____. *Da Interpretação*. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. *Finitud y Culpabilidad* II. La simbolica del Mal. Taurus: Madrid, 1982.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Percurso do Reconhecimento*. São Paulo, Loyola, 2006.

_____. *Philosophie de la volonté*. La symbolique du mal. Livre II. Paris: Aubier: Paris, 1960.

RIDENTI, Marcelo. *Classes Sociais e Representação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção questões de nossa época; v. 31).

ROBERTS, James Deotis. Resposta criativa ao racismo: a Teologia Negra. *Concilium*, Petropolis, v. 171, n. 1,p. 51-61, 1982.

ROCCO, Maria Thereza Fraga. *Linguagem autoritária*: televisão e persuasão. São Paulo: Brasiliense, 1989.

ROCHA, Sonia. O programa Bolsa Família: evolução e efeitos sobre a pobreza. *Economia e Sociedade*, v. 20, n.1, p. 113-139, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ecos/v20n1/v20n1a05.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2013.

RODA VIVA. Com Paulo Sérgio Pinheiro. Programa exibido em 9 de outubro de 2012. Disponível em: <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/roda-viva-paulo-sergio-pinheiro-08-10-2012>. Acesso em 20 out. 2012.

RODRIGUES, Arlete Moisés. *Moradia nas cidades brasileiras*. São Paulo: Contexto, 1988.

_____. *Na procura do lugar o encontro da identidade*: Um estudo do Processo de Ocupação de Terras: Osasco. 1988. 333f. Tese (Departamento de Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1988.

RODRIGUES, Alex. Denúncia de intolerância religiosa cresce mais de 600% em 2012. *Agência Brasil*. 21 jan. 2013. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-01-21/denuncia-de-intolerancia-religiosa-cresce-mais-de-600-em-2012>. Acesso em: 12 fev. 2013.

ROLIM, Marcos. *A síndrome da Rainha Vermelha*: policiamento e segurança pública no século XXI. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

RONDELLI, Elisabeth. A mídia e o debate sobre a violência no espaço público. In: NOVAES, Regina (Org.). *Direitos Humanos*: Temas e Perspectivas. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. p. 155-160.

ROSANVALLON, Pierre. *Democratic legitimacy*: impartiality, reflexivity, proximity. Princeton: Princeton University Press: 2011.

ROSTAGNOL, Susana. El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 667-674, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v16n2/22.pdf >. Acesso em: 20 fev. 2013.

ROSTOW, A. D. Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model. *Comparative Politics*, v. 2, n. 3. p. 337-363, 1970.

ROTONDANO, Ricardo. *Investigando a herança cultural-religiosa brasileira*: a dificuldade em instituir um Estado plenamente laico. *Revista do Direito Público*, Londrina, v.8, n.2, p.221-238, maio/ago. 2013. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/direitopub/article/view/15265/13123>. Acesso em: 20 ago. 2012.

ROUANET, Paulo Sérgio. Manifesto antropofágico: 70 anos depois. *Jornal do Brasil*, Caderno Ideias/Livros, 22 ago. 1998. Disponível em: <http://www.oocities.org/hotsprings/villa/3170/Rouanet2.htm>. Acesso em: 20 mar. 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

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

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A sacralidade da Vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem. (Re)leituras biopolíticas da obra de Giogio Agamben. *Cadernos IHU*, ano 10, n. 39, 2012.

SAKOMOTO, Leonardo. Em São Paulo, o Facebook e o Twitter foram às ruas. In: MARICATO, Ermínia et al. (Orgs.). *Cidades Rebeldes.* Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2013. p. 95-100.

SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo*: cotidiano e movimentos. São Paulo: Loyola, 1992.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 03, n. 03, p. 27-43, dez. 2000.

SANDEL, Michael. Justice and the Good. In: SANDEL, Michael (ed.). *Liberalism and its Critics*. New York University Press, New York, 1984. p.159-178.

SANDI, Stella de Faro; BRAZ, Marlene. As mulheres brasileiras e o aborto: uma abordagem bioética na saúde pública. *Revista Bioética*, ano 18, n. 1, p. 131-153, 2010. Disponível em: <http://www.revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/541/527>. Acesso em: 30 abr. 2011.

SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos. Reforma urbana: desafios para o planejamento como práxis transformadora. In: COSTA, Geraldo Magela; MENDONÇA, Jupira Gomes de (Orgs.). *Planejamento urbano no Brasil*: trajetória, avanços e perspectivas. Belo Horizonte: C/Arte, 2008. p. 136-135.

SANTOS JÚNIOR, Orlando Alves dos; MONTANDON, Daniel Todtmann (Orgs.). *Os planos diretores municipais pós-estatuto da cidade*: balanço crítico e perspectivas. Rio de Janeiro: Letra Capital: Observatório das Cidades: IPPUR/UFRJ, 2011.

SANTOS, Christiane Souza dos; AGUIEIROS, Gabriela Hasimoto. O corpo e a intimidade: os espaços de constrangimento. In: MARTINS, José de Souza. (Org.). *Vergonha e Decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo: Hucitrc, 1999. p. 105-122.

SANTOS, Milton. *Economia espacial*: críticas e alternativas. São Paulo: Hucitec, 1979.

SARAMAGO, José. "Pedras e foices contra espadas e lanças". *Jornal O Globo*, 06 de abril de 1997.

SARTORI, Giovanni. *A teoria da democracia revisitada*. São Paulo: Ática, 1994. 2v.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada.* Petrópolis: Vozes, 1999.

SAUER, Sérgio. Dinheiro Público para o agronegócio. *Le Mond diplomatic Brasil*. ano 3, n. 33, p. 8-9, abr. 2010. Disponível em:

<www.pastoraldomigrante.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1049:dinheiro-publico--para-o-agronegocio&catid=39:artigos&Itemid=78>. Acesso em: 17 jul. 2012.

SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la Liberación y praxis popular*. Aportes críticos para una teología de la liberación. Salamanca: Sígueme, 1976.

SCHAPER, Valério Guilherme. Koinonia: a força profanadora da comunhão. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 51, n. 2 p. 261-274, jul./dez. 2011.

SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHUMPETER, J. A. *Capitalism, socialism and democracy*. Nova York, Harper & Row Publishers, 1950.

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

_____. *Discipulado de Iguais*: uma Ekklesia-logia Feminista Crítica da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHWANTES, Milton. *Carta a um amigo*. Anotações sobre a Teologia da Libertação – 2007. Disponível em: <http://oikoseditora.com.br/milton_schwantes_meditacoes.htm>. Acesso em: 12 jan. 2013.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos estudos - CEBRAP*. 2005, n.72, p. 119-135, 2005. p. 135. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n72/a07n72.pdf> Acesso em: 02 abr. 2011.

SCOTT, Joan. *Gender and the Politis of History*. Revised edition. New York: Columbia University Press, 1999.

SEDH/PR, *11 Conferência Nacional de Direitos Humanos*. Brasília, 2008. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/11cndh/site/conferencia.html>. Acesso em: 21 jan. 2013.

SEGUNDO, Juan Luis. *A Nossa Idéia de Deus*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1987. (Teologia Aberta para o Leigo Adulto)

_____. *A nossa ideia de Deus*. Em Teologia aberta para o leigo adulto. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica. In: ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio*. Debates en Torno al Metodo de La teologia en America Latina. Mexico, 1975. p. 91-101.

_____. *Libertação da Teologia*, São Paulo: Loyola, 1978.

_____. Libertad y Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. 2. ed. Tomo I. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 373-391.

_____. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. São Paulo: Cia da Letras, 2011.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SERRA, Paulo. O on-line nas fronteiras do jornalismo: uma reflexão a partir do tabloidismo.net de Matt Drudge. *Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação*. 2006. p. 1-12. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/serra-paulo-matt-drudge.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2011.

SEVERO, Diego Fernandes Dias. O território como elemento identitário: o significado sócio-cultural para os Kaingang em São Leopoldo/RS. In: ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP, 7., 2012, Curitiba. *Anais*... Brasília: ANDHEP, 2012. Disponível em: <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-03.pdf >. Acesso em: 30 jun. 2012.

SIGGINS, Ian D. Kingston. *Martin Luther's Doctrine of Christ*. New Haven: Yale University, 1970.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Pascal: condição trágica e liberdade *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, jan.-dez., 2002. p. 339-356. Disponível em:<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Franklin%20Leopoldo%20e%20Silva.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2014.

SILVA, Luiz Antonio Machado da, LEITE, Márcia Pereira e FRIDMAN, Luis Carlos – Matar, Morrer, "Civilizar": O "Problema da Segurança Pública". In: MAPAS: Monitoramento ativo da participação da sociedade. Relatório VALLADARES, Licia do Prado. A invenção da favela: do mito de origem à favela.com. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular. Os ataques Neopentecostais às Religiões Afro-Brasileiras e aos símbolos de herança africana no Brasil. In: SILVA, V. G. da et al. *Intolerância religiosa*. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Ed. USP, 2007. p. 9-28.

SIMIONATTO, Ivete; COSTA, Carolina Rodrigues. Como os dominantes dominam: o caso da bancada ruralista. *Temporalis*, Brasília (DF), ano 12, n. 24, p. 215-237, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/3094/3285>. Acesso em: 20 jan. 2013.

SIMMEL, George. O indivíduo e a liberdade. SOUZA, Jessé e ÖELZE, Berthold (Orgs.) *Simmel e a Modernidade*. Brasília: Unb, 1998. p.109-117.

_____. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987. p. 11-25.

SINGER, P.; BRANDT, V. C. (Orgs.). *São Paulo*: O Povo em Movimento. Petrópolis: Vozes, 1980.

SMITH, Bárbara. *Crença e resistência*: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea. São Paulo: UNESP, 2003.

SMITH, Valene. *Hosts and guests*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

SOBRINO, Jon. *Jesus, o libertador*. I - A história de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. ¿Cómo hacer teología? La teología como intellectus amoris", *Sal Terrae*, v. 910, p. 397-441, 1989.

_____. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. El Resucitado es el Crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo. *Sal Terrae*, mar. 1982. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/219.htm>. Acesso em: 30 jun. 2011.

_____. *Espiritualidade da libertação*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. La Iglesia samaritana y el principio-misericordia. *Sal Terrae*, v. 927, p. 665-678, 1990.

_____. Teología en un mundo sufriente: la Teología de la Liberación como intellectus amoris. *ReLat*, v. 15, p. 243-266, 1988.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A gramática do tempo*: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. A Judicialização da política. *CES Centro de Estudos Sociais*. 26 maio 2003. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/078.php>. Acesso em: 03 jan. 2012.

_____. As marcas das ditaduras nos direitos humanos. In: *Fórum Social Mundial*. Porto Alegre, 2010. (Palestra)

_____. *Conhecimento prudente para uma vida decente*: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

_____. Tudo que é sólido se desfaz no ar: o Marxismo também? In: _____. *Pela mão de Alice*. Porto: Afrontamento, 1994.

SOUSA, Herbert de. O Pão Nosso. *Veja 25 anos*. Reflexões para o futuro. São Paulo: Abril, p. 15-21, 1993.

SOUZA, Jessé. *O malandro e o protestante*: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Ed. UnB, 1999.

SOUZA, Marcelo Lopes. "Which right to which city? In defense of political-strategic clarity". *Interface*, v.2, p. 315-333, 2010.

SOUZA, Maria do Carmo Campello de. A Nova República brasileira: sob a espada de Dâmocles. In: STEPAN, Alfred. (Org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. p. 563-627.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Souza. (Org.). *Reconhecer para libertar*: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 71-109.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

STRECK, Lênio Luiz; MORAIS, José Luis Bolzan de. *Ciência Política e Teoria do Estado*. 8. ed., rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

STRÖHER, Marga Janéte. Teologia feminista e gênero – territorialidades, deslocamentos e horizontes. *Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação*. Belém, 2009. p. 507. Disponível em: <http://www.wftl.org/pdf/055.pdf>. Acesso em: 30 out. 2012.

STROZAKE, J. J. *Questões agrárias*. São Paulo: Método, 2002.

STUART, Elden. Mapping the present: Heidegger, Foucault and the project of a spatial history. Londres: Continuum, 2001.

TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação*. A justificação pela fé, partindo dos excluídos. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Hermenéutica Feminista Latinoamericana. Una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, Ana Maria; AQUINO, Maria Pilar (eds.). *Entre la indignación y la Esperanza*. Teología Feminista Latinoamericana. Santafé de Bogotá: ASETT, 1998. p. 45-47.

TAVARES, Flávio. As caricaturas. *Zero Hora.* Porto Alegre, 27 ago. 2006.

TAVARES, José Antonio Giusti. *A estrutura do Autoritarismo Brasileiro*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 55 e 56. Cf. MORAIS, José Luis Bolzan de. Estado. In: BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. (Coords.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p. 183-186.

TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo em tempos de fundamentalismo religioso***.** Disponível em: <http://www.empaz.org/dudu/du_art24.htm>. Acesso em: 21 maio 2012.

TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso*: a arte do possível. Aparecida/SP: Santuário, 2008.

TEIXEIRA, Luiz Guilherme Sodré. *Sentidos do humor, trapaças da razão:* a charge. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2005.

TILLARD, J. M. R. Eclesiologia de comunión y exigencia ecumenica, *Selecciones de Teologia,* n. 108, p. 269-280, 1988.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 6. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. *História do Pensamento Cristão*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2007.

TILLY, Charles. *Social movements*: 1768-2004. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2004.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Livro II: Sentimentos e Opiniões. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada, 1947.

_____. *Principios de Sociologia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

TRENTIN, Melisanda; SANTOS, Maureen. Direito humano ao meio ambiente. In: MOVIMENTO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS et. al. (Orgs.). *Direitos humanos no Brasil 3*: diagnósticos e perspectivas. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 141-150.

TREVISAN, Janine Bendorovicz. Evangélicos pentecostais na política partidária brasileira: de 1989 a 2010. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, v. V, n.15, jan., 2013. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/anais4/st8/2.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2013.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DE SÃO PAULO. Processo: 0046690-64.2012.8.26.0100. São Paulo, 24 set. 2012. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/arquivo_artigo/art20120925-01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO RIO GRANDE DO SUL. *Processo administrativo n° 0139-11/000348-0* – Porto Alegre. Julgamento em: 06 mar. 2012, Publicado DJRS de 9 mar. 2012. p.2. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/35131697/djrs-administrativa-e-judicial-09-03-2012-pg-2>. Acesso em: 14 abr. 2013.

TRINDADE, Thiago Aparecido. Direitos e cidadania: reflexões sobre o direito à cidade. *Lua Nova*. São Paulo, n.87, p. 139-165, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n87/07.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2013.

UNAMUNO, Miguel de. *Do Sentimento Trágico da Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

URBINATI, Nadia. *Representative democracy*: principles & genealogy. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

URRY, J. *Sociology beyond Societies*: Mobilities for the Twenty-first Century. London/ New York: Routledge, 2000.

VAINER, Carlos B. Pátria, empresa e mercadoria. Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano. In: ARANTES, Otilia B. F.; MARICATO, Ermínia; VAINER, Carlos B. *A Cidade do Pensamento Único*: desmanchando consensos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 75-104.

VAINER, Carlos B.; ACSELRAD, Henri. (Coords.). *O Observatório dos Conflitos Urbanos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: ETTERN/IPPUR/UFRJ, 2010. Disponível em: <http://www.observaconflitosrio.ippur.ufrj.br/>. Acesso em: 01 out. 2012.

VALENTE, Flávio Luiz Schieck. A evolução da promoção da realização do direito humano à alimentação adequada. RECH, Daniel (Coord.). *Direitos Humanos no Brasil 2*: Diagnósticos e Perspectivas. Rio de Janeiro: CERIS/Mauad, 2007. p. 309-334. (Coletânea CERIS, 2; n. 2).

VALÉRY, Paul. *Regards sur le monde actuel et autres essais*. Fluctuations sur la liberté. Gallimard, Paris, 1945.

VAN ZYL, Paul. Promovendo a justiça transicional em sociedade pós-conflito. In: BRASIL, *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*: 30 anos de luta pela Anistia no Brasil, Brasília, Ministério da Justiça. n. 1, jan./jun. 2009. p. 32-54. Disponível em: <http://www.portalmemoriasreveladas.arquivonacional.gov.br/media/2009RevistaAnistia01.pdf>. Acesso em: 01 out. 2012.

VATTIMO, Gianni. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. (Orgs.). *A Religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VAZ, Idovilde de Fátima Fernandes. *As funções sociais das propriedades e democracia*: a realização de direitos fundamentais nas situações proprietárias. 2011. 155 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – UNIBRASIL, Curitiba, 2011.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

VIEIRA, Antônio Batista. *Pai-Nosso*: a oração do Pai, do pão e do perdão. São Paulo: Paulinas, 1983.

WALZER, Michael. *Esferas da Justiça.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WARREN, Mark E. *Democracy & trust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

WEBER, B. (Org.). *Koinonia*: caminhos para a comunhão rumo à unidade, São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WEBER, Max. *Conceitos básicos de Sociologia*. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UNB, 1991. v. 1.

_____. *Ensaios de Sociologia.* 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*: o uso e o abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

_____. Os desafios do luteranismo, hoje. *IHU- online*. n. 280, ano VII. 3 nov. 2008. Entrevista realizada por Graziela Wolfart. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2285&secao=280>. Acesso em: 10 dez. 2012.

_____. *Entre Américas*. Convergências e Divergências Teológicas. 2010. Disponível em: <http://www.vitorw.com/wp-content/uploads/2010/07/Entre-Americas.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2011.

_____. Igreja e tradição. Opções e obstruções ecumênicas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 45, n. 2, p. 81-89, 2005. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4502_2005/et2005-2f_vwesthelle.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2013.

_____. Modernidade, Mito e Religião: Crítica e Reconstrução das Representações Religiosas. *Numen*: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 3 n. I, p. 11-38, 2000.

WESTHELLE, Vítor. *Parecer sobre a tese doutoral*. São Leopoldo, Faculdades EST, 2013.

_____. Os sinais dos lugares: as dimensões esquecidas. In: DREHER, Martin Norberto. (Ed.). *Peregrinação*: estudos em homenagem a Joaquim Herbert Fischer pela passagem de seu 60º aniversário. São Leopoldo: Sinodal, 1990. p. 255-268.

WILSON, Bryan R. *Religion in secular society*. London: C.A. Watts & Co. 1966.

_____. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *WCC general secretary begins week-long visit to Brazil*. 14 jun. 2011. Disponível em: <http://www.oikoumene.org/en/news/news-management/eng/a/article/8497/wcc-general-secretary-beg.html>. Acesso em 04 fev. 2012.

YOUNG, Iris Marion. Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. In: GOODIN, Robert e PETTIT, Philip (eds.).*Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, Oxford, 2006. p. 248-263.

ZANFORLIN, Sofia Cavalcanti. Cidades, Migrantes e Pertencimentos: a Praça Kantuta como etnopaisagem intercultural. *Esferas*, ano 1, n.1, p. 81-88, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/viewFile/3183/2162>. Acesso em: 12 fev. 2013.

ZAVERUCHA, Jorge. *Rumor de saberes*: controle civil ou tutela militar? São Paulo: Ática, 1994.

ZIEMKIEWICZ, Nathalia. Carta à Fran, a menina massacrada por um vídeo de celular. *Pimentaria*, 11 out. 2013. Disponível em <http://napimentaria.com.br/carta-a-fran-a-menina-massacrada-por-um-video-de-celular/>. Acesso em: 20 out. 2013.

ZYLBERSZTAJN, Joana. *O princípio da laicidade na Constituição Federal de 1988***.** 2012, 248 f. Tese (Doutorado em Direito do Estado) - Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2012.

APÊNDICE A: NOTAS SOBRE SECULARIZAÇÃO

ACQUAVIVA, Sabino. *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Milano, Ed. di Comunità, 1961.

BALANDIER, Georges. *O contorno*: poder e modernidade, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BERGER, Peter Ludwig. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 9-24, abr. 2001.

_____. *O dossel sagrado*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BURITY, Joanildo (Org.). *Cultura e Identidade*: perspectivas interdisciplinares. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Teoria e Sociedade*, n. 8, p. 98-115, dez. 2001.

HELLEMANNS, Staf. Secularization in religiogeneous modernety. In: LAERMANS, Rudy; WILSON, Bryan; BILLIET, Jaak. *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 1998. p. 67-81.

HERVIEU-LÉGER, Daniéle. *Vers un noveau Christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental. 2. Ed. Paris: Lés Éditions du CERF. p. 187-227.

LUCKMANN, Thomas. *La religion invisible*. Paris: Centurion, 1972.

MACHADO, Maria das Dores Campos (Org.) . *Os votos de Deus*: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Massangana, 2006. v. 1.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 59-74, out. 2001.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p 17-28, 2004.

_____. *O desencantamento do mundo*: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo*: cotidiano e movimentos. São Paulo: Loyola, 1992.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 03, n. 03, p. 27-43, dez. 2000.

SOUZA, Jessé. *O malandro e o protestante*: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

WILSON, Bryan R. *Religion in secular society*. London: C.A. Watts & Co. 1966.

_____. *Religion in sociological perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.