

Rafael Salatini
Laércio Fidelis Dias
(Org.)

Reflexões sobre a paz

VOL. II

paz e tolerância



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

REFLEXÕES
SOBRE A PAZ
VOL. II

RAFAEL SALATINI
LAÉRCIO FIDELIS DIAS
(ORGANIZADORES)

REFLEXÕES SOBRE A PAZ VOL. II PAZ E TOLERÂNCIA

Marília/Oficina Universitária
São Paulo/Cultura Acadêmica

2018



**CULTURA
ACADÊMICA**
Editora

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - FFC
UNESP - campus de Marília

Diretor

Prof. Dr. Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Dr. Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Conselho Editorial

Mariângela Spotti Lopes Fujita (Presidente)

Adrián Oscar Dongo Montoya

Andrey Ivanov

Célia Maria Giacheti

Claudia Regina Mosca Giroto

Marcelo Fernandes de Oliveira

Neusa Maria Dal Ri

Renato Geraldi

Rosane Michelli de Castro

Ficha catalográfica

Serviço de Biblioteca e Documentação - FFC

-
- 332 Reflexões sobre a paz : volume 2 / Rafael Salatini, Laércio Fidélis Dias (org.). – Marília :
Oficina Universitária ; São Paulo : Cultura Acadêmica, 2018.
258 p. : il.

Inclui bibliografia

Financiamento CAPES, CNPq

ISBN 978-85-7983-986-3 (Impresso)

ISBN 978-85-7983-987-0 (Digital)

1. Paz. 2. Justiça. 3. Ética. 4. Guerra. 5. Ciência política – Filosofia. 6. Relações
internacionais. I. Salatini, Rafael. II. Dias, Laércio Fidélis.

CDD 172.42

Copyright © 2018, Faculdade de Filosofia e Ciências

CAPES, Processo PAEP Nº 127042/2017-00

CNPq, Processo Nº 441407/2016-1

Editora afiliada:



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

Cultura Acadêmica é selo editorial da Editora UNESP
Oficina Universitária é selo editorial da UNESP - campus de Marília

SUMÁRIO

Prefácio	
<i>Teófilo Marcelo de Arêa Leão Júnior</i> -----	7

Apresentação	
<i>Rafael Salatini; Laércio Fidelis Dias</i> -----	11

PARTE 1

REFLEXÕES SOBRE A PAZ

O gozo étílico, sexual e gastronômico requer a paz na comédia de Aristófanos	
<i>Cristina de Souza Agostini</i> -----	17

Pesquisas para a paz e o ativismo da cultura da paz	
<i>Vanessa Braga Matijascic</i> -----	37

Eurocentrismo, hierarquias e colonialidade nas Relações Internacionais: “A paz que eu não quero conservar”	
<i>Karine de Souza Silva; Gustavo Henrique S. Bodenmüller</i> -----	55

Caminhos do humanismo e a necessária construção de um novo paradigma de paz dentro do problema da paz anglofônica que está entre a paz britânica e a paz americana	
<i>Ivanaldo Santos; Lafayette Pozzoli</i> -----	77

A promoção da paz através do bem-estar social e da fraternidade <i>Heloísa Helena Silva Pancotti; Fábio Luís Binati;</i> <i>Larissa Fatima Russo França</i> -----	99
---	----

PARTE 2

REFLEXÕES SOBRE A TOLERÂNCIA

Ramon Llull (1232–1316) foi o filósofo da tolerância na Idade Média? O Livro do Tártaro e o Cristão (1288) <i>Ricardo da Costa</i> -----	119
--	-----

Conflitos religiosos nas sociedades democráticas, direitos humanos e a tolerância como condutora à paz social <i>Raphaella Cinquetti Vilarrubia; Roberto da Freiria Estevão</i> -----	139
---	-----

Antropologia e usos devidos e indevidos do relativismo cultural e da tolerância <i>Laércio Fidelis Dias</i> -----	163
---	-----

A tolerância sob o viés da pessoa com deficiência <i>Gislaene Martins de Menezes</i> -----	175
---	-----

Batalhas da guerra cultural <i>José Carlos Zamboni</i> -----	191
---	-----

Direitos culturais, universalismo e movimentos sociais: O futuro dos direitos humanos <i>José Geraldo Alberto Bertoni</i> -----	217
---	-----

Amparo jurídico e legislativo sobre a devastação da fauna e impactos diretos e indiretos no meio ambiente e na qualidade de vida: O caso da rinha <i>Flávia Carrijo Nunes</i> -----	237
--	-----

Sobre os Autores -----	253
------------------------	-----

PREFÁCIO

Ao ser convidado para prefaci­ar o livro *Reflexões sobre a paz, vol. II*, além de sentir-me feliz por haver sido lembrado, pude aquiescer por me afinar com a temática e ser dotado de recursos para contribuir para maior visibilidade ao texto, objeto de minhas pesquisas. O livro, coordenado pelos ilustres colegas e doutores Rafael Salatini e Laércio Fidelis Dias, apresenta qualidades que me é dado indicar.

Para mim, foi ao mesmo tempo desafio e honra. Logo no início, a indagação a que fui conduzido a formular chegou-me com muita perplexidade diante de se me afigurar impossível aos autores dar cabo da missão por serem profissionais de diferentes campos do conhecimento e também em face do escopo de acicatar o leitor a refletir em redor da plataforma básica para o giro dos pensamentos: a *paz*.

No entanto, chegaram ao resultado esperado, em obediência àquilo que se propuseram, não só porque são *experts* em suas respectivas áreas, mas principalmente pelo fato de as reflexões deles contarem com doutrinadores consagrados e muito bem escolhidos para aquilo que se propuseram abordar, apontado rumos que entenderam adequados, os quais trouxeram conhecimentos e, amiúde, sensibilizam com boas emoções e, ainda – não deixo sem menção –, com visível altruísmo.

Bem por isso meus efusivos cumprimentos aos coordenadores e aos diversos autores.

Ao sobrevoar panoramicamente a obra, vejo que se defende, na comédia de Aristófanes, ser a paz pressuposto necessário do gozo alcoólico, gastronômico e da sexualidade humana. Já no subtítulo, convida-se à leitura, e por ser vedado ao prefaciador revelar tudo da cativante leitura que fez, ao menos tem a dizer que é instigante a tentativa de desvendar se a autora logrou êxito em resgatar o teatro ático em sua essência atual, e o quanto de ilação se pode extrair de Aristófanes, que escreveu sua obra cômica durante a guerra do Peloponeso, em se comparando hoje o que ele extraiu e deve ter sentido naquela época com os fatos e emoções das guerras atuais, tais como aquilo que se verificou nas duas últimas dadas como “*grandes*”, com o fito de se extrapolar na extensão e profundidade de perdas humanas, patrimoniais e de saúde física, mental e espiritual, ante sua constatação, não obstante óbvia, de evidente dramaticidade: “o contexto belicoso interrompe a vida”.

Também será edificante ao leitor consciente e dotado de luz própria, comparar o embate de suas próprias representações, ideias e sentimentos sobre o que é, como é ou como deve ser a *tolerância*, em face das reflexões sobre a tolerância defendidas por Ramon Llull (1232-1316), talvez o filósofo da tolerância na Idade Média – *O Livro do Tártaro* e *O Cristão* – e as do próprio autor do artigo; bem assim quanto aos conflitos religiosos nas sociedades democráticas, direitos humanos e a tolerância como condutora à paz social, tema bem cuidado pelo labor de dois autores. Também sobre a antropologia e usos devidos e indevidos do relativismo cultural e da tolerância; ainda no que diz respeito à tolerância sob o viés da pessoa com deficiência, e quanto às batalhas da guerra cultural.

Trata-se, caro leitor, de proposta sedutora em que poder-se-á passear pelas impressões e observações de pessoas altamente qualificadas, quanto as quais ainda certamente voltarei para novas e mais profundas abluções e imersões, a fim de desfrutar nos detalhes de tantas outras sensações emotivas e culturais.

Não para nisso meu deslumbre, já que pude contar, como o leitor também contará, com pesquisas para a paz e o ativismo da cultura da paz, cujo anseio por esse significativo bem abstrato foi abordado na história da humanidade por narrativas de cunho religioso, surgindo então o termo “*pacifismo*”, usado pela primeira vez como palavra para designar

aqueles que perseguiram um conjunto de ideias ao redor da busca pela paz no *Congresso Universal da Paz*, em 1889, em Paris, com pontos de vista apaixonantes e excelentemente defendidos pela autora, os quais ensejam as condições ideais ao equilíbrio, à manutenção, ao aprimoramento e ao progresso da coletividade. Tem-se em Galtung a possibilidade de duas condições conjunturais de mundo: “guerra geral e completa”, que presume o resgate do estado de natureza hobbesiano, e “paz geral e completa”, que faz alusão a plena integração da sociedade. Mas a solução, para si e quiçá utilização para aquilo que lhe agrada, há de ser encontrada pessoalmente pelo leitor.

A leitura da obra provocou em mim algumas intuições para serem utilizadas em debates com alunos, professores e pesquisadores interessados, no *Grupo de Pesquisa de Direitos Fundamentais Sociais*, cadastrado no CNPq, no qual lidero no Univem, juntamente o Dr. Roberto da Freiria Estevão, as quais passo a mencionar:

1. O que o Curso de Direito do Univem ou de outra IES pode fazer para ajudar a Educação para a Paz da Organização das Nações Unidas para a Ciência, Cultura e Educação (UNESCO)?
2. Admitindo-se como verdadeira a hipótese de que pouco pode ser alcançado a partir de uma perspectiva teórica, quais as mudanças práticas profundas, sem o uso da violência, a fim de incrementar a proposta para consolidar um novo processo em busca da paz?
3. Podem ser criadas ou incrementadas ferramentas com o escopo de diminuir a desigualdade e disparidades de oportunidades oferecidas para incentivar a busca da paz?
4. Quais as causas e possíveis soluções para a crise da paz na sociedade contemporânea?
5. Será viável um projeto de paz para o século XXI que leve em conta as aspirações das grandes nações ao redor do mundo?
6. O que se impõe para a democratização, e em que proporções, para a construção da paz em face dos organismos multilaterais?

7. Diante da perspectiva de Thomas S. Kuhn, segundo a qual, nas revoluções, despontam elementos de ruptura, de quebra com a tradição, qual é a utilidade dos complementos de desintegração diante do que até então aparecera como de tradição inabalável?
8. Quais as virtudes e defeitos do modelo de paradigma da paz que tem em vista a integração espiritual-poético e política presente nas obras de pensadores como Santo Agostinho e Tomás de Aquino?
9. É viável e sem contradições internas o modelo de paradigma da paz que mira para a paz perpétua, o qual foi desenvolvido por Immanuel Kant no século XVIII?
10. Para discussões ou diálogos referentes a divergências e incongruências possíveis de pontos e contrapontos, questionar-se-á aquilo que se possa afigurar liberal ou despótico e racionalmente aceitável, com opção de invocar-se ou não a misericórdia, ou se, por ser dogma de fé estabelecido, deva ser peremptoriamente vedada qualquer discussão do Credo de Atanásio, na medida em que busca concitar o cristão à crença e impõe-lhe deveres de obediência integral, com veneração a um só Deus na Trindade e a Trindade na unidade, e considera uma a Pessoa do Pai, outra a do Filho, e outra a do Espírito Santo, sob pena de o desobediente perecer por toda a Eternidade.

Enfim, congratulo tanto com os coordenadores como com os autores pelo desempenho e modo edificante em que todos se dedicaram ao profícuo projeto científico, quanto ao qual enxergo a probabilidade de vir a ter boa aceitação dentro e fora do mundo acadêmico.

Prof. Teófilo Marcelo de Arêa Leão Júnior

APRESENTAÇÃO

Na área de pesquisa científico-acadêmica em Relações Internacionais, o tema da “paz” enquanto fenômeno científico tem recebido pouca atenção por parte dos(as) pesquisadores(as) e estudiosos(as) brasileiros(as), em comparação com o antitético tema da “guerra”. Em parte, tal assimetria pode ser explicada pelo predomínio nessa área de estudos de correntes teóricas – como o realismo, o neo-realismo, a interdependência complexa, a teoria do imperialismo, etc. – que privilegiam o estudo deste fenômeno em detrimento daquele.

Não obstante, o tema da “paz” pode ser igualmente descrito como um dos temas mais importantes dos estudos internacionais, com uma tradição bastante extensa de estudiosos, que vão desde os pensadores clássicos como Saint-Pierre, Rousseau, Kant, etc. até pensadores contemporâneos como Kelsen, Galtung, Bobbio, Bouthoul, Rawls, etc. O tema da “paz” está igualmente presente em importantíssimos documentos internacionais, como o *Tratado Briand-Kellog* (1928), a *Carta do Atlântico* (1941), a *Carta das Nações Unidas* (1945), o *Tratado Interamericano de Assistência Recíproca* (1947), a carta encíclica católica *Pacem in terris* (1963), a *Carta da Organização dos Estados Americanos* (1967), entre outros documentnos internacionais

O mesmo se pode afirmar sobre o tema da “tolerância”, presente substantivamente na *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (1948), na *Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem* (1948),

na *Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial* (1963), no *Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos* (1966), na *Convenção Americana dos Direitos Humanos* (1969), entre outros documentos internacionais, em especial a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* (1995), que afirma o seguinte: “A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz” (art. 1º, 1.1).

Dessa forma, mesmo sem entrar em discussões morais, pode-se dizer que os temas da “paz” e da “tolerância”, enquanto fenômenos contemporâneos, são tão importantes e ancorados na tradição intelectual ocidental quanto outros fenômenos que recebem maior esforço de reflexão acadêmico-científica, em especial o fenômeno da “guerra”.

Em vista da pouca atenção que os temas da “paz” e da “tolerância” têm recebido na área de pesquisa científico-acadêmica no Brasil, a obra organizada *Reflexões sobre a paz, vol. II – Paz e tolerância* possui os seguintes objetivos: (1) reunir pesquisadores(as) científicos(as) que trabalham especialmente com os temas da “paz” e da “tolerância” em diversas disciplinas acadêmicas diferentes, (2) promover o debate científico-acadêmico em torno dos temas da “paz” e da “tolerância”, (3) fomentar o interesse e a pesquisa científico-acadêmicos em torno dos temas da “paz” e da “tolerância” e (4) fomentar entre os(as) leitores(as) a sensibilidade para os temas da “paz” e da “tolerância”.

A presente obra foi organizada a partir do evento acadêmico-científico “III Encontro de Reflexões sobre a Paz – Paz e Tolerância”, realizado entre 17 e 19 de abril de 2017, na Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (campus de Marília), sob organização de Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília), com a colaboração de Dr. Laércio Fidelis Dias (Unesp-Marília). O evento consistiu na sequência do “I Encontro Reflexões sobre a Paz”, ocorrido em 2012, e do “II Encontro Reflexões sobre a Paz”, ocorrido em 2014, ambos

promovidos pelo grupo de estudos “PACTO – Paz, Cultura e Tolerância” e ocorridos na mesma instituição de ensino superior, sob organização de Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília).

O evento, em sua terceira edição, tradicionalmente, recebe pesquisadores(as) nacionais e internacionais de diversas áreas do conhecimento acadêmico dedicados(as) ao tema da “paz” e da “cultura de paz” (que inclui temas correlatos, como a tolerância, o cosmopolitismo, a cultura, etc.). Em 2015, o evento deu origem ao livro *Reflexões sobre a paz* (disponível em <http://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/reflexoes-sobre-a-paz.pdf>), organizado igualmente por Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília), o qual pode ser considerado um dos poucos livros nacionais dedicados integralmente ao assunto em nível acadêmico. A presente obra possui o interesse em dar sequência a esse trabalho, que possui grande importância para a academia brasileira, para diversas áreas do conhecimento acadêmico, com o objetivo de matizar a visão belicista e promover a visão pacifista tanto das relações internacionais quanto da sociedade como um todo, prezando pela profundidade, pela seriedade, pela qualidade e pela especificidade concernentemente ao tema da “paz” e da “cultura de paz”.

A presente obra conta com contribuições dos(as) pesquisadores(as) de diversas instituições de ensino superior que participaram do “III Encontro de Reflexões sobre a Paz – Paz e Tolerância”, incluindo, na primeira parte, Dra. Cristina de Souza Agostini (USJT), Dra. Vanessa Braga Matijascic (UNIFESP / FAAP), Dra. Karine de Souza Silva (UFSC) – que escreveu conjuntamente com Gustavo Henrique de Souza Bodenmüller –, além de autores(as) convidados(as), incluindo Dr. Ivanaldo Santos (UERN) e Dr. Lafayette Pozzoli (Univem, PUC/SP) e os(as) mestrandos(as) Heloísa Helena Silva Pancotti (Univem), Fábio Luís Binati (Univem) e Larissa Fatima Russo Françoze (Univem), que escreveram os textos sobre o tema da “paz”.

Na segunda parte, são incluindo, entre os participantes do evento, Dr. Ricardo da Costa (UFES), Dr. Laércio Fidelis Dias (Unesp-Marília) e Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker (Unesp-Marília), além igualmente de autores(as) convidados(as), incluindo Dr. José Carlos Zamboni (Unesp-Assis), a mestranda Gislaene Martins de Menezes (Univem), Raphaella Cinquetti Vilarrubia (Univem) e Dr. Roberto da Freiria Estevão (Univem) e a mestranda Flávia Carrijo Nunes (Univem), que escreveram os textos sobre o tema da “tolerância”.

Os(As) profissionais envolvidos(as) na obra são todos(as) pesquisadores(as) acadêmico-científicos(as) dos temas da “paz” e da “tolerância”, distribuídos(as) em áreas distintas de formação e atuação acadêmica, como a Ciência Política, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a História, o Direito e as Relações Internacionais, conformando uma obra de reflexão verdadeiramente multidisciplinar sobre os temas em questão.

É preciso registrar ainda que o evento supracitado contou com a participação, em sua Comissão Científica, de Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília), Dr. Laércio Fidelis Dias (Unesp-Marília), Dra. Cristina de Souza Agostini (USJT) e Dr. José Blanes Sala (UFABC), assim como, em sua Comissão Organizadora, de Dr. Rafael Salatini (Unesp-Marília), Dr. Laércio Fidelis Dias (Unesp-Marília) e Dra. Cristina de Souza Agostini (USJT). Contou também com o apoio institucional do CCRI (Unesp-Marília), do Escritório de Pesquisa (Unesp-Marília), do STAEPE (Unesp-Marília), do PET-RI (Unesp-Marília) e do Laboratório Editorial (Unesp-Marília) e igualmente com o apoio financeiro da Fapesp, da CAPES e do CNPq, que se estenderam ao livro, aos quais agradecemos grandemente por todo empenho, dedicação e espírito público.

Por fim, gostaríamos de agradecer aos(às) técnicos(as) administrativos(as) da Unesp-Marília Tiago Silveira Motta (STAEPE), Adilson Scorsafava Júnior (STAEPE), Gabriely Bernardes Cortesini (estagiária de webdesign do STAEPE), Eder Ludovico de Matos (Escritório de Pesquisa), Renato Geraldi (Laboratório Editorial) e Gláucio Rogério de Moraes (Laboratório Editorial), além da doutoranda Michelle Carlesso Mariano (Unesp-Marília), por todo apoio dedicado ao evento e ao livro, sem os quais nossos trabalhos não teriam rendido os devidos frutos que ora se apresentam a um público maior que aquele inicialmente presente no evento supra citado.

Dr. Rafael Salatini
Dr. Laércio Fidelis Dias
(organizadores)

PARTE 1
REFLEXÕES SOBRE A PAZ

O GOZO ETÍLICO, SEXUAL E GASTRONÔMICO REQUER A PAZ NA COMÉDIA DE ARISTÓFANES

Cristina de Souza Agostini

Elaborar um artigo sobre a comédia de Aristófanes a partir de uma conferência proferida em um evento para um curso de Relações Internacionais significa recuperar o teatro Ático em sua essência atual. De fato, a maior parte das peças aristofânicas foi escrita durante os desdobramentos da longuíssima Guerra do Peloponeso e os acontecimentos que se desenrolaram ao longo de 27 anos de investidas bélicas serviram de mote para os enredos de Aristófanes.

Nesse sentido, estudar o teatro grego e, mais especificamente, o gênero cômico, ao qual Aristófanes se filia, enfocando apenas os aspectos formais do drama e os dados historiográficos da época da composição é fundamental para uma boa compreensão das peças, para que uma tessitura hermenêutica seja desenhada e possibilite ao intérprete erudito a concepção de uma rede interpretativa genuína, capaz de disponibilizar aos não eruditos bases importantes para a apreensão da performance teatral como central na constituição do teatro e das artimanhas da política ocidental até os dias de hoje. No entanto, compreender a comédia aristofânica somente como produto de um determinado contexto belicoso, econômico, social e político que se torna a referência primordial para o acesso à peça teatral,

é enclausurar a arte em um sótão nebuloso e empoeirado. Com efeito, as comédias de Aristófanes se valem do cotidiano, bem como de cidadãos amplamente conhecidos no século V.a.C que foram feitos personagens cômicos: daí, então, a relevância do conhecimento do contexto histórico da composição das peças. Todavia, o teatro não para aí: ele não imita a vida, nem é a representação de fatos reais. A comédia de Aristófanes transforma e literalmente traveste determinados acontecimentos que *realmente aconteceram* não apenas com nova roupagem, mas com uma nova identidade que comporá o surgimento de um novo caráter. Assim como a transexualidade não deve ser vislumbrada como uma mudança de gênero repentina, mas enquanto o resgate da efetiva identidade do transexual, a apropriação aristofânica do cotidiano, nele inscreve a identidade da comédia: celebrar a fertilidade e, portanto, o gozo sexual que só pode ser vivenciado em um lugar coroado pela Paz.

Desse modo, apresentar uma conferência sobre Aristófanes em um evento de Relações Internacionais cujo tema é a paz, significa recobrar ao comediógrafo sua identidade de gênero teatral. A comédia enquanto *gênero*, assim como a tragédia, tem suas especificidades que a identificam. Dioniso, o patrono do teatro, divindade celebrada nos concursos cômicos, tem seu nome atrelado ao vinho, ao travestimento e à sexualidade adulta. Na medida em que os concursos trágicos e cômicos estão inseridos em festivais que demarcam períodos de plantio e colheita de uvas, bem como de sua pisa, maturação e prova de vinho, nos é possível dizer que o culto ao deus é, ao mesmo tempo, a celebração da fertilidade do solo que provê o alimento essencial para a manutenção da vida humana em terra. Celebrar Dioniso é celebrar a possibilidade da vida que goza. A bebida, a comida e o sexo são prazeres que quando se encontram disponíveis aos humanos, tornam suas vidas mais queridas, providas de maior elã vital. Os prazeres gastronômicos e etílicos são, por um lado, deleites, mas, por outro lado, são condição de possibilidade para a existência dos mortais do mesmo modo que o sexo: este é a única maneira de reproduzir a vida humana. Nesse sentido, comida, bebida e sexo como elementos constituintes do gênero cômico sinalizam para a sua identidade essencial dionisíaca: a celebração da vida.

O contexto belicoso interrompe a vida. Em tempos de guerra, há escassez de comida e de bebida e a geração de novas proles é interrompida pelo medo em relação ao futuro dessa infância já destinada a não ter futuro. O cenário guerreiro é sangrento, famélico e estéril. Ele traz à tona a vulnerabilidade diária da vida frente à violência engendrada por homens tão mortais quanto àqueles que são subjugados pela força armada respaldada pelo desejo de poder que se concretiza na conquista de territórios e de seres humanos aptos a responder às necessidades da manutenção da dominação.

Pensar a guerra, escrever sobre a guerra, elaborar teorias concernentes ao belicismo vão significar dois pontos de vista diferentes: o daqueles que viveram a guerra e o daqueles que não a viveram. Aristófanes partilha o primeiro ponto de vista. Ele viveu o auge e o fim da Guerra do Peloponeso e suas comédias trazem inúmeros referenciais dos anos difíceis das hostilidades entre Atenas e a Lacedemônia. Os *Acarnenses*, a peça sobre a qual aqui farei algumas considerações, é uma comédia que tem como herói um velho camponês que foi obrigado a largar a simplicidade e fartura da zona rural e sobreviver na cidade com o suficiente para não morrer de fome. Assim, conceber um artigo para um público de Relações Internacionais cuja temática seja as agruras do velho Diceópolis consiste, precisamente, em abordar a perspectiva daquele que sofre as mazelas da guerra por meio da composição de um dramaturgo que diariamente vivia as flutuações das decisões democráticas sobre os rumos belicosos da Atenas do século V. Discutir os *Acarnenses* em um evento de R.I. significou a possibilidade de atualizar a comédia Ática por meio da identidade de seu gênero que não teoriza nem sobre a histórica Guerra do Peloponeso, nem sobre a já passada política de então, mas celebra a vida de homens e de mulheres. Desse modo, é que a comédia é sempre atual, pois o que lhe confere ser é precisamente sua identidade genérica não histórica, porque dionisíaca. Se nas procissões em honra a Dioniso, grandes falos eram transportados, era porque a fertilidade – sinônimo de vida – simbolizava o filho ctônico de Zeus.

O espírito belicoso ceifa todas as formas de vida. Ele esteriliza o solo, extermina o cultivo dos animais, instaurando a miséria na condição da vida humana. Para que Diceópolis goze a vida, é preciso que a guerra chegue a término. Dioniso só pode ser metafórica e literalmente celebrado

quando a paz se instaura. Somente em tempos de paz a comunidade dos homens e das mulheres pode plenamente viver, pois a paz é a condição fundamental de possibilidade para que a fertilidade promova a continuidade da espécie humana. Sem a paz, Dioniso morre e sem Dioniso tudo o que é vivo entra para o fosso estéril de uma existência sem festa, sem gozo, sem vida. Com efeito, para demonstrar de que modo a paz está no cerne do teatro aristofânico, abordarei como por meio da sátira a alguns acontecimentos da Guerra do Peloponeso, Aristófanes nos legou a clareza que se mostra a nós todos os dias nos noticiários sobre a Síria, sem nenhum tipo de refinamento intelectual necessário para se fazer compreensível: a paz é fundamental para a reafirmação e identificação da vida humana como âmbito de gozo ético, gastronômico e sexual. Sem essa tríade, a morte assume o controle de uma vida desumana.

A comédia *Acarnenses* foi levada ao palco no festival das Leneias de 425 a.C. com o enredo que trata diretamente da política bélica ateniense em curso durante a Guerra do Peloponeso. O enredo da peça conquistou o público daquele ano e conseguiu o primeiro lugar da disputa cômica, com a história de um velho camponês, radicado na cidade que, cansado das mazelas da guerra e do desinteresse da assembleia em discutir meios de obtenção para a paz, decide comprar privadamente para si e para sua família tréguas com Esparta. Nessa comédia, o coro é composto por velhos acarnenses, carvoeiros da região de Acarnânia, homens que lutaram em Maratona e que também sofrem com a devastação de suas terras pelo inimigo.

No início de *Acarnenses*, entra em cena o herói cômico da peça, sem que, a princípio, saibamos seu nome. No entanto, por meio do monólogo que ele profere, começam a se desenhar alguns aspectos de seu caráter, como a tristeza em relação à conduta que seus concidadãos adotaram sobre as discussões políticas e, mais à frente, o antibelicismo.

Pela manhã, a Pnyx aqui está vazia,
 Enquanto eles ficam para cima e para baixo jogando conversa
 Fiada na água,
 Fugindo da corda vermelha. (ARISTOPHANES, 2007, v. 20–21).

Esse herói, cujo nome é Diceópolis é um velho agricultor que teve de deixar o campo para morar na zona urbana da *polis*, na *astus*, em decorrência da estratégia adotada por Péricles durante a Guerra do Peloponeso. Com a eclosão do conflito que separou a Grécia em dois blocos de disputa, comandados pelas duas maiores forças gregas da época, ou seja, Atenas e Esparta, Péricles optou por uma estratégia defensiva que resultou na devastação da zona rural ateniense e no deslocamento da população camponesa para o centro da cidade. A ideia do estrategista, a princípio, era evitar que o confronto com o inimigo se desse em terra, uma vez que o preparo do exército espartano para combates terrestres era superior ao ateniense, bem como, numericamente, os soldados peloponésios levavam vantagem¹. Desse modo, os atenienses foram, por um lado, instruídos a abandonar o campo, deixando as plantações para trás como reféns da destruição espartana e, por outro lado, tiveram seu gado transportado para a Eubeia, uma ilha aliada a Atenas. Sem suas terras e sem seus rebanhos, os camponeses refugiavam-se aos montes atrás dos grandes muros, outrora construídos por Péricles durante as obras de embelezamento da *polis*, vivendo de maneira miserável a escassez de recursos de que antes dispunham. Assim, enquanto os atenienses abandonavam seus territórios rurais, os peloponésios tomavam os arredores da Ática, primeiramente, arrasando Elêusis na época da colheita de grãos e as regiões próximas em 431 a.C., contudo, sem investir em uma invasão a *astus*, nem às planícies férteis Áticas, a fim de pressionar a rendição ateniense. No entanto, seguindo a estratégia pericleana, Atenas evitou o confronto direto com o inimigo que batia à porta, preferindo enviar soldados para sitiar territórios pertencentes à Liga Peloponésia, dobrando-se, então, a situação descrita por Kagan:

¹ Segundo o historiador Donald Kagan (2003, p. 90) a superioridade dos espartanos em relação aos atenienses era algo de três ou dois soldados para um.

Os produtos de exportação que garantiam o equilíbrio comercial de Atenas – azeite de oliva e vinho – escassearam e a queda na importação de gêneros alimentícios reduziu os recursos dos Estados integrantes da aliança ateniense e sua capacidade de resistência. (2003, p. 106).

Por meio da estratégia de destruição das áreas que cercavam Atenas, o rei espartano Arquidamo esperava que os atenienses se rendessem mais facilmente às exigências peloponésias – entre elas, a famosa reivindicação de Esparta ‘liberdade para os gregos’ que, na prática, significaria libertar as colônias atenienses da metrópole, dos tributos e da violenta imposição em constituírem governos democráticos. Todavia, para permanecer cercado a Ática, os peloponésios também necessitavam de recursos e, com a resistência ateniense à pressão espartana, de um lado e, por outro, o cansaço e o fim do estoque de comida dos lacedemônios, estes foram obrigados a desocupar o terreno inimigo sem a vitória imediata, e ambas as frentes rumarem em direção a inúmeras e sangrentas investidas, em uma guerra que teve seu desfecho em 404 a.C. com o triunfo de Esparta e de seus aliados.

A peça de Aristófanes, encenada em 425 a.C., vem ao palco no ano posterior à primeira atuação de Demóstenes como estrategista. Em seus primeiros anos de mandato, ele comandou trinta naus enviadas para rondar o Peloponeso e garantir apoio, caso necessário, à outra esquadra ateniense no mar jônico, liderada por Nícias que retornava para casa com a bem sucedida devastação da Lócrida, mas ao mesmo tempo regressava também com o fracasso do plano original de campanha que fora a investida contra a ilha de Melos.

Nesse sentido, o cotidiano funde-se com a sátira e Diceópolis representa um dos muitos agricultores atenienses que deixaram a contragosto suas propriedades campestres, fonte da subsistência de suas famílias, para não padecerem nas mãos do inimigo peloponésio e que, no entanto, são esmagados pela fome e pelo desconforto dentro de seu próprio território, cuja ânsia belicista dos concidadãos que ocupam os altos postos na política insiste em levar adiante a guerra. Por sua vez, o coro composto de acarnenses remete aos espectadores a bravura e o auxílio

conferido a Demóstenes pelos carvoeiros de Acarnânia no ano anterior à representação da peça.

Ora, com o intuito de, na assembleia, ajudar a *polis* a, democraticamente, decidir pelo fim dos males da guerra, para retornar à sua antiga vida campônia de rústicos prazeres culinários, étlicos e sexuais, Diceópolis chega cedo à Pnyx, antes até dos prítanes:

Agora, sem papas na língua, chego, já preparado para
Gritar, interromper, insultar os oradores,
Caso alguém fale qualquer outra coisa que não seja a paz.
(ARISTOPHANES, 2007, v. 37–39).

O cerco está armado: um velho agricultor cansado de sofrer na cidade decide fazer o que for possível pelo retorno da antiga vida abundante que seu trabalho rural lhe proporcionava. Para isso, se valerá da única possibilidade que a cidade oferece para a resolução das questões públicas, ou seja, participar das discussões democráticas da assembleia ateniense, para que belos dias nasçam tanto para si quanto para todos os outros velhos camponeses iguais a ele.

Contudo, a solução democrática para o apaziguamento do mal que assola o velho e os outros agricultores deslocados de suas terras, desde o início da peça, é desmerecida pelos próprios cidadãos. A Pnyx, isto é, o local que abrigava as reuniões que colocavam em discussão os acontecimentos da *polis* e as propostas apresentadas por cidadãos para o bom funcionamento da cidade e que, para isso contava com a participação popular, pouco antes do começo da sessão ainda está vazia, sem mesmo a presença daqueles que presidem os trabalhos e, desse modo, deveriam ser os primeiros a chegar, dando exemplo aos outros. Portanto, uma vez que nem o pessoal responsável pela organização da assembleia, que são os prítanes, chega com antecedência ao recinto do evento, o que esperar, então, dos outros? O que Diceópolis presencia é a falta de seriedade e de comprometimento com a instituição da decisão democrática tanto de quem comparece somente para falar e votar, quanto de quem tem a tarefa de colocar ordem às sessões. Com efeito, além de se alimentarem às expensas da cidade no Pritaneu, lugar mais importante da *polis*, que hospedava ilustres visitas como embaixadores estrangeiros, bem como aqueles cuja população

desejava homenagear, os prítanes ainda recebiam o *misthos* de uma dracma por dia (MOSSÉ, 2004, p. 243) oriundo dos cofres públicos.

Ora, entre os versos 37 e 39, vemos o herói da peça, Diceópolis, disposto a fazer qualquer coisa para que a assembleia coloque em discussão a paz. O camponês tem em mira valer-se do dispositivo democrático que a *polis* oferece para a discussão dos problemas com a intenção de colocar em pauta a necessidade do fim da guerra com os lacedemônios. Na reunião popular, ele se depara com Anfíteo: o único ser capaz de realizar uma embaixada cujos resultados sejam, sem dúvida alguma, tréguas. A realização do desejo de Diceópolis está mais do que nunca ao alcance de suas mãos. Contudo, sua possibilidade salvadora é rejeitada pela assembleia: Anfíteo é expulso do recinto da discussão.

Diceópolis é, efetivamente, o único cidadão que quer votar pelo término da guerra. Após o evento com Anfíteo, presenciamos nas discussões da assembleia muitas alusões à guerra, mas nenhuma diz respeito ao delineamento de um acordo com Esparta. E por que isso acontece? Por que, apesar das inúmeras baixas, da fome e da miséria que invadiram Atenas desde o começo da guerra, ao que tudo indica, somente Diceópolis deseja a paz? E os outros camponeses que também perderam suas plantações e gados e foram obrigados a refugiarem-se atrás dos muros da *polis*?

De fato, Diceópolis deseja com o fim da guerra, a paz para todos os seus concidadãos. Ele não pretende violar nenhum tipo de *nomos* estabelecido, não deseja viver na contracorrente dos costumes da *polis*: Diceópolis percebe que apenas com a restauração da paz será possível aos agricultores voltarem para seus campos, deixarem para trás a situação de penúria na qual se encontram e desfrutarem de uma vida cujo próprio trabalho ofereça as condições necessárias para a conquista da prosperidade, do sexo e da boa vida. No entanto, embora todos sofram com os males bélicos, Diceópolis é o único cidadão que está disposto na assembleia a fazer tréguas com o inimigo. Assim, apesar de seu desejo ser um desejo que, se realizado, trará gozo para todos os outros cidadãos, sem colocar em xeque nem contradizer nenhum *nomos* divino ou humano, a maioria continua a apoiar o prosseguimento da guerra.

Na assembleia da qual Diceópolis participa, vários embaixadores apresentam-se para terem suas despesas aprovadas. Aqueles que estiveram com os persas narram de que maneira a viagem diplomática foi desgastante e penosa: para que conseguissem falar com o rei persa foi-lhes necessário desfrutar de confortabilíssimos aposentos, deliciosos banquetes e uma recepção na qual foram constrangidos com o uso da força (*bian*) a beber vinho puro em taças de ouro (v. 72–74). No entanto, apesar das dificuldades que passaram, os homens mostraram-se fortes e suportaram tais ocasiões, seguindo os costumes persas, já que

Os únicos homens que agradam aos bárbaros
São os que são bons de garfo e bons de copo. (ARISTOPHANES,
2007, v. 62–63).

Para conquistar os persas foi preciso comer e beber excessivamente, algo que os embaixadores souberam fazer bem. Mas, e agora, o que devem fazer para conseguir o apoio dos atenienses? O que é preciso para conquistar a simpatia da assembleia e terem suas despesas aprovadas? Quanto a isso, Diceópolis lança a invectiva que é praxe na comédia aristofânica, a saber, a de que para que os políticos agradem os atenienses é necessário que sejam devassos e fodidos:

Nós gostamos dos boqueteiros e dos que dão o cu. (ARISTOPHANES,
2007, v. 79).

Assim, a comédia associa aos que brigam por cargos públicos duas práticas perniciosas: a criação de políticas belicosas que tem em vista lesar os cofres públicos, e a submissão anal, que reflete a conduta mercenária daqueles que se deixam penetrar. Em *Acarnenses*, a Guerra do Peloponeso é tratada mais como uma nuvem que tem por finalidade encobrir a má administração do dinheiro público do que um combate pela liberdade e prosperidade atenienses. E, por toda a comédia aristofânica é recorrente a ideia de que a conduta vil no cenário público indica o comportamento prostituído da corrupção anal no âmbito privado. Logo, os inimigos não estão em Esparta, mas são os próprios políticos atenienses que, prolongando as ocasiões de combate, criam maneiras de usurparem o dinheiro

público sem serem notados, afinal, a guerra é o pano de fundo maior que justifica os altos gastos.

Mas para serem mais convincentes, os embaixadores não se valeram apenas de palavras, trouxeram consigo Pseudartabas-Olho do Rei e dois acompanhantes eunucos. Assim como em nossos dias alguns cargos de confiança são equiparados aos olhos ou aos braços do patrão, da corte persa faziam parte inúmeros oficiais que eram referidos como filhos, irmãos, ouvidos ou olhos do rei (OLSON, 2007, p. 101), e Pseudartabas é, justamente, um deles, um servidor do grande rei que, segundo os embaixadores, tem a missão de anunciar à assembleia que o rei irá enviar ouro aos atenienses.

O nome Pseudartabas é construído com a junção de duas palavras *pseud-* e *artabas* que, unidas, literalmente significam falsa-medida². Mas Douglas Olson acredita que seja provável que, com essa designação, Aristófanes queira evocar reais nomes persas em que o primeiro elemento é *arta*, como Artaxerxes e Artabazos (2007, p. 101). Desse modo, Pseudartabas é o Verdade-falsificada ou Falsificador, já que o membro *arta*, em persa, significa ‘verdade’, ‘ordem cósmica’ que unido ao prefixo *pseud-* resulta na ideia de que se trata de alguém que falsifica o que é verdadeiro, ou seja, trata-se de um estelionatário, trapaceiro. Além disso, cenicamente, o personagem Olho do Rei aparece caracterizado como um imenso olho no meio do rosto, trazendo ao palco o efeito bastante comum na comédia que é a literalização da metáfora. Assim, o Olho do Rei é mais que um homem de confiança, ele é, literalmente, o próprio olho do rei: a personificação da visão do persa-bárbaro sobre os atenienses. E o que esse olho vê? Ele vê, precisamente, a justiça das palavras de Diceópolis que afirmaram que para se conquistar a simpatia dos atenienses nada além da devassidão e da sem-vergonhice são requeridos.

E, de fato, Pseudartabas diz algumas palavras completamente incompreensíveis para o vocabulário grego que, traduzidas pelos embaixadores, significam que os persas enviarão ouro a Atenas. Porém, o que é bastante inteligível é a explicação carregada de sotaque do persa sobre o outro, mas que só Diceópolis parece compreender:

² Sobre esse ponto, Olson (2007, p. 101) salienta que de acordo com Heródoto I, 192, 3 “O *artabe* era uma medida persa para sólidos.”

Você não receber ouro, cu frouxo de Ione. (ARISTOPHANES, 2007, v. 103).

Está claro a Diceópolis e aos espectadores do teatro que os bárbaros não são aliados de Atenas, mas, apesar da clara demonstração de que os embaixadores estão enganando a assembleia com falsas promessas, Pseudartabas é convidado pelo arauto a sentar-se no pritaneu. Aliás, o camponês não só desmascara o Olho do Rei, mas os eunucos que lhe acompanham: estes não são bárbaros, mas atenienses (v. 115). Contudo, ainda assim, isso não basta para que a assembleia seja convencida acerca da charlatanice de seus políticos.

Assim, o agricultor percebe que caso queira restabelecer a paz, esta não será nem por meio da persuasão de suas palavras, nem com a demonstração de que os embaixadores se valem das expensas do povo para realizar viagens com objetivos, exclusivamente, turístico e de entretenimento, cuja discussão sobre a guerra serve de desculpa apenas para convencer a assembleia a aprovar provisões para as embaixadas. A solução para Diceópolis e para sua família, definitivamente, não está no ajuntamento democrático, mas em uma atitude particular que trará benefícios também particulares. Se os cidadãos de Atenas não decidem fazer tréguas com os espartanos, o jeito é fazê-las sozinho.

Logo, nosso herói tem uma engenhosa, mas também, perigosa ideia: incumbir Anfíteo de conseguir tréguas privadas com os lacedemônios.

D: Pegue essas oito dracmas e
Faça tréguas com os lacedemônios apenas
Para mim, meus filhos e minha mulher.
E vocês, continuem mandando embaixadas e esperem
sentados. (ARISTOPHANES, 2007, v. 130–133).

Anfíteo era o único dos presentes que estava disposto a negociar as tréguas com os espartanos e, para isso, recorreu à assembleia a fim de conseguir as provisões necessárias para a viagem. De fato, sua atitude não agradou ninguém a não ser Diceópolis que, realmente, está interessado na paz. Assim, o velho percebe que a única maneira capaz de o livrar dos ma-

les da guerra e da cidade não está na discussão sobre a ajuda persa, mas em Anfíteo e, portanto, o agricultor concede de seu próprio bolso o dinheiro necessário para que o semideus faça um acordo de paz com os espartanos que será de exclusividade do camponês e de sua família.

De volta da Lacedemônia, Anfíteo surge fugindo dos acarnenses que estão em sua cola. Ele traz três tréguas para que Diceópolis escolha a que mais lhe apetece. Dentre as alternativas de cinco, dez e trinta anos, a que mais agrada ao paladar do velho é a terceira. Diceópolis pode degustar literalmente as tréguas, uma vez que, em grego, existe um jogo semântico entre o termo ‘trégua’ e o termo ‘libação’. O vocábulo *spondē* é utilizado para significar libação, ou seja, o ato de oferecer vinho puro ou outros líquidos aos deuses, aspergindo-os sobre a terra ou sobre as oferendas (BAILLY, 2000). Com efeito, libações também acompanhavam a conclusão de acordos e, daí vem o sentido de ‘tréguas’ *spondai*. Assim, utilizada no singular, *spondē* significa ‘libação’ e, usada no plural, *spondai* denota ‘fazer tréguas, realizar acordos’, ‘estabelecer alianças’. Na peça, o duplo sentido da palavra é literalizado pela maneira como a trégua se apresenta: ela possui odor igual ao do vinho e somente com a de cheiro mais apetecível e, portanto, de qualidade superior, é possível a Diceópolis fazer libações (*spendomai*).

Assim, o plano de Diceópolis está consumado: agora ele e sua família estão em paz com os espartanos e podem celebrar as Dionísias rurais.

Após o párodo, vemos Diceópolis e sua família realizando um sacrifício em homenagem a Dioniso, o que leva os acarnenses a identificarem-no a Anfíteo, pois é o único cidadão na *polis* que celebra as Dionísias e, portanto, está em paz. O camponês festeja as Dionísias Rurais após seis anos morando na cidade³. De volta ao campo, festeja ao deus a simplicidade da vida.

³ De acordo com Pickard-Cambridge (1968, p. 41) essa cena de celebração de *Acarnenses* é a “[...] única informação precisa acerca da procissão da Dionísia rural.”

Com efeito, o enredo de *Acarnenses* vale-se do chavão democrático da lisonja para mostrar de que maneira os embaixadores conseguiram a aprovação de suas despesas a despeito de serem charlatões: basta mencionar que os persas enviarão ouro aos atenienses e o apoio popular faz eco. E, aliás, a lisonja do público não é um expediente absolutamente inventado pelo dramaturgo, ela fazia parte do dia a dia da *polis*, nos discursos dos líderes democráticos que se davam nas assembleias da Pnyx. O elogio era (e talvez ainda seja) necessário no regime que necessita ganhar a aprovação popular, cujas decisões políticas dizem respeito a todos os cidadãos e que, portanto, precisam ser cativados. Logo, aqueles que, como Diceópolis se dispõem a dizer algo que se oponha à fala bajuladora são vistos como inimigos do povo.

É, precisamente, na parábase, que Diceópolis se refere ao gosto demasiado dos atenienses por elogios, que acabam tornando-lhes cegos para outras vias de discurso:

Bem sei sobre
A maneira de ser dos nossos campônios, o prazer que sentem,
Quando um impostor qualquer os elogia a si próprios
E à cidade com justiça ou injustamente.
Essas bajulações impedem que vejam que são levados.
(ARISTOPHANES, 2007, v. 370–373).

Ora, Diceópolis mostrará que a responsabilidade pelos acontecimentos bélicos que imprimem a fome e a miséria em Atenas é da própria cidade e que hoje ela nada mais faz do que arcar com as consequências de uma escolha infeliz. Logo, Esparta não é a culpada – como os oradores têm o hábito de alardear nos ajuntamentos populares – pela desgraça ateniense e, nesse sentido, entrevemos de que modo o agricultor delimita a responsabilidade de seus concidadãos pelos males que agora todos sofrem. A guerra não é de um único homem, mas de todos aqueles que cooperando com os estrategos, apoiam em assembleia a continuidade de ação dos escudos.

A fim de captar a benevolência auditiva de seu público e poder continuar a celebrar a trégua com os espartanos sem ser molestado pelo coro de acarnenses, o herói, travestido do mísio Télefo, se vale da rivalidade já existente entre atenienses e lacônios, para assegurar que está ao lado de Atenas e que detesta os lacedemônios.

Odeio os lacedemônios enormemente,
Que o deus do Ténaro, com um tremor de terra
Lhes derrubasse as casas, a todos eles. (ARISTOPHANES, 2007, v.
509–511).

Ora, não só bastasse nutrir imenso ódio pelos lacedemônios, Télefo-Diceópolis fala entre amigos (*philoí*) e, portanto, entre iguais. Logo, seu discurso é dotado da liberdade inerente à palavra expressa na atmosfera cuja confiança é o combustível da boa vivência. Assim, após preparar o ânimo dos carvoeiros para que, sem suspeitas, recebam sua defesa, o herói pode questionar os motivos que levaram à guerra.

“Por que dizemos que a causa de tudo isso são os lacônios?” (ARISTOPHANES, 2007, v. 514). Ora, é preciso indagar quais são as razões que levaram os atenienses a creditar a origem da guerra à Esparta, a fim de verificar se a ideia é ou não correta: é preciso investigar o ponto inicial das hostilidades.

Com efeito, Diceópolis demonstra ao público que alguns dos homens de Atenas começaram a fazer denúncias sobre produtos que, segundo eles, eram oriundos de Mégara e, portanto, violavam o embargo econômico imposto por Péricles contra tal *polis*, em tempos de paz. De fato, por volta de 433–432 a.C., os atenienses aprovaram um decreto que impedia o acesso dos megáricos aos portos dos domínios de Atenas e à ágora. Segundo o historiador Kagan, a partir do estudo de Tucídides,

A explicação oficial para o decreto é a de que ele foi imposto pelo fato de os cidadãos de Mégara terem tornado sagrado um território reivindicado por Atenas. Os megáricos também teriam avançado ilegalmente sobre a linha da fronteira e dado abrigo a escravos fugitivos. (KAGAN, 2003, p. 68).

Com efeito, antes de sofrer o embargo, Mégara, que na época era uma cidade aliada a Atenas, enviou auxílio militar a Corinto durante a batalha de Sibota. O problema é que os coríntios entraram em confronto contra a Córcira, cidade que houvera conseguido o apoio dos atenienses durante esse embate. Nesse sentido, o Decreto de Mégara pode ser visto como uma punição de Atenas pelo mau comportamento dos megáricos, bem como um aviso para os “[...] outros Estados comerciais de que eles não estavam imunes a uma retaliação por parte de Atenas mesmo no período formalmente de paz.” (KAGAN, 2003, p. 69).

Assim, tanto os megáricos quanto os coríntios recorreram à Esparta para que uma atitude fosse tomada em relação a Atenas. Nas deliberações dos espartanos, acordou-se que os atenienses romperam o tratado de paz e que, portanto, deveriam sofrer as consequências de suas ações, ou seja, iriam ser convocados à guerra. Contudo, antes de colocarem os escudos em ação, os lacedemônios

Pediram aos atenienses que se retirassem de Potidea, e dessem independência à Egina, e, sobretudo, declararam em termos precisos que somente poderiam evitar a guerra se revogassem o decreto referente aos megáricos, pelo qual estes haviam sido proibidos de entrar em qualquer porto do império ateniense e até no mercado ático. Os atenienses, todavia, não deram ouvidos às primeiras pretensões e se recusaram a revogar o decreto. (KAGAN, 2003, p. 69).

E, assim, Atenas e Esparta iniciaram o mais longo confronto da Antiguidade.

Na versão cômica, Diceópolis desmembra um paralelo entre a guerra do Peloponeso e a guerra de Tróia. Segundo nosso herói, alguns atenienses viajaram para Mégara e roubaram uma prostituta chamada Simeta (v. 524). Em resposta, os megáricos roubaram duas prostitutas de Atenas, Aspásia e sua serva.

Eis aí o princípio que fez romper a guerra
Em toda a Grécia: três boqueteiras. (ARISTOPHANES, 2007, v. 528–529).

Em resposta ao rapto de Aspásia, Péricles estabeleceu o Decreto de Mégara que lançava o embargo a essa *polis*. Os megáricos pediram auxílio aos espartanos para que conseguissem a revogação do decreto que teve como causa as boqueteiras. Contudo, Atenas negou rever seu posicionamento e, assim, a guerra foi iniciada.

Ora, atrelar uma guerra ao rapto amoroso de uma prostituta não é novidade para o imaginário grego e demonstra para os espectadores como a origem, princípio e fundamento da guerra é algo absolutamente mesquinho. Na verdade, Diceópolis insiste em demonstrar que os atenienses possuem um caráter belicoso: sempre dispostos a entrar em confronto por pequenas coisas. E, se, por exemplo, os espartanos tentassem vender um cachorrinho pertencente aos sérifios, muito provavelmente, isso já seria um bom motivo para os atenienses colocarem no mar trezentos navios (v. 539–543) e declararem guerra. Sérifos é uma pequenina ilha rochosa das Cíclades, constantemente ameaçada e sem nenhuma importância militar ou econômica. E mesmo sabendo da insignificância desse território, os homens de Atenas sendo inclinados a verem pelo em ovo, confeririam demasiada gravidade a um fato absolutamente irrelevante.

Nesse sentido, Diceópolis conclui que, embora os lacedemônios não sejam flor que se cheire, eles não devem ser responsabilizados pela desgraça bélica na qual Atenas foi submergida. De fato, tal como Tróia, eles apenas responderam ao ataque vindo do exterior.

Tendo, portanto, comprado a paz privada, Diceópolis funda o mercado no qual travará comércio com peloponésios, megáricos e beócios, ou seja, com a Liga de Esparta (v. 719–728).

De fato, penso que a fundação do mercado por Diceópolis é o momento no qual sua marginalidade torna-se completa. Além de ser o único cidadão detentor da paz, ele volta a morar no campo e, portanto, está espacialmente fora do centro de Atenas, ou seja, longe da *astus*, deixando para trás a política estratégica de Péricles, durante a guerra, que foi a de colocar para dentro dos muros da *polis* os camponeses atenienses. Junte-se a isso o fato de também ser o único cidadão a estabelecer relações comerciais com os inimigos de Atenas. Logo, Diceópolis pode ser caracterizado como um personagem marginal em triplo sentido: habitando um

território espacialmente à margem, sendo o único que fez tréguas com os lacedemônios e como o *monos* apto a fazer comércio com os integrantes da Liga de Esparta.

Ora, com a instauração do mercado, surgem em cena um megárico e, em seguida, um beócio para trocarem com Diceópolis os produtos de que dispõem.

De um lado, o megárico disfarça as filhas em porquinhas para trocá-las por alho e sal – paradoxalmente, nos tempos de paz, o sal era um dos principais produtos de exportação de Mégara – enquanto, de outro lado, o beócio apresenta ao agricultor uma enorme variedade de artigos, entre os quais, patos, lebres, gansos e perdizes e, em troca, espera obter um produto genuinamente ateniense, uma vez que as anchovas e a louça que Diceópolis oferecera não estão em falta na Beócia (v. 898–900). Durante as duas transações comerciais, entra em cena uma típica figura de Atenas: o sicofanta, que ameaça delatar os dois estrangeiros.

Na primeira entrada do delator, este é expulso a chicotadas por Diceópolis, mas no segundo caso, o herói embrulha o sicofanta Nicarco que é, com efeito, a mercadoria buscada pelo beócio: um artigo que só pode ser encontrado nas terras de Atenas (v. 903–904).

Na cena seguinte, de maneira simetricamente oposta, Diceópolis é procurado por outros dois personagens: um servo do estrategista Lâmaco e Dercetes. Aqui irei me ater apenas ao segundo personagem.

Dercetes aparece em cena lamentando sua própria desgraça:

Dercetes:

Perdi os olhos de tanto chorar por meus bois.

Mas se tem peninha de Dercetes de File

Rápido, passe nos meus olhos um unguento de paz.

Diceópolis:

Ô coitado! Por acaso não dou assistência social. (ARISTOPHANES, 2007, v. 1028–1030).

Seguindo por essa trilha, podemos ver no personagem Dercetes a literalização do ditado moderno “chorar pelo leite derramado” que, no

seu caso, originalmente seria “chorar pelos bois que foram apanhados”. Segundo ele, os beócios passaram a mão em seu rebanho e, por conta disso sem saber o que fazer, além de choramingar, vê se miseravelmente acometido em uma profunda desgraça.

Portanto, em busca de um alento de felicidade, Dercetes insiste para que Diceópolis lhe dê a paz suficiente para passar nos olhos. Contudo, o velho nega-se terminantemente a partilhar suas tréguas. Ora, Diceópolis não atende ao pedido de Dercetes porque este é um dos atenienses que continua a responsabilizar a Lacedemônia pelos males advindos da guerra e, desse modo, é um daqueles atenienses que confere suporte às ações belicosas dos estrategos.

Após a expulsão de Dercetes, o servo de um casal de noivos surge à porta de Diceópolis, oferecendo-lhe carnes da cerimônia de casamento em troca de uma taça de paz para o noivo, a fim de que este não vá para a guerra, mas possa permanecer fodendo (v. 1051–1053). De fato, a esse pedido, o herói recusa-se terminantemente a atender, mandando que se leve de volta o succulento agrado. Segundo Henderson (1991, p. 152), “[...] na voz ativa, sem objeto direto, *binein*, como dormir, se revirar e peidar, muitas vezes representa o hedonismo fácil e livre de responsabilidade, que é a meta de muitos heróis aristofânicos.” Desse modo, penso que a interpretação de Henderson possa se estender aqui para o caso do noivo, ou seja, este espera poder saciar apenas seus desejos sexuais, desconsiderando, por exemplo, o prazer de sua noiva, e apresenta, portanto, motivo absolutamente insuficiente para conseguir a paz junto a Diceópolis. Com efeito, se o noivo quisesse realmente foder, deveria ter pensado nisso antes e apoiar as hostilidades contra Esparta. Agora, deve arcar com as consequências da abstinência sexual belicosa.

Contudo, logo em seguida, em busca do herói surge uma *nymphetria* (v. 1056), ou seja, a mulher que acompanhava a noiva até a casa do noivo e estava encarregada da preparação da moça para a noite de núpcias. Não é possível saber exatamente quais são as palavras dessa personagem, pois ela fala em particular com Diceópolis, mas descobrimos, por meio do camponês, que ela o procura em nome da noiva que lhe pede que

Conserve em casa a rola do noivo. (ARISTOPHANES, 2007, v. 1060).

Pedido este ao qual Diceópolis atende:

Traga aqui as tréguas, darei unicamente a ela,
Pois é mulher e não é responsável pela guerra. (ARISTOPHANES,
2007, v. 1061–1062).

Logo, Diceópolis compartilha a paz com uma mulher que, efetivamente, não pode participar das decisões tomadas em assembleia e, portanto, a ela está totalmente excluída sequer a possibilidade de argumentar tanto em favor da paz, quanto da guerra. Com efeito, creio que tal atitude do herói confere um importante motivo para sustentar que sua conduta é justa, uma vez que ele partilha as tréguas com alguém que, estando inserido nos quadros sociais e rituais da *polis*, sendo indispensável para a reprodução dos cidadãos atenienses, não pode exprimir suas opiniões sobre nenhum assunto político e, assim, verdadeiramente, a mulher ateniense está isenta de qualquer sombra de responsabilidade em relação à escolha pela continuidade da guerra que fizeram os cidadãos.

Com efeito, embora, de um lado, se possa afirmar que Diceópolis tenha obtido a aprovação do coro para sua empreitada e tenha feito com que seus concidadãos mudassem de ideia sobre as tréguas – uma vez que estes o procuram a fim de conseguir migalhas de paz – de outro lado, a persuasão acerca da paz não implica que para ser justo é preciso também compartilhá-la. Diceópolis é justo porque desmascara a mentira dos atenienses que incentivam o belicismo. Ele conquista seu nome após a compra de tréguas particulares, uma vez que sua tentativa de paz pública fora colocada por água abaixo. Ele firma-se como um personagem justo não porque cede à choradeira alheia, mas porque exemplifica que é preciso agir, é preciso que os atenienses chamem para si a responsabilidade da manutenção da paz, ao invés de se fazerem de coitados e esperarem sentados que a paz caia do céu como gotas de chuva.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. *Os Acarnenses*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- ARISTOPHANES. *Acharnians*. Edited with Introduction and Commentary by S. Douglas Olson. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- BAILLY, A. *Le grand Bailly*: dictionnaire grec-français. Paris: Hachette, 2000.
- HENDERSON, J. *The maculate muse*: obscene language in attic comedy. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- KAGAN, D. *A guerra do Peloponeso*: novas perspectivas sobre o mais trágico confronto da Grécia Antiga. Tradução Gabriela Máximo. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Tradução Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- OLSON, D. *Introduction and commentary – Acharnians*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. W. *The dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

PESQUISAS PARA A PAZ E O ATIVISMO DA CULTURA DA PAZ

Vanessa Braga Matijascic

Tantas vezes reconhecido pelo nobre objetivo, e em outras oportunidades visto como ingênuo, o anseio pela paz assumiu na história da humanidade narrativas de cunho religioso presente nas três tradições monoteístas e alcançou movimentos da sociedade civil, especialmente, ao longo do século XX. Entre esses, destaca-se a Liga Internacional de Mulheres pela Paz e Liberdade (*Women's International League for Peace and Freedom*), organização não governamental fundada em 1915 quando o Congresso Internacional de Mulheres ocorreu em Haia, Países Baixos (BLACKWELL, 2004). Mesmo tomando como marco esse congresso, pode-se dizer que o termo “pacifismo” foi usado pela primeira vez como palavra para designar aqueles que perseguiram um conjunto de ideias entorno da busca pela paz no Congresso Universal da Paz¹ em Glasgow em 1901. Muito antes desse encontro, diversas organizações já eram comumente conhecidas por esse objetivo, sobretudo, na Europa antes da Primeira Guerra Mundial (CORTRIGHT, 2008, p. 8 et seq.).

¹ UNIVERSAL PEACE CONGRESS, 10-13 Sep. 1901, St. Andrew's Hall, Glasgow, Scotland. *Proceedings of the Tenth Universal Peace Congress*. London: Pub. Office of the Congress, 1902. Disponível em: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044103259156;view=1up;seq=1>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

O rumo mais consistente dado a paz como campo de investigação científica ocorreu nos anos 1950 e 1960 quando uma universidade nos Estados Unidos e um instituto de pesquisa na Noruega iniciaram tais esforços, resultando em dois periódicos: *Journal of Conflict Resolution* e *Journal of Peace Research*. O primeiro foi gestado no *Center for Research on Conflict Resolution* na Universidade de Michigan, criado por Kenneth e Elise Boulding. Esse centro ficou reconhecido pelos estudos em resolução de conflitos. O segundo manifestou a vontade de Johan Galtung, após criar o Instituto de Pesquisas para a Paz de Oslo (*International Peace Research Institute of Oslo* – PRIO), em obter rigor teórico em pesquisas nessa área. Para tanto, Galtung redimensionou o entendimento de determinados conceitos, tais como paz e violência. Anos mais tarde, outra iniciativa de acadêmico, Adam Curle, consolidou uma cátedra e um programa de estudos da paz na Universidade de Bradford em 1973. Os professores e pesquisadores para a paz formados nesse ambiente universitário são conhecidos pela perspectiva bastante crítica das atuais estruturas de poder, a dinâmica da política internacional e da conjuntura de segurança internacional na contemporaneidade.

Dessa maneira, aproveitando a consolidação desses institutos, centros, programas e cátedras, e também certamente como reflexo do contexto de contenção da corrida armamentista nos anos 1960 e 1970 que impulsionou a busca por novos horizontes científicos, diversas outras iniciativas acadêmicas surgiram em diferentes partes do globo. Assim, as pesquisas para a paz (ou os estudos da/para a paz) surgiram como nova abordagem científica nos anos 1960 e com o protagonismo do PRIO. O objetivo era consolidar uma nova premissa científica que não partisse da naturalidade do fenômeno da guerra, redimensionando publicações de natureza interdisciplinar que pudessem perseguir alternativas para eliminar as diferentes formas de violência e alcançar a paz positiva.

O objetivo desse capítulo é apresentar os diferentes institutos de pesquisa vinculados a universidades que disseminaram essa vertente acadêmica, explicando os principais conceitos que guiaram a área (tais como a tipologia de paz e tipificações de violência). A partir desse mapeamento, que inclui centros de pesquisa em diversos continentes, pretende-se sinalizar como as pesquisas para a paz influenciaram em projetos práticos

de sustentação da cultura da paz por meio da atuação das organizações internacionais no Sistema das Nações Unidas. Entre esses exemplos, destaca-se o trabalho desenvolvido pela Organização das Nações Unidas para a Ciência, Cultura e Educação (UNESCO).

Para atender aos objetivos mencionados, dividiu-se esse texto em três seções: a primeira apresenta os conceitos inaugurados pela nova percepção de Galtung sobre paz e violência. Nessa mesma seção, fala-se sobre a concepção de conflito. Uma vez consolidada essa etapa, é possível entender as premissas que norteiam a produção científica que vale da pesquisa para alcançar soluções em médio e longo prazo em prol da paz. Assim, a segunda seção enaltece os projetos acadêmicos precursores e as especificidades de tais centros de excelência. Por fim, pretende-se abordar na terceira seção, como as pesquisas para a paz impulsionaram o ativismo pela cultura da paz, alcançando importantes projetos, tais como o Educação para a Paz da Organização das Nações Unidas para a Ciência, Cultura e Educação (UNESCO).

CONCEITOS DE PAZ E VIOLÊNCIA

No editorial do primeiro número do *Journal of Peace Research* (JPR) ficou estabelecida a vertente que definiria paz em contraposição a tradicional equivalência de paz como ausência de guerra e conflito, tão comum em ser dessa forma aprendido e ensinado em Relações Internacionais. Remetendo-se a uma abstração, Galtung (1964) identifica a possibilidade de duas condições conjunturais de mundo: “guerra geral e completa”, que presume o resgate do estado de natureza hobbesiano; e “paz geral e completa” que faz alusão a plena integração da sociedade. Para o fundador das pesquisas para a paz, os indivíduos sozinhos são capazes de empatia e solidariedade; no coletivo, são capazes de reciprocidade e cooperação. Logo, para ele a interação entre os homens é a natural realidade, enquanto que as diferenças existentes exprimem as incongruências de uma estrutura que promove inequidade, conflito de interesses e violência.

Dada a naturalidade que se entendia paz como ausência de guerra e do conflito, Galtung atribuiu a essa compreensão o termo paz negativa. Isso porque muitas vezes a ausência da beligerância não significa necessa-

riamente um entorno pacífico e com ausência de violência². Enquanto que a proposta que ele faz é a da paz positiva, presumindo-a como integração da sociedade humana. Tomando as duas referências de leitura de mundo como abstratas, os esforços que resultam no processo que levou a fundação das pesquisas para a paz é a busca por soluções que promovam a redução das desigualdades, da proliferação de armas, da violência inerente as estruturas em níveis: local, regional e internacional que vociferam contra a promoção da justiça social. Para essa mudança, Galtung preconiza que a antiga fórmula “se quer paz prepare-se para a guerra” não produziu efeitos que tivessem mudado a estrutura e as relações sociais. Assim, esse acadêmico reivindica a mudança “nas mentes” dos homens que começa por políticas para a paz em nível micro até alcançar o macro. Logo, uma das etapas possíveis de ascender a isso é pela educação que promove a mudança de mentalidades. Entre as diversas alternativas, Galtung faz o convite a toda a comunidade científica no editorial para buscarem soluções que reduzam a violência e promovam a paz.

Dado que alcançar a “paz geral e completa” é uma abstração, não se pode entender que a proposta dele é utópica posto que foi feito o convite para o processo longo e com finalidade que já se desenhou como abstrata, bem como sua contraposição (“guerra geral e completa”). Certamente, é também no editorial que ficou explícito o caráter multidisciplinar dessa área de pesquisa. Assim, há inicial impressão que, por ser muito abrangente, pouco pode ser alcançado a partir dessa perspectiva teórica. Mas, ao visualizar que há a proposta para consolidar um novo processo, as pesquisas para paz passam a não ter apenas uma natureza crítica da realidade, mas, pode-se dizer que vai além, pois sugere mudanças profundas sem o uso da violência como seria a clássica proposta marxista de revolução.

Poucos anos depois da publicação do editorial, Galtung (1969) delimitou o que ele denominou como violência. Nessa publicação ele fez

² Uma forma mais imediata de entender esse argumento é pensar no Brasil que é um país sem guerras há muitos anos. Todavia, quando comparado a países em guerra, não somente o Brasil, como também outros países da América Latina têm índices alarmantes de fatalidades e que superam países em beligerância. Nesse caso, a conjuntura transparece problemas de segurança pública (Cf. Fórum Brasileiro de Segurança Pública). Em 2016, o jornal britânico *Independent* divulgou que somente no ano de 2015 o número de fatalidades no Brasil foi superior ao da guerra civil na Síria. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/world/americas/brazil-deaths-violent-crime-syria-police-brutality-report-brazilian-forum-for-public-security-a7386296.html>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

extensa análise sobre os conceitos de paz, de violência e todas as suas implicações: como os fundamentos das pesquisas para a paz, o campo científico e as propostas que deveriam surgir a partir dessa perspectiva. De forma inovadora, a definição que ele exprimiu para violência como conceito estabelece-se quando as realizações dos seres humanos estão aquém do seu potencial, logo, a violência está presente quando existe uma inibição na capacidade de ação dos seres humanos. Nesses termos, admite-se que para existir violência são necessários um sujeito, um objeto e uma ação. Além disso, a violência é composta por algumas dimensões, tais como física e psicológica, visível e não visível (GALTUNG, 1969, p. 168–169).

A violência física é mais fácil de ser notada, pois é perceptível e material, afeta o corpo (objeto da ação). Já a psicológica, afeta o emocional do indivíduo e pode caracterizar-se por mentiras, ameaças e diversas estratégias de dominação. Assim, essa tipologia compreende as violências que colaboram para limitar a capacidade de sentir e pensar do ser humano.

Na mesma publicação de Galtung (1969), a “violência visível” é a “violência direta”, “violência manifesta” já que é observada por alguém, logo, o exemplo notório está contido na “violência física” e na “violência psicológica”, porque os agentes usam da ação violenta com o propósito de agredir, ofender ou eliminar os destinatários da ação. Já na violência não visível, ou “violência indireta”, estão contidos outros dois tipos de violências: a “violência cultural” e a “violência estrutural”.

Inicialmente é importante uma série de distinções entre os tipos de violência. O primeiro deles refere-se à diferença entre violência física e psicológica: o ponto de divergência está no fato de que a primeira atua no corpo, enquanto a segunda, no que não é tangível, mas faz parte do indivíduo, como o seu psicológico. Outro ponto importante para Galtung (1969) é a distinção entre violência pessoal e violência estrutural. Na primeira, há um sujeito, um ator, cometendo a violência, então ela é pessoal ou direta. Quando não há, ela é chamada de estrutural. Em ambos os casos, pode haver indivíduos mortos e/ou feridos. Porém, no tipo estrutural, trata-se de uma violência constituída dentro de uma estrutura (social, econômica), que se mostra evidente por meio da desigualdade e das disparidades de oportunidades oferecidas. Assim, mesmo que a elite promotora

das desigualdades seja removida da estrutura, qualquer outra que faça parte e não reformule a estrutura, irá reproduzir esse tipo de violência.

Um pouco depois da tipologia de violência que ele formulou nos anos 1960, Galtung escreveu sobre a violência cultural nos anos 1990. Podemos considerar a violência cultural, a partir da publicação do norueguês (1990), como sendo a base para a violência indireta, uma vez que ela pode ser qualquer aspecto cultural que enseja a intolerância por razões de religião, ideologia, linguagem, raça, etnia, etc. A violência estrutural, por sua vez, está inserida nas estruturas sociais e está relacionada diretamente a injustiças sociais. Exemplos podem ser situações de exploração, discriminação ou de marginalização de indivíduos na estrutura social.

Tratada dessa maneira, visualiza-se o “triângulo da violência de Galtung” onde no ápice está a violência visível (violência direta) e na base, compondo cada vértice, estão as manifestações invisíveis e indiretas de violência que são a violência cultural e violência estrutural. Posto que há interface entre elas, para Galtung (1990), a violência pode começar em qualquer vértice do triângulo e ser transmitida para os outros. Desse modo, a violência pode ser iniciada originalmente na base: como violência cultural, migrando para violência estrutural, até ser manifestada como violência direta.

Por fim, trabalhada a ideia de violência de acordo com Galtung, pode-se chegar ao conceito de paz positiva, uma vez que esse entendimento de paz é a ausência de qualquer forma de violência (GALTUNG, 1969). Para melhor compreender, o autor separa a redução da violência direta alicerçada na realização da paz negativa e a redução e eliminação das violências indiretas (cultural e estrutural) como fecundas para alcançar a paz positiva. Na primeira vertente, instituições internacionais, tais como a Organização das Nações Unidas (ONU) promovem ações para lidar com o estancamento de conflitos internacionais. Todavia, essa ação é insuficiente já que não elimina estruturas desiguais.

Pensando apenas na violência estrutural, Galtung (1969) afirma que sua principal causa é, como dito anteriormente, a desigualdade, especificamente aquela ligada à distribuição de poder político e econômico. Neste caminho, o autor elabora a seguinte questão: quais fatores são

propensos a assegurar a desigualdade? O autor também faz alguns questionamentos sobre a relação da violência estrutural com a violência pessoal. Apesar de considerar os dois tipos de violência como empiricamente independentes, Galtung questionou-se se a presença de um tipo indica a ausência de outro ou ainda se um tipo de violência não supõe a latência da outra. Num campo mais imediato, ele pergunta: “seria um tipo de violência necessário ou suficiente para abolir o outro?” Por certo, é necessário fazer mais algumas considerações.

A primeira diz respeito a remota suficiência da violência estrutural acabar com a pessoal. Para Galtung, a hipótese é de difícil realização, pois o conflito entre os grupos segregados pelas estruturas não cessa tão facilmente; pode-se dizer, outrossim, que a estrutura serve para compartilhar a violência pessoal, causando períodos de ausência ou presença dela na sociedade. A segunda consideração é sobre a necessidade da violência estrutural para abolir a pessoal, ao que o autor responde negativamente, pois a abolição da violência pessoal, segundo ele, depende de ações individuais e de relações de outros âmbitos que não condizem com a estrutura social.

Num próximo momento, Galtung questiona se a violência pessoal é suficiente para abolir a estrutural, o que ele prontamente considera improvável, já que a violência pessoal contra os grupos privilegiados pode ser eficiente para acabar com essa elite pontualmente (sendo um ato naturalmente violento); porém, acabar com uma estrutura violenta refere-se a outro processo, mais complexo e longo do que o presente: não se elimina essa estrutura aniquilando um grupo privilegiado que gerencia a violência. Galtung afirma que acabar com os grupos privilegiados é plausível e palpável em curto prazo; acabar com a estrutura violenta é algo longínquo, que deve ser planejado e praticado por anos. Logo, esse é o desafio imposto pela perseguição da paz positiva nas pesquisas para a paz: produzir conhecimento que vislumbre a reformas das estruturas ou a construção de novas estruturas.

Nessa proposição normativa de ciência, não há estímulo a ruptura das estruturas pela violência e muitas vezes pode-se indagar a real viabilidade desse campo do conhecimento. Rebatendo as críticas, ele defendeu que “[...] os Estudos para a Paz, eticamente orientados para a paz (por oposição à violência e à guerra), não serão menos rigorosos do

que a investigação médica, eticamente orientada para a cura (por oposição à doença).” (GALTUNG, 1996, p. 1). Por tratar-se do precursor da corrente, esse acadêmico é por diversas vezes citados. Mas, a perspectiva apresentada não é unidirecional e há uma série de outros acadêmicos e perspectivas plurais dessa área. Para dar conta desse vasto campo é que se dedica a próxima seção.

A EVOLUÇÃO DAS PESQUISAS PARA A PAZ

Especificamente, os fenômenos da paz e da guerra foram recorrentemente analisados a partir do interesse do Estado por comandantes militares, estadistas e acadêmicos de diversas áreas do conhecimento. Dessa maneira, a paz considerada pela vertente tradicional da teoria das relações internacionais, o realismo (e o que dele deriva), é a paz negativa equivalendo a ausência de guerra e conflito dentro do Estado e/ou no sistema internacional. Logo, os marcos históricos, tais como o Tratado de Versalhes (1919), simboliza paz como o fim da Primeira Guerra Mundial (1914–1918).

Não somente em Relações Internacionais, como também noutras áreas das humanidades, a compreensão de paz sempre esteve alicerçada na ocasião em que não há beligerância. Logo, por mais que o centro de conflitos da Universidade de Michigan tenha inaugurado nos anos 1950 a análise e estudos de conflitos, quando geralmente guerra era o fenômeno social estudado, o enfoque estava na redução da incidência e da extensão dos confrontos armados. Dessa maneira, a finalidade era cumprir com estudos científicos que equacionassem a melhor forma para agilizar esse processo, mais uma vez obtendo o fim das hostilidades que é a realização da paz negativa. Nesses termos, ao sintetizar as principais vertentes das pesquisas para a paz, Celestino Arenal (1987, p. 553–554) classificou a primeira, paz como ausência de guerra, como corrente minimalista; o enfoque de redução de conflitos armados, entre os seguidores do centro criado na Universidade de Michigan, como corrente intermediária; e aquele inaugurado por Galtung como a corrente maximalista. Com isso, há uma vasta área de pesquisas para a paz cujo enfoque desdobra-se nas inovações propostas por aqueles centros fundadores e os novos centros emergentes.

Destaca-se que há majoritariamente produção científica em países desenvolvidos e poucos centros e programas de pós-graduação/graduação com esse enfoque nos países em desenvolvimento.

Na concepção maximalista, as pesquisas para a paz propuseram o rompimento com a distinção positivista entre teoria e prática para assumir uma posição valorativa quanto a paz positiva como objetivo a ser perseguido. Logo, a vertente tem por finalidade propor modelos analíticos e políticas (internacionais ou públicas) que auxiliem nesse processo, sendo necessariamente a natureza da produção teórica “prospectiva e prescritiva” (PUREZA, 2001, p. 14). Outros classificaram as pesquisas para a paz como “teoria normativa” (PUREZA; CRAVO, 2005, p. 4). De qualquer modo, a ambição dessa perspectiva é a da transformação profunda das estruturas de poder vigentes, logo, não se trata de negar a realidade. De fato, a concepção maximalista conhece profundamente as imbricações das estruturas que promovem a violência nas relações sociais, por meio de estudos empíricos que denunciam as desigualdades.

Pensando dessa maneira, qual é a novidade trazida pela vertente maximalista já que as outras correntes acadêmicas também fizeram isso? A inovação está em propor o novo rumo ao processo gradual que desarticula a vigência das atuais estruturas de poder político e econômico. Para isso, o nível de análise vai além da centralidade dos Estados e alcança dinâmicas intra-estatais e transnacionais. Posto que a solução não está no imperativo marxista da revolução, nem na promoção da paz pela ausência de guerra e tão pouco no fortalecimento das instituições internacionais, Galtung (1971) discutiu que há “imperialismo” no coletivo das estruturas, configurando relações sociais de dominação onde há um lado central e outro periférico. Todavia, ele considerou reducionista a vertente marxista ao debater sobre as relações de dominação circunscritas a primazia da exploração econômica. Logo, Johan Galtung argumentou que há relações de dominação para além do Estado e da esfera econômica, naturalmente sendo manifestada por diversos conflitos de interesses entre grupos sociais cujas origens podem ser políticas, culturais, étnicas, religiosas, entre outras.

No mesmo artigo, ele também ponderou o problema frequentemente existente nas mediações internacionais de conflitos ou mediações de terceiras partes que assumem uma postura ativa, de saber mais sobre

o conflito deflagrado do que as próprias partes envolvidas. Assim, essa fórmula verticalizada de mediar as negociações não poderia levar a mudança da estrutura. Posteriormente, essas premissas que ele levantou no artigo favoreceram o desenvolvimento da linha acadêmica de resolução de conflitos. Essa vertente, com aplicação prática, resultou no que a ONU desenvolveu nos anos 1990 e também em práticas mais horizontais de interação com as partes em contenda (RAMSBOTHAM; WOODHOUSE; MIAL, 2011). Nessa linha, Lederach (2011) inovou com a proposta da “transformação do conflito” que pode ser entendida como a interação da terceira parte que tem a responsabilidade de conduzir os diálogos entre os diversos grupos em contenda para outro patamar, mas não impondo uma direção. Logo, são as partes em litígio que definem quais serão os acordos estabelecidos num processo longo e gradual. E isso difere bastante da prática da ONU, posto que há orçamento de Estados envolvido e tempo pré-estabelecido para a execução.

Outra ideia a ser destacada de Galtung sobre o imperialismo definido no artigo, é recordar que essa produção analítica foi contemporânea ao período da *détente* (SARAIVA, 2008) quando muitos movimentos sociais, grupos de pesquisa e tomadores de decisão estavam trabalhando em temas tais como: o desarmamento, a transformação do sistema global desigual, as questões ambientais e a análise dos processos de negociação e mediação.

Com notório desenvolvimento na Europa Ocidental, as pesquisas para a paz alcançaram outros países e de outros continentes, tais como: Canadá e Estados Unidos ainda nos anos 1970 (LOPEZ, 1985, p. 117). Toma-se como exemplo algumas das reconhecidas universidades da Europa Ocidental, além daquelas já mencionadas no início do capítulo: Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), Suécia; Tampere Peace Research Institute, Finlândia; Copenhagen Peace Research Institute, Dinamarca; City University, Reino Unido; Free University, Alemanha; Uppsala University, Suécia. Em 1971, a UNESCO identificou mais de 140 institutos e programas de pesquisas para a paz ao redor do globo (LOPEZ, 1985, p. 120). No levantamento, pode-se perceber que existiam centros voltados para a educação para a paz e pesquisa. Logo, os centros de pesquisa concentravam-se em teoria, história, investigações

empíricas num nicho; perspectivas valorativas noutras; e havia menor concentração em desenvolvimento de métodos específicos de pesquisa para a área (EVERTS, 1972). Até mesmo uma associação científica de pesquisas para a paz foi formada em 1964, a *International Peace Research Association*.

Quanto aos institutos de pesquisa para a paz em países em desenvolvimento, destacam-se alguns, tais como: Institute of Peace and Conflict Studies, Nova Deli, Índia; Universidade das Nações Unidas (uma na Costa Rica e outra em Tóquio); Malaviya Centre for Peace Research, Varanasi, Índia; African Centre for Peace Research, Ilorin, Nigéria; Peace and Conflict Studies, International Islamic University, Malásia.

Pode-se dizer, portanto, que tamanha variedade de produção desenvolvida oscila entre os centros que produzem pesquisas em torno do que se definiu como paz negativa e paz positiva. Assim, Oliveira (2017, p. 155) definiu no primeiro recorte os temas que convergem com a violência explícita: razões, causas e dinâmicas das guerras e conflitos. Os pesquisadores que se inclinam nesse eixo atuam na compreensão dos processos de negociação, na atuação das Organizações Internacionais, no desarmamento e controle de armas (nucleares, químicas e biológicas) e qualquer forma de supressão da violência física e direta. A perspectiva da paz positiva reúne temáticas, tais como: mudança de mentalidades, relações sociais, educação, cooperação entre países e outras propostas que deem amplitude a referida “integração humana” de Galtung.

Uma vez cumprida essa etapa, o fim da Guerra Fria gerou oportunidades para a ONU. A euforia com o fim do socialismo e a profusão de novos conflitos em países em desenvolvimento fez com que o secretário-geral da época, Boutros Boutros-Ghali (1992–1997), adotasse uma agenda internacional conhecida como “Uma Agenda para a Paz” em 1992. Durante os anos 1990, a contribuição das pesquisas para a paz foi dividida em vertentes: uma contribuindo com ferramentas de resolução de conflitos, outra criticando a atuação da ONU nas operações de paz por não corresponder a materialização dos valores descritos na Carta de São Francisco. Tal década também convergiu com a profusão de teorias pós-positivistas das relações internacionais. Nesse rico cenário, uma das vertentes das pesquisas para a paz inclinou-se em oferecer apoio ao que a ONU realizava em campo. Nesse aspecto, descaracterizou a fundação crítica da corrente.

Pureza e Cravo (2005, p. 6) anunciaram que houve cooptação das pesquisas para a paz pelas estruturas internacionais de poder. Assim, as críticas a essa corrente, bem como a frequente acusação de que a paz liberal promovida pela ONU era insuficiente para proteger os indivíduos, culminou com a chamada “virada local” a partir dos anos 2000 (BORGES; MASCHIETTO, 2014), na qual a nova produção científica das pesquisas para a paz migraria de abordagens verticalizadas de promoção da paz para a busca do saber dos atores locais sobre as respostas para o próprio processo de condução a paz. Nesse resgate, ferramentas bem práticas, tais como aquelas utilizadas por Lederach (2011) reorientam e inspiram o foco de acadêmicos “praticantes” de suas fórmulas/modelos/políticas, com análises que buscaram consolidar conhecimento sobre atores locais em processos de recuperação de países que passaram por conflitos ou guerras civis (CHANDLER, 2013; RICHMOND, 2015).

No balanço mais recente, Diehl (2016, p. 2–3) critica que o avanço das pesquisas para a paz problematizou muito mais estudos com o resgate da paz negativa do que da paz positiva. Ele mencionou uma série de categorias de paz e denominações que foram desenvolvidas desde a fundação da corrente maximalista, sendo que grande parte desse desenvolvimento está em categorias associadas a paz negativa. Por outro lado, no levantamento que esse acadêmico fez sobre as simbólicas entregas do Prêmio Nobel da Paz entre os anos 1901 e 2015 (DIEHL, 2016, p. 3), percebe-se que, a partir da Guerra Fria, muitas lideranças foram reconhecidas pela promoção de paz positiva e com ações atinentes ao desenvolvimento, defesa de direitos humanos e promoção da igualdade de gênero.

Posto que é pertinente a crítica que Diehl levanta sobre a parca produção científica que envolva a paz positiva, percebe-se que o avanço se deu em ações de pessoas que sequer estiveram envolvidas com a corrente maximalista enquanto acadêmicas. Há algumas iniciativas que remontam a vertente crítica das pesquisas para a paz. Sobreretudo, defende-se que acadêmicos de países em desenvolvimento devem alargar o próprio arcabouço teórico sobre violência e buscar alternativas que estejam amparadas nas realidades observadas. Dessa maneira, evita-se apenas a assimilação do que é produzido nos centros de pesquisas para a paz de países desenvolvidos que têm um quadro conjuntural de violência bastante distante dos países em

desenvolvimento (MATIJASCIC; BUENO, 2017). Nesse aspecto, a Rede de Pesquisa em Paz, Conflitos e Estudos Críticos de Segurança (PCECS) vem sendo uma alternativa, com alguns resultados imediatos como: as publicações no endereço eletrônico do PCECS e com os encontros anuais, I e II Encontro Brasileiro de Estudos para a Paz.

Resgatando o estudo mencionado pela UNESCO, essa agência especializada da ONU foi aquela que mais se interessou pela emergência da corrente maximalista. Destaca-se na próxima seção a importância dos projetos desenvolvidos, como a promoção da Cultura para a Paz e o Educação para Todos.

O ATIVISMO DA CULTURA DA PAZ E A UNESCO

A UNESCO é uma das agências especializadas criada no pós-guerra. Em novembro de 1945, vinte países³ assinaram a Constituição que assumiu o compromisso de contribuir para a difusão e desenvolvimento da ciência, cultura e educação pelo mundo. Em novembro de 1946, a UNESCO, com sede em Paris, passou a trabalhar em prol da paz e segurança, da promoção da cooperação entre as nações, do respeito universal à justiça, direitos humanos, educação e liberdades fundamentais. Nos termos da Constituição da UNESCO também consta uma premissa que a aproximou das pesquisas para a paz “Como as guerras se iniciam nas mentes dos homens, é na mente dos homens que as defesas da paz devem ser construídas”.

A UNESCO acompanhou o surgimento dos programas de estudo para a paz nos anos 1970 (LOPEZ, 1985, p. 120) com o objetivo de verificar quais metodologias foram desenvolvidas. Grande parte desse interesse surgiu para perceber o que poderia ser aproveitado pela agência. Em 20 de novembro de 1997, a ONU proclamou que o ano 2000 seria o Ano Internacional da Cultura da Paz e marcou o início da mobilização mundial para realizar ações concretas em torno dessa temática. Um ano depois, a ONU instituiu que a década entre os anos de 2001 e 2010 seria a Década

³ África do Sul, Arábia Saudita, Austrália, Brasil, Canadá, China, Checoslováquia, Dinamarca, Egito, Estados Unidos, França, Grécia, Índia, Líbano, México, Nova Zelândia, Noruega, República Dominicana, Reino Unido e Turquia.

Internacional da Promoção da Cultura da Paz e Não Violência. Acima de tudo, a UNESCO programou um Plano de Ação contemplando: educação para a paz, a promoção da economia e desenvolvimento sustentável, respeito aos direitos humanos, igualdade entre homens e mulheres, democracia participativa, tolerância, fluxo livre de informações e incentivo ao desarmamento (A/RES/53/243).

Na mesma resolução, a cultura da paz foi definida como um conjunto de valores, atitudes e comportamentos que rejeitam a violência, previnam a deflagração de conflitos a partir da detecção das raízes do confronto armado e tenham como objetivo resolver problemas com diálogo e negociação. De forma inclusiva, a Declaração Mundial sobre Educação para Todos (1990) foi o resultado da Conferência Mundial de Educação para Todos, realizada em Jomtien, na Tailândia. Essa reunião preparou ministros de diversos países para estarem atentos quanto a inclusão de diferentes pessoas no sistema educacional, além de incentivar o acesso a educação para todos os cidadãos. A Conferência ocorreu a partir do incentivo político do Banco Mundial em parceria com o Fundo das Nações Unidas para Crianças (UNICEF) e UNESCO (JONES; COLEMAN, 2005).

A inclusão do primeiro ponto, inserir diferentes pessoas no sistema educacional, foi importante para o pleno exercício da tolerância e compreensão sobre a diversidade em sala de aula, posto que o desafio era integrar crianças e adolescentes com alguma mobilidade reduzida e/ou deficiência intelectual. O outro desafio era fazer com que a educação chegasse ao patamar universal, sabendo que esse não era um direito de todos em muitos países. Assim, como parte vinculante de todos esses objetivos, o programa Educação para Todos, norteador pela educação para a paz (UNESCO), integrou os debates da Assembleia Geral a partir da Cúpula Mundial em 2000. Neste encontro, os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio tornaram-se um conjunto de metas que incluíram educação como prioridade e o recorte temporal estabelecido para o balanço final foi o ano de 2015. Alcançada essa data, e certificada a necessidade de renovação da expansão do ensino primário e secundário em escala universal⁴, os compro-

⁴ O ensino primário sistematiza todo o conhecimento a ser apreendido pelo estudante durante a infância, sendo que a transição para o ensino secundário acontece quando o estudante alcança a adolescência. No sistema educacional brasileiro, o primeiro exemplo consiste no ensino fundamental enquanto que o segundo consiste no ensino médio.

missos renovados estão na atual agenda dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável para novo balanço final previsto para o ano de 2030.

Qualquer processo que ambicione redução e eliminação da violência contempla o acesso e a melhoria da educação nos países. Segundo a UNESCO (2013), ainda há quatro anos existem mais de cinquenta por cento das crianças fora da escola. Reverter esse quadro é um grande desafio que norteia e norteou a condução das metas, de 2015 e de 2030, com algumas conquistas e em processo longo e gradual. Dado que a mudança de mentalidades passa pela educação, quando a UNESCO coloca como um dos objetivos assegurar sociedades pacíficas como missão da agência, a primeira deve ser estimular o acesso universal a educação. Para tanto, uma série de parcerias é necessária. Nesse aspecto, a UNESCO também ingressa como estimuladora do processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se entender que não há necessariamente uma cisão entre conhecimento científico e prático nas pesquisas para a paz e muitas redes, instituições e atores estão envolvidos na busca por alternativas que proponham soluções. Não se pretendeu demonstrar que o surgimento da UNESCO, ou até mesmo do programa Educação para Todos, está alicerçado no que preconizou essa linha de pesquisa, até mesmo porque é anacronismo afirmar isso. A agência está solidamente amparada na Carta de São Francisco e nos compromissos nela registrados.

Tendo em vista os compromissos da Carta e a missão da UNESCO, existiu o notório aproveitamento dessa nova corrente de pesquisa quanto nova fonte de alternativas para buscar ideias que pudessem promover sociedades pacíficas. Contudo, o desafio é impulsionar o acesso a educação para todos em países em desenvolvimento enquanto as estratégias de qualidade do sistema de ensino são implantadas em províncias e regiões nas quais esse direito já é assegurado.

Quanto ao desenvolvimento e a evolução das pesquisas para a paz, é muito importante notar que embora a mesma tenha tido ensejo no período da *détente* não está apenas circunscrito a ela. Isso quando se

estende o olhar para os movimentos pacifistas do século XIX e início do século XX como parâmetros de primórdios de indivíduos preocupados com soluções práticas voltadas para a paz. Com esse histórico, enxergando a universidade como catalisadora das demandas da sociedade, exatamente essas universidades e institutos de pesquisa que propuseram a reflexão que assumiu o contorno de um campo de pesquisa que rompeu com a neutralidade em busca de utilizar a ciência como meio para alcançar melhoria da realidade que presume violências direta, estrutural e cultural. Nesses termos, Galtung foi um marco que se desdobrou na evolução de diferentes respostas para a busca da paz positiva.

Uma vez que a atual evolução dessa literatura foi reorientada para a análise das respostas locais quanto ao problema da paz, resta a dúvida a ser respondida no futuro que é: se, em detrimento de um motor propulsor do desenvolvimento da área em notórios centros de excelência, haverá a plena fragmentação em busca de respostas locais que se percam no processo. Não se adota uma posição pessimista porque muitas propostas universalizantes experimentadas durante o século XX fraquejaram em proporcionar uma sociedade mundial mais justa e pacífica. Mesmo o liberalismo que se desenvolveu de forma notória nos segmentos econômicos e políticos, não promoveu menos guerras e conflitos naquele século e no corrente XXI. Logo, o que se pode esperar das respostas locais aos processos de busca pela paz positiva é muito possível de funcionar em determinadas realidades e regiões geográficas. Todavia, seria um equívoco notório repetir fórmulas universalizantes de aplicação de processos bem-sucedidos em determinados países, alimentando a expectativa de que o resultado seja o mesmo. As sociedades são bastante plurais e cada processo histórico é singular.

REFERÊNCIAS

ARENAL, C. La investigación sobre la paz: pasado, presente y futuro. In: CONGRESO INTERNACIONAL SOBRE LA PAZ, 1987, México. *Anales...* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. t. II, p. 549–586.

BLACKWELL, J. *No peace without freedom: Race and the Women's International League for Peace and Freedom, 1915–1975*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2004.

BORGES, M.; MASCHIETTO, R. H. Cidadania e empoderamento local em contextos de construção da paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 105, p. 65–84, 2014.

CHANDLER, D. Peacebuilding and the politics of non-linearity: rethinking ‘hidden’ agency and ‘resistance’. *Peacebuilding*, v. 1, n. 1, p. 17–32, 2013.

CORTRIGHT, D. *Peace: a history of movements and ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DIEHL, P. Exploring peace: looking beyond war and negative peace. *International Studies Quarterly*, Beverly Hills, v. 60, p. 1–10, 2016.

EVERTS, P. P. Developments and trends in peace and conflict research, 1965–1971: a survey of institutions. *Journal of Conflict Research*, v. 16, n. 4, p. 477–510, 1972.

GALTUNG, J. An editorial. *Journal of Peace Research*, London, v. 1, n. 1, p. 1–4, 1964.

_____. Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, London, v. 6, n. 3, p. 167–191, 1969.

_____. A structural theory of imperialism. *Journal of Peace Research*, London, v. 8, n. 2, p. 81–117, 1971.

_____. Cultural violence. *Journal of Peace Research*, London, v. 27, n. 3, p. 291–305, 1990.

_____. *Peace by peaceful means: peace and conflict, development and civilization*. London: Sage, 1996.

JONES, P.; COLEMAN, D. *The United Nations and education: multilateralism, development and globalization*. New York: Routledge Falmer, 2005.

LEDERACH, J. P. *Transformação de conflitos*. São Paulo: Palas Athenas, 2011.

LOPEZ, G. A. A University Peace studies curriculum for the 1990s. *Journal of Peace Research*, London, v. 22, n. 2, p. 117–128, 1985.

MATIJASCIC, V.; BUENO, N. Exploring peace in the global south: partnerships and challenges. *Mundorama: Revista de Divulgação Científica em Relações Internacionais*, Brasília, DF, v. 11, n. 114, fev. 2017. Disponível em: <<https://www.mundorama.net/?p=21799>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

OLIVEIRA, G. C. Estudos da paz: origens, desenvolvimentos e desafios críticos atuais. *Carta Internacional*, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 148–172, 2017.

PUREZA, J. M. Estudos sobre a paz e cultura da paz. In: _____. (Org.). *Para uma cultura da paz*. Coimbra: Quarteto Editora, 2001. p. 33–42.

PUREZA, J. M.; CRAVO, T. Margem crítica e legitimação nos estudos para a paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 71, p. 5–19, jun. 2005.

RAMSBOTHAM, O.; WOODHOUSE, T.; MIAL, H. *Contemporary conflict resolution: concepts and definitions, and conflict*. Cambridge: Polity Press, 2011.

RICHMOND, O. P. The dilemmas of a hybrid peace: negative or positive? *Cooperation and Conflict*, London, v. 50, n. 1, p. 50–68, 2015.

SARAIVA, J. F. S. (Org.). *História das relações internacionais contemporâneas*: da sociedade internacional do século XIX à era da globalização. São Paulo: Saraiva, 2008.

UNESCO. EFA Global Monitoring Report. Children still battling to go to school. *Policy Paper*, n. 10, jul. 2013.

DOCUMENTOS DA ONU

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Assembleia Geral das Nações Unidas. A/RES/53/243. Disponível em: <http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/53/243>. Acesso em: 8 jun. 2018.

EUROCENTRISMO, HIERARQUIAS E
COLONIALIDADE NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS:
“A PAZ QUE EU NÃO QUERO CONSERVAR”

Karine de Souza Silva

Gustavo Henrique S. Bodenmüller

As matrizes de análise do mundo que predominam desde o surgimento das relações internacionais são derivadas de um projeto eurocêntrico de poder. Assim, a concepção e a reprodução de conceitos que têm pautado a agenda internacional, tais quais paz, democracia, desenvolvimento e progresso, fazem parte deste arcabouço hegemônico. A Europa, ao forjar o caráter pretensamente universal e de construção coletiva destes conceitos, age de modo a negar e subjugar os saberes e as historicidades de povos não-europeus e não-ocidentais. A subsequente imposição de valores pautados numa perspectiva particular (eurocentrada) de mundo a outros povos, triunfa *pari passu* ao cerceamento de possibilidades de pluralidade e de representatividade para outras culturas.

Nesta esteira, o conceito de paz oriundo do pensamento ocidental vigente está igualmente enraizado nesta arquitetura que subestima e silencia as alteridades. Destarte, é fundamental problematizar a subjetividade da Europa como lugar central para a produção de saber e exercício

de poder, do mesmo modo que é fundamental problematizar a concepção de paz originária de uma matriz ocidental colonial, racial, hétero-patriarcal que durante os últimos cinco séculos tem se utilizado das mais cruéis barbáries para se expandir e para impor o seu projeto civilizacional ao redor do mundo (MORIN, 2009). Por isso, convém examinar a validade deste projeto de paz para as relações internacionais e refletir sobre o uso de conceitos como o de paz, igualdade e desenvolvimento que perpetuam a colonialidade e a hegemonia Ocidental, por meio da manutenção do projeto civilizacional europeu que é baseado na hierarquização e na conquista. Neste sentido, o presente texto debaterá alguns dos aspectos da origem e conservação de lógicas de dominação nas relações internacionais. O propósito subjacente é o de defender a construção de relações heterárquicas, isto é, de estruturas que não contam com um plano sob o outro, mas sim com diversas esferas que se relacionam em igualdade, como elemento fundamental para alcançar a paz pluriversal e não apenas universal. Igualmente, entende-se que paz racial, heteropatriarcal e hierarquizada fundada na dominação e na conquista, é a paz que não se quer conservar.

O primeiro tópico do texto apresenta os elementos fundantes das Relações Internacionais (RI), enquanto Disciplina, e das relações internacionais, como jogo político, investigando a herança e a reprodução de elementos eurocêntricos/ocidentalcêntricos neste campo de disputas. Em seguida, são apresentadas contribuições das abordagens epistêmicas pós-coloniais e decoloniais sobre esferas não-materiais de dominação, estendendo-se para conceitos interconectados ao papel Estado que reforçam a subjugação de vozes e visões de mundo não-ocidentais. Por fim, algumas considerações são traçadas, ressaltando os ganhos de relacionar paz às noções de heterarquia para a promoção de um mundo que não considere um determinado conjunto de valores superior aos demais, isto é, um mundo pluriversal.

O DISFARCE DOS VALORES EUROPEUS NAS (R)RELAÇÕES (I) INTERNACIONAIS

O binômio “guerra-paz” ocupa uma posição central na Disciplina das Relações Internacionais desde a sua origem formal, no pós-Primeira

Guerra Mundial. Tanto os conceitos de guerra e paz como os ideais eurocentrados de igualdade, democracia, desenvolvimento e progresso cimentaram a base da Disciplina. Assim, desde o seu surgimento, a promoção de valores europeus perpassou a edificação e consolidação das RI de maneira hegemônica, do mesmo modo que provocou a subalternização de outras ideias e visões.

Branwen Gruffydd Jones (2006) observa que tanto a herança histórica intelectual das RI (Tucídides, Hobbes, Locke...), quanto o poderio decorrente da colonização no século XVI, firmaram as origens e a construção da Disciplina a partir da supremacia europeia nas relações de poder, e da subjugação de outros povos. O Eurocentrismo compôs o campo de estudos, justamente porque antes dele já subjazia as relações sociais. E esse domínio intelectual não apenas modelou a academia, mas também definiu a estrutura das interações entre atores, a arquitetura do sistema multilateral e a própria formatação do Direito Internacional Público, cujas regras sempre estiveram a serviço das hegemonias.

Neste sentido, é fundamental reconhecer a herança colonial das relações internacionais, o caráter imperial e desigual do sistema-mundo e, sobretudo, admitir que o “[...] legado europeu para a maior parte do mundo tem sido o de autoritarismo, pilhagem, racismo e, em significantes casos, massacre e genocídio.” (JONES, 2006, p. 4). Segundo argumenta Morin, “[...] observam-se cinco séculos de furos de barbárie europeia, cinco séculos de conquistas, de opressão, de colonização.” (MORIN, 2009, p. 37).

As teorias do *mainstream* fantasiaram uma origem mitológica das RI que “[...] envolve a dupla manobra de silenciar ou negar a historicidade de povos não-ocidentais e idealizar a distorcida história do Ocidente – mais especificamente, da Europa.” (JONES, 2006). Tal artifício deliberadamente propiciou a formação de um melhor ambiente possível para a predominância das potências europeias na disciplina e no sistema. Os discursos que apontam a Europa como o centro da Modernidade transformaram a expansão colonial brutal como parte de um projeto civilizatório e iluminista Ocidental. Segundo Sandra Halperin, “[...] a noção de modernidade europeia foi produzida como parte de um projeto hegemônico.” (HALPERIN, 2006, p. 58).

Por fim, o Eurocentrismo impôs diversas limitações de entendimento às RI já que empobrece, nega, objetifica e homogeniza o ‘Outro’. Neste sentido, Quijano (2005) observa que o Eurocentrismo caminha passo a passo com a colonialidade em suas três facetas: do ser, do saber e do poder. A colonialidade é derivada da invenção das raças e da hierarquização, fazendo que determinados seres humanos sejam considerados superiores a outros.

Aníbal Quijano argumenta que a estrutura do sistema-mundo eurocêntrico e capitalista só foi factível graças a criação da ideia de raças, que foi inaugurada com a subjugação dos ameríndios e se espalhou para outros territórios nomeadamente, Ásia, Oceania e, em certa medida, até para o Leste e Sul da Europa. Segundo Quijano:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Quijano também argumenta que como todas as estruturas econômicas e sociais padronizaram-se baseadas no modelo europeu, a subjetividade, a cultura e a produção de conhecimento ficaram, do mesmo modo, sob a égide da Europa. O “Descobrimento” significou, desta forma, um “Encobrimento” (DUSSEL, 1992). Daí advém, a cisão discriminatória entre corpo e alma, razão e emoção, que conferiram às ex-colônias o status permanente de redutos do trabalho corporal, do não-pensar. O campo das RI, por seu lado, já nasceu capturado por essa percepção.

A titularidade da construção do saber, que foi determinada à Europa, gerou a formulação de conceitos e teorias que privilegiam o locus do sujeito de fala.

Assim, os princípios e normas do sistema internacional foram moldados para garantir a manutenção de poder do Ocidente.

Após os horrores da 2ª Guerra, em 1945, cinquenta Estados¹ subscreveram a Carta de São Francisco, em um mundo formado à época por cerca de 75 nações, na maior parte europeias e americanas. Naquele período, um terço da população mundial vivia sob o jugo do colonialismo europeu e habitava em um território considerado não-autônomo ou administrado pelas potências coloniais (BOURDON, 2005, p. 197). Paradoxalmente a Carta da Organização das Nações Unidas (ONU) consagrou, em seu artigo 2º, o princípio da igualdade entre os Estados como regra fundante da Organização e como elemento crucial para a edificação da nova ordem mundial pós-Guerra.

Entre 1945 até a queda do Muro de Berlim, oitenta e nove das antigas colônias alcançaram a independência (onze na década de 1950, oito nos anos 1950, quarenta e quatro no decorrer da década de 1960, vinte e quatro nos anos 1970 e dois nos idos de 1980) (RASILLA DEL MORAL, 2011, p. 39).

Entretanto, a expansão das Nações Unidas, a universalização do Direito Internacional e a multiplicação de atores no palco do sistema internacional não implicaram necessariamente no surgimento de uma ordem mais justa e igualitária.

É certo que o novo sistema multilateral viabilizou a formação de um renovado campo de disputas, onde os sujeitos passaram a ocupar espaços e promover foros de concertação destinados à defesa dos princípios da igualdade e da paz e, sobretudo, do combate ao colonialismo e à discriminação.

Estes empenhos resultaram em importantes alterações no sistema, nomeadamente, em reformas institucionais na própria ONU (como a ampliação do número de membros eletivos do Conselho de Segurança e do Conselho Econômico e Social, o alargamento da Assembleia Geral (AGNU)); na aprovação de diversas normativas no âmbito da AGNU, entre as quais se destacam: a Resolução 1514 de 14 de Dezembro de 1960 que continha a ‘Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais’; a 1541 e a 1542 datadas de 15 de Dezembro do mes-

¹ “No dia 26 de junho, último dia da Conferência, foi assinada pelos 50 países a Carta, com a Polónia – também um membro original da ONU – assinando-a dois meses depois.” (ONU).

mo ano; a Resolução 2625 de 24 de Outubro de 1970 que engloba a Declaração sobre os Princípios de Direito Internacional concernente às relações de amizade e à cooperação entre os Estados em conformidade com a Carta das Nações Unidas; as Resoluções 68/237 e 69/16 que proclamam a Década Internacional de Afrodescendentes, etc..

Entretanto, apesar de todos os logros, a capacidade de agência desses novos entes ainda é fragilizada e a concepção de igualdade soberana entre os Estados permanece no terreno formal, já que o grau de hierarquização segue praticamente inabalado e a velha Europa ainda segue se utilizando das mesmas lógicas imperiais para justificar a superioridade e a ingerência nos assuntos internos dos Estados do Sul Global. O expansionismo europeu ganha novos contornos na contemporaneidade. Segundo Wallerstein, a Europa historicamente tomou para si a missão civilizadora do mundo e, consequentemente, se apoderou do direito à ingerência. Para o autor, a intervenção “[...] é um direito apropriado pelos fortes [...]” e para justificá-la recorrem a argumentos morais: “[...] a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI.” (WALLERSTEIN, 2007, p. 59). Quando os povos africanos conseguiram satisfazer os seus pleitos de não-ingerência junto à ONU, os países europeus passaram a suscitar o direito de ingerência baseando-se em outro argumento: a democracia e os direitos humanos. Assim, resta demonstrada a continuidade entre as doutrinas utilizadas para legitimar o colonialismo e as concepções neo-coloniais atuais. A continuidade desta lógica hierarquizante demonstra que a sociedade atual ainda não é exatamente pós-colonial.

Nesta linha, é necessário problematizar alguns conceitos ocidentais como os de igualdade, de paz e de democracia. Como partir de uma matriz de paz herdada de uma Europa imperial, racalista e que tomou para si a missão civilizadora do mundo? Como pensar a construção epistemológica da paz a partir de uma visão colonial sobre o Sul global, desenvolvimento, direitos humanos e, finalmente, sobre paz?

O significado de paz empregado nas relações internacionais foi arquitetado dentro de um quadro epistemológico colonial. Desde as origens, no marco do pensamento ocidental, o conceito de paz adquiriu di-

ferentes roupagens e utilidades. Em contrapartida, a sua relação com o estado de guerra e de violência ocupou um papel constante na construção e no debate do conceito. Aliás, a incidência de guerras sempre foi uma constante no desenvolvimento das relações internacionais no Ocidente. Segundo Douglas Fry a guerra é uma parte significativa da cultura Ocidental (FRY, 2007). Neste mesmo sentido, Edgar Morin pontua que a civilização na Europa é fruto da violência e de barbáries impostas a outros povos (MORIN, 2009). Assim, é possível iniciar o questionamento de que o conceito de paz é igualmente uma construção com fundamentos na cultura Ocidental e que não alcança a visão ampla de mundo que tipicamente subentende-se abarcar.

Oliver Richmond ao investigar o tema dentre as correntes das RI, indica que a própria reivindicação da paz como elemento central da disciplina simboliza uma aproximação ao quadro normativo do Ocidente, uma vez que os aspectos predominantes do *mainstream* das RI não incluem a negociação de formas de paz que reflitam diferentes ontologias locais e que promovam a emancipação num contexto global, limitando-se a perpetuação de um projeto iluminista e liberal de interesses estratégicos do Ocidente. Assim, as correntes dominantes das RI também colaboraram para a marginalização de vozes e visões sobre a paz. A centralidade do Estado e a vinculação da paz a instituições e normas, por exemplo, contribuem para que liberdades individuais e entendimentos sobre fatores cotidianos e originários a nível local sejam menos relevantes que a dita ordem internacional. Richmond observa que a promoção de relações pacíficas entre os Estados é prioridade para as teorias de paz ortodoxas e sugere que metodologias alternativas derivadas de uma abordagem multidisciplinar, para além das RI, sejam combinadas ao desenvolvimento de uma *via media* entre conhecimento local e a ortodoxia das recomendações e das premissas internacionais sobre paz (RICHMOND, 2008).

A noção de que a paz também pode servir ao interesse de grupos específicos, a exemplo da paz liberal para democracias liberais desenvolvidas, fortalece a concepção de paz política. Também retratando a consecução de interesses específicos, Richmond demonstra que o conceito de paz pode estar baseado num conjunto de normas culturais, sociais e políticas que comumente procura transmitir o senso de secularismo, ainda que na

realidade reflita intimamente influências não-seculares. A percepção cristã das cruzadas para a paz nos séculos XI–XIII ou o uso da força para construção da paz em operações internacionais podem ser exemplos deste aspecto. A legítima autodefesa e a ideia de guerra justa são posicionadas como instrumentos para a preservação, ou o estabelecimento, da ordem após a tentativa falha de seguir com esforços de paz. Estes entendimentos foram germinadores das conferências de paz realizadas nos séculos XIX e XX, que contribuíram para o surgimento de diversos mecanismos internacionais, tais quais as Nações Unidas (RICHMOND, 2008).

Igualmente integrado à agenda de instituições internacionais, o conceito de democracia tem acompanhado o conceito de paz, e por vezes ambos são entendidos como pré-requisitos mútuos ao estabelecimento duradouro do que representam. Boaventura de Sousa Santos atesta que as teorias da democracia até os anos 1980 consideravam que não era possível o alcance da democracia sem determinadas condições sociais, econômicas e institucionais, incluindo sistemas de alfabetização e de reforma agrária. Contudo, em torno deste período, houve uma transformação na teoria democrática que deixou de posicionar a democracia como dependente das condições socioeconômicas e passou a determinar que aquela seria a condição primordial para todos os demais aspectos – conforme cristalizado na exigência por regimes democráticos demandada pelo Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) para o acesso a instrumentos de ajuda para o desenvolvimento. É possível questionar que a democracia foi promovida como a forma mais legítima de governos a serviço da globalização liberal (SANTOS, 2017).

No que se refere ao papel de instituições internacionais, especialmente Organizações Internacionais (OIs) de vocação universal, e seus trabalhos relacionados à paz e à governança, são traçadas duas breves considerações sobre a instrumentalização destas estruturas em prol de grupos específicos.

A primeira é que a capacidade das OIs de serem agentes de suas próprias agendas em relação aos Estados que as compõem é constantemente posta em xeque. Dentre o próprio *mainstream* das RI há indicativos deste aspecto: os realistas presumem que devido ao controle das grandes potências, qualquer mudança na Organização será igualmente advinda das

demandas dos Estados, e os neoliberais-institucionalistas também sugerem que transformações nas OIs vão ser reflexos das mudanças nas preferências estatais e de uma necessidade de tornar o funcionamento organizacional mais eficiente e efetivo (BARNETT; FINNEMORE, 2004).

A segunda observação está vinculada a uma contradição primordial: a ação externa é usada para promover a autogovernança de países, isto é, o esforço de solidificar a *autonomia nacional* se dá por via da *intervenção internacional*. Mesmo que as ações sejam destinadas a auxiliar autoridades nacionais, a força que elas exercem é inevitavelmente intrusiva, não importando o quão bem-vindas possam ser (PARIS; SISK, 2007).

Quando associados na agenda internacional, paz, democracia e OIs, são um conjunto que pode indicar marcas de arquiteturas de dominação nas relações internacionais. Um exemplo desta configuração é o sistema de missões internacionais para construção da paz, que é acentuado por Paris (2002) como uma versão atualizada da missão civilizatória/*mission civilisatrice* com o objetivo de ocidentalizar povos não-europeus. A comparação é advinda do imaginário da era colonial em que os Estados europeus ditos “avançados” detinham uma responsabilidade moral de “civilizar” sociedades que foram colonizadas, conforme marcado pela Conferência de Berlim em 1885. Além do senso de supremacia cultural, a noção da missão civilizatória também se baseou em teorias de superioridade racial, uma vez que segundo a perspectiva imperialista, as pessoas não-brancas oriundas dos territórios dominados não eram “membros da mesma ordem moral” que os brancos e deviam ser tratadas com inferioridade. Segundo Paris, a atualização contemporânea da missão civilizatória levada por missões de construção de paz é equivalente à universalização de um modelo particular de governança doméstica, a democracia de mercado liberal – transmitindo uma série de normas de comportamento dos Estados desenvolvidos, que são tidas como aceitáveis ou civilizadas, para os assuntos domésticos de Estados menos desenvolvidos (PARIS, 2002).

Portanto, o processo de ascensão da Europa não se manteve apenas com base na dominação de colônias, mas sim sustentado numa arquitetura complexa e ramificada que abrange múltiplas esferas. Analisar e entender a origem e as relações de poder desta natureza são formas de viabilizar mudanças na manutenção de diversos meios vigentes de domina-

ção. A próxima seção segue tal argumento e apresenta instrumentos analíticos para a superação de estruturas de poder eurocentradas.

SUPERAÇÃO DE ESTRUTURAS HIERARQUIZADAS DE PODER: A ALTERNATIVA DECOLONIAL

Os estudos decoloniais buscam transcender o discurso acadêmico e político de que com término das administrações coloniais e a formação de Estados na periferia global, a humanidade passou a viver num espaço descolonizado e pós-colonial. Ramón Grosfoguel (2007) defende que o mundo não foi completamente descolonizado, pois a primeira onda de descolonização, sucedida no século XIX pelas colônias espanholas e no XX pelas britânicas e francesas, foi inconclusa, logo que se limitou à independência política e jurídica das periferias. Assim, é necessário um segundo momento de descolonização, que se aproxime à decolonialidade: com uma abordagem heterárquica das multiplicidades raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero, que foram intocadas pela primeira onda. O autor manifesta que o mundo no século XXI necessita de um movimento decolonial que complemente a descolonização dos séculos passados, posto que a decolonialidade é “[...] um processo de ressignificação a longo prazo e não pode ser reduzido a um acontecimento jurídico-político.” (GROSFOGUEL, 2007, p. 17).

Boaventura de Sousa Santos (2010) corrobora tal noção e evidencia que o próprio pressuposto do processo histórico que levou à independência é a prova de que o colonialismo interno não só permaneceu após a independência, mas também foi intensificado em muitos casos (SANTOS, 2010). Isto é, a decolonialidade vai além da descolonização e significa a emancipação também nos campos não materiais, que são igualmente capazes de produzir e manter relações de dominação. Aníbal Quijano (2007) elucida a distinção entre os dois processos:

A colonialidade é um conceito diferente, ainda que vinculado ao conceito de colonialismo. Este último se refere estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e trabalho de uma determinada população é realizado por sujeitos com identidade diferente, e cuja sede também está em outra jurisdição territorial. Mas, nem sempre, nem necessaria-

mente, implica relações racistas de poder. O *colonialismo* é, obviamente, mais antigo, embora nos últimos 500 anos a *colonialidade* provou ser mais profunda e duradoura. Todavia, a colonialidade foi certamente engendrada dentro do colonialismo, e, além disso, sem ele não teria sido imposta na intersubjetividade do mundo de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, p. 93, n. r. 1, grifos do autor).

Destarte, Walter Mignolo (2007) enfatiza que caso não aconteça esta descolonização adicional a nível imaterial, as relações internacionais continuarão regidas pelo cenário configurado como colonialidade do poder. É preciso uma descolonização epistemológica que possibilite o estabelecimento de uma nova comunicação intercultural, baseando-se numa racionalidade que possa legitimamente posicionar-se como pluriversal. Logo, não há “nada menos racional” do que imputar uma visão específica de mundo de um determinado grupo étnico como a *racionalidade universal*, tal qual feito pela Europa ocidental. O autor retrata este cenário como o disfarce de *universalismo* para o que é, na verdade, um *provincianismo*² (MIGNOLO, 2007).

Neste ponto, a decolonialidade vem a reforçar e se entrelaçar com os estudos pós-coloniais. Por caminhos e roupagens diferentes, ambas as correntes buscam endereçar a universalização de um conjunto específico de saberes. O pós-colonialismo, ao analisar as descolonizações do século XX, sustenta que os europeus são postos como atores principais no processo de formação dos Estados ex-colônias, sobretudo em África, enquanto os povos colonizados são periferizados na história de seus próprios países. Este posicionamento foi realizado de maneira tão extrema que se vislumbra um *historicídio* dos povos africanos. Ou seja, a História virou sinônimo da “história dos vencedores”. E é este fenômeno que os esforços pós-coloniais buscam dissipar, pois entendem que há uma ilusão acerca do processo ativo de construção da História, no qual atores imperialistas e colonizadores conseguiram impor sua supremacia, não só a nível material de organização

² O autor entende a universalidade impressa na filosofia ocidental a partir de Descartes com “[...] o universalismo abstrato. Resumido de duas maneiras: primeiro, no sentido do enunciado de conhecimento que se abstrai de qualquer determinação de espaço temporário e finge ser eterno; e segundo, no sentido epistêmico em um sujeito da enunciação que é captado, esvaziado de corpo e conteúdo, e de sua localização na cartografia do poder mundial, a partir da qual produz conhecimento, a fim de propor um tema que produz conhecimento com pretensões de verdade como um projeto global, universal para todos no mundo.” (MIGNOLO, 2007, p. 65).

social, mas também no plano intelectual, ao esvaziarem o poder de representação dos povos colonizados e dominados.

Reforçando a perspectiva não-hegemônica e não-ocidental de povos dominados e de culturas excluídas pelas principais potências, Thales Castro (2012) ressalta que a escola pós-colonial trata criticamente de partes não abarcadas pelos holofotes acadêmicos do eixo americano-europeu das RI.

A história como é escrita e difundida é produto direto das macro e das micronarrativas dos vitoriosos. Assim, são os vitoriosos que exprimem suas vozes autoimputadas de correção e justiça; são os vitoriosos que estipulam suas lógicas de conquista e de glorificação de seus legados. São os vitoriosos que exprimem juízos de valor e lógicas normativas concernentes aos seus eventos pontuais. Ou seja, há brados legítimos dos povos, das culturas, dos dialetos e das línguas “não universais” que precisam ser escutados até mesmo como forma de consolidar o contraditório, ampliando o conceito de democratização analítica das Relações Internacionais. (CASTRO, 2012, p. 390).

A construção de campos e mecanismos acadêmicos merece receber atenção, pois, conforme Assis da Costa Oliveira (2013) defende, o modo em que espaços de interação internacionais são construídos e operacionalizados é tão ou mais importante que o próprio conteúdo advindo da interação, uma vez que funciona com um forte elemento determinante das potencialidades de reestruturação das relações de saber-poder (OLIVEIRA, 2013). Fortalecendo esta afirmação, Siba Grovogui (1998) explica que o eixo Europa – Estados Unidos formulou instrumentos teóricos que restringem o pensar das dinâmicas internacionais a seus moldes, de maneira que fornecem suportes analíticos a todos os discursos ditos válidos nas relações internacionais. Para o autor, o imaginário político adota a teoria internacional ocidental como o paradigma epistemológico legítimo de conhecimento social, sendo ela o *idioma* da política moderna³ (GROVOGUI, 1998).

³ O autor utiliza o termo *idioma* para ilustrar os mecanismos de exclusão, pensando-se a teoria como uma língua. Pois, para ele, a maioria dos teóricos sociais, tendeu a ver “Teoria” como a única forma apropriada de conhecimento social, como também consideraram sua própria forma como um modo válido de significação exclusiva. Assim, teóricos modernos excluíram inúmeras formas de conhecimento de análise, selecionando apenas a teoria como única linguagem de trabalho (GROVOGUI, 1998, p. 500).

Houve, então, um processo – ainda em curso – de universalização de formulações pautadas no humanismo ocidental, uma vez que estas foram construídas com base no “dever ser humano” a partir dos valores europeus. Costa Oliveira (2013) articula que esta é a principal crítica ao *mainstream* das RI e explica que o universalismo de valores é compreendido pelo olhar pós-colonial no contexto da historicidade dos jogos de poder que instituíram a naturalização de determinados valores com status de dogmas universais inquestionáveis – legitimadores de desconhecimentos e/ou atrocidades. Assim, o autor defende o reposicionamento discursivo da universalidade sob a égide pós-colonial, que se daria como decorrência de um verdadeiro consenso, “[...] da negociação e da participação democrática da diversidade de povos, sobretudo dos historicamente excluídos, para a correção do eurocentrismo do humanismo.” (OLIVEIRA, 2013, p. 45).

As reformas propostas vão ao encontro da supracitada abordagem heterárquica da decolonialidade. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) defendem que é necessário viabilizar diálogos com moldes não ocidentais de conhecimento, conceituando as estruturas sociais com um novo linguajar que vão além do paradigma das ciências sociais eurocêntricas, praticado desde o século XIX. As heterarquias são estruturas em que não existe um nível determinado que governa os demais, pois todas as esferas exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos. Tal concepção se choca com o eurocentrismo, visto pelos autores como uma atitude colonial frente ao conhecimento, formando-se, simultaneamente, as relações centro x periferia e as hierarquias étnicas. A dita superioridade do conhecimento europeu foi um fator importante para o estabelecimento da colonialidade de poder no sistema-mundo, silenciando e excluindo diversas formas de manifestar o saber (CASTRO-GOMEZ; GROSGOUEL, 2007).

Conhecimentos utilizados pela humanidade durante milênios passaram a ser vistos como superficiais, folclóricos e mitológicos, se tornaram sinônimo de “pré-científicos” e derivados unicamente de um passado ocidental. Isto porque apenas os conhecimentos que cumprem as características metodológicas e epistêmicas, definidas a partir do *ponto zero*, são tomados como legítimos. Castro-Gómez (2007) caracteriza o *ponto zero* como “[...] o modelo em que o observador do mundo tem que se desligar sistematicamente dos diferentes lugares empíricos de observação [...] para

se situar numa plataforma inobservada que lhe permite obter certeza do conhecimento.” (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 88). Assim, qualquer tipo de tradição cultural que liga o observador a determinado espaço é visto como um obstáculo epistemológico que deve ser superado, aniquilando a utilização de conhecimentos advindos de práticas ancestrais, ou de tradições culturais distantes e “exóticas” (CASTRO-GÓMEZ, 2007).

A marginalização de diferentes conformações cognitivas e de cosmovisões também se manifesta na negação da natureza de democracias indígenas, islâmicas ou africanas. Para Grosfoguel, as formas de alteridade democráticas são rechaçadas *a priori*, sendo a democracia ocidental a única legítima e aceita sempre que os interesses do Ocidente possam ser feridos. Se os povos não-europeus recusam a configuração democrática liberal, ela lhes é imposta. Por tal motivo, o autor advoga por uma reconceituação da democracia, para que possa ser descolonizada de sua forma capitalista liberal ocidental. Durante o último meio milênio, a imposição de valores pode até mesmo ser agrupada: no século XVI com o “cristianiza-te ou te mato”, o “civiliza-te ou te mato” dos séculos XVIII e XIX, “desenvolve-te ou te mato” do século XX, e no nascer do século XXI “democratiza-te ou te mato” advindos do sistema-mundo “europeu/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal” (GROSFOGUEL, 2007, p. 73).

Grosfoguel utiliza a caracterização do sistema-mundo “europeu/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal” com o propósito de evitar usar apenas o termo “sistema-mundo capitalista”, pois assim o mito de que a pós-modernidade conduz a humanidade para um mundo desvinculado da colonialidade seria reproduzido. Boaventura Santos (2010) detalha esta perspectiva mítica, deslindando que ela adota a independência como fim do colonialismo, por isso o anticapitalismo se torna o único objetivo legítimo de políticas progressistas, centrando-se na luta de classes, sem reconhecer a validade da luta étnica. O que acaba por posicionar a democracia étnica como uma realidade – que não é verdadeiramente real – ao invés de tê-la como um ideal a ser alcançado (SANTOS, 2010).

Entender o sistema internacional unicamente sob a característica capitalista induz ao pensamento de que as estruturas de domínio são de caráter exclusivamente econômico. Castro-Gómez e Grosfoguel compreendem o capitalismo não só como um sistema econômico e cultural,

mas sim como uma rede global de poder, formada por ordens políticas, econômicas e culturais que se manifestam em todo o sistema. A divisão internacional do trabalho entre centro e periferias, bem como a hierarquização étnica, são cristalizações da transformação do colonialismo para a colonialidade global. Segundo os autores, as instituições financeiras internacionais tais quais o FMI e o Banco Mundial, organizações militares como a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), todas estas nascidas pós-Segunda Guerra Mundial, e supostamente pós fim do colonialismo, mantém a periferia em sua posição subordinada (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007). Subordinação que é exacerbada com a nordomania das elites governantes periféricas que internalizam o caráter de subdesenvolvidas como via justificatória da auto-interessada sujeição ao capital internacional.

É necessário findar que o propósito das correntes decoloniais e pós-coloniais não é o de armar uma cruzada anti-ocidental, elegendo culturalismos e nacionalismos etnocêntricos como bandeira, sequer é o de ir contra a ciência moderna. É, todavia, o de ir além das categorias de análise e disciplinas modernas, não porque estas tenham que ser negadas ou rebaixadas, mas sim para encetar a ampliação do campo de visibilidade estabelecido pela ciência ocidental, que universalizou olhares específicos ao passo que nulificou os não-ocidentais e difundiu o falso discurso de um mundo descolonizado.

Trazer os holofotes das RI para a existência e manutenção da colonialidade nas dinâmicas globais é uma ação essencial para se pensar o funcionamento do sistema internacional. É preciso, também, evidenciar tal cenário ao se tratar do papel e das funções esperados que um Estado desenvolva, uma vez que as dinâmicas de construção estatal são determinantes de como as relações internacionais irão se reproduzir.

Em 1992, Gerald Helman e Steven Ratner publicaram na *Foreign Policy*, o controverso artigo que inaugurou a maior aderência da academia aos estudos sobre a força do ente Estado. Ao tratarem dos processos de independência de ex-colônias, os autores sugerem que houve uma supervalorização do princípio da autodeterminação em detrimento da capacidade de sobrevivência autônoma em longo prazo dos novos Estados. A noção fundamental da descolonização era equivalente à ideia de que os povos

poderiam melhor governar a si mesmos quando livres das amarras e influências de estrangeiros. Os autores expressavam que a percepção de que os Estados poderiam falhar – que poderiam ser incapazes de funcionar como entidades independentes – era um anátema para a *raison d'être* da descolonização e ofensivo ao próprio conceito de autodeterminação (HELMAN; RATNER, 1992).

Esta visão aguçou-se apenas durante a década de 1990, pois, no imediato período pós-independências de 1960 e 1970, a Guerra Fria funcionou como um mecanismo retardador da deflagração de tensões e conflitos derivados da autogovernança dos novos Estados. A dinâmica da bipolaridade mundial refletiu em repasse de recursos aos países recém-independentes, que, por vezes, tinham economias subdesenvolvidas, mas recebiam auxílio constante de seus antigos colonizadores, além dos Estados Unidos e da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Todavia, com o abrandamento das tensões Leste x Oeste, a necessidade das duas superpotências em garantir suas fronteiras ideológicas também foi amenizada, secando, assim, a remessa de recursos à periferia global. Tal conjunção de fatores desenhou o palco da eclosão de conflitos internos na periferia mundial a partir da década de 1980, como na Somália e na Bósnia⁴. Este contexto propulsionou o questionamento da relação entre a instabilidade e a ausência de uma autoridade estatal efetiva.

O padrão de dominação ocidental se manifesta nas respostas da academia a estes acontecimentos. A sugestão dada por Helman e Ratner é que os Estados recém-formados precisariam de uma ‘tutela’ do Ocidente, elencando a ONU como o “guardião representante”. Uma corrente mais extremista, simbolizada por Paul Johnson (1993), chegou a propor que a solução para os Estados denominados fracos seria a volta do próprio colonialismo (JOHNSON, 1993). Contudo, os conflitos e vicissitudes dos novos países figuravam como empecilhos no funcionamento da gestão estatal que carregavam chagas coloniais. Logo, a proposição de um retorno de ações escoradas em preceitos colonialistas é improcedente e alógica.

⁴ Por vezes, a ‘ajuda’ não era direcionada a práticas de construção do Estado, mas sim a consecução de outros interesses, como armar alguma facção interna contrária ao bloco rival, por exemplo. Os casos do Irã e do Afeganistão podem servir como reflexão de que a ajuda municiou um conflito que só iria estourar quando as potências parassem de ‘ajudar’.

Outros conceitos das RI também contribuíram para o distanciamento de estruturas baseadas em conceitos pluriversais e espaços heterárquicos. A noção de que um Estado só é completamente forte se estiver acompanhado de uma única nação, conforme a ideia do Estado-Nação, faz parte deste conjunto. Alguns autores (LEMAY-HÉBERT, 2009; ROTENBERG, 2003) sugerem que para um Estado funcionar plenamente é necessária a construção de uma nação que preencha todo o território estatal. Esta ideia possui dois principais problemas: o primeiro, relativo ao próprio projeto de *construção da nação*; e o segundo, que equivale ao fato de ela se basear em experiências europeias de formação estatal na tentativa reproduzi-la em todo o globo.

A construção da nação, conforme a Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), se refere às “[...] estratégias deliberadas, geralmente por elites internas, para **forjar** uma identidade nacional comum, contra identidades plurais, em torno da ideia de nação, seja definida em um sentido étnico, cultural, histórico ou político.” (OCDE, 2008, p. 13, grifo nosso). O que leva a questionamentos sobre a verdadeira existência do Estado-Nação, uma vez que Estados do Norte global, como Canadá, Bélgica, Suíça e Nova Zelândia, por exemplo, são países que possuem históricas diversidades étnicas e não são considerados Estados fracos. Um contraexemplo é o caso da Somália, que poderia ser entendida com um Estado forte, visto que “cumpre” os requisitos língua, religião e ascendência comum, mas ainda assim enfrenta questões que vão muito além da identidade da população.

A segunda adversidade, relativa ao universalismo, se cristaliza no exemplo oferecido por Lemay-Hébert de um modelo exitoso de construção da nação aliada à construção do Estado que remete a conjuntura da Europa do século XIX: “Na Itália, quando unificada, apenas cerca de 3% da população falava italiano, tanto que, em 1861, Massimo d’Azeglio, pioneiro da unificação, declarou ‘nós fizemos Itália, agora precisamos fazer os italianos’.” (LEMAY-HÉBERT, 2009, p. 21).

Contudo, os italianos – a nação italiana – nasceram num contexto particular, não encontrado universalmente, logo a formação induzida de uma identidade nacional à *la italiana* não pode se aplicar globalmente de maneira genérica. A história da humanidade mostra que a simples ten-

tativa de reproduzir padrões europeus não vem obtendo resultados positivos. Justamente neste sentido, a autora moçambicana Iraê Baptista Lundin (2013) elucida que o modelo estatal europeu não se demonstra como um espelho propício para demais lugares no espaço e tempo, uma vez que foi construído durante séculos de forma extremamente sangrenta, intolerante e excludente, além de ter dominado territórios e povos não europeus (LUNDIN, 2013). O que é condizente com a observação de como o modelo clássico de Charles Tilly (1975) sobre a formação do Estado europeu – baseado na guerra⁵ – não se reproduziu em outros espaços que também enfrentaram guerras durante os conflitos, a exemplo do continente africano nos anos 1980.

Assim, os processos históricos da organização política e socioespacial do mundo figuram-se vitrines propícias para identificar e evidenciar que interações colonizadas estruturais e estruturantes permanecem, não só em termos de poder, de meios físicos e econômicos, mas também de formas epistemológicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A imputação generalizada de noções, narrativas e valores eurocentrados pode ser entendida como um projeto de reprodução de padrões de dominação e exclusão que protege o Ocidente. Esta arquitetura hegemônica perpassou meios físicos de controle colonial e atingiu as esferas da produção do conhecimento, da organização de relações sociais, dos processos de formação dos Estados e do arcabouço jurídico-institucional internacional.

A história tem constantemente provado que a presença de sistemas de dominação aniquila a construção de uma paz orgânica que não seja pautada no medo. Portanto, para se avançar na constituição de um ideal de paz que não simbolize a mera reprodução de características de um grupo

⁵ Tilly argumenta que no contexto europeu, as guerras fizeram os Estados, no sentido de que as exigências bélicas foram essenciais para dotar o Estado com a legitimidade para agir. De acordo com o autor a lógica era a de que: i) as guerras desencadearam uma competição para centralizar o controle, levando à construção de estruturas administrativas centralizadas - um Estado - para ser capaz de travar a guerra com sucesso e de forma organizada ii) Essas estruturas estatais foram sustentadas através de barganha com as populações: o Estado poderia cobrar impostos e requerer contingente e em troca forneceria segurança à população das agressões externas (TILLY, 1975).

específico, é preciso a abertura às diversas vozes e visões que foram silenciadas ao longo do desenrolar das relações internacionais e da interação entre os povos. A decolonialidade se posiciona como um caminho central neste sentido, ao oferecer uma matriz analítica que possibilita o emergir de movimentos contra hegemônicos que superem estruturas de poder hierarquizadas. Este espaço epistemológico significa o estabelecimento de fundamentos para o acréscimo de civilizações não-ocidentais a estruturas plurais das relações internacionais.

Tal processo figura como uma via de mão dupla. Ao passo que os formuladores de normas e políticas precisam reconhecer a herança colonial que mantém estruturas de poder e nega historicidades, os agentes que foram subjugados ao longo da história necessitam encontrar espaço nos arranjos institucionais nos quais possam, efetivamente, desenvolver práticas e experiências e, enfim, participar da construção de conceitos verdadeiramente úteis a todo o pluriverso. É primordial que esses possam se posicionar, como agentes ativos, pois só assim um patamar pluriversal e heterárquico, que seja repositório de diversas singularidades e diferentes cosmovisões, tem chances de ser alcançado. O resultado pode ser um conjunto mais adaptável, plural e flexível, que funcione com patamares negativos e não imperativos positivos, muito mais propícios para a formação de uma paz que seja construída por todos e todas e demarque uma configuração heterárquica. A “paz sem voz”, sem agência, baseada na dominação, seja material ou cognitiva, e na conquista, é paz que não se quer conservar.

REFERÊNCIAS

- BARNETT, M.; FINNEMORE, M. *Rules for the world: international organizations in global politics*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- BOURDON, W. L'ONU, la décolonisation et le développement. In: DUCHATEL, J.; ROCHAT, F. (Org.). *ONU: droits pour tous ou loi du plus fort? Regards militants sur les Nations Unies*. Genève: CETIM, 2005. p. 197–206.
- CASTRO, T. *Teoria das relações internacionais*. Brasília, DF: FUNAG, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79–91.

- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 9–23.
- DIAS, E. C. Do estado colonial ao pós-colonial. *Janus: Anuário de Relações Exteriores*, Lisboa, 2010.
- DUSSEL, E. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Bogotá: Antropos, 1992.
- FRY, D. *Beyond war*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GROSGOUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 63–77.
- GROVOGUI, S. Rituals of power: theory, languages and vernaculars of international relations. *Alternatives: Global, Local, Political*, v. 23, n. 4, p. 499–529, 1998.
- HALPERIN, S. International relations theory and the hegemony of western conceptions of modernity. In: JONES, B. G. (Ed.). *Decolonizing international relations*. Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers 2006. p. 43–64.
- HELMAN, G. B.; RATNER, S. R. Saving failed states. *Foreign Policy*, n. 89, p. 3–20, 1992.
- JOHNSON, P. Colonialism's back – and not a moment too soon. *The New York Times*, New York, ed. 22, 1993.
- JONES, B. G. (Ed.). *Decolonizing international relations*. Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers, 2006.
- LEMAY-HÉBERT, N. Statebuilding without nation-building? Legitimacy, state failure and the limits of the institutionalist approach. *Journal of Intervention and Statebuilding*, n. 3, v. 1, p. 21–45, 2009.
- LUNDIN, I. B. Reflexões sobre o processo da construção do estado moderno: uma análise comparativa entre o Mundo Ocidental e África. *Mensal (CEEI-ISRI)*, Maputo, ano 1, n. 1, 2013.
- MIGNOLO, W. D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25–46.
- MORIN, E. *Cultura e barbárie européias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

OLIVEIRA, A. C. Pós-Colonialismo, relações internacionais e direitos humanos: análise do caso Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Estado da Nicarágua. *O Direito Alternativo*, Franca, v. 2, n. 1, p. 39–63, jun. 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *A Carta das Nações Unidas*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO (OCDE). *Principles for good international engagement in fragile states & situations*. Paris, 2007.

PARIS, R. International peacebuilding and the ‘mission civilisatrice’. *Review of International Studies*, Cambridge, v. 28, n. 4, p. 637–656, Oct. 2002.

PARIS, R.; SISK, T. D. *Managing contradictions: the inherent dilemmas of postwar statebuilding*. New York: International Peace Academy Publications, 2007.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107–130. (Colección Sur Sur).

_____. Colonialidad del poder e clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 21. ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93–126.

RASILLA DEL MORAL, I. de la. La alianza entre la civilización y el derecho internacional entre Escila y Caribdis (o de la brevísima historia de un anacronismo jurídico). In: GAMARRA CHOPO, Y. *El discurso civilizador en derecho internacional: cinco estudios y tres comentarios*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2011. p. 41–60.

RICHMOND, O. P. *Peace in international relations*. London: Routledge, 2008. (Routledge Studies in Peace and Conflict Resolution).

ROTBURG, R. *The failure and collapse of nation-states: breakdown, prevention, and repair, in when states fail: causes and consequences*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. *Democracia y transformación social*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2017.

TILLY, C. *The formation of national states in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

WALLERSTEIN, I. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução Beatriz Medina. Apresentação Luiz Alberto Moniz Bandeira. São Paulo: Boitempo, 2007.

CAMINHOS DO HUMANISMO E A NECESSÁRIA
CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA DE PAZ
DENTRO DO PROBLEMA DA PAZ ANGLOFÔNICA
QUE ESTÁ ENTRE A PAZ BRITÂNICA E A PAZ
AMERICANA

Ivanaldo Santos
Lafayette Pozzoli

INTRODUÇÃO

O presente estudo não deseja realizar uma exaustiva análise das causas e possíveis soluções para a crise da paz na sociedade contemporânea. A intensão é bem mais modesta. Entretanto, num processo de *reexaminar a problemática da paz*, o objetivo do presente estudo é analisar o problema da paz anglofônica ou paz de língua inglesa. A análise terá por base os dois países que mais incentivaram e patrocinaram esta experiência de paz, ou seja, a Inglaterra e os EUA. Para alcançar o objetivo o estudo foi dividido em cinco partes, sendo elas: o conceito de paradigma; o paradigma moderno da paz; a *pax* romana; a paz anglofônica: entre a paz britânica e a paz americana; limites e problemas da paz anglofônica.

Vale ressaltar que a sociedade contemporânea experimenta um mal-estar social, histórico e civilizacional¹. Um mal-estar que se apresenta de diversas formas como, por exemplo, as crises políticas e econômicas, a grande crise da identidade europeia e ocidental, o terrorismo, as novas ondas de imigração causadas por guerras e por problemas sociais.

Dentro do contexto de uma ascensão do mal-estar civilizacional, o Ocidente vive uma crescente experiência do aumento das formas de manifestação da violência e de uma gradual, porém constante, perda da noção de paz, que proporciona às ciências humanas a repensarem o *conceito de paz* e, por conseguinte, perceberem a *paz como um problema* que necessita, com urgência, ser esclarecido. Um *problema* que afeta, ao redor do mundo, tanto governos e Estados como também a vida dos cidadãos, das comunidades e cidades.

O artigo apresenta caminhos para se trabalhar um modelo de paz para a atualidade, sem desconsiderar a paz anglofônica, muito embora, como a *pax romana*, trouxe para a sociedade moderna uma onda de violência e de níveis diferentes de opressão. Um projeto de paz para o século XXI que leva em conta as aspirações das grandes nações ao redor do mundo, mas principalmente as pretensões das demais nações de participarem no poder global e de democratização dos espaços de construção da paz oriundos dos organismos multilaterais, mas também a construção de caminhos e meios diplomáticos, políticos e econômicos para a efetivação da municipalidade na construção de um projeto mais eficaz para a paz na sociedade mundial.

Enfim, com a leitura do artigo o leitor depreenderá que o desafio que se apresenta no momento, em se tratando de paz, é conseguir unir o desenvolvimento técnico-material com as reivindicações de participação, de integração, de liberdade e de convivência mais amistosa que apontem para uma sociedade justa e fraterna.

¹ O presente estudo não proporciona um debate sobre o conceito e a existência do pós-moderno ou da pós-modernidade. Para um debate aprofundado do tema, recomenda-se consultar: Lyon (1998), Dip (2002), Jameson (2002), Oliveira (2002), Vattimo (2002), Harvey (2004) e Lyotard (2004). No tocante ao tema do mal-estar na sociedade contemporânea, recomenda-se consultar: Kaplan (1993) e Bauman (1999).

O CONCEITO DE PARADIGMA

Inicialmente, afirma-se que o conceito de *ciência normal* é desenvolvido pelo filósofo da ciência Thomas S. Kuhn no livro *A estrutura das revoluções científicas* (KUHN, 2002), publicado originalmente em 1962. É preciso esclarecer que Thomas S. Kuhn arrazoa certas categorias de pensamento, como, por exemplo, *paradigma* e *ciência normal*, a partir da dinâmica interna das ciências exatas, notadamente a física e a matemática.

Por causa disso, o presente estudo não é uma apresentação, em si, das ideias de Thomas S. Kuhn. Pelo contrário, parte-se dessas ideias e, logo em seguida, se faz uma aplicação do seu conteúdo à problemática da paz.

Feito essa importante observação inicial, afirma-se que para Thomas S. Kuhn é preciso ver a ciência num plano mais amplo, ou seja, no plano de rupturas e de revoluções teóricas dentro da ciência. São essas revoluções que trazem algum tipo de resposta aos problemas científicos, mesmo que a resposta seja parcial e incompleta, e, por isso, possibilita algum tipo de avanço no corpo científico. É por isso que ele vê essas revoluções como elementos de ruptura, de quebra, com a tradição. Para ele, as “[...] revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade da ciência normal está ligada.” Com isso, forçando a “[...] comunidade a rejeitar a teoria científica aceita em favor de outra incompatível com aquela [...]”, sendo que tais “[...] mudanças, juntamente com as controvérsias que quase sempre as acompanham, são características definidoras das revoluções científicas.” (KUHN, 2002, p. 25).

Para Thomas S. Kuhn, as *revoluções científicas* trazem, de um lado, a desagregação ou decadência das teorias científicas que, antes da revolução, eram dominantes e vislumbradas como modernas e vanguardistas. É o que ele vai chamar de *paradigma*. Do outro lado, essas revoluções provocam a emergência de um novo paradigma, o qual substituirá o paradigma anterior. Na análise de Thomas S. Kuhn, a existência de um paradigma é de suma importância. Para ele, isso acontece porque na “[...] ausência de um paradigma ou de algum candidato a paradigma, todos os fatos que possivelmente são pertinentes ao desenvolvimento de determinada ciência têm probabilidade de parecerem igualmente relevantes.” (KUHN, 2002, p. 37).

Thomas S. Kuhn define *paradigma* da seguinte forma: “[...] considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, oferecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” (KUHN, 2002, p. 13).

Ainda segundo Thomas S. Kuhn, o problema é que nenhum paradigma pode manter o estado de novidade e de revolução permanentemente. Para usar uma metáfora oriunda do universo militar, afirma-se que não é possível manter o estado de guerra eternamente. Por isso, é preciso reformar o Estado, gerar empregos e desmobilizar os soldados. Da mesma forma acontece com a ciência, ou seja, não se pode manter o *status* de novidade e de vanguarda indefinidamente. É preciso ensinar a ciência, formar professores, funcionários públicos, cientistas, profissionais da divulgação da ciência e outras estruturas da sociedade. Com isso, o *status* de novidade se perde para aquilo que o próprio Thomas S. Kuhn vai definir como *ciência normal*.

Sobre a ciência normal, Thomas S. Kuhn dá o seguinte conceito:

[...] “ciência normal” significa pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas. Essas realizações são reconhecidas durante algum tempo por alguma comunidade científica específica como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior. (KUHN, 2002, p. 29).

Para ele, a “[...] maioria dos cientistas, durante toda sua carreira, ocupam-se com operações de limpeza (do paradigma estabelecido). Elas constituem o que chamo de ciência normal”, sendo que a “ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômenos. A pesquisa da ciência normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos” (KUHN, 2002, p. 4). Por causa disso, a “[...] ciência normal pode avançar sem regras [explícitas] somente enquanto a comunidade científica relevante aceitar sem questões as soluções de problemas específicos já obtidos.” (KUHN, 2002, p. 72).

Segundo Thomas S. Kuhn, a nova ciência, expressa pelo movimento de vanguarda e de renovação trazido pelo surgimento de um novo paradigma, o qual veio dar algum tipo de solução, mesmo que superficial e passageira, para problemas tradicionais que o antigo paradigma não

consegue resolver; é expressa em livros e artigos inovadores e revolucionários. São textos que provocam grandes debates e até mesmo rupturas na comunidade de intelectuais. Por sua vez, passada a fase inicial, a fase de revolução e vanguarda, esse novo paradigma tende a se acomodar e, por causa disso, passa a produzir um tipo de literatura de manual, uma literatura voltada a fazer propaganda e a divulgar as ideias, métodos e outras questões relacionadas com a dinâmica interna do paradigma. Esse tipo de literatura, uma literatura de propaganda, Thomas S. Kuhn vai chamar de *literatura de manual*. Para ele, esse tipo de literatura “[...] corpo da teoria aceita, ilustra muitas das (ou todas as) suas aplicações bem-sucedidas e compara essas aplicações com observações e experiências exemplares.” (KUHN, 2002, p. 29).

No entanto, apesar desse tipo de literatura estar carregada dos mais altos valores éticos, ela demonstra que na prática o paradigma perdeu o seu vigor, o seu caráter de novidade, de vanguarda e de revolução. Ele se transformou em ciência normal e, por isso, precisa ser superado por outro paradigma.

O PARADIGMA MODERNO DA PAZ

Apesar do conceito de paz ainda estar em aberto e, desde o mundo antigo, está sendo edificado, debatido e refletido, percebe-se que, numa perspectiva próxima ao conceito de *paradigma* de Thomas S. Kuhn, foram construídos modelos de paz ao longo da história. Sinteticamente é possível se afirmar a existência de cinco modelos históricos da paz. O primeiro modelo ou – na terminologia de Thomas S. Kuhn – *paradigma* da paz é o modelo da Grécia antiga. O segundo modelo de paradigma da paz é o modelo do antigo império romano também conhecido como *Pax Romana*. O terceiro modelo de paradigma da paz é o espiritual e subjetivo presente na pregação de Jesus Cristo. O quarto modelo de paradigma da paz é o da integração espiritual-poético e política presente em pensadores como, por exemplo, Santo Agostinho e Tomás de Aquino. O quinto modelo de paradigma da paz é o da paz perpétua. Trata-se de um modelo desenvolvido pelo pensador alemão Immanuel Kant no século XVIII (SANTOS, 2017).

Salienta-se que, dentro de um debate sobre a problemática da paz, o tema da *paz perpétua*, proposto por Kant, é de vital importância. Trata-se de um tema que, de um lado, sintetiza as esperanças humanas de um futuro próspero e pacífico, longe das guerras, da destruição e da violência e, de outro lado, é um tema que fundamenta as discussões modernas sobre a paz (SALATINI, 2014).

O presente estudo não é uma apresentação pormenorizada do paradigma moderno da paz. O paradigma que, por razões diversas, ainda está em vigência dentro da sociedade. No entanto, a título de esclarecimento, afirma-se que o paradigma moderno da paz, que tem como um dos seus fundamentos a ideia da paz perpétua desenvolvida por Kant, tem cinco eixos centrais. Estes eixos são: 1) Segurança básica do cidadão (saúde, educação, previdência etc.); 2) Predomínio da razão e da pessoa; 3) Equilíbrio de poder entre forças antagônicas (religiões diferentes, entre público X privado, capitalismo X socialismo etc.); 4) Criação de espaços privilegiados para o debate político e diplomático internacional. No século XX e início do XXI a Organização das Nações Unidas (ONU) ganha destaque como um organismo internacional que, juntamente com outros organismos (União Europeia, OEA etc.), deve promover a paz, e 5) Uso da coerção. A coerção consiste no uso da força por um país, um grupo de países ou por algum organismo que tenha legitimidade internacional (ONU, UE etc.) para promover e estabelecer a paz.

No entanto, dentro da perspectiva de paradigma, para se refletir sobre o problema da paz anglofônica é necessário se conhecer, mesmo que de forma introdutória, o paradigma da paz do antigo império romano também conhecido como *pax romana*.

A *PAX ROMANA*

Em linhas gerais, afirma-se que o paradigma de paz do império romano segue a ideia de paz na *pólis* estabelecida pelos gregos, ou seja, uma paz que consiste na ausência de catástrofes naturais e grandes conflitos sociais (fome, falta de água potável etc.). Assim como na Grécia antiga, especialmente Atenas, Roma era uma cidade-Estado governada por um *de-mos* – o governo dos cidadãos – e realizou, dentro da história, a importante

experiência de ter um *senado*, ou seja, o governo das lideranças políticas, dos líderes das oligarquias e lideranças políticas oriundas do exército, do empresariado e de grupos sociais independentes. Em tese, a paz em Roma era mantida por uma complexa rede de diplomacias e negociações políticas realizadas no senado.

O problema é que a Roma, uma pequena aldeia de agricultores do século VII a.C., com o passar dos séculos, das conquistas militares e do crescimento do poder político do exército romano (ROSSI, 2011), se transformou em um vasto império que aterrorizou e levou a influência da cultura greco-romana para quase todo o mundo antigo.

Com essa gigantesca transformação, o senado romano perdeu poder diplomático e político. Foi transformado, em grande medida, num espaço de disputas de privilégios políticos e de aparente normalidade democrática. Na prática o poder político-diplomático e, por conseguinte, o estabelecimento da paz, estava nas mãos do exército, do imperador e da sua respectiva corte. Por sua vez, o período do império romano, que vai do século I a.C. até o século II d. C., o chamado mundo civilizado, ou seja, o mundo existente dentro das fronteiras do império romano, incluindo o seu raio de influência em regiões como o Egito e o Líbano, experimentou um dos mais longos períodos de paz que a humanidade já desfrutou.

Esse longo período de paz ficou conhecido como *pax* romana. Na prática, a *pax* romana consistia na garantia de suprimentos de água potável, comida e moradia para as populações das principais cidades e zonas rurais mais influentes do império, incluindo a capital, a cidade de Roma. Além disso, havia a sólida política imperial, mantida pelo exército, de segurança das fronteiras. Uma política de contenção dos inimigos externos ao império (invasões de outros povos, deter o avanço de exércitos inimigos etc.) e inimigos internos (rebeliões populares, insurreições, tentativas de golpes militares, tentativas do senado reconquistar o poder político etc.) (WENGST, 1991; SERIQUE, 2011).

O paradigma da *pax* romana se caracteriza por 300 anos de ausência de grandes conflitos armados, de relativa tranquilidade nas fronteiras do império e de estabilidade política nas cidades. No entanto, toda essa estabilidade foi conquistada à custa da centralização do poder político, da

perda crescente do poder de decisão do senado e do *demos* – a classe dos cidadãos –, da ampliação da repressão da população civil, das aspirações de liberdade sócio-política, da ampliação da escravidão e de políticas populistas de conquistas de apoio popular. Políticas que ficaram caracterizadas, por exemplo, pela distribuição de pão, de vinho, de festas ao lar livre com a presença de grupos musicais populares e muito mais. É o conhecido período do pão e circo.

A existência do paradigma da *pax* romana demonstra que, de um lado, de fato é possível amplos períodos da história com tranquilidade social e ausência de grandes conflitos armados. Do outro lado, é um período que abre espaços para o questionamento e a reflexão em torno do sentido da paz. A paz é apenas a ausência de guerras militares? A população romana e principalmente os povos que viviam sob o jugo da Roma imperial, viviam realmente em paz? A liberdade de expressão e a liberdade política são fatores que fazem parte da paz? Um bom exemplo de como a *pax* romana era na prática uma paz social, mas não atingia uma perspectiva mais profunda de paz, foram os cristãos. Trata-se de uma religião que nasce e se desenvolve dentro da *pax* romana. No entanto, é uma religião perseguida, onde os seus fiéis tinham que escolher entre negar a sua crença religiosa e, com isso, proclamar publicamente a divindade do imperador ou morrer. Uma escolha nada livre, uma escolha que não apresenta uma postura do que se espera de um período de paz.

O paradigma da *pax* romana ruiu junto com o império romano. No entanto, de um lado, o período da *pax* romana demonstra que a humanidade realmente necessita vivenciar longo e estável período de paz. Durante o tempo que compôs a chamada *pax* romana, o ser humano experimentou um raro momento de prosperidade material, estabilidade e pacificação social. Do outro lado, a queda do império romano – ao menos o império romano ocidental, com o fim da *pax* romana, demonstra que a ausência de um processo duradouro e constante de paz pode conduzir a humanidade a experimentar momentos de profundas perturbações na ordem social. Perturbações que tem, dentre suas bases, a violência, a fome, o medo, o desespero, a imigração, guerras sectárias e muito mais. É necessário recordar que com o fim da *pax* romana, a sociedade ocidental foi conduzida a mergulhar num longo período de pobreza, de guerras sangrentas

e de disputas irracionais pelo poder. Apensar da pouca influência do império romano ocidental desde o século V d. C., apenas no século XIII, ou seja, 800 anos depois, o Ocidente voltou a ter um padrão socioeconômico compatível com a antiga sociedade romana e apenas no século XVIII, o Ocidente conseguiu ter um processo de desenvolvimento econômico e de pacificação social comparável à *pax* romana.

Em grande medida, apesar de toda a necessária crítica ética, a *pax* romana, a experiência de desenvolvimento econômico e de pacificação social realizada pelos romanos é um grande feito para a humanidade e que, por isto, até os dias atuais provoca controvérsias e lutas, por parte de governantes e de lideranças políticas e militares, para reviver, para colocar em prática novamente tal experiência.

A PAZ ANGLOFÔNICA: ENTRE A PAZ BRITÂNICA E A PAZ AMERICANA

Nos atuais debates travados dentro das ciências humanas e, especificamente, em torno da temática da paz, é comum se pensar a chamada *pax* americana como um processo independente, autônomo, algo próximo do conceito de *paradigma* de Thomas S. Kuhn. O presente estudo não é uma negação profunda deste tipo de debate. No entanto, para a presente discussão afirma-se que a chamada *pax* americana está inserida dentro de um contexto maior, ou seja, da paz anglofônica ou paz de língua inglesa. Por sua vez, a paz anglofônica é um dos firmes fundamentos do paradigma moderno da paz. Os gigantescos recursos financeiros, administrativos, diplomáticos e militares dos países de língua inglesa, especialmente a Inglaterra e os EUA, são uma das principais bases de sustentação do paradigma moderno da paz.

O paradigma moderno da paz é alicerçado em conceitos (re)construídos pelo pensamento moderno como, por exemplo, Estado, nação, razão, indivíduo, cidadania, autonomia e coerção. Apesar desta construção conceitual-filosófica, que encontra algum nível de respaldo na realidade social, desde os primórdios da modernidade, já com o advento da renascença, nos séculos XVI e XVII, tenta-se edificar a paz por meio da burocracia estatal e do restabelecimento da política militarista que caracterizou a *pax* romana.

A cada momento histórico da modernidade existe um país ou grupo de países, uma língua, um idioma que, por razões diversas, irá materializar e, ao mesmo tempo, impulsionar o processo de paz. Será um processo que, em muitos aspectos, irá copiar o modelo da *pax* romana. Dentro deste contexto tem-se, por exemplo, entre os séculos XVI e XVII a paz Ibérica representada por Portugal e Espanha que, naquele momento histórico, eram as duas potências militares e econômicas da Europa e estavam liderando a corrida pelo descobrimento e exploração do novo mundo; no século XVIII, com o enfraquecimento político e militar de Portugal e Espanha, emerge a paz francesa; no século XIX existe a predominância da paz britânica e no século XX a paz americana.

Como se pode ver entre os séculos XVI e XX, à medida que o projeto moderno amadurece e, em muitos aspectos, entra em crise, tem um país, língua e região do mundo (Portugal, Espanha, França, Inglaterra e os EUA) que irá orientar e liderar o processo de modernização do Ocidente e, dentre outros fatores, a construção da paz.

Dentro deste processo, deve-se ver a paz anglofônica como um processo de integração entre a *pax* britânica e a *pax* americana. Um processo de integração que, além do fator do idioma, ambos têm o inglês como língua oficial, leva em consideração a profunda aproximação cultural, religiosa, étnica e os interesses estratégicos que possuem em comum ao redor do mundo (BUENO, 1997).

No século XIX coube ao império da Inglaterra, num processo de substituição da hegemonia francesa, levar para vários lugares afastados e isolados do planeta Terra os valores da modernidade, do Iluminismo, do cosmopolitismo e da cidadania. Num processo contraditório, que remonta a contradição da *pax* romana (prosperidade econômica X opressão militar), a *pax* britânica levou a liberdade econômica, a prosperidade material a muitas regiões da África e da Ásia. No entanto, essa prosperidade é conduzida por meio da marinha real inglesa, dos fuzileiros navais e, por conseguinte, da guerra e da opressão militar (LESSA, 2006).

No processo de estabelecimento da *pax* britânica houve uma série de intervenções político-diplomáticas e militares em várias regiões do mundo. Também em diferentes regiões da África e da Ásia o governo e o

exército britânicos intervieram e, com isso, retiraram do poder governantes locais, promoveram guerras sectárias e ajudaram a criar nações. Um bom exemplo de como agiu, ao redor do mundo, a *pax* britânica foi o processo, na segunda metade do século XIX, de independência do Uruguai, o qual ficou independente tanto da Espanha como também do Brasil. Vale salientar que o Uruguai chegou a compor o território brasileiro com o nome de Província Cisplatina. O problema é que a independência do Uruguai, além de uma reivindicação da população local, era um projeto político-militar da Inglaterra para, ao mesmo tempo, deter o avanço do império brasileiro, sob a liderança do imperador Dom Pedro II, o avanço das reivindicações de hegemonia militar de países, por exemplo, como a Argentina e o Paraguai e estabelecer uma ampla rede de distribuição, dentro dos países da América do Sul, das mercadorias fabricadas em território inglês (PADRÓS, 1996).

Vários são os fatores que conduziram ao enfraquecimento da *pax* britânica. Dentre outros citamos: a Primeira Guerra Mundial (1914–1918), que enfraqueceu o poderio militar inglês, a emergência da Rússia socialista, pós-revolução de 1917, que, liderada por Lenin e Stalin, desejava espalhar o seu poder ideológico e militar ao redor do mundo. Nas primeiras décadas do século XX o Ocidente viu a hegemonia político-militar passar das mãos da Europa, que detinha essa hegemonia desde o século XVI, para a América do Norte, especialmente para os EUA (SARAIVA, 2001). Com o fim da Segunda Guerra Mundial (1939–1945) o questionamento da hegemonia europeia, em grande medida representada pela *pax* britânica, cresceu. Este crescimento se dá, dentre outros fatores, pelo processo de descolonização da África e da Ásia e da busca, dentro desses dois continentes, de formas autônomas e até mesmo alternativas de desenvolvimento econômico e de convivência recíproca (BARRACLOUGH, 1976).

A mudança da hegemonia da Europa para a América do Norte não significou o fim de uma cultura que pode ser classificada como *cultura para o imperialismo* (IANNI, 1976), ou seja, uma estrutura cultural que, fundamentada nos mais diversos argumentos racionais, tem por missão levar para as amplas regiões do mundo, muitas vezes de forma autoritária, seus próprios valores culturais.

Pelo contrário, a mudança da hegemonia da Europa para a América do Norte representou na prática a radicalização do projeto racio-

nal-iluminista da modernidade e, ao mesmo tempo, a retomada, de forma mais aperfeiçoada, da *pax* britânica. Neste sentido, deve-se ver esse projeto, liderado pelos EUA, como um projeto imperialista. No entanto, não se trata de *império* da forma clássica, tal como foi constituído pelo império romano, mas de uma nova e sofisticada forma de dominação. Uma dominação alicerçada na razão, na democracia, na liberdade e na sociedade civil (SCOWEN, 2003; LENS, 2006; MONIZ BANDEIRA, 2006).

Em grande medida, os EUA conseguiram, até a segunda década do século XXI, realizar de forma radical o projeto racional-iluminista da modernidade e dar continuidade a *pax* britânica porque estão imbuídos e mergulhados numa imagética *missão de redenção da humanidade* (AZEVEDO, 1988).

Os EUA construíram essa imagética missão de redenção da humanidade a partir da doutrina do destino manifesto (*Manifest Destiny*). Trata-se de um conjunto de ideias – não chega a ser uma *doutrina* da forma, como, por exemplo, o direito e a filosofia pensam essa palavra – que, no século XIX, defendia a crença que os americanos deveriam se expandir pelo território da América do Norte e até mesmo por outras regiões do planeta. Essa crença era fundamentada principalmente na convicção de que o povo americano foi eleito por Deus para civilizar o continente americano. Fruto desta crença, por exemplo, é a violenta conquista do oeste americano com as clássicas cenas de matanças de índios (RAMOS, 2008; COSTA, 2011).

No final do século XIX e início do XX a crença no destino manifesto foi reforçada com a difusão da ideia do poema fardo do homem branco (*The White Man's Burden*). Trata-se da ideia que o homem branco, ocidental e, em grande medida, produto do iluminismo europeu tem a nobre missão de levar aos confins do mundo, a regiões isoladas e tecnologicamente atrasadas a civilização, o livre comércio, a livre iniciativa, a democracia e os benefícios da tecnologia moderna. É possível se tomar como referência histórica do chamado *fardo do homem branco* na ocupação, no final do século XIX, militar das Filipinas pelos EUA. Os americanos só se retiraram definitivamente das Filipinas no ano de 1946 (DIAS, 1974).

Desde o final do século XIX, mas principalmente ao longo de todo o século XX, os EUA desenvolveram uma série de guerras de conquistas, guerras preventivas e outras modalidades de intervenção militar ao redor do planeta. Em grande medida, no século XX e no início do XXI, os EUA se tornaram uma espécie de *polícia do planeta*. Uma polícia responsável, dentre outras funções, de manter a ordem, a estabilidade entre as nações, entre os povos e etnias. Com isso, os EUA conseguiram dar continuidade a *pax* britânica e, com certo êxito, restabelecer em plena modernidade a *pax* romana.

Vários são os fatores que fundamentam e, ao mesmo tempo, impulsionam os EUA a serem a *polícia do planeta* e, com isso, criar a chamada *pax* americana. Entre estes fatores é possível citar, por exemplo, a dependência do mundo moderno – e porque não dizer, a dependência da própria civilização moderna – de fontes de energia, especialmente do petróleo (TORRES FILHO, 2007; MARINHO, 2010), o colapso da experiência socialista nos países do Leste Europeu e as diversas crises econômicas que, desde a década de 1930, assolam os países capitalistas e colocam em risco o projeto da modernidade (KURZ, 1999).

A *pax* americana demonstra que, apesar do antigo paradigma da *pax* romana (a paz militar, a paz armada etc.) ter entrado em decadência – junto com o império romano, suas táticas, métodos de atuação e principalmente o fato de ter conseguido estabelecer um longo processo de paz para grande parte da humanidade, continua a inspirar e a motivar modelos de implantação da paz ao longo da história.

É importante esclarecer que a *pax* americana não se funda apenas na superioridade econômica e militar dos EUA e de seus aliados mais próximos (Inglaterra, Canadá etc.), mas sim numa série de problemas internacionais como, por exemplo, a inaptidão tecnológica de outros países de concorrerem com a alta tecnologia produzida nos EUA – a tentativa mais recente e, até certo ponto questionável, é o avanço tecnológico e econômico da China –, o fracasso do socialismo, a incapacidade da ONU e de outros organismos de promoverem a paz e a dificuldade de países se organizarem em blocos e, com isso, constituírem uma força econômica e militar compatível com os EUA.

Face a tais circunstâncias atuais é necessário dispendar tempo em análise sobre quais são os limites e problemas intrínsecos à chamada paz anglofônica.

LIMITES E PROBLEMAS DA PAZ ANGLOFÔNICA

No atual momento histórico a paz anglofônica é liderada pelos EUA. Uma liderança que se materializa por meio da *pax* americana. Isso não significa que os demais países de língua inglesa não participem deste processo de paz. Se for tomada por base a história do século XX, ver-se-á que se trata de uma história com a forte liderança americana, mas, ao mesmo tempo, os EUA não estão isolados no exercício do poder político, diplomático e militar. Pelo contrário, ao menos durante o século XX, os demais países de língua inglesa (Inglaterra, Canadá etc.), salvo alguma exceção, estiveram ao lado dos EUA nas guerras, nas disputas internacionais e diplomáticas.

Existe um certo senso comum – quase um mito – que afirma que seria bom os EUA perderem a liderança mundial no campo da economia, da política e principalmente militar. Essa ideia pode ser encontrada nos discursos do cidadão comum e até mesmo de intelectuais e artistas.

Dentro de um debate ético e democrático deve-se pensar a médio e longo prazo a diminuição e até mesmo a perda do gigantesco poder político-militar que atualmente os EUA desfrutam. O problema que não se pode esperar e até mesmo desejar que num curto espaço de tempo o poder americano seja enfraquecido, que a *pax* americana seja quebrada, que entre em decadência. O motivo de não dever existir essa esperança é que não existe nenhum paradigma de paz para substituir a *pax* americana, não existe algum consenso internacional, organismo internacional ou algo semelhante que possa, no caso de decadência da *pax* americana, manter um nível de equilíbrio no mundo e, com isso, evitar o caos, a desordem generalizada e até mesmo a barbárie.

O exemplo da decadência do império romano deve guiar as reflexões sobre a superação da *pax* americana. Quando Roma caiu e, com isso, houve o fim da *pax* romana, não havia um novo paradigma de paz para

substituir a *pax* romana. Com exceção da Igreja, não havia uma instituição internacional capaz de manter o equilíbrio mundial, a ordem entre as nações, povo e etnias. O que se viu após a queda do império romano do Ocidente e o fim da *pax* romana foi a difusão do caos, da desordem, da fome, da violência e da barbárie. O Ocidente levou 1.300 anos para superar o trauma que representou o fim da *pax* romana. De forma análoga, este mesmo problema pode acontecer no Ocidente moderno caso a *pax* americana seja rapidamente e de forma abrupta rompida, esvaziada e abandonada. Em preciso esclarecer que em hipótese alguma está se defendendo a manutenção eterna da *pax* americana. Apenas está se demonstrado que em curto prazo – talvez nos próximos 50 ou 100 anos – a *pax* americana é necessária para que a sociedade moderna continue num processo de aperfeiçoamento material e tecnológico e, ao mesmo tempo, possa construir estruturas sociais que possam promover a paz.

Ao mesmo tempo em que, em curto prazo, existe a necessidade da manutenção da *pax* americana, é necessário compreender que este modelo de paz está inserido dentro de um paradoxo, é o chamado *paradoxo do poder americano* (NYE JR., 2002).

Existem várias formas de se pensar o paradoxo do poder americano. Dentro do atual debate, ele será pensado a partir da problemática da paz. A paz anglofônica, e de forma específica a *pax* americana, reproduz, dentro da modernidade, o dilema da *pax* romana. Esse dilema se materializa pelo fato de tanto a *pax* romana como a *pax* americana conseguem, com eficiência, estabelecerem a paz armada, a paz militar, controlar territórios, derrotar exércitos inimigos e controlar rebeliões populares. Além disso, assim como o império romano, a paz anglofônica leva o desenvolvimento tecnológico e conforto material para várias regiões ao redor do mundo. O problema é que apesar de toda essa eficiência, algo digno de elogio, falta uma integração – dentro do paradigma da paz – das comunidades locais, das nacionalidades, das etnias, das línguas e linguagens, das religiões e de todo um contexto sociocultural. Essa falta de integração culmina no questionamento e até mesmo na rebelião (guerras, insurreições etc.) contra a paz anglofônica.

Além do problema da falta da integração, existe outro problema. Atualmente a paz anglofônica, especialmente a *pax* americana, experimen-

ta um dilema vivido pelo império romano e pela *pax* romana. Trata-se do fato que tanto Roma como os EUA – e os outros países que compõem a paz anglofônica – levarem ao mundo o aperfeiçoamento material e o desenvolvimento tecnológico. Esse aperfeiçoamento conduz que as populações locais e que as pessoas tenham vidas mais confortáveis e que suas necessidades básicas (água, comida, moradia) sejam saciadas com mais rapidez e facilidade. O problema é que historicamente quando as comunidades locais e as pessoas levam vidas mais confortáveis, com suas necessidades básicas saciadas de forma mais fácil, essas mesmas pessoas passam gozar do privilégio da liberdade e, com isso, a se dedicarem a atividades lúdicas e do espírito (arte, música, literatura, cinema etc.), a buscarem novas formas de organização social, novas explicações para o mundo real, novas teorias no campo do direito, da política e da filosofia.

A consequência de todo este movimento é o surgimento de correntes de pensamento contrárias ao paradigma da paz dominante e hegemônico. É o que Thomas S. Kuhn vai chamar de *crise do paradigma*. É interessante notar que essa crise é causada exatamente pelo êxito, pelo sucesso do paradigma. Foi o êxito dos romanos em levar o conforto material ao mundo que fez que este mesmo mundo se voltasse contra Roma. O império romano não conseguiu lidar com a crise do paradigma e terminou entrando em decadência. A pergunta que se faz: a paz anglofônica e, por conseguinte, a *pax* americana saberão lidar com a crise do paradigma? Será possível haver um processo interno de reconstituição do paradigma?

O presente estudo não tem por missão dar uma resposta definitiva a essas e outras perguntas semelhantes que podem ser realizadas. No entanto, dentro de um quadro de reflexão sobre o problema, é necessário pensar o debate da paz, incluindo a *pax* americana, dentro do atual contexto das crises éticas e sociais contemporâneas. É necessário, como adverte Appiah (2008), pensar o debate ético atual dentro do quadro que a sociedade contemporânea é, muitas vezes, formada por estruturas e indivíduos estranhos que não se reconhecem mutuamente e nem se quer conseguem reconhecer o mínimo de coesão necessária para haver vida social. São grupos e indivíduos que vivem quase como *nômades*, ou seja, unidades autônomas, independentes do mundo social e dos demais indivíduos.

CAMINHOS DO HUMANISMO: NECESSÁRIA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO PARADIGMA DA PAZ

Neste contexto é preciso, de um lado, repensar o papel ético e humanizador da sociedade, do ser humano, repensar os valores da modernidade (liberdade, cidadania etc.). Do outro lado, é preciso perceber que, num contexto de um mundo de estruturas sociais e de pessoas que não se reconhecem mutuamente, que vivem uma espécie de *estranheza mútua*, não será possível abandonar o projeto da paz anglofônica e da *pax* americana de forma tão rápida. Ao menos em médio prazo o mundo de estranhos exigirá o arbítrio numa forma maior, uma força político-militar capaz de impor uma certa ordem, capaz de evitar, ao menos temporariamente, o caos e a barbárie.

No entanto, dentro do *debate contemporâneo sobre o cosmopolitismo* (SALATINI, 2016) é necessário se repensar o papel da paz anglofônica e da *pax* americana. Um modelo de paz que, como visto anteriormente, a curto e médio prazo ainda será necessário.

No debate contemporâneo sobre a paz deve-se repensar o papel da diplomacia e dos organismos multilaterais que representam vários setores, grupos e atores dentro das relações internacionais. Um projeto de paz para o século XXI deve levar em conta as aspirações das grandes nações ao redor do mundo, mas principalmente as pretensões das demais nações de participarem no poder global e de democratização dos espaços de construção da paz oriundos dos organismos multilaterais (ARAVENA; GARCIA, 1999).

Dentro deste debate emergem os projetos de regiões ao redor do mundo como, por exemplo, o projeto da Ásia-Pacífico (PINTO, 2009) e da América do Sul (MIYAMOTO, 1987; LIMA; COUTINHO, 2007). São projetos que não têm condições de rivalizar, de forma direta, com o poderio econômico-militar da paz anglofônica, mas que, por diversos meios e métodos, poderá se integrar ao projeto maior de paz, complementá-lo e até mesmo ajudá-lo a passar pelo processo de transição para outro paradigma da paz.

Além da integração dos projetos regionais e dos organismos multilaterais, é necessária a construção de caminhos e meios diplomáticos, po-

líticos e econômicos para a efetivação da municipalidade, dos municípios na construção de um projeto mais eficaz para a paz na sociedade (BRITO, 2011). Os municípios são os grandes canalizadores dos conflitos e problemas sociais, das estruturas que geram a guerra e a violência. Sem um projeto de pacificação dos municípios, de instalação de harmonia e tranquilidade dentro da municipalidade, não será possível o sucesso de qualquer modelo de paz. A paz passa obrigatoriamente pelos municípios. Por isso, os gigantescos recursos econômico-tecnológicos e diplomático-políticos devem, além de estar a serviço da paz internacional, da paz entre as nações, devem estar a serviço da construção da paz dentro dos municípios, dentro da municipalidade.

Também, dentro do debate contemporâneo sobre a paz deve-se repesar o papel e a própria dinâmica interna dos principais organismos internacionais de promoção e manutenção da paz, especialmente o papel da Organização das Nações Unidas (ONU) (NASCIMENTO, 2007).

A ONU foi criada para ser um organismo internacional, cuja principal função é a promoção e a manutenção da paz mundial. No entanto, por diversos fatores (burocracia, corrupção, conselho de segurança unificado, crise de legitimidade etc.) não consegue cumprir sua missão. Dentro de um quadro de repensar a paz anglofônica, especialmente a *pax* americana, é necessária uma revisão do papel e da função da ONU no cenário internacional. Por si só, a ONU não possui estrutura para substituir os países de língua inglesa, especialmente os EUA, no processo de construção e manutenção da paz ao redor do mundo, mas ela poderá ser um organismo internacional capaz de, em médio e longo prazo, ajudar a revisar o atual paradigma da paz.

CONCLUSÃO

Ao longo da discussão demonstrou-se que a modernidade tem vivido uma sucessão de modelos de paz baseados na força político-diplomática e principalmente militar. Neste contexto, houve, entre os séculos XVI e XVII o modelo Ibérico liderado por Portugal e Espanha, no século XVIII tivemos o modelo francês e a partir do século XIX temos o modelo da paz anglofônica. Inicialmente no século XIX este modelo foi protago-

nizado pela Inglaterra e a partir do século XX até as primeiras décadas do XXI liderado pelos EUA.

A paz anglofônica conseguiu, por meio da forma político-diplomática e militar, restaurar, dentro das condições sócio-históricas modernas, a antiga *pax* romana, ou seja, a paz armada, militar, de controle de território e fronteiras.

Devido ao grande poder econômico, tecnológico, diplomático e militar não será possível, em curto prazo, o abandono da paz anglofônica. No entanto, tanto para haver uma maior integração das nações, comunidades e cidadãos como também para haver uma reflexão sobre este modelo, visando a construção de outro modelo de paz, é necessário se repensar o papel na construção e efetivação da paz dos organismos multilaterais, dos projetos regionais na Ásia, na América do Sul e em outras regiões do planeta, se valorizar o espaço do município, como espaço de construção da paz, e se repensar a missão dos organismos internacionais para a manutenção da paz, especialmente a ONU.

Por fim, afirma-se que a paz anglofônica, a exemplo da *pax* romana, trouxe para a sociedade moderna uma onda de violência e de níveis diferentes de opressão. No entanto, não se pode negar que este mesmo modelo de paz, seguindo o modelo histórico da *pax* romana, trouxe para a sociedade uma onda de benefícios materiais, de conforto físico e de tecnologia. O desafio contemporâneo é conseguir unir o desenvolvimento técnico-material com as reivindicações de participação, de integração, de liberdade e de convivência mais amistosa, dentro de um espírito característico de uma sociedade fraternal.

REFERÊNCIAS

- APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo: ética num mundo de estranhos*. Lisboa: Europa-América, 2008.
- ARAVENA, F. R.; GARCIA, P. M. Diplomacia de cúpulas: o multilateralismo emergente do século XXI. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 291–359, 1999.
- AZEVEDO, C. O sentido de missão no imaginário político norte-americano. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 3, n. 2, p. 77–90, 1998.

- BARRACLOUGH, G. A revolta contra o Ocidente: a reação da Ásia e da África à hegemonia europeia. In: BARRACLOUGH, G. *Introdução à história contemporânea*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. p. 101–131.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BOBBIO, N. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2003.
- BRITO, S. R. U. Diplomacia das cidades: participação dos municípios na consolidação da paz e direitos humanos. In: SALA, J. B. (Org.). *Relações internacionais e direitos humanos*. Marília: Oficina Universitária, 2011. p. 59–74.
- BUENO, C. Da pax britânica à hegemonia norte-americana: o integracionismo nas conferências internacionais americanas. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 231–250, 1997.
- COSTA, P. B. O Destino Manifesto do povo estadunidense: uma análise dos elementos delineadores do sentimento religioso voltado à expansão territorial. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, 5., 2011, Maringá. *Anais...* Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011. p. 2267–2276.
- DIAS, M. O. *O fardo do homem branco: um estudo dos valores ideológicos do império do comércio livre*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.
- DIP, R. *Segurança jurídica e crise pós-moderna*. São Paulo: Quartier Latin, 2002.
- GUIMARÃES, M. R. Paz, reflexões em torno de um conceito. In: BALESTRERI, R. (Org.). *Na inquietude da paz*. Porto Alegre: Capec, 2003. p. 33–60.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2004.
- IANNI, O. *Imperialismo e cultura*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2002.
- KAPLAN, A. *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- KURZ, R. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- LENS, S. *A fabricação do império americano*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.
- LESSA, A. C. A Pax Britânica e o mundo do século XIX. *História das Relações Internacionais*, ano 11, n. 20, p. 187–189, jun. 2006.
- LIMA, M. R. S.; COUTINHO, M. V. *A agenda sul-americana: mudanças e desafios no início do século XXI*. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007.
- LYON, D. *Pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MARINHO, H. A. de M. P. Estados Unidos: o contexto dos anos 1970 e as crises do petróleo. *História em Reflexão*, Dourados, v. 4, n. 7, p. 1–10, jan./jun. 2010.

MIYAMOTO, S. Atlântico Sul: zona de paz e de cooperação? *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 20–23, 1987.

MONIZ BANDEIRA, L. A. *Formação do império americano*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

NASCIMENTO, B. L. F. *Solução de controvérsias internacionais: revisão do papel da ONU como pilar da segurança internacional*. São Paulo: Juruá, 2007.

NYE JR., J. S. *O paradoxo do poder americano*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002.

OLIVEIRA, M. A. *Para além da fragmentação: pressupostos e objetivos da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2002.

PADRÓS, E. S. A pax britânica e a independência do Uruguai: estado-tampão e balcanização no espaço platino. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, Porto Alegre, n. 5, p. 107–135, jul. 1996.

PINTO, P. A. Notas sobre a formulação de um projeto regional na Ásia-Pacífico. *Parcerias Estratégicas*, Brasília, DF, v. 1, n. 2, p. 38–44, 2009.

POZZOLI, L. *Maritain e o direito*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____.; LUCA, G. D. de. Papel dos tratados internacionais como instrumento de combate à discriminação racial. In: SILVA, M. A. M. da et al. *Refugiados, imigrantes e igualdade dos povos: estudos em homenagem a António Guterres*. São Paulo: Quartier Latin, 2017. p. 721–730.

RAMOS, A. L. A.; MIRANDA, A. R. A. Religião civil, destino manifesto e a política expansionista estadunidense. *Ameríndia: História, Cultura e Outros Combates*, Fortaleza, v. 3, n. 1, 2008.

ROSSI, L. A. S. Exército romano: conquista, terror e violência. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 61–76, 2011.

ROUANET, L. P. A paz reexaminada. In: SALATINI, R. (Org.). *Reflexões sobre a paz*. Marília: Oficina Universitária, 2014. p. 51–68.

SALATINI, R. O tema da paz perpétua. In: SALATINI, R. (Org.). *Reflexões sobre a paz*. Marília: Oficina Universitária, 2014. p. 33–50.

_____. Debate contemporâneo sobre o cosmopolitismo. In: SALATINI, R. (Org.). *Cultura e direitos humanos nas relações internacionais*. Marília: Oficina Universitária, 2016. p. 11–22.

SANTOS, I. A crise da paz na sociedade contemporânea. In: GIRO MARÍLIA, Marília, 4 maio 2016. Caderno Opinião. Disponível em: <<http://www.giromarilia.com.br/colunas/congresso-da-paz/a-crise-da-paz-na-sociedade-contemporanea/5628>>. Acesso em: 8 jul. 2017.

_____. Crise do paradigma moderno da paz. In: SERRA, C. (Org.). *O que é paz?* Maputo: Escolar Editora, 2017. p. 12–37.

SARAIVA, J. F. S. *Relações internacionais: dois séculos de história: entre a preponderância europeia e a emergência americano-soviética*. São Paulo: Ibri, 2001.

SCOWEN, P. *O livro negro dos Estados Unidos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SERIQUE, I. Pax Romana e a Eirene do Cristo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 119–134, 2011.

TORRES FILHO, E. T. O papel do petróleo na geopolítica americana. In: FIORI, J. L. (Org.). *O poder americano*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 309–346.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WENGST, K. *Pax romana, pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

A PROMOÇÃO DA PAZ ATRAVÉS DO BEM-ESTAR SOCIAL E DA FRATERNIDADE

Heloísa Helena Silva Pancotti

Fábio Luís Binati

Larissa Fatima Russo Françoze

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende, através da pesquisa bibliográfica, utilizando-se do método dedutivo indutivo, sem, todavia, pretender esgotar o tema, apontar como o Estado de bem-estar social é um importante instrumento de coesão e garantia de atendimento aos direitos sociais insculpidos nos ordenamentos jurídicos, mantendo a sociedade fraternalmente interligada pacificamente.

Na pré-história, o homem buscava proteção vivendo em grupos, estocando e compartilhando os alimentos, reunindo esforços para defender-se dos infortúnios, conjugando esforços para a melhoria de sua condição de vida, por meio da convivência tribal fraterna. É, portanto, seguro dizer que a base da proteção social é permeada pelo espírito da fraternidade e da economia de recursos com vistas à garantia frente a vicissitudes futuras.

A sociedade ocidental sempre valorizou o primado do trabalho. A partir do cenário segundo o qual o trabalho é a razão da existência humana, já presente na doutrina de Cristo, já que, antes de sair pelo mundo transmitindo seus ensinamentos, aprendeu o humilde ofício de carpinteiro transmitido por seu pai.

À imagem e semelhança de Cristo, a Igreja defendeu o digno e pleno trabalho e os direitos decorrentes de seu exercício como importante instrumento para a perseguição da paz. A garantia de proteção social sempre foi um elemento indispensável para a coesão e pacificação social, garantindo um mínimo existencial a todos atingidos por contingências sociais que pudessem trazer privação de rendimentos.

Na Encíclica *Pacem in Terris*, João XXIII (1963) já proclamava o direito à existência e a um digno padrão de vida, valores *sine qua non* à existência de uma sociedade justa e pacífica, afirmando:

E, ao nos dispormos a tratar dos direitos do homem, advertimos, de início, que o ser humano tem direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida: tais são especialmente o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis. Segue-se daí que a pessoa tem também o direito de ser amparada em caso de doença, de invalidez, de viuvez, de velhice, de desemprego forçado, e em qualquer outro caso de privação dos meios de sustento por circunstâncias independentes de sua vontade.

À medida que as transformações sociais foram se apresentando, as reivindicações necessárias para a distribuição de justiça e formação da sociedade fraterna, reconhecendo no seu vizinho a sua própria semelhança, aprimoraram-se. Segundo Wagner Balera, o reconhecimento do primado do trabalho pela Igreja, atribuiu a ele valoração que não encontra limites, sendo legitimado por toda a civilização.

É que, ao encarar o trabalho humano como valor social já se coloca, de *per si*, certa opção dentro de determinada escala de valores que subjazem a todo e qualquer ordenamento jurídico. Capacitemo-nos, pois, à compreensão desse valor considerando o respectivo conteúdo no Direito brasileiro e o modo pelo qual se viu assumido pela nossa civilização. (BALERA, 1994, p. 1167).

A COBERTURA PREVIDENCIÁRIA

O advento da cobertura previdenciária é relativamente recente, se levarmos em consideração que o primeiro passo em direção a uma primária forma legal de proteção social foi dado por Bismarck em 1883. No decurso de seis anos, os trabalhadores alemães possuíam proteção contra doença, acidentes de trabalho, velhice e invalidez, mediante um sistema contributivo restrito aos trabalhadores.

A necessidade de positivação das garantias aos direitos sociais ocorreu em razão da exteriorização dos valores conquistados por aquela nação, apaziguando e, por consequência, unindo a nação alemã. Com efeito, os valores são produtos culturais, pensamentos moldados por um povo cujo conteúdo exterioriza a obtenção da proteção de um fato juridicamente relevante (PANCOTTI, 2009, p. 75).

Esse efeito já foi observado por Kelsen, segundo o insigne Salatini:

[...] para Kelsen, a paz internacional deve ser buscada por intermédio do direito: considerando tanto o direito nacional quanto o direito internacional igualmente como formas de direito (definido genericamente como ordenamento normativo coercitivo), a diferença entre ambos residiria especialmente no fato de que o direito nacional se baseia numa ordem centralizada, enquanto o direito internacional se baseia numa ordem descentralizada, o que garante um maior grau de paz a partir daquele que deste, concluindo que o estabelecimento de um maior grau de paz nas relações internacionais dependeria do estabelecimento de um maior grau de centralização entre os Estados, o que poderia ser conseguido de duas formas básicas: (a) pelo estabelecimento de um Estado federal (a exemplo dos EUA e da Suíça) ou (b) de uma confederação de Estados (a exemplo da Liga das Nações e da ONU). (SALATINI, 2016, p. 43–44).

O entendimento de Kelsen a indicar que o direito deve ser o instrumento da paz, e que no âmbito internacional a solução estaria numa maior centralização entre os Estados, encontra ressonância no que sustenta Kant, ao considerar que uma guerra nunca é justa, porque suas razões advêm internamente, embasada nos sentimentos e pontos de vista do determinado Estado envolvido, cujas vontades sujeitam-se apenas à sua constituição e aos seus interesses. Kant sugere a existência ou estabeleci-

mento de um pacto entre os povos, também defendida por Kelsen. Seria uma federação especial, cujo nome sugerido por Kant é “federação da paz”, com o objetivo de pôr fim a todas as guerras e para sempre, sem atingir a soberania de cada Estado (KANT, 2008, p. 18).

A experiência bem-sucedida alemã espalhou os conceitos do bem-estar social a toda a Europa, de sorte que a igreja católica, em consonância com os anseios sociais da época, preocupou-se com a questão em sua encíclica *Rerum Novarum*, na qual o Papa Leão XIII em 1891 destaca a necessidade da intervenção estatal na promoção do bem-estar social, pensamento que foi externado em consonância com o contexto social progressista da época, em meio à Revolução Industrial, afirmando-se:

Certamente, se existe algures uma família que se encontre numa situação desesperada, e que faça esforços vãos para sair dela, é justo que, em tais extremos, o poder público venha em seu auxílio, porque cada família é um membro da sociedade. Da mesma forma, se existe um lar doméstico que seja teatro de graves violações dos direitos mútuos, que o poder público intervenha para restituir a cada um os seus direitos.

O texto é minucioso em defender a coexistência possível da proteção da propriedade particular e das riquezas adquiridas honestamente, com a promoção do bem-estar social e através do trabalho e da proteção de direitos fundamentais convidando o homem a “[...] amar a Deus e ao seu próximo com uma caridade sem limites, a ultrapassar corajosamente todos os obstáculos que dificultam o seu caminho na estrada da virtude.”

Leão XIII convida toda a Igreja a não se deixar absorver pelo trabalho confessional e assumir uma postura ativa na luta pelos direitos humanos fundamentais pugnando que “[...] pelo que em particular diz respeito à classe dos trabalhadores, ela faz todos os esforços para os arrancar à miséria e procurar-lhes uma sorte melhor.”

O pontífice convidou os cristãos a práticas mais efetivas e frequentes da caridade e destacou a importância do Estado para dirimir a miséria e a indigência, salvaguardando os interesses da classe operária, apontando princípios igualitários, de cidadania e destacando que “[...] os pobres, com o mesmo título que os ricos, são, por direito natural, cidadãos; isto é, per-

tencem ao número das partes vivas de que se compõe, por intermédio das famílias, o corpo inteiro da Nação.”

Acerca da igualdade, citou São Tomás de Aquino, convocando os governos a tratar igualitariamente seus cidadãos, observando rigorosamente as leis da justiça distributiva, afirmando que “[...] assim como a parte e o todo são em certo modo uma mesma coisa, assim o que pertence ao todo pertence de alguma sorte a cada parte.”

Preocupou-se também com a questão da dignidade do trabalho, orientando o Estado a intervir nas greves, “[...] removendo a tempo as causas de que se prevê que hão de nascer os conflitos entre os operários e os patrões [...]” além de pedir a garantia ao descanso semanal, jornada de trabalho não exaustiva, proteção contra o trabalho exercido em condições insalubres, proteção da mulher, vedação do trabalho infantil e cumprimento das obrigações salariais.

Quanto às associações sindicais ou o seu equivalente à época, aduziu o pontífice que “[...] mais valem dois juntos que um só, pois tiram vantagem da sua associação. Se um cai, o outro sustenta-o. Desgraçado do homem só, pois quando cair, não terá ninguém que o levante.” E ainda que “[...] o irmão que é ajudado pelo irmão, é como uma cidade forte.”

As fundações da solidariedade que permeia o sistema de cobertura previdenciária estavam firmadas; porém, no período compreendido entre a quebra da bolsa de Nova Iorque em 1932 e ao final da Segunda Guerra Mundial, um período de imensa privação tomou conta do continente europeu, muitas pessoas não podiam acessar as coberturas previdenciárias por falta de contribuições ou em razão dos benefícios não serem previstos para beneficiar dependentes dos contribuintes.

O modelo bismarckiano tinha sofrido a influências políticas advindas do *New Deal* e da filosofia de Keynes, primando pela maior intervenção estatal no sistema previdenciário, com aportes financeiros estatais e maior controle na distribuição de recursos.

Todavia, o modelo não atendia à cobertura das contingências sociais malélicas surgidas na guerra, com uma legião de viúvas e órfãos impossibilitados de prover o seu sustento. Urgia que fossem estabelecidos novos parâmetros para atendimento à população de desvalidos do período.

Em 1941, na Grã-Bretanha, convocou-se William Beveridge, um *lord* que foi colaborador de Keynes, conforme nos ensina Castro e Lazzari (2017), a fim de reestruturar aquele sistema que não atendia mais às carências da população. A adoção dessa nova normativa, que ficou conhecido como o plano Beveridge, democratizou o acesso ao sistema previdenciário estabelecendo a universalização de cobertura propiciando um amplo atendimento à saúde e proteção em caso de desemprego.

Os dois modelos, o bismarckiano e o beveridgeano (ou de repartição), conviveram na Europa do pós-guerra, ambos baseando-se na solidariedade que permeia a convivência humana desde os primórdios.

Em função da expansão do modelo de segurança social concebido por Beveridge, no pós-Segunda Guerra, depois das experiências totalitárias, nada menos que cinquenta Estados elaboraram novas constituições buscando adaptação às novas exigências políticas e sociais, nas quais os direitos sociais ocupam um lugar de destaque. Com isso, concluímos que dessa época em diante se materializa a universalização dos direitos sociais, acrescentando-se aí o seu reconhecimento como categoria integrante do rol de direitos fundamentais, o que fica patente em nível mundial a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1.948) mais especificamente em seu artigo 25. (CASTRO; LAZZARI, 2017).

Inegavelmente, o bem-estar social é um instrumento pacificador importante que pode ser comprovado na crise das décadas de 1980 e 1990, que trouxe enorme desemprego em escala global. Mesmo com 23 mil pessoas dormindo nas ruas ou abrigos públicos da Nova Iorque de 1993, havia menos inquietação social, pois a população ainda fruía a cobertura previdenciária mantida à custa da arrecadação da era de ouro:

Como os países capitalistas ricos estavam muito mais ricos do que nunca e seu povo, em geral, estava agora protegido pelos generosos sistemas de previdência e seguridade social da Era de Ouro, havia menos inquietação social do que se poderia esperar, embora as finanças do governo se vissem espremidas entre enormes pagamentos de benefícios sociais, que subiam mais depressa que as rendas do Estado em economias cujo crescimento era mais lento do que antes de 1973. (HOBSBAWM, 1995).

A garantia de efetividade dos direitos fundamentais e sociais insculpidos nos regramentos constitucionais são pilares viabilizadores da paz social, da estabilidade dos regimes democráticos. A política do Estado de bem-estar social, por mais alterações que tenha sofrido no decorrer do tempo, ainda hoje é essencial para garantir a proteção social, ou ao menos diminuir a desigualdade material.

De nada adiantaria se a normativa não pudesse ser efetivada através de uma política possibilitadora de sua aplicação, distribuindo ou realocando recursos entre os segurados e seus dependentes.

BENEFÍCIOS PREVIDENCIÁRIOS

A Constituição Federal brasileira atualmente vigente protege o trabalhador e as atividades laborativas através de inúmeros dispositivos. Percebe-se isso porque logo em seu primeiro artigo, inciso IV, o Estado preserva os valores sociais do trabalho. Enquanto já no artigo 3º esclarece que os objetivos da República são o desenvolvimento nacional e a erradicação da pobreza e, conseqüentemente, diminuindo as desigualdades sociais. Já no artigo 6º elenca o trabalho como sendo direitos sociais. Inclusive no artigo 7º o trabalho é colocado como direito dos trabalhadores urbanos e rurais, visando à melhoria de sua condição social. No artigo 170, o trabalho é colocado como sendo questão de ordem econômica. e, por fim tem-se o artigo 193, que elenca o trabalho como a ordem social (BRASIL, 1988).

Percebe-se, portanto, que os constituintes brasileiros elegeram o trabalho para ser o componente capaz de concretizar os objetivos constitucionais, tanto é que defenderam e protegeram as atividades laborativas em vários momentos e de diversas maneiras. Assim, é o trabalho que torna o homem digno, colaborando para uma melhor situação de vida do trabalhador e de sua família, tendo como finalidade a erradicação da pobreza e da marginalização. Por isso, o trabalho deve ser considerado como elemento de inclusão social.

Dessa forma, a Previdência Social é um direito fundamental assegurado a todos os trabalhadores e seus dependentes, pois esse sistema visa

garantir que, nas situações em que estes estejam desamparados, por motivos de desemprego, incapacidade laborativa e velhice, o Estado possa ampará-los, não os deixando em situações precárias. Destaca-se que o amparo previdenciário é dirigido a todos os trabalhadores, desde que completem a carência necessária para cada espécie de benefício previdenciário.

A necessidade de proteção estatal surgiu com o advento da sociedade industrial, pois se verificou que a classe trabalhadora era devastada pelos acidentes de trabalho, havia a presença de trabalho infantil e o trabalhador era explorado. Dentre várias formas de escravidão trabalhista, verifica-se o constante abuso dos empregadores. Tudo isso ocorria porque o trabalhador não tinha de onde tirar o seu sustento, ou seja, sua única fonte de renda era o seu salário mensal. Daí a importância da participação do Estado para maior proteção de todos, criando o Estado do bem-estar social.

As ações estatais modernas não se limitam ao campo previdenciário, mas, ao contrário, também tendem a proporcionar ações em outros seguimentos, como a saúde e o atendimento a pessoas carentes. É a seguridade social, grau máximo de proteção social. O Brasil tem seguido esta mesma lógica, sendo que a Constituição de 1988 previu um Estado do Bem-Estar Social em nosso território. Por isso, a proteção social brasileira é, prioritariamente, obrigação do Estado, o qual impõe contribuições obrigatórias a todos os trabalhadores. Hoje, no Brasil, entende-se por seguridade social o conjunto de ações do Estado, no sentido de atender às necessidades básicas de seu povo nas áreas de Previdência Social, Assistência Social e Saúde. (IBRAHIM, 2012, p. 3–4).

Dessarte, a Seguridade Social, através da Constituição de 1988, é um sistema protetivo, que até então era inexistente em nosso país. Dessa forma, o Estado evoca para si a responsabilidade de atender os anseios e as necessidades de todas as pessoas, inclusive dos trabalhadores, na área da assistência e previdência social.

Percebe-se, portanto, que a proteção social, que engloba os serviços de assistência social e benefícios previdenciários, é um conjunto de oferta de bens, renda e serviços que combatem a pobreza e buscam reduzir as desigualdades, possibilitando a cada ser humano padrões mínimos de bem-estar, garantindo a sua inclusão no meio social.

No que tange especificadamente à previdência social, esta é colocada como sendo um seguro *sui generis*, pois, em relação a sua filiação, ocorre de forma obrigatória para os regimes básicos, porque tem o condão de amparar os seus segurados contra os chamados riscos sociais. O ingresso a esse “seguro” também pode ocorrer de forma voluntária, que são os chamados contribuintes facultativos.

Podemos conceituar os riscos sociais como sendo aqueles que todas as pessoas estão sujeitas, como, por exemplo, os eventos imprevisíveis que são as doenças ou acidentes e até mesmo os eventos previsíveis, como, por exemplo, a idade avançada e a necessidade da retirada do trabalhador do ambiente de trabalho nocivo a sua saúde ou integridade física.

Os benefícios previdenciários estão previstos na Lei nº 8.213/1991, assim denominados: aposentadoria por idade, aposentadoria por tempo de contribuição, aposentadoria por invalidez, aposentadoria especial, auxílio-acidente, auxílio-doença, auxílio-reclusão, pensão por morte, salário-maternidade, salário-família, bem como amparo assistencial ao idoso e ao deficiente (BRASIL, 1991).

Percebe-se então que os benefícios previdenciários, por amparar o segurado em casos previsíveis e imprevisíveis, possuem como objetivo a garantia do mínimo vital para a vida do trabalhador e de sua família, não deixando que chegue ao extremo da marginalização da sociedade, concretizando a dignidade da pessoa humana.

A Previdência Social é, portanto, um direito fundamental, porque garante a cada trabalhador, filiado a este sistema, a sua dignidade, protegendo-o, não o deixando sem os meios indispensáveis à subsistência da pessoa, e por isso a importância da previdência social para as situações inesperadas da vida de um trabalhador é de grande valia.

Com o advento da Constituição Federal de 1988, passou-se a defender que a prioridade do Estado deve ser o cidadão, ou melhor, o ser humano. Por isso, a seguridade e a previdência social adequam-se perfeitamente aos objetivos estatais.

Mais do que um bônus, a garantia necessária da vida digna é um ônus social, já que a dignidade da pessoa humana é também um dever de todos para com todos. A dignidade da pessoa humana não é somente uma prerrogativa dos particulares perante o Estado, mas também um dever daqueles para com o próximo³¹. As indiscutíveis vantagens trazidas pelo reconhecimento da primazia e inviolabilidade da pessoa humana, conquistadas a muito custo, trazem também pesados encargos, dentre os quais a cotização forçada para a manutenção da malha protetiva. Daí justifica-se a exação coercitivamente aplicada pelo Estado para fins de garantia da vida digna, impondo não somente contribuições compulsórias da sociedade, mas também o ingresso forçado no sistema protetivo. (IBRAHIM, 2016).

Verifica-se que o trabalho dignifica o homem, porque retira ele da condição de miserável, permite conhecimentos a ele e muitos outros benefícios. Porém, todas as pessoas estão diante de casos que podem retirá-las do mercado de trabalho por tempo indeterminado ou não, e a previdência social colabora para garantir o mínimo a todos os cidadãos e garantir esse mínimo é garantir também uma paz social.

BENEFÍCIOS ASSISTENCIAIS

No que se tange à Assistência Social, esta tem a incumbência de zelar por todos os cidadãos que precisam de ajuda estatal. Pode-se dizer que ela cobre as lacunas da previdência social, garantindo proteção da família, maternidade e infância.

Entretanto, a legislação brasileira nem sempre atribuiu à Assistência Social o seu devido valor. Esta era considerada anteriormente no âmbito do direito do trabalho, não guardando relação direta com a Previdência Social. Somente com a Lei 6.439 de 1977, que instituiu o Sistema Nacional de Previdência e Assistência Social, foi que esse sistema começou a ganhar importância, e, posteriormente, reafirmada na atual Constituição de 1988, com os artigos 203 e 204, que, porém, só veio a ser organizada verdadeiramente em 1993, através da Lei Orgânica da Assistência Social (Lei 8.742/1993).

O conceito de Assistência Social pode ser encontrado no próprio texto da lei, conforme se vê:

Art. 4º A Assistência Social é a política social que provê o atendimento das necessidades básicas, traduzidas em proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência, à velhice e à pessoa portadora de deficiência, independentemente de contribuição à Seguridade Social. (BRASIL, Lei 8.212, 1991).

O mesmo texto é repetido no artigo 3º do decreto 3.048/1999, que aprovou o regulamento da Previdência Social e deu outras providências.

A Assistência Social é, portanto:

[...] um conjunto de atividades particulares e estatais direcionadas para o atendimento dos hipossuficientes, consistindo os bem oferecidos em pequenos benefícios em dinheiro, assistência à saúde, fornecimento de alimentos e outras pequenas prestações. Não só complementa os serviços da Previdência Social, com a amplia, em razão da natureza da clientela e das necessidades providas. (MARTINEZ, 1992, p. 83).

Como se vê, a Assistência Social é prestada de forma gratuita pelo Estado, a quem dela necessitar, e com gratuidade pretende-se dizer que independe de contribuições anteriores do beneficiário, diferentemente da Previdência Social, refletindo a obrigação original do Estado, que é garantir condições mínimas de sobrevivência e vida digna àqueles que não tiverem condições de fazê-lo ou de ter este socorro provido pela própria família (MARTINS, 2005, p. 498).

Mas os objetivos da Assistência Social não são apenas o de dar ou fornecer serviços aos mais necessitados, mas também primar pelo valor do trabalho, com mecanismos de reintegração do segurado ao mercado de trabalho, reabilitação dos portadores de deficiências e dos que sofreram acidente do trabalho com sequelas irreversíveis, além do socorro ao idoso que não tem condições de sobrevivência ou de trabalho, bem como não faça jus a benefícios previdenciários.

Apesar dos esforços do Estado brasileiro, através das legislações para garantia de dignidade no trabalho, há imprevistos, chamados de contingências sociais, que rompem a linha de normalidade, e colocam o ser humano em situação de necessidade, perturbando a paz social do indivíduo, com reflexos familiares e também na comunidade em geral.

Assim, nas situações em que o cidadão não puder socorrer-se da Previdência Social, a Assistência Social presta este socorro, de forma, portanto, suplementar, conforme preleciona Ibrahim:

O seguimento assistencial da seguridade tem como propósito nuclear preencher as lacunas deixadas pela previdência social, já que esta, como se verá, não é extensível a todo e qualquer indivíduo, mas somente aos que contribuem para o sistema, além de seus dependentes. [...] Não compete à previdência social a manutenção de pessoas carentes; por isso, a assistência social é definida como atividade complementar ao seguro social. (IBRAHIM, 2012, p. 13).

É perceptível no texto da lei que a Assistência Social é um meio de políticas públicas de apoio ao ser humano vulnerável, seja por desemprego, doença, deficiência, idade, etc., a fim de que seja mantido e preservado o bem mais importante do rol dos direitos humanos, a dignidade da pessoa humana, através da garantia de um mínimo existencial, além, é claro, de ser importante meio de distribuição de riquezas e enfrentamento da pobreza.

Num mundo ideal, todas as pessoas teriam condições de trabalho, empregos dignos, condições laborais salubres, salário suficiente para manter uma vida digna, verteriam contribuições à Previdência Social e se aposentariam na velhice com valores compatíveis com sua renda anterior.

Esse é inclusive um dos fundamentos da nossa Constituição Federal, previsto no artigo 1º, IV, que estabelece “[...] os valores sociais do trabalho [...]”, no caput do artigo 170, que estabelece que a ordem econômica é “[...] fundada na valorização do trabalho humano [...]”, e ainda no artigo 193, que dispõe que “A ordem social tem como base o primado do trabalho [...]” (BRASIL, 1988). Indiscutível, portanto, a importância do exercício do trabalho para o desenvolvimento da nação, mas também para o engrandecimento do seu povo, garantia de bem-estar social, e instrumento de justiça e pacificação sociais.

De tal sorte, conclui-se que o trabalho é um valor vital para o homem, não tendo sido por acaso que a Constituição Federal o vincula a este toda a ordem social, e a sua realização deve ser assegurada como direito fundamental para todos, quando possível.

Ocorre que ainda não vivemos num mundo ideal, e diga-se “ainda” porque não se pode perder a esperança de que dias melhores virão, mas a realidade indica que graves imprevistos podem ocorrer durante a vida do ser humano que lhe impinjam à situações de necessidade de um mínimo existencial, e é nesse momento que a Assistência Social ganha suma importância.

Há que se destacar ainda que não há que se falar em obrigação social consistente na oferta de trabalho, não cabendo ao Estado responsabilizar-se por esse ônus, mas cabe à ordem econômica e à própria sociedade buscar meios de proporcionar a realização deste direito. A parte que cabe ao Estado é, portanto, mediante a Assistência Social, socorrer dignamente aos que estão impedidos de exercer esse lúdico direito ao trabalho (LE MOS, 2015).

Nesse contexto é que a Assistência Social se mostra fundamental à proteção da vida humana, e mais do que simplesmente à vida, mas a uma vida minimamente digna, com universalidade de cobertura dos direitos sociais, supremacia do atendimento às necessidades básicas, com respeito à dignidade do ser humano, igualdade de acesso para todos e mediante prestação de serviços de qualidade, sempre com o fito de proteger a dignidade da pessoa humana e manter a paz social, não olvidando o espírito comunitário fraterno que sempre permeou o tema da proteção social desde que o homem decidiu viver em grupo e estocar alimentos em busca da união de forças como forma da proteção coletiva.

O princípio da fraternidade que hoje foi internalizado nos ordenamentos jurídicos de inúmeros Estados, inclusive o brasileiro, aglomerado com a seguridade social, significa concretizar todos os direitos dos cidadãos, sejam eles segurados ou não, porque é através desse princípio que se garante não só o bom relacionamento entre as pessoas, mas uma relação fraterna e de acolhimento, construindo uma relação em que todos se sintam protegidos pelo direito e pelo Estado.

Percebe-se então que a construção e a efetivação da dignidade da pessoa humana só estarão completas aliadas a fraternidade, vez que é nesse sistema em que se busca o bem-estar social, deixando de lado o egocentrismo.

Ademais, a dignidade da pessoa humana se fez presente nos maiores documentos em favor de todas as pessoas do mundo, como é o caso da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Conforme nos ensina Lafayette Pozzoli:

A referida declaração, objeto de um estudo mais específico no item seguinte, consigna no seu texto o reconhecimento da dignidade da pessoa humana inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis como constitutivos do fundamento da liberdade, da justiça e da paz. Foram elementos importantes que tornaram os direitos da pessoa humana protegidos, para que a pessoa não se veja levada ao supremo recurso da revolta contra a tirania e a opressão. (POZZOLI, 2001, p. 110).

O autor nos ensina que reconhecer e preservar o indivíduo como sendo um humano, que precisa do mínimo existencial para a sua sobrevivência, é um impacto tão grande na vida de toda a humanidade que colabora para a construção da liberdade, justiça e da paz. Assim, a Assistência Social cumpre o seu papel para a efetivação e construção dos valores acima citados, porque preserva e acolhe o ser humano, não o deixando à beira da marginalidade.

CONCLUSÃO

Através do estudo realizado, pode-se concluir que o advento da cobertura previdenciária teve suas origens em 1883, na Alemanha, quando os cidadãos e, consequentemente, trabalhadores daquele país possuíam proteção contra doença, acidentes de trabalho, velhice e invalidez mediante um sistema contributivo.

Naquele momento, começou-se a perceber a necessidade de garantir às pessoas o bem-estar social, que era auxiliar o trabalhador quando por algum motivo este não podia usufruir de seu salário mensal. Assim, o bem-estar social e coletivo é um meio de instrumento de pacificação.

Verifica-se a presença da seguridade social, que contempla a Previdência e a Assistência Social, como sendo um direito fundamental,

porque esse é um sistema que assegura o amparo, o acolhimento e garante ao trabalhador o mínimo existencial para a sua sobrevivência.

Especificadamente a Previdência Social assegura a todos os trabalhadores e seus dependentes uma renda mensal, de forma vitalícia ou momentânea, quando essas pessoas estiverem diante dos riscos sociais e, conseqüentemente, desamparados. Assim, o Estado acolhe-os, não os deixando em situações precárias, ou seja, abandonados.

Cabe destacar que, para o recebimento dos benefícios previdenciários, que estão previstos na Lei nº 8.213/91, é necessário que o trabalhador tenha completado a carência estipulada para cada espécie de benefício, vez que esse sistema é reconhecido como sendo um seguro *sui generis*.

Já a Assistência Social zela pelos cidadãos que precisam de ajuda estatal, porém, por algum motivo, não conseguiram contribuir com a Previdência, por isso afirmou-se que ela cobre as lacunas da Previdência Social, garantindo proteção da família, maternidade e infância.

Destaca-se que, ao falar de Assistência Social, percebe-se a presença do princípio da fraternidade, que, aglomerado com os direitos previdenciários e assistenciais, concretiza e efetiva o amparo estatal a todas as pessoas, sejam elas seguradas ou não.

Dessa forma, reconhecer e preservar os trabalhadores segurados e as pessoas não seguradas ao sistema da previdência é garantir o mínimo existencial para a sobrevivência de todos, permitindo-lhes alimentação, saúde e lazer, concluindo-se, portanto, que a seguridade social contribui efetivamente com o papel de construir a paz.

REFERÊNCIAS

BALERA, W. O valor social do trabalho. *Revista LTr*, São Paulo, v. 58, n. 10, p. 1167–1178, 1994.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1992.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>. Acesso em: 28 set. 2017.

_____. Lei nº 8.212, de 24 de julho de 1991. *Dispõe sobre a organização da Seguridade Social, institui Plano de Custeio, e dá outras providências*. Brasília, DF, 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8212cons.htm>. Acesso em: 28 set. 2017.

_____. Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991. *Dispõe sobre os Planos de Benefícios da Previdência Social e dá outras providências*. Brasília, DF, 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8213cons.htm>. Acesso em: 28 set. 2017.

BRUMER, A. Previdência social rural e gênero. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 4, n. 7, p. 50–81, jan./jun. 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/soc/n7/a03n7>>. Acesso em: 28 set. 2017.

CASTRO, C. A. P. de; LAZZARI, J. B. *Manual de direito previdenciário*. Rio de Janeiro: Forense, 2017.

HOBSBAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1995.

IBRAHIM, F. Z. *Curso de direito previdenciário*. 17. ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2012.

_____. *A previdência social como direito fundamental*. 2016. Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjbj9r_jsbWAhWLjpAKHenSA-8QFggmMAA&url=https%3A%2F%2Fwww.impetus.com.br%2Fartigo%2Fdownload%2F21%2Fa-previdencia-social-como-direito-fundamental&usq=AFQjCNGBX4yZ9Cv4qodVYfRVKnGZmD_bQ>. Acesso em: 27 set. 2017.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris*: Carta Encíclica. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html>. Acesso em: 3 maio 2017.

KANT, I. *A paz perpétua*: um projeto filosófico. Tradução Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. Original de 1795.

LEÃO XIII. *Rerum Novarum*: Carta Encíclica. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1891. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 3 maio 2017.

LEMO, R. S. de. A valorização do trabalho humano: fundamento da república, da ordem econômica e da ordem social na constituição brasileira de 1988. *Revista Páginas de Direito*, jun. 2015. Disponível em: <<http://www.tex.pro.br/index.php/artigos/306-artigos-jun-2015/7243-a-valorizacao-do-trabalho-humano-fundamento-da-republica-da-ordem-economica-e-da-ordem-social-na-constituicao-brasileira-de-1988>>. Acesso em: 26 set. 2017.

LIMA JUNIOR, L. P. *A fraternidade como um princípio esquecido*: olvido e rememoração na história recente. Disponível em: <http://www.catedrachiaralubich.org/uploads/artigos/artigos_2014-08-12_ruef2012artigolauropaisdelimajunior_pdf_a4908353b2b237ce2c83e9922af840f9.pdf>. Acesso em: 3 maio 2017.

MARTINEZ, W. N. *A seguridade social na constituição federal*. 2. ed. São Paulo: LTr, 1992.

MARTINS, S. P. *Direito da seguridade social*. 22. ed. São Paulo: Atlas, 2005.

_____. *Direito do trabalho*. 28. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

_____. *Comentários à lei nº 8.212/91: custeio da seguridade social*. São Paulo: Atlas, 2013.

PANCOTTI, L. G. B. *Conflitos de princípios constitucionais na tutela de benefícios previdenciários*. São Paulo: LTr, 2009.

PEDREIRA, C. de A.; PIERDONÁ, Z. L. A violação do primado do trabalho pela legislação previdenciária. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI, 2010, Fortaleza. *Anais eletrônicos...* Disponível em: <https://www.google.com.br/url?sa=t&rc=t=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwiP85Pv8sXWA-hVBDJAKHfSjCD8QFgggtMAE&url=http%3A%2F%2F150.162.138.7%2Fdocuments%2Fdownload%2F559%3Bjsessionid%3D27888EEC83E71FD0DC341E-158739622E&usg=AFQjCNFP3N_q_jLwzj3JTNTYYN0E5mc3HA>. Acesso em: 27 set. 2017.

PEREIRA, A. J. O benefício de prestação continuada e a tutela do mínimo vital. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 16, n. 191, p. 71–82, abr. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/32989/1892>>. Acesso em: 27 set. 2017.

POZZOLLI, L. *Maritain e o direito*. São Paulo: Loyola, 2001.

RIBEIRO, M. H. C. A. *Aposentadoria especial*. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2010.

SALATINI, R. O tema da paz no século XX. In: PASSOS, R. D. F. dos; FUCCILLE, L. A. (Org.). *Visões do Sul: crise e transformações do sistema internacional*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. v. 1, p. 35–52.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. II–II. Questão 61, A1, Ad. 2. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae,_ES.pdf>. Acesso em: 3 maio 2017.

PARTE 2
REFLEXÕES SOBRE A TOLERÂNCIA

RAMON LLULL (1232–1316) FOI O FILÓSOFO DA TOLERÂNCIA NA IDADE MÉDIA? O LIVRO DO TÁRTARO E O CRISTÃO (1288)

Ricardo da Costa



Imagem 1

Nesta colorida e expressiva ilustração da artista catalã África Fanlo para uma edição infantil do *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (Barcelona: Petit Fragmenta, 2015), o melancólico gentio (à direita, de pé) encontra os sábios das três religiões (o muçulmano, com um pássaro azul no ombro; o judeu, ao centro, e o cristão, de vermelho) e expõe sua angústia, em meio à Natureza que, atenta, observa o diálogo.

1 DEFINIÇÕES

Antes de tudo, por um *princípio racional*, é necessário definir: o que é *tolerância*? Sempre com base factual, com a História a alicerçar nossas considerações teóricas, estabelecamos três âmbitos, três perspectivas que denominaremos de *via negativa*, *via positiva* e *via extrema*. Por *via negativa*, entendemos todas e quaisquer atitudes mentais *privadas*, *íntimas*, ou seja, excluídas do foro público, da coisa pública. Trata-se da vida interior, *vida do espírito*. Por exemplo, posturas de *resignação* ou *impassividade* diante de pessoas ou grupos que pensam ou se comportam de um modo diferente do nosso. É o que a historiografia conceituou como o “outro” (TODOROV, 1982). A *via negativa* em relação a esse “outro”, aos outros, é um comportamento passivo muito semelhante aos que os antigos (estoicos, por exemplo) e, especialmente, os medievais (com o Cristianismo), atribuíam como consequência da virtude da *paciência* (LLULL, 2010, p. 35).¹

Por sua vez, a *via positiva* é a defesa pública da coexistência pacífica entre pessoas ou grupos com pensamentos diferentes. Difere da *via negativa* por sua manifestação social (ou política). O defensor dessa via, necessariamente, expõe seus pontos de vista, se comporta como um animal político, atua e pretende interferir e influenciar outras pessoas, outros grupos que pensam de modo distinto. Como veremos, apenas em seu entardecer a Idade Média conheceu esse novo tipo social. Isso porque o convencimento pacífico através do diálogo é algo estranho às formas políticas anteriores às democracias contemporâneas (e mesmo nessas, ainda hoje, têm em seu seio defensores da violência como um instrumento político, especialmente pensadores de esquerda (GUEVARA, 1966; MARX, 1975, p. 829; DEBRAY, 1980)².

¹ O próprio Llull inseriu a *paciência* em uma das oito bem-aventuranças: “1. A paciência é o refreamento da vontade ocasionada pela ira convertida em caridade. Por isso, no Evangelho, Jesus Cristo prometeu que aqueles que forem pacientes serão filhos de Deus; 2. Amável filho, todos somos filhos de Deus pela criação, mas pela paciência o homem é filho da graça, e pela impaciência é filho da culpa e da maldição. Por isso, a paciência faz ser filho de Deus todos aqueles que Lhe são obedientes e submissos.”

² Desde Marx (1818-1883) – a violência como *fato estruturante* da História (“[...] é sabido o grande papel desempenhado na verdadeira história pela conquista, pela escravidão, pela rapina e pelo assassinato, em suma, pela violência.”, *O Capital. Crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, v. 2, p. 829) até Che Guevara (1966) e Régis Debray (1980) a violência sempre esteve na pauta dos partidos de esquerda. Para isso, ver especialmente Sorel (1992) e, mais recentemente, Zizek (2014).

Por fim, a *via extrema*, historicamente mais recente que as anteriores, é a defesa da tolerância com o uso de todos e quaisquer meios possíveis (através da violência verbal, da intimidação, da censura, etc.). Durante toda a história da civilização ocidental prevaleceu, sempre que a tolerância foi pensada por filósofos e literatos, a *via negativa*. A *positiva* só mais recentemente (a partir do *Iluminismo*³). A *extrema*, por fim, só a partir da segunda metade da década de 1960, especialmente com a ascensão dos radicais nas universidades (KIMBALL, 2010).

A *história do conceito de tolerância*, ou melhor, do *processo de construção desse conceito*, do ponto de vista filosófico, nasce justamente no coração da Idade Média, com o filósofo Ramon Llull (1232–1316), particularmente com uma de suas obras mais conhecidas, *O Livro do Gentio e dos Três Sábios* (c. 1274–1276). Nele, o filósofo catalão definiu a *tolerância como diálogo*. Em outras palavras, o imperativo de debater os pressupostos de sua fé com os sábios de outras fés (no caso, o Judaísmo e o Islamismo) (LLULL, 2001).⁴

Após Llull, a Idade Média ainda especulou relativizações da fé católica no próprio seio da Cristandade. Guilherme de Ockham (c. 1287–1347), franciscano, argumentou que a salvação poderia ser possível fora do catolicismo, além de criticar virulentamente a autoridade papal – até ele, o princípio era *Extra Ecclesiam nulla salus* (“Fora da Igreja não há salvação”), firmado no IV Concílio de Latrão (1213–1215) pelo papa Bonifácio VIII (1294–1303). Em sua bula *Unam Sanctam* (1302), o pontífice afirmou que “Para a salvação de toda criatura humana, é absolutamente necessário estar sujeito ao Pontífice Romano.”; era uma reiteração do que já afirmara o papa Inocêncio III (1198–1216): “Com nossos corações cremos e com nossos lábios confessamos que existe só uma Igreja, não a dos hereges, mas a Santa Igreja Católica Apostólica Romana, fora da qual cremos que não há salvação.” (COSTA, 2011, p. 19–35).

³ O *Iluminismo* (ou *Ilustração*) foi um movimento filosófico (e contestador da herança clássica medieval) característico do séc. XVIII. Sua obra mais emblemática foi a *Enciclopédia* (1751-1772), editada por Diderot (1713-1784), d'Alembert (1717-1783) e uma equipe formada por mais de cento e cinquenta cientistas. Pretendia abarcar e rediscutir tudo, da Metafísica à Música. Sua bibliografia é incomensurável. Indico apenas três obras: Cassirer (1972), Gay (1977) e Vovelle (1995).

⁴ Embora essa seja a “edição definitiva” da lavra do Prof. Bonner, de minha parte, ainda aprecio muitíssimo seu Bonner (1989, p. 89-272). Há uma publicação brasileira. Citamo-la por obrigação, pois infelizmente não é uma publicação bem cuidada: Lúlio (2001).

A seguir, Boccaccio (1313–1375) percorreu nessa mesma *linha argumentativa-relativista*: a salvação era possível a judeus, cristãos e muçulmanos (*Decamerão*, Conto 28 “Os Três Anéis”) (BOCCACCIO, 2013).

Mas só a partir do séc. XVI iniciar-se-ia um caminho mais sólido rumo à convivência pacífica entre diferentes. O ambiente intelectual foi o jurídico. Jacob Acontius (c. 1520–1566), jurista, teólogo e filósofo, em sua obra *Satanae Stratagemata* (1565), afirmou que a intolerância religiosa era uma *armadilha do diabo* (2010); Jean Bodin (1530–1596), também jurista e filósofo, defendeu o retorno a uma *religião natural* para evitar discussões dogmáticas (em *Coüoquium heptaplomeres*) (BODIN, 1975); Montaigne (1533–1592) assentou o *âmbito filosófico* no qual o tema frutificaria: a defesa da *liberdade de consciência* (*Ensaio*, II, 19) (MONTAIGNE, 2010); por fim, Espinoza (1632–1677) apresentou o *argumento definitivo*: a violência ou a imposição não poderiam ser instrumentos válidos para o estabelecimento da fé no âmbito íntimo (em seu *Tractatus theologico-politicus*, de 1670) (ESPINOSA, 2008). Isso em meio às guerras religiosas (1524–1697) – da *Guerra dos camponeses alemães* (*Deutscher Bauernkrieg*, 1524–1525), incentivada por Lutero (1483–1546), à *Guerra dos Nove Anos* (1688–1697) entre a França e a *Liga de Augsburgo* (MACCULLOCH, 2003).

2 O CONTEXTO: OS MONGÓIS

Muito já foi escrito a respeito do sentimento dos cristãos medievais em relação ao fato de terem a consciência de serem minoria no mundo – e, por isso, o renovado *espírito apologético* do séc. XIII (MITRE FERNÁNDEZ, 2004). A própria filosofia de Ramon Llull é uma *filosofia de conversão*, calcada na diferença, de espírito atuante, vibrante, disposta a dialogar para converter, com argumentos “racionais (em suas palavras, “necessários”)” (VILLALBA I VARNEDA, 2015). Por isso, além de se voltar para judeus e muçulmanos, o filósofo se preocupou com a “questão tártara” (“tártaros”, como ficaram conhecidos os mongóis na Europa).

Na verdade, o tema fez parte de seu tempo. Passou ao ambiente europeu quando, em 1237, um frade chamado Júlio enviou uma carta ao legado papal na Hungria para informar a invasão dos mongóis (ou tártaros). Após conquistarem boa parte da Ásia em um dos acontecimentos mais

impressionantes da História (CAHEN, 1989, p. 301) (no que a historiografia chamou de *Expansão Mongol* [1206–1294]) (RUNCIMAN, 1985, p. 223–238) e se apoderarem do *Principado de Moscou*, os mongóis chegaram à Europa: assolaram a Polônia e a Hungria em 1241 (*Batalha de Legnica*). Gregório IX (1227–1241) pregou a cruzada para a Hungria, sem sucesso; Inocêncio IV (1243–1254), no *Concílio de Lyon* (1245) incitou os reinos cristãos a tomarem medidas militares para impedir novos ataques (LLULL, 2016, p. 13), também sem sucesso. Missões diplomáticas foram enviadas. Os mongóis recusaram unir-se aos cristãos. Em compensação, atacaram os muçulmanos (Alamut, Bagdá, Damasco e Alepo) até o sultão mameluco Baybars (1223–1277) recuperar as terras perdidas e fazê-los recuar até o rio Eufrates.



Imagem 2

A Batalha de Legnica e a decapitação do duque Henrique da Silésia com sua alma levada ao Céu por anjos (1353). Iluminista desconhecido. Silésia, têmpera colorida e tinta em pergaminho, 34,1 x 24,8 cm. The J. Paul Getty Museum.

Com a chegada em cena dos mamelucos, a partir de 1260, os mongóis mudaram de posição e procuraram pactuar com o mundo cristão (com a promessa de libertar a Terra Santa). Foi nesse contexto que Llull chegou a Roma, em 1287. Tinha cinquenta e cinco anos. Estava disposto a propagar sua proposta de conversão do mundo ao cristianismo, e desejava um apoio político. Sua primeira ideia foi o papado, naturalmente. O estudioso Pere Villalba (1938–) denominou essa nova (e terceira) fase de sua vida de *etapa de expansão* (VILLALBA I VARNEDA, 2015, p. 193).

3 O LIVRO DO TÁRTARO E O CRISTÃO (1288)

Não é muito fácil, nem possível, nem proveitoso discutir como o Deus onnipresente e gloriosíssimo pode ser conhecido e estimado por aqueles que o desconhecem. Não obstante, a Piedade nos impulsiona e a Caridade nos mostra que os infiéis, ofuscados pelo erro e lançados à morte sempiterna, perigo mortal, podem e devem ser corrigidos no caminho da salvação eterna – Caminho dos caminhos, Luz das luzes, Verdade das verdades – por onde transitaram antes de terem se afastado por seus erros. Por isso, eu, pobre e pecador, indigno e desonrado, há muito me entrego fervorosa e assiduamente a esse trabalho, e com a ajuda daquele sem o qual nada posso fazer de bom, redijo este sermão por meio de parábolas e metáforas. (RAMON LLULL, *O Livro do Tártaro e o Cristão*, Prólogo, 2, 2016).

Em Roma, o prolífico filósofo escreveu duas obras: *Os Cem Nomes de Deus* (a 38ª de sua lavra) e o *Livro do Tártaro e o Cristão* (a 39ª) (DOMÍNGUEZ REBOIRAS, 2008, p. 125–242). Em relação a esse último escrito, objeto desse pequeno trabalho, foi o segundo texto de Llull em que seu conteúdo discorre em um ambiente de debate entre judeus, cristãos e muçulmanos (o primeiro foi o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, sua obra de n°. 11, escrita em Maiorca, entre 1274 e 1283).

As circunstâncias da vida de Llull explicam bem a redação da obra. O filósofo chegou a Roma provavelmente em abril de 1287, pouco após a morte do papa Honório IV (1285–1287). Ainda se encontrava na cidade quando chegou uma embaixada do rei mongol da Pérsia, Aryun

Khan (1258–1291), budista, mas simpatizante de católicos e nestorianos.⁵ Seu representante, um bispo nestoriano, vinha propor uma aliança contra os mamelucos do Egito. Devido à vacância do papado e aos distintos interesses de ambos os lados – enquanto a embaixada desejava tratar de temas políticos, os cardeais estavam interessados em debater temas teológicos (VILLALBA I VARNEDA, 2015, p. 198) – o encontro diplomático não surtiu qualquer resultado prático, a não ser colocar o filósofo a par do tema que passou a fazer parte das preocupações da Cristandade.

Embora tenha uma semelhança formal com o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, devido à *estrutura narrativa dialogante*, com os debates do tártaro, desejoso de “fruir uma religião” com o “sábio” judeu (I, 3), o “sapiientíssimo” muçulmano (II, 18) e o “pobre eremita cristão” (IV, 32) – e também seu diálogo com o eremita Blaquerna (IV, 41) – o *Livro do Tártaro e o Cristão* tem um objetivo claro, apresentado pelo filósofo logo em seu *Prólogo*: apresentar o salmo *Quicumque vult*, que representa e transmite a fé católica.

Para isso, Llull cria a seguinte *estrutura textual*:

- I. A inquietude do *tártaro*;
- II. O tártaro indaga um *sábio judeu*. E conclui: o *Judaísmo* é a preparação de outra Lei;
- III. O tártaro indaga um *sapiientíssimo muçulmano*. E conclui: o *Islamismo* nada sabe da *essência divina*;
- IV. O tártaro indaga um *eremita cristão*, que o aconselha a visitar o eremita *Blaquerna*;
- V. O *Quicumque vult* (*Credo de Atanásio*, séc. VI);
- VI. A conversão do *tártaro* (*Generoso*) e sua visita ao papa;
- VII. O *final aberto* da obra: é melhor uma missão ao Oriente ou uma cruzada?

⁵ *Nestorianismo* – doutrina cristológica proposta por Nestório (386–450), Patriarca de Constantinopla, que distinguia a natureza humana da divina em Cristo. Após ser condenada como herética nos concílios de Éfeso (431) e da Calcedônia (451), muitos de seus seguidores foram para o Império Sassânida e fundaram a Igreja do Oriente. Ver Chapman (2017).

3.1 O Credo de ATANÁSIO

Após dialogar com o judeu e com o muçulmano, ainda insatisfeito, o tártaro procurou um cristão, eremita, que, no entanto, se declarou incapaz de convencê-lo racionalmente da verdade de sua fé. Por isso, o eremita aconselhou o tártaro a procurar Blaquerna, outro eremita, porém “muito sábio” e que conhecia muito a fé cristã (IV, 41). O tártaro viajou por um deserto até um monte onde soube que Blaquerna descansava, e o encontrou em uma igreja, com os “[...] ornamentos sagrados para celebrar a missa em nome de Deus.” Recitava o salmo *Quicumque vult*. O tártaro se apresentou e lhe disse:

Senhor, de muito longe vim até vós. Dúvidas e erros envolvem meu coração. Rogo que, caso conheceis o caminho da salvação, me encaminheis, pois o procuro todos os dias com muito esforço. Não encontro ninguém, judeu, sarraceno ou cristão, que professe o verdadeiro caminho da fé. Inclusive penso que os cristãos cometem um erro ainda maior do que os judeus, os sarracenos e os tártaros, um dos quais sou eu mesmo. (IV, 44).



Imagem 3

Detalhe do *Cotton Faustina* (MS B. VII, folio 42v) que mostra o *Scutum Fidei* ou *Diagrama triangular do escudo da Trindade* (o *Quicumque vult*), com a representação de Cristo na cruz (acima do círculo Filho). É parte de uma iluminura do *Compendium Historiae da Genealogia de Cristo* do teólogo (e escolástico) Pedro de Poitiers (Petrus Pictaviensis, c. 1130–1215), escrito por volta de 1210.

O salmo que Blaqueria recitava é uma confissão cristã em forma de compêndio. Hoje sabemos que foi composto na primeira metade do séc. VI, provavelmente na Provença, nos círculos teológicos (e agostinianos) do monge Vicente de Lerins (†450), do bispo Fulgêncio de Ruspe (c. 468–533) e do arcebispo Cesário de Arles (c. 470–543) (LLULL, 2016, p. 29). Em contrapartida, a tradição medieval atribuiu sua autoria a Atanásio de Alexandria (c. 296–373) – por isso o título *Credo de Atanásio* (*Quicumque vult* são as primeiras duas palavras do salmo).

Ao utilizar o *Credo de Atanásio* como a melhor e mais simples composição para o personagem Blaqueria dialogar com o tártaro e convencê-lo da verdade da fé cristã, Ramon Llull seguia uma sólida tradição de comentadores do *Credo*, de Venâncio Fortunato (c. 536–610) a Hildegarda de Bingen (1098–1179). Assim, preliminarmente, Blaqueria explica ao tártaro a dificuldade de se entender sua fé:

Escuta, amigo, e entenda: nossa fé é muito difícil de expor e de entender. Nem todos conseguem compreendê-la, somente os iluminados pela nobreza intelectual que investigam a secreta Filosofia da Natureza e se tornam doutos nas ciências. Sugiro que não duvideis em abraçar a nossa fé tal como ela é. Eu é que me declaro incapaz de demonstrar a fé católica, verdade pela qual anseias. (IV, 48).

A necessidade de provar racionalmente a fé cristã era um tópico das conversas intelectuais pelo menos desde que Anselmo da Cantuária (c. 1033–1109) criou seu *argumento ontológico* (a prova da existência de Deus – “Aquilo do qual nada maior pode ser pensado.”) somente com a razão, sem recorrer à autoridade da fé (a Bíblia) (FLASCH, 2006, p. 179–184). Ramon Llull é um dos maiores pensadores dessa *corrente racionalista da fé*.

O tártaro insiste: diz que é um estudioso e que a Filosofia não o impedirá de conhecer os segredos da Natureza!⁶ Assim, Blaqueria lhe

⁶ A *Natureza* era um importante tópico dos estudos filosóficos clássicos que os pensadores cristãos herdaram e desenvolveram. Deu origem ao moderno conceito de ciência (e sua consequente *especulação investigativa*). Ver Costa (2015, p. 363-373).

entrega um livro de salmos que inicia com o *Quicumque vult*. No entanto, essa confissão de fé não é um tratado de filosofia! Por isso, Llull acrescenta ao diálogo entre Blaquerna e o tártaro explicações então consideradas racionais – e científicas, pois baseadas principalmente na *teoria dos quatro elementos*⁷, *de origem aristotélica*.⁸ Devido à exiguidade do espaço, proponho apresentar somente os seis primeiros versos, e a explicação deles no diálogo luliano. São esses:

Credo de Atanásio	
1. <i>Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem:</i>	1. Quem quiser ser salvo deve, antes de tudo, professar a fé católica.
2. <i>Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in æternam peribit.</i>	2. Quem não a observá-la, integral e inviolavelmente, perecerá por toda a Eternidade.
3. <i>Fides autem catholica hæc est: ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur.</i>	3. Esta é a <i>fé católica</i> : veneramos a um só Deus na Trindade e a Trindade na unidade.
4. <i>Neque confundentes personas, neque substantiam seperantes</i>	4. Não confundimos as pessoas, nem separamos as substâncias.
5. <i>Alia est enim persona Patris alia Filii, alia Spiritus Sancti:</i>	5. Pois uma é a Pessoa do Pai, outra a do Filho, e outra a do Espírito Santo.
6. <i>Sed Patris, et Fili, et Spiritus Sancti una est divinitas, æqualis gloria, coeterna maiestas.</i>	6. Mas só uma é a divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, igual à glória e coeterna à majestade.

3.1.1 “QUEM QUISER SER SALVO DEVE, ANTES DE TUDO, PROFESSAR A FÉ CATÓLICA. QUEM NÃO A OBSERVÁ-LA, INTEGRAL E INVIOLAVELMENTE, PERECERÁ POR TODA A ETERNIDADE”

Na verdade, a apresentação do *Quicumque vult* no *Livro do Tártaro e o Cristão* é um *pretexto teológico* para o filósofo utilizar sua *teoria dos correlativos* (que, na ocasião, ainda estava sendo por ele elaborada). Logo após começar a recitá-lo, o personagem Blaquerna discorre sobre a *essência do fogo* – suas propriedades (ígneas, luminosas, aquecedoras, etc.): o *ignificativo* e o *ignificável*, o *luminificativo* e o *luminificável*, o *calefativo* e o *calefável*, etc.

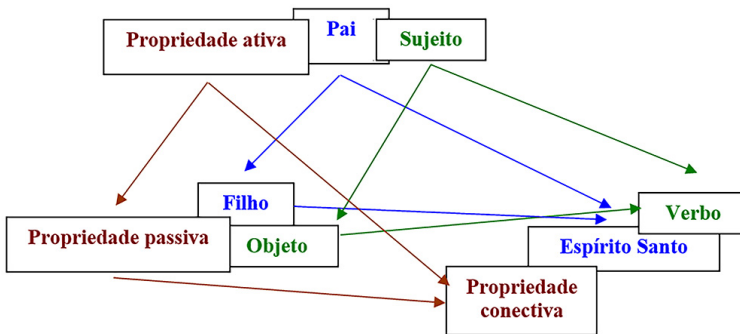
⁷ Tratei da *teoria dos quatro elementos* – e, especialmente, como Llull dela se vale (ANGOTTI NETO; COSTA, 2015, p. 1-30).

⁸ Teoria exposta sobretudo em Aristóteles (2009).

O que essas palavras significam? Llull entende que, como Deus, tudo no mundo (todo *ente*) está em movimento, é dinâmico. Nada está em repouso – em suas palavras, não existe *ociosidade*. A ação é boa; o ócio, ruim. Essa *ação das coisas no mundo* significa para ele que a Santíssima Trindade está impressa em tudo – uma clara *herança agostiniana da tríade da alma*.

Mas de que forma? Para Llull, em tudo existe uma trindade: **1)** a *essência* (que ele denomina *bonificativo*) é a *capacidade de se fazer o bem*, de se fazer algo de bom (e, por isso, *bonificativo* – de *Bem*); **2)** o *objeto* é aquilo que pode se tornar bom (*bonificável*) e **3)** o *próprio ato* (*bonificar*) de fazer o bem conecta as duas partes anteriores. Essa *teoria dos correlativos* racionalmente explica e idealmente projeta a Santíssima Trindade no mundo: naquela ordem, a *essência*, o *sujeito* (propriedade ativa) é o **Pai** (bonificação); o *objeto* (propriedade passiva) é o **Filho** (*bonificatividade*), e o verbo (*propriedade conectiva*) é o **Espírito Santo** (*bonificar*) (GAYÀ ESTELRICH, 1979).

A TEORIA LULIANA DOS CORRELATIVOS



Em outras palavras, existe o *amante*, o *amado* e o *Amor*. Neste caso, Llull é o *amante*. Seu *amado*? Deus. E seu *amor* pelo *amado* o impulsiona à ação, ao bem, que ele entende como um *incessante impulso apolo-gético*. É por isso que, do ponto de vista *filológico-filosófico*, Llull cria essas declinações nominais e verbais nas desinências dos termos – Pere Villalba as denomina *graus de intelecção* encontrados nos sujeitos (VILLALBA I VARNEDA, 2015, p. 249).

A seguir, Blaqueria apresenta ao tártaro esses *correlativos* na alma racional (COSTA, 2005, p. 142–156) e na essência divina (a *Bondade*, a *Grandeza*, etc.), além de alertá-lo para o fato de que quem ousar violar a primeira frase do *Quicumque vult* desafiará as semelhanças divinas, ou seja, desafiará a *essência de Deus* e, por isso, perecerá no Inferno. Mescla, assim, argumento com autoridade. O tártaro se mostra admirado com o raciocínio de Blaqueria e imagina que deva existir uma fé acima da dos cristãos que também discorra sobre as operações dos elementos, da alma e de Deus. *Blaqueria é incisivo*: nenhuma religião tem a grandeza da fé católica porque nenhuma trata da *ação intrínseca* da obra de Deus. E passa à segunda sequência do salmo.

3.1.2 “ESTA É A FÉ CATÓLICA: VENERAMOS A UM SÓ DEUS NA TRINDADE E A TRINDADE NA UNIDADE. NÃO CONFUNDIMOS AS PESSOAS, NEM SEPARAMOS AS SUBSTÂNCIAS”

Com variantes, o método prossegue o mesmo: a exposição da essência do fogo, da alma e de Deus. O complexo raciocínio de Llull, posto na boca de Blaqueria, merece uma citação completa:

Na essência divina há um *bonificativo*, um *magnificativo*, um *eternificativo*, um *possificativo*, etc., mas apenas um *producente*, um *bonificado*, um *magnificado*, etc., a partir de um *bonificável*, um *magnificável*, etc. E como nessa produção não há qualquer inconveniente, o que é produzido de ambos resulta em outro, como o *elementado* é produzido pela conveniência entre a *matéria* e a *forma* e resulta em uma substância ou subsistente dessa conveniência. Mas não desejo dizer que exista matéria em Deus.

E assim como o fogo produz em si algo que lhe é semelhante mais do que produz em outra coisa, na essência divina a *Bondade*, a *Grandeza* e as outras dignidades produzem em si o que lhes é semelhante mais que nas criaturas. Por isso, se as divinas *Bondade*, *Grandeza*, etc., não produzissem em si mesmas e a partir de si mesmas algo que lhes fosse semelhante, não teriam em si mesmas a *Grandeza* da *Eternidade*, do *Poder*, etc., o que é impossível. Essa impossibilidade manifesta que na unidade divina há uma trindade de pessoas: uma que produz e as outras duas que são produzidas. (V, 68–69, grifos nossos).

O argumento é *circular* e se baseia em uma conclusão lógica a partir da premissa da existência das *dignidades de Deus*, tema comum às três religiões monoteístas. O tártaro não entende muito bem e pensa que Blaquerna, com suas “metáforas e exemplos”, está dizendo que existe matéria em Deus. Blaquerna então oferece outra analogia: a da água e da terra, e então o tártaro fica convencido de que existe Deus.

Para reforçar essa convicção, Blaquerna apresenta três argumentos que considera definitivos para a existência de Deus: **1)** se Deus não existisse, o *intelectivo* e o *inteligível* seriam maiores na razão humana do que na realidade; **2)** se Deus não existisse, o *intelectivo* seria maior na realidade que o *inteligível*, e **3)** se Deus não existe, o *inteligível* é maior que o *intelectivo*. Os argumentos têm uma clara filiação ao pensamento anselmiano (isto é, de que o fato de entender o que se pensa é uma realidade mental que faz com que o pensado exista fora do pensamento⁹).

A seguir, convencido da existência de Deus, o tártaro pede a Blaquerna que demonstre que só existe *um* Deus, não vários. Novamente o eremita apresenta três argumentos: **1)** a existência de muitos deuses impossibilita que em todos esses deuses haja a mesma infinitude das dignidades (infinitude da *Bondade*, da *Grandeza*, etc.) – em outras palavras, não é possível que vários deuses sejam iguais em *essência*; **2)** se houvesse muitos deuses, nenhum deles seria o *sumo fim*; haveria muitos sumos fins, todos necessariamente finitos, o que é impossível; **3)** a pluralidade de deuses não é *apetecível para a razão humana*, se acima dessa pluralidade há um fim sumo.

⁹ O trecho do *Proslógio* é esse: “Então, oh, Senhor, Tu que dás a inteligência da fé, dá-me, para que eu saiba, o que é necessário para entender que Tu existes tal como cremos, e que és o que cremos. E certamente **cremos que Tu és algo maior do qual nada mais pode ser cogitado**. Mas e se não existe tal natureza, como quando diz o insipiente em seu coração ‘não existe Deus’? No entanto, esse mesmo insipiente, quando me ouve dizer ‘algo maior do qual nada pode ser cogitado’, **entende o que ouve, e o que entende está em seu intelecto, embora não entenda que isso exista**. Pois **uma coisa é a coisa estar no intelecto, e outra, entender que a coisa existe**. Porque quando o pintor pensa antecipadamente o que tem de fazer, certamente o tem no intelecto, mas ainda não entende que exista o que ainda não fez. Contudo, após pintar, ele a tem no intelecto, e entende que existe o que fez. Portanto, o insipiente deve convencer-se que, ao menos em seu intelecto, existe algo maior do qual nada pode ser cogitado, porque, quando ouve isso, entende e, tudo o que se entende, está no intelecto. No entanto, **aquilo maior do qual nada pode ser cogitado não pode existir somente no intelecto, pois se só existe no intelecto, pode pensar-se algo que seja maior e que também exista na realidade**. Assim, se aquilo maior do qual nada pode ser cogitado só existe no intelecto, este mesmo ser, do qual nada maior pode ser cogitado, tornar-se-ia o ser do qual é possível pensar algo maior, mas certamente isso é absurdo. Portanto, existe, sem dúvida, algo maior do qual nada pode ser cogitado, tanto no intelecto quanto na realidade.” (II, grifos nossos).

A segunda tríade apresentada no *Livro do Tártaro e o Cristão* é mais racionalmente compreensível que a primeira pois, além de não apresentar um argumento de autoridade (a ameaça do Inferno), se baseia no princípio da *finalidade aristotélica*.¹⁰ O tártaro se convence que há somente um deus e pede que Blaqueria lhe mostre a trindade do deus uno. E o sábio cristão passa à terceira sequência.

3.1.3 “UMA É A PESSOA DO PAI, OUTRA A DO FILHO, E OUTRA A DO ESPÍRITO SANTO, MAS SÓ UMA É A DIVINDADE DO PAI, DO FILHO E DO ESPÍRITO SANTO, IGUAL À GLÓRIA E COETERNA À MAJESTADE”

Do mesmo modo que nas duas partes anteriores, a forma da exposição é a mesma: Llull inicia com a metáfora do fogo, ou melhor, com a *relação* existente entre suas partes; depois a alma e sua substância e, por fim, a essência divina. A novidade de sua interpretação dessa passagem do *Quicumque vult* em relação às anteriores é o acréscimo da relação entre as Pessoas da Trindade no trecho que Blaqueria discorre ao tártaro sobre a essência divina:

Na essência divina há a *Bondade*, a *Grandeza*, a *Eternidade*, o *Poder*, etc. A *Bondade* é bonificativa e bonificável, e existe com a *Grandeza*, a *Eternidade*, o *Poder*, etc. Por si mesma e pelas outras dignidades produz o outro na *Grandeza*, etc.; e em si mesma na *Grandeza* e etc., como também, a partir de si mesma na *Grandeza*, etc. Pois se a *Bondade* fosse bonificativa e bonificável sem um ato e uma operação intrínsecas, estaria privada da *Grandeza* e de seu ato. O mesmo pode ser dito da *Eternidade* e etc., o que é impossível.

Tudo isso torna manifesto ao entendimento que na substância divina há um produtor – o Pai – e um produto – o Filho. Dos dois procede o Espírito Santo, mas não podemos dizer que pessoalmente um seja o outro, pois toda propriedade pessoal seria vã ou a *Bondade* divina não seria bonificativa nem bonificável. Se isso fosse assim, ela existiria em si sem finalidade ou poder. O mesmo teríamos que concluir de todas as propriedades divinas, o que é impossível e inconveniente, pois em Deus há um outro que, pessoalmente é distinto do outro. (V, 89, grifos nossos).

¹⁰ Tese segundo a qual a *organização do mundo e dos acontecimentos* obedece a um fim, a um objetivo. Embora Anaxágoras (c. 510-428 a. C.) tenha sido o primeiro a propor essa teoria – e Platão (c. 428-348 a. C.) tenha feito um importante acréscimo (qual seja, de que a inteligência (a mente) é a *causa ordenadora do mundo* (*Fedão*, 97c) – foi Aristóteles seu principal defensor (“[...] o fim se encontra entre os seres imóveis”, *Metafísica* XII, 7, 1072b).

O argumento apresenta uma causa e duas consequências: da *relação ativa e incessante* entre as propriedades (*dignidades*) de Deus decorre a *procedência* de Jesus Cristo, e da relação entre ambos, o Espírito Santo. Em outras palavras, Jesus “nasce” da ação entre as dignidades de Deus (o *Poder* com a *Eternidade*, a *Grandeza* com o *Poder*, a *Eternidade* com a *Grandeza*, etc.) e da “soma” de ambos “nasce” (*procede*) o espírito Santo. Outro axioma que fundamenta esse raciocínio é a ideia aristotélica, muito difundida na Idade Média, que a ação no mundo é positiva e obedece a um sentido natural – Deus e a Natureza não criaram nada que não tivesse sua utilidade.¹¹ Na verdade, nesse tema, o argumento dos correlativos é a explicação do filósofo do *Escudo da Trindade*, representação esquemática do *Quicumque vult*.

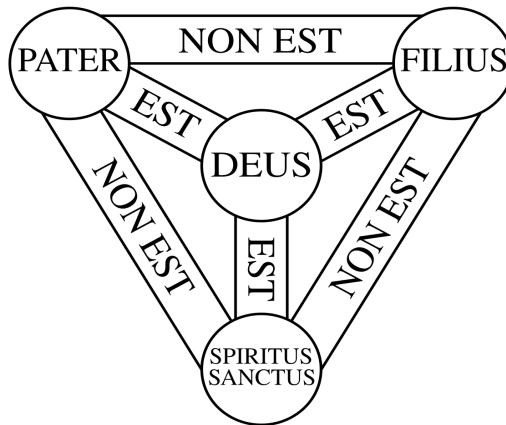


Imagem 4

Representação esquemática do Quicumque vult. Da esquerda para a direita, a partir do triângulo externo, o Pai não é o Filho, o Filho não é o Espírito Santo, o Espírito Santo não é o Pai; a partir do círculo interno e as linhas que se irradiam para os extremos, Deus é o Pai, Deus é o Filho e Deus é o Espírito Santo.

CONCLUSÃO

Da redação do *Livro do Gentio e dos Três Sábios* para o *Livro do Tártaro e o Cristão*, duas obras com uma *estrutura narrativa dialogante*, o conhecimento do mundo por parte de Ramon Llull ampliou-se considera-

¹¹ “Deus e a natureza nada criam que seja inútil” (ARISTÓTELES, *Do Céu*, I, 4, 271a1, linhas 34-35). “Deus” em Aristóteles é o “Primeiro movente imóvel”, como o Amor atrai o amante para si (*Metafísica*, XII, 7, 1072b 3).

velmente. Do âmbito da Coroa de Aragão (Palma de Maiorca-Montpellier) – sua *fase introspectiva* –, o filósofo alargou seus horizontes: foi à então capital intelectual do mundo cristão, Paris; apresentou sua *Arte* na universidade; esteve na corte papal em Roma, quando se inteirou da pressão que a Cristandade sofria com os mongóis – sua *fase de expansão* ((VILLALBA I VARNEDA, 2015).



Imagem 5

Alegoria do Cavaleiro Cristão. Iluminura (Harley MS 3244, folios 27–28) da *Suma das Virtudes e dos Vícios* (c. 1255–1265) do dominicano Guilherme de Peraut (c. 1190–1271). Na parte superior, um anjo da guarda. Tem a inscrição “Ninguém será coroado se não lutar realmente” no antebraço direito; no esquerdo, uma lista das *sete bem-aventuranças* combinadas com os *sete dons do Espírito Santo* que combatem os *sete pecados capitais e seus filhos*, à esquerda. Ele coroa um cavaleiro que se prepara para o *combate mortal contra os vícios*. Está protegido com o *Escudo da Trindade* (representação do *Credo de Atanásio*). A simbologia de suas armas: **Capacete**: a *Esperança* na felicidade futura; **Escudo**: a *Fé* (a Santíssima Trindade); **Armadura**: a *Caridade*; **Lança**: a *Perseverança*; **Rédeas**: a *Discrição*; **Suadouro**: a *Humildade*; **Sela**: a *religião cristã*; **Esporas**: a *Disciplina*; **as Quatro Ferraduras do Cavalo**: o *Deleite*, o *Consentimento*, o *bom trabalho*, o *hábito*; **Cota de malha**: a *Caridade*; **Espada**: o *Verbo de Deus*; **Bandeira**: o *desejo do reino celeste*; **Cavalo**: a *boa vontade*; **Estribos**: o *propósito do bom trabalho*.

Seus *diálogos literários* com judeus e muçulmanos (e agora com um tártaro), inicialmente “abertos” – isto é, sem o autor dizer claramente ao leitor qual religião o descrente escolheu (como no caso do *Livro do Gentio e dos Três Sábios*) – com o vislumbre da complexa política europeia, passaram a ser mais incisivos: no *Livro do Tártaro* e o *Cristão*, após o diálogo com o eremita Blaquerna, o asiático se converte ao Catolicismo, vai à cúria

romana, adota o nome de *Largo* (de *largueza*, isto é, aquele que é generoso, abundante) e é batizado pelo papa.

A seguir, entrega ao Sumo Pontífice um livro – *Quicumque vult* – e se dispõe a ir ao “país dos tártaros” para proclamar “a verdade da fé cristã”, pois os sarracenos divulgam em suas cartas o nome de Maomé – “o pior de todos os homens” – e, por isso, faz-se necessário pregar entre eles o nome de Jesus Cristo. Largo parte com uma carta papal. Após sua saída, os bispos começam a debater se não seria mais importante que o papa incentivasse algum príncipe a assediar a nação dos infiéis e os eliminasse, ou se era melhor propagar a fé católica por meio da ciência e do martírio (ao invés da guerra e da espada). *O Livro do Tártaro e o Cristão* termina com esse debate inconcluso:

Consequentemente, a questão ficou assim colocada diante do papa: qual das duas propostas é a mais útil para a Igreja Católica e mais agradável a Deus? Será que as duas são necessárias? Esperemos que se encontre uma solução adequada em honra do Deus onipotente que reina uno e trino. (IX, 297).

Se no *Livro do Gentio e dos Três Sábios* o leitor não sabe qual religião o gentio escolheu, no *Livro do Tártaro e o Cristão* não sabemos qual foi a resposta do papa para a questão que lhe foi apresentada pelos bispos. Para sabermos a posição do filósofo a respeito do diálogo entre as religiões, é preciso conhecer de modo amplo sua vastíssima obra. Para o “desfecho” do *Livro do Gentio*, em duas obras posteriores Lull explicita a decisão do protagonista: no *Livro das Maravilhas* (cap. 79) ele afirma que “[...] o cristão provou estar sua Lei na verdade e todas as outras na falsidade, conforme está provado no *Livro do Gentio*.” (LÚLIO, 2009, p. 161); no *Livro do Fim* (1305), escrito quase vinte anos após a redação do *Livro do Gentio*, o filósofo reitera que a religião cristã *tem que ser escolhida acima de todas as outras*:

Pelo que faz a Teologia, nossos livros indicados seriam muito úteis, sobretudo o *Livro do gentio*, no qual um cristão, um sarraceno e um judeu disputam sobre a verdade diante de um gentio. Por esse livro, os gentios poderiam saber, se desejassem, que a santa fé católica é a verdadeira e que os judeus e os sarracenos estão no erro. (I, 5) (2009).

Em outras palavras, não existe na Idade Média o conceito de *tolerância* tal qual entendemos hoje. Ramon Llull, *filósofo da diferença, procurador dos infieis*, talvez o pensador medieval mais cosmopolita, pois conhecedor das fronteiras da Cristandade, não foge à essa regra: seus personagens literários cristãos debatem, dialogam, mas não movidos por um desejo de dialogar por dialogar, sem qualquer conclusão, mas para *converter o mundo à fé cristã*. Nesse sentido, o maiorquino não é um *filósofo da tolerância*, pelo contrário, mas um pensador de uma *filosofia de ação* em prol da Igreja.¹²

FONTES

ACONTIUS, Jacob. *Satanae strategemata*: Libri octo. Ed. Carl von Reifitz. Saarbrücken: Verlag Classic Edition, 2010.

ARISTÓTELES. *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de Francisco Chorão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

BODIN, Jean. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

BONNER, Antoni. *Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316)*. Volum I: Edició, introducció i notes de Antoni Bonner. Mallorca: Editorial Moll, 1989.

DAVID HUME. *Obras sobre religião*. Tradução Francisco Marreiros e Pedro Galvão. Lisboa: Gulbenkian, 2005.

ESPINOSA. *Tratado teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Paideia).

GIOVANNI BOCCACCIO. *Decameron*. Tradução Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

MONTAIGNE. *Ensaio*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Penguin Companhia, 2010.

RAIMUNDO LÚLIO. *O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274–1276)*. Introdução, tradução e notas de Esteve Jaudent. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAIMUNDO LÚLIO. *Félix ou O Livro das Maravilhas*. Parte II: Apresentação e tradução Ricardo da Costa. São Paulo: Ed. Escala, 2009.

¹² Agradeço ao Prof. Vinicius Muline por sua leitura crítica e sugestões a este trabalho.

RAIMUNDO LÚLIO. *Raimundo Lúlio e as Cruzadas*. Tradução Waldemiro Altoé, Ricardo da Costa e Eliane Ventorim. Rio de Janeiro: Ed. Sétimo Selo, 2009.

RAMON LLULL. *Llibre del Gentil e dels Tres Savis*. A cura d'Antoni Bonner. Palma: Patronat Ramon Llull, 2001.

RAMON LLULL. *Doutrina para crianças (c. 1274–1276)*. Tradução Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III). Alicante: IVITRA, 2010. Disponível em: <www.ivitra.ua.es/RicardoCosta/Llull2.pdf>. Acesso em: 5 maio 2018.

RAMON LLULL. *Llibre del Tàrtar i el Cristià*. Ed. a cura de Josep batalla, Óscar de la Cruz Palma, amb la col·laboració de Francesc Rodríguez Bernal. Turnhout · Santa Coloma de Queralt: Brepols: Obrador Edendum, 2016.

REFERÊNCIAS

ANGOTTI NETO, Hélio; COSTA, Ricardo da. A lepra medieval e a *Medicina metafórica* de Ramon Llull (1232–1316). *Mirabilia Medicinae*, n. 5, p. 1–30, 2. sem. 2015. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/medicinae/pdfs/med_2015-02-02_1.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2018.

CAHEN, Claude. *Oriente y Occidente en tempos de las Cruzadas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

CASSIRER, Ernest. *La filosofía de la ilustración*. México: FCE, 1972.

CHAPMAN, J. Nestorius and Nestorianism. In: THE CATHOLIC Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 2017. Retrieved September 3, 2017 from New Advent. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/10755a.htm>>. Acesso em: 7 jun. 2018.

COSTA, Ricardo da. O que é, de que é feita e por que existe? Definições lulianas no *Livro da Alma Racional* (1296). *Mirabilia*, n. 5, p. 142–156, 2005. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2005_07.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2018.

COSTA, Ricardo da. Maomé foi um enganador que fez um livro chamado Alcorão: a imagem do Profeta na filosofia de Ramon Llull (1232–1316). *Revista NOTANDUM*, Porto, ano XIV, n. 27, p. 19–35, set./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/maome-foi-um-enganador-que-fez-um-livro-chamado-alcorao-imagem-do-profeta-na-filosofia-de>>. Acesso em: 7 jun. 2018.

COSTA, Ricardo da. El concepto de *Naturaleza* en la *Metafísica Teológica* de San Bernardo de Claraval (1090–1153). In: FUERTES HERREROS, José Luis; PONCELA GONZÁLEZ, Ángel (Ed.). *De Natura: la Naturaleza en la Edad Media*. Ribeirão, Port.: Edições Húmus, 2015. p. 363–373. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/el-concepto-de-naturaleza-en-la-metafisica-teologica-de-san-bernardo-de-claraval-1090-1153>>. Acesso em: 7 jun. 2018.

- DEBRAY, Régis. *Revolução na revolução*. São Paulo: Centro Editorial Latino Americano, 1980.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. Works. In: FIDORA, Alexander; RUBIO, Josep E. *Raimundus Lullus: an introduction to his life, works and thought*. Turnhout: Brepols & Publishers, 2008. p. 125–242. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 214).
- FLASCH, Kurt. *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana: d'Agustí a Maquiavel*. Edició a cura de Josep Batalla. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2006.
- GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation: the rise of modern paganism*. New York: W. W. Norton & Company, 1977.
- GAYÀ ESTELRICH, Jordi. *La teoria luliana de los correlativos: historia de su formación conceptual*. Palma de Mallorca: [s.n.], 1979.
- GUEVARA, Che. *Estrategia de la guerrilla urbana*. Montevideo: Manuales del Pueblo, 1966.
- KIMBALL, Roger. *Radicais nas universidades: como a política corrompeu o ensino superior nos Estados Unidos da América*. São Paulo: Ed. Peixoto Neto, 2010.
- MACCULLOCH, Diarmaid. *The Reformation: a history*. New York: Penguin, 2003.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. (Coord.). *Historia del Cristianismo*. v. II: el mundo medieval. Madrid: Universidad de Granada, 2004.
- RUNCIMAN, Steven. *Historia de las Cruzadas*. v. III: el Reino de Acre y las últimas Cruzadas. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- VILLALBA I VARNEDA, Pere. *Ramon Llull: escriptor i filòsof de la diferència*. Palma de Mallorca, 1232–1316. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- VOVELLE, Michel. *El hombre de la ilustración*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- ZIZEK, Slavoj. *Violência*. São Paulo: Boitempo, 2014.

CONFLITOS RELIGIOSOS NAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS, DIREITOS HUMANOS E A TOLERÂNCIA COMO CONDUTORA À PAZ SOCIAL

Raphaella Cinquetti Vilarrubia

Roberto da Freiria Estevão

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de pesquisa que está em curso, com textos já apresentados em outros eventos abordando-se a temática da tolerância¹. Com o uso do método dedutivo de pesquisa e do procedimento bibliográfico, o objetivo é realizar uma sucinta contribuição ao tão relevante tema que é a intolerância religiosa na seara nacional e internacional, bem como para a construção de melhor harmonia entre os povos por meio do respeito ao princípio da tolerância.

Assim como a religiosidade sempre acompanhou o ser humano, com ela continuamente existiram os conflitos de natureza religiosa, que estão presentes em toda a história da humanidade, chegando aos dias em que vivemos, não obstante os valores preconizados para a vida em sociedade,

¹ V Semana do Conhecimento do UNIVEM, Marília/SP; 2º Encontro de Pesquisa em Relações Internacionais - EPRI - UNESP, Campus de Marília/SP; VII Simpósio Internacional de Análise Crítica do Direito - Siacrid - UENP, Jacarezinho/PR.

na contemporaneidade. Do que se extrai das práticas que atualmente são vistas no meio social, o ser humano não consegue tolerar o outro, notadamente o diferente.

Nesse contexto, a tolerância se apresenta como caminho necessário para a pacificação dos povos.

O regime democrático está intimamente ligado ao Iluminismo – o Século das Luzes –, um importante movimento cultural, político e filosófico do século XVIII que buscou combater os ideários da aristocracia e a influência que a Igreja Católica exercia nas searas políticas e governamentais durante a Idade Média (SILVA, 2011, p. 2).

Este movimento visava reconhecer o ser humano mediante a razão, propondo uma verdadeira reconstrução do ambiente social por meio da liberdade religiosa e o fim do poder centralizado da Monarquia, transformando com isso a concepção do mundo e do homem.

A contribuição de importantes filósofos iluministas, como John Locke (1632–1704), Voltaire (1694–1778) e Immanuel Kant (1724–1804), foi de importância notável para o cisma entre Igreja e Estado, acontecimento este que levou à laicidade e à secularização, processo pelo qual a religião perdeu sua influência na sociedade (GONÇALVES, 2013, p. 104).

Os iluministas preconizavam pela democracia, liberalismo econômico e pela liberdade religiosa e de pensamento (GONÇALVES, 2013, p. 3), influenciando importantes movimentos como o da Revolução Francesa, cujos ideais defendidos – liberdade, igualdade e fraternidade – ainda surtem efeitos na seara jurídica contemporânea.

É indiscutível a influência desse movimento Iluminista para o surgimento dos direitos humanos, a exemplo do que se vê no *habeas corpus act*, de 1679, e o *Bill of Rights* em 1689, entre outros (GONÇALVES, 2013, p. 108).

Depois dessa gênese, com ênfase nas Revoluções Francesas e Americana, os direitos humanos passaram a ter novos contornos após as duas Grandes Guerras Mundiais, culminando no surgimento da ONU – Organização das Nações Unidas – em 1945 e da Declaração Universal dos

Direitos do Homem, em 1948; documento este inspirado pela Declaração de 1789 (GONÇALVES, 2013, p. 109).

Sem margem para qualquer dúvida, a Declaração dos Direitos do Homem foi um grande progresso na seara de direitos e garantias individuais do ser humano, bem como o marco da superação da Igreja na seara política, já que fora elaborada sem a interferência desta, abrangendo todos os grupos e não apenas alguns. Com esse documento, passou-se a buscar a valorização do ser humano e a dignidade da pessoa humana, que se tornou a maior preocupação e alvo máximo de proteção (GONÇALVES, 2013, p. 110).

Como se verá no decorrer do trabalho, os princípios fundamentais emanados de tais processos históricos são constantemente violados em meio aos conflitos religiosos. Daí a importância em solucioná-los, salvaguardando, assim, tais direitos essenciais à personalidade do homem.

E, a solução a esse seriíssimo problema, que tem dimensões internacionais, é o respeito ao princípio da tolerância, que teve sua primeira fase no campo da religião, mas que, hoje, pode e deve ser aplicado em tantas outras perspectivas, como é o caso da diferença de gênero, da homossexualidade, da diferença de raça e classe social, entre outras.

Dessa forma, a tolerância é o único e efetivo instrumento para que a diversidade e a pluralidade, próprias de uma sociedade democrática, sejam de fato respeitadas.

CONCEITO E CARACTERÍSTICAS DO REGIME DEMOCRÁTICO

Quando se fala em democracia tem-se que, conforme Argelina Figueiredo e Marcus Figueiredo, a origem do poder está no cidadão, individualmente, e, ao mesmo tempo, em todos os membros da sociedade, bem como está nas mãos do povo a distribuição do poder e o controle de seu exercício (1993, p. 16). Este pensamento encontra-se em conformidade com a etimologia da palavra, que vem de “*démokratía*”: *demos* (povo) + *kratía* (governo, força, poder).

A respeito desse regime, não é razoável deixar de buscar a tradição. E, no particular, Norberto Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p.

319–320) anotam que, na teoria da democracia, confluem três tradições históricas, a saber:

[...] a) a teoria clássica, divulgada como teoria aristotélica, das três formas de Governo, segundo a qual a Democracia, como Governo do povo, de todos os cidadãos, ou seja, de todos aqueles que gozam dos direitos de cidadania, se distingue da monarquia, como Governo de um só, e da aristocracia, como Governo de poucos; b) a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular, na base da qual há a contraposição de uma concepção ascendente a uma concepção descendente da soberania conforme o poder supremo deriva do povo e se torna representativo ou deriva do príncipe e se transmite por delegação do superior para o inferior; c) a teoria moderna, conhecida como teoria de Maquiavel, nascida com o Estado moderno na forma das grandes monarquias, segundo a qual as formas históricas de Governo são essencialmente duas: a monarquia e a república, e a antiga Democracia nada mais é que uma forma de república (a outra é a aristocracia), onde se origina o intercâmbio característico do período pré-revolucionário entre ideais democráticos e ideais republicanos e o Governo genuinamente popular é chamado, em vez de Democracia, de república. O problema da Democracia, das suas características, de sua importância ou desimportância é, como se vê, antigo. Tão antigo quanto a reflexão sobre as coisas da política, tendo sido reproposto e reformulado em todas as épocas. De tal maneira isto é verdade, que um exame do debate contemporâneo em torno do conceito e do valor da Democracia não pode prescindir de uma referência, ainda que rápida, à tradição.

Nos regimes democráticos há uma só fonte de legitimidade consistente no igual direito político que todos têm, salvo privilégio estabelecido por lei consoante a vontade da maioria. Sua base está na soberania popular, que é, em outras palavras, o alicerce da organização de um regime democrático.

Para Norberto Bobbio (2000, p. 30), quando se discorre a respeito da democracia fala-se na oposição a todas as formas autocráticas de governar, além do que ela pressupõe regras que definem quem poderá tomar decisões coletivas, quais os procedimentos que serão adotados para tanto, e envolve a mais ampla participação possível dos interessados.

Também no tocante ao significado da democracia, Giovanni Sartori (1994a, p. 18) observa que “Todos os termos que entram significativamente na(s) definição(ões) de democracia foram modelados pela

experiência e refletem o que aprendemos enquanto experimentadores ao longo da história.” Ele aduz que, “[...] argumentativamente, há muitas democracias possíveis, isto é, logicamente concebíveis; mas não há muitas historicamente possíveis.”

Bochenek (2013, p. 98), invocando Crick (2006, p. 16), observa que o vocábulo democracia pode ser entendido como uma palavra promíscua e muitas vezes apenas retórica, mas não será certamente um valor único que compreende ou afasta todos os outros valores em todas as circunstâncias.

Todavia, Sartori (1994a, p. 22) lembra que, não obstante a expressão “democracia” tenha diversos significados, com o que é possível conviver, não se pode concordar com a posição de que “Democracia pode significar absolutamente qualquer coisa [...]”, pois “[...] aí já é demais.”

E, conforme a advertência de Robert Dahl (2001, p. 12–14), há 25 séculos a democracia vem sendo “[...] discutida, debatida, apoiada, atacada, ignorada, estabelecida, praticada, destruída e depois, às vezes, restabelecida aparentemente [...]”, de modo que não se pode falar em concordância sobre alguns de seus pontos fundamentais, pois o referido regime tem “[...] significados diferentes para povos diferentes em diferentes tempos e diferentes lugares.” Assim, ele questiona: com tão díspares significados, “Como poderemos nós concordar sobre o que signifique hoje?”, além de indagar “Quão democrática é a ‘democracia’ nos países hoje chamados democráticos – Estados Unidos, Inglaterra, França, Noruega, Austrália e muitos outros?.” Ademais, prossegue ele em seus questionamentos, “Será possível explicar por que esses países são ‘democráticos’ e tantos outros não?.”

Mas é certo que alguns elementos mínimos são exigíveis para se falar em democracia.

Em seu livro “Poliarquia”, Robert Dahl, em última análise, sustenta, em outras palavras, que são necessárias as seguintes “garantias institucionais” para se falar em efetiva democracia: a) direito de voto; b) direito de elegibilidade para cargos públicos; c) a ocorrência de eleições livres e honestas (“idôneas”); d) liberdade de expressão; e) direito de os líderes políticos disputarem apoio e votos; f) a existência de fontes alternativas

de informação; g) a liberdade de integrar organizações e a de reunião; e h) a existência de instituições que sejam capazes de fazer com que as políticas (medidas) governamentais dependam de eleições (do voto) e de outras formas de manifestações de preferência da vontade popular (2005, p. 27).

Na mesma linha, Guillermo O'Donnell (2013, p. 22) expõe que o regime democrático é aquele em que as principais posições de governo são alcançadas “[...] mediante eleições que são por sua vez limpas e institucionalizadas [...]”, além do que, “[...] durante e entre as eleições [...]”, deverão ser garantidas “[...] diversas liberdades – habitualmente chamadas ‘políticas’ – tais como as de associação, expressão, movimento e de disponibilidade de informação não monopolizada pelo estado ou por agentes privados.”

E, numa democracia tem-se a plena admissibilidade do conflito de posições, com diferentes propostas que podem se contrapor e com a possibilidade de se escolher entre uma e outra, sem qualquer espécie de represália. Daí a relação entre democracia e a necessidade de plena tolerância para com o outro, inclusive o diferente.

Antônio Cesar Bochenek (2013, p. 103) indaga a respeito do que se pode considerar uma “sociedade democrática”. E assim ele responde:

Seria uma sociedade pacificada e harmoniosa em que as divergências foram superadas e na qual se estabeleceu um consenso a partir de uma interpretação única dos valores comuns? Ou seria uma sociedade com uma esfera pública vibrante em que as visões conflitantes podem se expressar e há uma possibilidade de escolha entre projetos alternativos legítimos? A resposta depende da perspectiva ideológica adotada. Todavia, parece correto afirmar que a diversidade humana não contempla satisfatoriamente apenas consensos a partir da erradicação de antagonismos e do obsoleto modelo adversarial de política. Ao contrário, a especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e legitimação do conflito e na recusa em suprimi-lo pela imposição de uma ordem autoritária.

Ainda a respeito do significado de democracia, Boaventura de Sousa Santos, em *Refundacion del Estado em América Latina*, sustenta que é possível falar-se em “*demodiversidad*”, inspirando-se na expressão *biodiversidade*. Segundo o seu pensamento, a “*demodiversidade*” integra os di-

ferentes modelos de democracia, vale dizer, “la democracia intercultural” (2010, p. 94, 98), e essas diversas formas de deliberação democrática são, para ele, legítimas (2010, p. 130).

Dessa demodiversidade se extrai que todas as manifestações, inclusive as culturais e as religiosas, são admissíveis numa democracia.

Em vista do que foi apresentado acima, ela (a democracia) constitui um verdadeiro cenário da pluralidade cultural existente entre os seus componentes. Assim, Chelikani (1999, p. 35) bem sintetiza o conceito de democracia como “O compromisso assumido por determinado número de pessoas, de viverem juntas pacificamente e de guiarem-se em função de certos valores, tendo em vista a satisfação de suas necessidades e aspirações individuais e coletivas.”

Este regime representa o campo das diferenças culturais, sociais, econômicas, raciais e religiosas, onde os indivíduos podem construir valores comuns a todos, a fim da concretização da cidadania.

Parece acertado dizer, portanto, que a democracia é o regime da diversidade e do reconhecimento de cada indivíduo como único e essencial para a sua composição, pois “Ele precede a organização estatal e nela tem de encontrar a estrutura adequada para a satisfação de suas necessidades, criada e em consonância com o respeito à sua condição humana.” (BUENO, 2006, p. 142).

O regime democrático é de grande importância, pois nele o indivíduo é considerado sujeito de direitos, consistindo em finalidade e não em instrumento para obtenção de poder. Por isso, o homem deve buscar, dentro desse regime, a sua constante evolução por meio de sua liberdade. Renato de Almeida Vieira e Silva (2011, p. 12) também demonstra isso ao dizer que

A democracia deve reconhecer e permitir que cada um dos cidadãos seja considerado um elemento único, cujo valor é-lhe intrínseco e que possui, na expressão de Kant, um valor em si mesmo, podendo desfrutar de uma igualdade e dignidade no que se refere à liberdade pessoal, [...] que é por si um valor essencial e que deve ser garantido para que se desenvolva uma sociedade equilibrada e ao mesmo tempo aberta à participação de todos aqueles que a compõem.

Deste modo, percebe-se que os conflitos religiosos nas sociedades democráticas constituem verdadeiro ultraje ao significado do próprio regime, pois ameaçam os direitos de liberdade, igualdade, solidariedade e fraternidade, indispensáveis para uma coletividade justa e harmônica.

A RELIGIÃO NAS PERSPECTIVAS HUMANAS E POLÍTICAS

O homem sempre se viu ligado intimamente à religião, ainda que ela fosse explorada de forma muito rudimentar no início, transformando-se ao longo da evolução da humanidade até culminar no significado que atualmente possui.

A religião é tema de estudo de vários filósofos, como Thomas Hobbes, que dizia ser a fé característica peculiar do ente humano, não sendo encontrada em outras criaturas vivas (FONSECA, 2014, p. 17); e Emile Durkheim, o qual afirma que ela não é uma ideia, mas sim fonte de força do homem. Nas palavras de Emile Durkheim (1996, p. 459) apud Francisco Tomazoli da Fonseca (2014, p. 17):

[...] a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. “O fiel que entrou em comunhão com o seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou mais forte. Ele sente, dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los.” O sagrado não é um círculo de saber, mas um círculo de poder.

Durkheim parece não ser o único a defender a força íntima que a religião possui; Voltaire, em 1763, com a publicação do *Tratado sobre a tolerância*, já afirmava que a religião fora criada para tornar o homem feliz nessa e na outra vida, e ainda defendeu que quanto menos dogmas, menos disputas e, portanto, menos infelicidades (2000, p. 117). Aqui já é perceptível a posição otimista do filósofo francês, bem como sua concordância em que religião e política são esferas autônomas e independentes.

Para Voltaire, o ser humano, de natureza fraca e perversa, não podia se ver desligado da religião. A fé é algo próprio e inerente à sua essência. Nas suas palavras (2000, p. 113):

Tal é a fraqueza do gênero humano e tal a sua perversidade, que, para ele, certamente é preferível ser subjugado por todas as superstições possíveis, contanto que não sejam mortíferas, do que viver sem religião. O homem sempre teve necessidade de um freio e, ainda que fosse ridículo fazer sacrifícios aos faunos, aos silvanos, às náiades, era bem mais útil e razoável adorar essas imagens fantásticas da divindade do que entregar-se ao ateísmo.

Infelizmente, a crença em algo sobrenatural não é apenas fonte de força, tranquilidade, consolo, descanso e felicidade para a alma do homem mortal, mas é o motivo de incontáveis conflitos interpessoais e internacionais.

É relevante também ressaltar a diferença entre os termos *laicismo* e *laicidade*, este último fundamental para que haja o respeito à liberdade religiosa como um direito humano/fundamental, como também para a efetivação da tolerância.

O laicismo significa a manifestação de verdadeira intolerância à própria Igreja, na medida em que instaura a proibição de cultos religiosos e propaga a supressão da religião no seio da sociedade, descaracterizando-a como um ato de fé (GONÇALVES, 2013, p. 105).

Em outras palavras, o laicismo demonstra a ruptura entre o Estado e a Igreja, esta última sofrendo verdadeira censura na realidade estatal. Pode-se dizer que esse fenômeno resultou dos inúmeros atos arbitrários cometidos pela própria Igreja, cuja influência na política, graças ao movimento iluminista e às revoluções francesa e americana, fora proibida.

No entanto, este instituto não demonstrou uma ruptura pacífica, mas sim uma autêntica penalidade do poder público à religião, uma vez que esta passou a ser negada no ambiente social. O laicismo foi mais intenso na França, no ano de 1905, quando o Estado definitivamente rompeu com a Igreja (GONÇALVES, 2013, p. 105).

O Papa João Paulo II escrevera uma carta a D. Jean-Pierre Ricard, Arcebispo de Bordéus e Presidente da Conferência Episcopal Francesa, opinando sobre o laicismo:

Em 1905, a lei de separação da Igreja e do Estado, que denunciava a Concordata de 1804, foi um acontecimento doloroso e traumatizante para a Igreja na França. Ela regulava o modo de viver em França o princípio do laicismo e, neste âmbito, ela mantinha unicamente a liberdade de culto, relegando ao mesmo tempo a fé religiosa para a esfera privada e não reconhecendo à vida religiosa e à Instituição eclesial um lugar no seio da sociedade. Desta forma, a vida religiosa do homem era considerada unicamente como um simples sentimento pessoal, não reconhecendo assim a natureza profunda do homem, ser ao mesmo tempo pessoal e social em todas as suas dimensões, incluindo a dimensão espiritual [...]²

Fica claro, portanto, que o laicismo não é a separação ideal para que se tenha o equilíbrio entre ambos os campos, pois ele simplesmente se volta à punição da religião, não considerando sequer a liberdade religiosa, de expressão e de pensamento do ser humano.

Para tanto, é preciso a instauração de um Estado Laico, isto é, a implantação da laicidade, fenômeno que também significa a separação entre Estado e Igreja, mas aqui tem-se uma separação legítima, ou seja, garantidora da liberdade de crença e de culto religioso.

Com a laicidade, observa-se a existência de duas esferas: uma interna, própria do indivíduo, na qual ele pode exercitar suas crenças e atos de fé; e a outra pública, um espaço neutro, reservado a toda comunidade, objetivando o bem comum de todos os cidadãos, independente de suas crenças (FAVARIM, 2007, p. 29).

John Locke também era um instigador da ruptura entre a Igreja e o Estado, sendo aquela uma associação voluntária de homens livres destinada à salvação da alma. Deste modo, qualquer cidadão poderia se unir àquele grupo, se assim fosse de sua vontade, tendo a liberdade para, a qualquer tempo, se desligar dela, caso discordasse de sua doutrina ou culto (FAVARIM, 2007, p. 13).

² Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050211_french-bishops.html>. Acesso em: 13 jun. 2017.

Já o Estado seria uma sociedade formada para garantir e preservar os bens da vida civil, como a saúde, posses, a vida, a liberdade, etc, e não se envolver em questões religiosas (FAVARIM, 2007, p. 13).

Muitos pensamentos de Locke podem se ver ligados ao instituto da laicidade, visto que esse filósofo delimita a atuação de ambas as esferas, observando-se que a estabilidade é necessária para que haja o respeito aos direitos fundamentais do homem.

É função do Estado garantir a liberdade de todos os seus cidadãos, bem como lhes assegurar as mesmas oportunidades, sendo irrelevante suas convicções pessoais e religiosas. É o que se observa no Art. 2º, item 2.1, da Declaração dos Princípios da Tolerância, de 1995:

No âmbito do Estado a tolerância exige justiça e imparcialidade na legislação, na aplicação da lei e no exercício dos poderes judiciário e administrativo. Exige também que todos possam desfrutar de oportunidades econômicas e sociais sem nenhuma discriminação. A exclusão e a marginalização podem conduzir à frustração, à hostilidade e ao fanatismo. (ONU, 1995).

O Estado Laico, mesmo desvinculado da religião, tem importante função de zelar pelo bem de todos os seus cidadãos, ainda que para isso tenha de traçar limites à própria liberdade do indivíduo.

Isso quer dizer que, mesmo com a separação entre as duas esferas, há certa comunicação entre elas, ou seja, o Estado deve garantir a manifestação de todas as religiões, bem como evitar o abuso às formas com que essas religiões exercitam sua liberdade de culto, para que não infrinjam a incolumidade pública, a moral e os bons costumes, como sacrifícios humanos, mutilações etc. (FAVARIM, 2007, p. 31). Isso é a laicidade: a responsabilidade do Estado frente às manifestações religiosas.

O Papa João Paulo II, em sua carta alhures citada, também aponta a laicidade como via alternativa ao laicismo:

Devido à vossa missão, estais chamados a intervir regularmente nos debates públicos sobre as grandes questões da sociedade. De igual modo, em nome da sua fé, os cristãos, pessoalmente ou em associações, devem poder tomar a palavra publicamente para expressarem as suas opiniões e manifestar as suas convicções, contribuindo assim para os debates

democráticos, interpelando o Estado e os seus concidadãos sobre as responsabilidades de homens e mulheres, principalmente no campo dos direitos fundamentais da pessoa humana e do respeito da sua dignidade, do progresso da humanidade que não pode ser obtido a qualquer preço, da justiça e da igualdade, assim como da proteção do planeta, são âmbitos que dizem respeito ao futuro do homem e da humanidade, e à responsabilidade de cada geração. Eis por que a laicidade, longe de ser o lugar de um confronto, é verdadeiramente o espaço para um diálogo construtivo, no espírito dos valores de liberdade, igualdade e fraternidade, que são justamente muito queridos ao povo da França [...]

Dessa maneira, a importância de um Estado Laico para o exercício pleno dos direitos e garantias fundamentais ao homem, bem como do princípio da tolerância numa sociedade democrática, diversa e plural, é inquestionável.

Contudo, apesar dessa importância, se torna mais fácil a teoria do que a sua efetivação, já que existem Estados que se denominam laicos, mas que praticam ou não combatem a intolerância religiosa (GONÇALVES, 2013, p. 113). Daí a importância do tema na atualidade.

DOS CONFLITOS RELIGIOSOS

Já se sabe que, desde as civilizações mesopotâmicas, as codificações empregavam uma conotação divina, combatendo formas de expressão e de culto contrárias ao que era considerado sagrado naquele tempo.

Já se estabelecia, assim, um combate ao diferente, ao desconhecido e ao que era incontrolável perante os olhos dos governantes. É o que trazia explicitamente o Código de Hamurabi, em meados do século XVIII a. C, ao disciplinar que o acusado de sortilégio deveria saltar ao rio e, se tragado fosse, estaria provado o seu envolvimento com bruxaria.³ Essa disposição comprova o quão a fé em algo sobrenatural esteve ligada ao homem e as suas ações políticas e governamentais.

³ Art. 2º do Código de Hamurabi: “Se alguém avança uma imputação de sortilégio contra um outro e não a pode provar e aquele contra o qual a imputação de sortilégio foi feita, vai ao rio, salta no rio, se o rio o traga, aquele que acusou deverá receber em posse à sua casa. Mas, se o rio o demonstra inocente e ele fica ileso, aquele que avançou a imputação deverá ser morto, aquele que saltou no rio deverá receber em posse a casa do seu acusador.” (BOUZON, 1976).

Infelizmente, esse entrelaçamento entre religião e política se desenvolveu no decorrer dos séculos, como explicado anteriormente, e junto a ele a intolerância, os conflitos religiosos, o preconceito e a discriminação nas esferas nacionais e internacionais.

É de salutar importância ressaltar aqui a intensificação dos conflitos religiosos com a passagem das religiões *politeístas* para as *monoteístas*, também chamadas de “religiões de livros”, modelo adotado pelos cristãos, muçumanos, judeus, etc. (GONÇALVES, 2013, p. 92). Nas primeiras havia uma dimensão muito vasta de religiões, admitindo a coexistência de vários deuses, enquanto nas religiões monoteístas cultua-se um único Deus, com aspiração universal, contendo o seu livro verdades reveladas (SCARPI, 2004, p. 11–12).

Exatamente porque as religiões monoteístas têm a pretensão de serem universais é que surgiram inúmeras discussões e interpretações a respeito de qual Deus deve ser honrado e qual verdade deve ser seguida, não demorando muito para que os conflitos se iniciassem (GONÇALVES, 2013, p. 94).

Com o fanatismo e o fundamentalismo desempenhados por essas religiões (FAVARIM, 2007, p. 35), ou seja, com apego literal às interpretações dos livros sagrados, defendendo a sua verdade absoluta em detrimento das interpretações de outras crenças, estão abertas as portas para a intolerância.

Em vista disso, verdadeiras guerras entre religiões aconteceram e ainda acontecem em vários lugares do mundo, como o caso da perseguição dos cristãos durante o Império Romano e a perseguição que mais tarde eles (cristãos) perpetraram durante a Inquisição Espanhola, em 1478, objetivando conquistar fiéis ao evangelho de Cristo, torturando e perseguindo aqueles que se opunham à conversão (FERREIRA, 2011, p. 2).

A disputa entre a China, Índia e o Paquistão pela posse do território de Caxemira também é um exemplo de embate religioso, observando-se, de um lado, muçumanos, e de outro, hindus; assim como os atentados de Setembro de 2001 e o massacre ao jornal francês *Charlie Hebdo*, em 2015 – forte exemplo de intolerância religiosa – entre outros.

A Irlanda do Norte também vive um confronto religioso entre católicos e protestantes, que remonta ao século XII, motivado ainda por questões políticas, territoriais e étnicas. Esse exemplo, em especial, demonstra o quão avassalador e perpétuo um conflito religioso pode se tornar.

Voltaire, em seu *Tratado sobre a tolerância*, no século XVIII, já afirmara, otimista, que (2000, p. 23) “[...] a Irlanda povoada e enriquecida não verá mais [...]” seus cidadãos católicos e protestantes assassinares uns aos outros das mais diversas e cruéis formas. Infelizmente, o filósofo francês estava errado e os conflitos no território da Irlanda ainda se encontram presentes, mesmo passados dois séculos.

Com esses conflitos, observa-se um verdadeiro problema de âmbito internacional, uma vez que ameaçam a segurança e a paz mundial, bem como renegam aos direitos humanos de liberdade e igualdade entre todos, ferindo, por consequência, a dignidade da pessoa humana.

Por mais diferentes que sejam as várias religiões, os seus adeptos entram em conflito pelo mesmo motivo: em nome da fé. Na realidade, em todas as crenças em que se observam esses confrontos há um incessante objetivo de converter os fiéis de uma crença diversa a sua própria, o que é chamado de *proselitismo*.

O proselitismo, portanto, é o intuito de conquistar fiéis e diminuir, senão erradicar, a influência das demais religiões (GONÇALVES, 2013, p. 95), sendo praticado por quase todas elas. Percebe-se, com isso, uma verdadeira intolerância religiosa, exercitada pela não-aceitação do outro.

Os conflitos religiosos ganham espaço a partir da ausência da fraternidade entre os povos, que erradicam a solidariedade e lutam pela própria autonomia em exercer o seu credo, negando-a ao outro pelo simples fato de não compartilhar da mesma crença religiosa, não obstante a necessidade de coordenação entre eles para a construção da totalidade humana.

É o que aduz Joseph Ratzinger, Papa Bento XVI, (2016, p. 63): “Esse mosaico mostra a complementaridade mútua de todas as culturas. Para alcançar a totalidade, todas elas precisam das demais. Somente na coordenação mútua de todas as grandes produções culturais se aproxima o homem da unidade e da totalidade de sua essência.”

Percebe-se, pois, que a intolerância provém da infantilidade e irracionalidade do ser humano, tem origem em sua ignorância que, segundo Cardoso (2003, p. 21), “[...] é causa primeira do medo, do preconceito, do fanatismo, da intolerância e, por consequência, da violência.”

De fato, a intolerância é causa da violência e do desrespeito entre os indivíduos, consistindo numa afronta ao princípio da dignidade da pessoa humana, inerente a todo e qualquer ser humano independentemente de seu credo, raça, opinião, classe social ou cultura.

A presença dos conflitos religiosos nas sociedades democráticas, portanto, constitui um paradoxo, já que nestas a diversidade entre os cidadãos deveria ser compreendida como algo comum e pacífico, não permitindo uma política igualitária e autoritarista. Dessa forma, esses conflitos são verdadeiros ataques aos direitos de liberdade e igualdade garantidos pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, previstos em seus artigos 1º e 4º:

Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei. (FRANÇA, 1789).

Desta maneira, com a inércia e a indiferença em relação a esses confrontos religiosos, os direitos humanos fundamentais se encontram constantemente ameaçados, pois continuarão a ser suprimidos à maneira que se impõe à força uma forma de pensar, proibindo a liberdade de consciência do outro.

Assim, com a presença da intolerância há a descaracterização da natureza humana; foi o que Voltaire (2000, p. 34) quis dizer ao afirmar que “O direito de intolerância é, pois, absurdo e bárbaro; é o direito dos tigres, e bem mais horrível, pois os tigres só atacam para comer, enquanto nós exterminamo-nos por parágrafos.”

As batalhas travadas em nome da fé também atacam direta e constantemente a liberdade religiosa, prevista no Art. 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Art. 18 – Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; esse direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática, pelo culto em público ou em particular. (ONU, 1948).

Toda a pessoa deve ser livre para escolher o credo que lhe for melhor, desde que respeite a moral e os bons costumes da comunidade em que vive. Uma religião imposta é uma pseudo-religião, é assumir uma personalidade que não é sua, uma vez que, segundo o Papa Bento XVI (2016, p. 58) “Se se retira de uma cultura a religião que lhe é própria e que a gerou, rouba-se o seu coração.”

Os conflitos religiosos na contemporaneidade demonstram o quão a humanidade ainda precisa evoluir, buscar sua emancipação, para que, de fato, possa ser chamada de civilizada, construindo um ambiente saudável e seguro para todas as pessoas e suas diferenças.

A TOLERÂNCIA COMO CONDUTORA À PAZ SOCIAL

Diante de todo o exposto, vê-se na tolerância o único caminho para interromper esses conflitos religiosos, a fim de o ser humano conquistar a sua emancipação e a superação de sua irracionalidade para que possa ser construída uma coletividade mais justa e solidária, na qual a convivência entre os seus indivíduos seja de fato pacífica, uma vez que a tolerância é elemento essencial para a construção da paz (CHELIKANI, 1999, p. 24).

Não se considera aqui a tolerância como simples capacidade de suportar a existência de coisas e pessoas diferentes, mas sim a faculdade de enxergar no outro um indivíduo de direitos e deveres iguais aos seus, participante da mesma coletividade que a sua e de respeitar as suas escolhas, compreendendo-as como essenciais para uma sociedade plural e evoluída. Nas palavras de Chelikani (1999, p. 30), “A tolerância consiste em ter crenças e aceitar dialogar com outras pessoas que têm convicções diferen-

tes. É chegar a um consenso com os outros para estabelecer uma coexistência dinâmica e engajar-se em um processo de enriquecimento mútuo permanente.”

Ela é uma virtude antes individual do que coletiva, mas só pode ser exercitada de um indivíduo em função do outro, ou seja, no seio da coletividade. Assim, ela só tem espaço numa sociedade democrática, em que o diálogo e a pluralidade cultural se encontram presentes e na qual cada indivíduo é livre para exercer suas crenças e demais convicções.

Parece compactuar com esse pensamento o filósofo político Norberto Bobbio, ao defender que a tolerância é um dever moral de todos os cidadãos democráticos, de modo que ela só pode ser praticada na pluralidade de pessoas. Nas suas palavras (2002, p. 42–43):

Como modo de ser em relação ao outro, a serenidade resvala o território da tolerância e do respeito pelas idéias e pelos modos de viver dos outros. No entanto, se o indivíduo sereno é tolerante e respeitoso, não é apenas isso. A tolerância é recíproca: para que exista tolerância é preciso que se esteja ao menos em dois. Uma situação de tolerância existe quando um tolera o outro. Se eu o tolero e você não me tolera, não há um estado de tolerância mas, ao contrário, de prepotência.

Deste modo, a tolerância, para Bobbio, se apresenta como fruto da *serenidade*, uma virtude fraca, passiva e impolítica. Fraca não no sentido de fraqueza, mas no de pertencer a todas as pessoas, a todos os cidadãos normais, simples, comuns, sem-poder. Passiva e impolítica por ser uma virtude moral absolutamente desvinculada do poder, mais próxima de atitudes de tranquilidade, paciência e doçura (SOUZA, 2006, p. 101–102).

Pode-se perceber, portanto, que, segundo Bobbio, a tolerância é própria do homem sereno, do que se opõe ao abuso de poder, do comprometido com a busca por um mundo melhor, um mundo da não-violência.

Para ele a serenidade (2002, p. 40–43) “[...] é uma virtude fraca que torna possível entre os concidadãos um acordo forte: a tolerância. O sereno é, ao contrário, aquele que ‘deixa o outro ser o que é’, ainda quando o outro é o arrogante, o insolente, o prepotente.”

O princípio da tolerância, em todos os seus aspectos, é fundamento de um Estado Constitucional Democrático (HABERMAS, 2013, p. 6), pois somente com a sua efetivação se terá o respeito e a valorização da dignidade da pessoa humana.

No âmbito religioso, tratado mais profundamente neste trabalho, o exercício da tolerância religiosa se faz urgentemente necessário; o uso da razão pelo homem aqui é indispensável para que se entenda que a vida na comunidade religiosa se diferencia da vida na comunidade civil, que é mais ampla e neutra (BOBBIO, 2002, p. 40–43).

Em outras palavras, a prática religiosa deve respeitar o campo dos direitos políticos e civis, que é inerente a todos e não a alguns homens apenas. O ser humano pode exercer o seu credo, pois lhe é garantida a liberdade religiosa para isso; no entanto, ele deve permitir que os demais também a exerçam, independentemente da religião professada.

A tolerância é o que qualifica todos os homens como irmãos, como seres essencialmente humanos, dignificando-os enquanto seres racionais e compassivos. A concretização desse princípio é o único meio para se combater as decorrências da intolerância, inclusive os violentos conflitos religiosos, bem como para garantir aos homens e mulheres o direito de ser quem eles são e assumirem suas personalidades sem medo da coerção alheia.

Cabe reforçar mais uma vez que a tolerância não significa indiferença para com o outro, não é meramente um deixar fazer e ser ou suportar a existência do estranho, do diferente. Locke (1980, p. 27) defendia que cada religião deve exercitar este princípio, pois ele tem de ser propagado, difundido a todas as áreas da sociedade.

A tolerância está na coragem em impedir o fanatismo e a intolerância, bem como impedir que se negue o direito do diferente em ter uma existência livre e digna (SOUZA, 2006, p. 55).

Ainda para John Locke, a tolerância significa a garantia da diversidade; esta, por sua vez é elemento que constitui o ente humano e não pode ser evitado. Nas suas palavras (1980, p. 33):

Não é a diversidade de opiniões (o que não pode ser evitado), mas a recusa de tolerância para os que têm opinião diversa, o que se poderia admitir, que deu origem à maioria das disputas e guerras que se têm manifestado no mundo cristão por causa da religião.

Portanto, segundo o pensamento do filósofo, a diversidade não foi o estopim para as guerras religiosas, sendo plenamente possível de ser aceita.

O princípio da tolerância, assim, é uma exigência moral de toda comunidade plural e diversa, tratando-se da erradicação da intolerância em respeito às consciências individuais (LOCKE, 1980, p. 33).

O homem ainda tem de percorrer um longo caminho para a sua emancipação, transcendendo o simples desejo de crescimento tecnológico e financeiro; ele deve buscar o seu autocrescimento constante, que só é possível com o exercício de sua liberdade em estar, pensar e ser. No entanto, a liberdade só tem sentido se praticada com reciprocidade, ou seja, é necessário permitir aos outros fazer aquilo que deseja que eles permitam que você faça (LOCKE, 1980, p. 41).

Sendo assim, para que a humanidade alcance a sua verdadeira emancipação, supere a irracionalidade em perpetrar conflitos provocados pelas diferenças religiosas e se liberte das correntes da ignorância é preciso que haja o respeito e a efetivação do princípio da tolerância. É o que se extrai do Art. 1º, item 1.1, da Declaração de Princípios sobre a Tolerância:

A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz. (ONU, 1995).

Percebe-se com isso que a tolerância tem por objetivo a coexistência pacífica e enriquecedora entre os povos em âmbito nacional e internacional, para que todos os seres humanos se empenhem em criar um

ambiente em que as mais diversas histórias, culturas, características, religiões e tradições possam conviver de forma harmônica (GONÇALVES, 2013, p. 114).

Só assim os direitos humanos e fundamentais, principalmente a dignidade da pessoa humana, poderão ser assegurados e efetivados de fato. Só assim será possível falar-se em uma humanidade serena e racional, comprometida com o bem-estar de todos.

Destarte, o princípio da tolerância é instrumento-chave para a fraternidade entre os povos, pois só é possível a solidariedade quando os seres humanos se respeitam mutuamente, se reconhecem e, apesar de possuírem costumes, crenças, raças, gêneros e ideais diferentes, eles devem perseguir o mesmo fim: a paz entre todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em breve conclusão, entende-se que os conflitos religiosos são marcas da ignorância do ente humano frente ao seu desrespeito para com os princípios essenciais à dignidade da pessoa humana.

Diante dos vários conceitos de tolerância, percebe-se que em todos eles há a perseguição da valorização do ser humano, bem como da reafirmação de sua natureza racional e capaz de modificar o cenário em que vive.

A inércia frente aos confrontos religiosos só demonstra o quão o homem dispensa o uso de tal virtude, que é a razão, mantendo-se no campo da ignorância e infantilidade.

Outrossim, apontou-se que não é apenas um dever moral da pessoa humana, mas a tolerância também é um dever político e jurídico, na medida em que o Estado Laico desempenha o papel de garantidor das liberdades individuais, das manifestações religiosas e, ao mesmo tempo, da proteção do grupo social de eventuais abusos a que essas liberdades possam levar.

Apesar disso, é preciso mais comprometimento dos Estados Laicos para com a superação desses conflitos, pois muitos deles ainda continuam encobrindo a ocorrência de tais embates.

Com a perpetuidade desses conflitos religiosos, a dignidade humana e os demais direitos fundamentais ao homem continuarão a ser violados, bem como a serenidade continuará perdendo espaço para uma política de violência.

Os conflitos não são provocados pelas diferentes formas de vida, de cultura, de tradição, de características ou de convicções, até porque o que identifica um ser como essencialmente humano não pode ser motivo de guerras. A nascente de tais confrontos está na intolerância, na incansável tentativa de impor ao outro a forma de pensar ou de viver que não lhe é própria.

À vista disso, sustenta-se que o princípio da tolerância é pressuposto básico para o exercício dos mencionados direitos humanos, bem como o único caminho para a pacificação do todo, com a cessação dos confrontos religiosos e a busca da emancipação da humanidade, a qual, com o seu exercício, será efetivamente fraterna, solidária e serena.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, N. *O futuro da democracia*. Tradução Marco Aurélio Nogueira. 8. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. *Elogio da serenidade e outros escritos morais*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 11. ed. Tradução Carmen C. Varriale et al. Coordenação da tradução João Ferreira. Brasília, DF: Ed. da UnB, 1998. v. 1.
- BOCHENEK, A. C. *A interação entre tribunais e democracia por meio do acesso aos direitos e à justiça: análise de experiências dos juizados especiais federais cíveis brasileiros*. Brasília, DF: Conselho da Justiça Federal – CJF, 2013.
- BOUZON, E. *Código de Hamurabi (tradução)*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BUENO, R. *A filosofia jurídico-política de Norberto Bobbio*. São Paulo: Mackenzie, 2006.
- CARDOSO, C. M. *Tolerância e seus limites: um olhar latino-americano sobre diversidade e desigualdade*. São Paulo: Ed. da UNESP, 2003.

- CHELIKANI, R. V. B. J. *Reflexões sobre a tolerância*. Brasília, DF: UNESCO, 1999.
- DAHL, R. A. *Sobre a democracia*. Tradução Beatriz Sidou. Brasília, DF: Ed. UnB, 2001.
- _____. *Poliarquia: participação e oposição*. Tradução Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2005.
- FAVARIM, F. N. *Limites da tolerância nos conflitos entre grupos religiosos*. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2007.
- FERREIRA, A. G. Inquisição católica: em busca de uma desmistificação da atuação do Santo Ofício. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS INQUISITORIAIS, 2011, Salvador. *Anais...* Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2011. p. 2.
- FIGUEIREDO, A. C.; FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- FONSECA, F. T. da. *A liberdade religiosa como direito fundamental e a laicização do estado democrático de direito*. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito do Sul de Minas, Pouso Alegre, 2014. Disponível em: <<https://www.fdsu.edu.br/site/posgraduacao/dissertacoes/38.pdf>>. Acesso em: 2 maio 2017.
- FRANÇA. Assembleia Nacional. *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. [S.l.], 1789. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antigos-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 17 jun. 2017.
- GONÇALVES, A. B. *Da intolerância religiosa aos direitos humanos*. São Paulo: PUC-SP, 2013.
- HABERMAS, J. Intolerância e discriminação. Tradução Thiago da Silva Paz. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, n. 40, 2013.
- LENZA, P. *Direito constitucional esquematizado*. 15. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.
- _____. Democracia, desenvolvimento humano e direitos humanos. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p.15–114, jan./abr. 2013.
- LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).
- O'DONNELL, G. Democracia, desenvolvimento humano e direitos humanos. *Revista Debates*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 15–114, jan./abr. 2013.
- OLIVEIRA, A. M. Preconceito, estigma e intolerância religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em estados multiculturais. *Estudos de Sociologia: Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE*, Recife, v. 1, n. 13, p. 239–264, 2007.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Paris: UNESCO, 1995. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/paz/dec95.htm>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

_____. Assembléia Geral das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. [S.l.], 1948. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Declara%C3%A7%C3%A3o-Universal-dos-Direitos-Humanos/declaracao-universal-dos-direitos-humanos.html>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

RATZINGER, J. *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio, 2016.

SANTOS, B. de S. *Refundación del estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SARTORI, G. *A teoria da democracia revisitada: v. 1: O debate contemporâneo*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994a.

_____. *A teoria da democracia revisitada: v. 2: As questões clássicas*. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 1994b.

SCARPI, P. *Egito, Roma, Grécia, Mesopotâmia, Pérsia Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. São Paulo: Hedra, 2004.

SILVA, R. de A. V. e. Os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade na prática democrática: entre Rousseau e Habermas. *Revista Lumen et Virtus*, v. 2, n. 4, p. 121–133, maio 2011.

SOUZA, M. G. A. de. *Tolerar é pouco? Por uma filosofia da educação a partir do conceito de tolerância*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica, 2006.

VILARRUBIA, R. C. Direitos humanos e os conflitos religiosos nas sociedades democráticas: a tolerância como instrumento pacificador. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ANÁLISE CRÍTICA DO DIREITO (SIACRID), 7., 2017, Jacarezinho, PR. *Anais...* Jacarezinho: UENP, 2017.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. Tradução Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WIESEL, E. VADE-MECUM por uma luta contra a intolerância. In: _____. *A intolerância*. Tradução Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ANTROPOLOGIA E USOS DEVIDOS E INDEVIDOS DO RELATIVISMO CULTURAL E DA TOLERÂNCIA

Laércio Fidelis Dias

INTRODUÇÃO

Quando se fala em antropologia, alguns temas parecem emergir quase que imediatamente: temas como cultura, tolerância, respeito, aceitação e o escopo do exercício da liberdade. São temas que vêm à tona quando pensamos nas relações que as nações e que os povos mantêm entre si no mundo atual em que vivemos. Não afirmo que da perspectiva de outras disciplinas os mesmos temas não sejam abordados ou tomados em consideração. Afirmo, sim, que são questões centrais, incontornáveis e com um viés próprio a partir de uma perspectiva antropológica.

E são questões centrais e incontornáveis porque nas interações entre nações e povos entram em jogo hábitos, costumes, religiões e tradições de diversas matrizes e origens históricas. O que estou querendo dizer é que hábitos, costumes, religiões e tradições medeiam e dinamizam as relações entre os nações e povos.

Tolerância e respeito não são antídotos seguros contra ruídos, tensões e possíveis conflitos que possam emergir nessas interações. Porém, são atitudes que procuram circunscrever e situar divergências, ruídos, tensões

e mesmos conflitos no âmbito da civilidade. Pode-se discordar, mas estas discordâncias, muitas vezes indigestas, quando se é tolerante e respeitoso, ficam emolduradas dentro de um quadro de civilidade. Com isto quer-se dizer ninguém deve sair por aí aniquilando ou trucidando o outro por causa de divergências no âmbito dos costumes, hábitos e tradições culturais.

O QUE É TOLERÂNCIA, RESPEITO E ACEITAÇÃO?

Tal como propõe a Organização das Nações Unidas (ONU, 1995, p. 11):

A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

É uma definição bastante difundida e conhecida com a qual, em larga medida, também concordo. As ressalvas que tenho com tal definição, espero, ficarão claras ao longo da exposição.

Tolerância não foi, entretanto, primeiramente definida pela ONU. No *Tratado acerca da tolerância* (1763) e *Carta sobre a tolerância* (1689), respectivamente, de Voltaire e Locke, são uns dos trabalhos mais conhecidos sobre o tema.

A razão voltairiana, apoiada na douda ignorância socrática, exige uma tolerância recíproca, cujo objetivo essencial é a liberdade. Pressupondo que toda a humanidade é feita de fraquezas e de erros, o dever de cada um consiste, necessariamente, em perdoar os erros dos outros. Verifica-se, então, que essa noção de tolerância aproxima-se, intimamente, com a indulgência, a doçura e a paciência. Tal caráter de condescendência expressava, no entanto, uma certa superioridade que, certa feita, era atribuída à noção de tolerância (COSTA, 1999, p. 4).

A reflexão feita em torno do pensamento de Locke, por seu lado, permite-nos constatar que a tolerância é entendida e defendida como corolário da liberdade da consciência individual e da igualdade de todos, não apenas em matéria religiosa, mas também de costumes e formas de vida. A soberania dos Estados e das Igrejas encontra os seus limites na soberania da consciência individual. A problemática da tolerância é abordada por Locke na dupla perspectiva religiosa e política. Enquanto em termos vulgares a tolerância expressava a atitude benevolente de respeito mútuo, em termos filosóficos e políticos pressupunha uma dominância do poder. É neste contexto, que Locke pede tolerância ao Estado, podendo essa posição manifestar-se por omissão ou por mera indiferença. A sua obra expressa o primado do político sobre o religioso. Fazendo da liberdade a ideia central do seu pensamento, refere, no entanto, a necessidade de controlar o uso abusivo do poder, isto porque os membros do Estado também são homens e devem ser controlados (COSTA, 1999).

De qualquer modo, nem ONU, nem Voltaire, nem Locke são pioneiros na reflexão sobre tolerância. O filósofo Ramon LLull (1232–1316) é precursor da reflexão sobre tolerância. Em sua obra *O Livro do Gentio e dos Três Sábios* (c. 1274–1276), o autor apresenta a tolerância como diálogo, e a define do seguinte modo: 1) Via negativa (privada), entendido como resignação, impassividade diante de pessoas que pensam de modo distinto. Nesse sentido, tolerância aqui assemelha-se à virtude da paciência; 2) via positiva (pública), pela qual tolerância se caracteriza como defesa da coexistência social pacífica de pessoas ou grupos com pensamentos diferentes; 3) via extrema, entendida como defesa da tolerância com o uso de todos os meios possíveis (violência verbal, censura, etc.).

Além de Ramon LLull, e bem antes de Locke e Voltaire, vários os pensadores podem ser apontados como precursores da tolerância como exercício do diálogo; o franciscano William of Ockham (c. 1287–1347), com a obra *Sent.*, III, q. 8, na qual aponta a possibilidade de que a salvação da alma seria possível fora da Igreja Católica; o poeta Giovanni Boccaccio (1313–1375), na obra, *Decamerão*, Conto 28 (*Os Três Anéis*), que também aponta para a possibilidade de salvação de judeus e muçulmanos; Jacob Acontius (c. 1520–1566), jurista, teólogo, filósofo e engenheiro, que em *Stratagemata Satanae*, sugere que a intolerância seria uma armadilha do

diabo; o Jurista e filósofo Jean Bodin (1530–159) que em *Coüoquium heptaplomeres* propõe o retorno a uma religião natural para evitar discussões dogmáticas; Michel Eyquem de Montaigne (1533–1592), filósofo francês que, em *Ensaio*s (II, 19), sai em defesa da liberdade consciência; Hugo Grotius (1583–1645), jurista que também sai em defesa da religião natural; o poeta John Milton (1608–1674) que defende a liberdade de imprensa na obra *Areopagitica* (1644); e Baruch Spinoza (1632–1677), filósofo a quem, em *Tractatus theologico-politicus* (1670), a fé não pode ser estabelecida pela violência ou imposição.¹

Respeitar quer dizer deslocar o ponto de vista de si e ver a situação a partir do ponto de vista do outro. A palavra respeito vem do «lat[im] respectus,ūs, “Ação de olhar para trás; consideração, respeito, atenção, conta; asilo, acolhida, refúgio”; f[orma] hist[órica] sXIV respeyto, sXV respeito, sXV rrespecto» (*Dicionário Eletrônico Houaiss*, 2009). Ao acrescer a dimensão ética à ação de olhar para trás, considerar, dar atenção, acolher, respeitar adquire um sentido de deslocar a perspectiva de si em direção ao outro, afinal de contas estou diante de um semelhante, de um irmão. É tão mais difícil realizar este deslocamento quanto mais divergentes foram as opiniões e valores. E, conseqüentemente, tão mais fácil quanto mais convergentes forem.

Aceitação quer dizer compartilhar da visão de mundo do outro. Em uma só palavra: concordar. Em larga medida, nestes casos, a aceitação do outro é a aceitação de si mesmo. Quando se aceita a perspectiva do outro não se quer com isto dizer que haja concórdia em 100%. Mas, muito provavelmente existe concórdia num núcleo de questões que são fundamentais ou essenciais. Dando, assim, a impressão de que as visões de mundo são indistintas ou muito próximas disto.

Não é difícil notar que ruídos, tensões e conflitos costumam ser mais comuns nas situações em que as atitudes em relação ao outro sejam marcadas pelo sinal da tolerância. E menos comuns nos casos em que os valores fundamentais são compartilhados. É mais provável que aquele que comigo concorda mantenha relações com menos ruído. Ao passo que

¹ Agradeço ao professor Ricardo da Costa que apresentou este histórico acerca da tolerância durante o *III Encontro de Reflexões sobre a Paz “Paz e Tolerância”* (<http://www.marilia.unesp.br/#!/noticia/1830/encontro-de-reflexoes-sobre-a-paz-sera-em-abril/>) com a palestra “Ramon Llull (1232-1316) foi o filósofo da tolerância na Idade Média?”.

aquele que não concorda pavimenta um campo mais fértil para a emergência de tensões.

A questão-chave que permeia a tolerância, respeito e aceitação é a cultura. De todo modo, ao mesmo tempo em que a noção de cultura é fundamental para a grande maioria das escolas e tradições antropológicas, é, também, objeto de divergências acaloradas, uma vez que, ao longo da história da disciplina, o conceito recebeu um sem-número de definições. Além do que, a cultura como ferramenta analítica é também apropriada por outras disciplinas: história; sociologia; política; psicologia; economia; etc. E cada uma destas disciplinas maneja a noção de cultura com nuances próprias.

Isto posto, quaisquer que sejam as definições propostas para o conceito de cultura, elas estão sempre sujeitas a críticas e objeções. Mas a esta altura do campeonato, quero dizer, da palestra eu já me comprometi o suficiente e não tenho como tergiversar e não propor uma definição de cultura. Afinal de contas não é está uma questão-chave que permeia a tolerância, respeito e aceitação? De todo modo, qualquer que seja a objeção, tenho grandes reticências de que se consiga demonstrar que cultura não é, ao menos, o que se propõe a seguir:

O QUE É CULTURA?

Cultura é tudo aquilo produzido pela humanidade, seja no plano concreto ou no plano imaterial, desde artefatos e objetos até ideias e crenças. Cultura é todo complexo de conhecimento e toda habilidade humana empregada socialmente. Além disso, é também todo comportamento aprendido, de modo interdependente da questão biológica (TYLOR, 1871).

É uma definição enxuta. São três frases. Destas três frases que definem cultura, segundo Tylor (1871), pode-se apreender:

1. Que cultura tem uma primeira acepção que inclui aspectos materiais e imateriais. Ou seja: idéias, valores, e, objetos cultura material, entre os quais estão incluídos tanto o microfone e computador que utilizamos aqui agora, como o carro, avião, instrumentos de pedra lascada, lança, arco-e-flecha e assim por diante;

2. O segundo aspecto desta definição de cultura diz respeito ao seu sentido social. E sentido social aqui não tem o significado hodierno de engenharia, crítica e transformação sociais. Mas, com a expressão quer-se enfatizar o aspecto da cultura como conhecimento, fruto da conjugação de esforços de várias pessoas, de diferentes lugares e épocas, que é apropriado por essas mesmas pessoas, transmitida a gerações futuras, na construção e realização de suas vidas.
3. Em terceiro, a interdependência da cultura e biologia. A cultura não nasce da biologia, mas dela não pode prescindir. Por exemplo, eu não teria como estar aqui falando e expressando o que penso se não tivesse um aparato cerebral e aparelho fonador que me permitem emitir o som característico da voz humana e operar os fundamentos gramaticais da língua portuguesa. A língua que falo, o seu acento característico, revela onde nasci e me criei, portanto são aspectos contingenciais de minha fala, mas o aparato cerebral e aparelho fonador, aos quais me referira, são condições necessárias da fala humana.

Creio que, em síntese, poder-se-ia dizer que cultura são todos os objetos de cultura material, modos de agir, pensar e sentir e apreendidos e transmitidos a partir do convívio social. Como alertei, anteriormente, há uma série de divergências acerca do que vem a ser cultura. Propus, até aqui, uma definição bastante ampla e geral que, como penso, poucos dirão: cultura não tem absolutamente a ver com isto.

Como tolerar, como respeitar, como aceitar? Em que medida é possível ser livre?

Creio que a problemática que está por trás destas perguntas aqui apontadas poderia ser sintetizada na seguinte indagação: se somos de uma espécie, por que organizamos nossas vidas de modos tão distintos? Notem, estamos aqui diante da clássica tensão entre o universal e o particular. Onde está o “nós” em meio à diferença. O que nos une dissipa nossas diferenças?

Os índios também se indagavam sobre essas questões. Vejam o que escreve Lévi-Strauss (1961, p. 33) a seguir:

Ocorrem curiosas situações onde dois interlocutores dão-se cruelmente a réplica. Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para pesquisar se os indígenas possuíam ou não uma alma, estes empenhavam-se em imergir brancos prisioneiros afim de verificar, por uma observação demorada, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação.

A problemática da diversidade ou variabilidade comporta pelo menos duas questões cruciais (que como não poderia deixar de ser dinamizam a tensão entre o particular e o universal): 1) estranhamento; 2) como se portar diante da diferença?

ESTRANHAMENTO

A relação próxima com sociedades socioculturalmente tão distantes provoca em nós um estranhamento: “[...] perplexidade provocada pelo encontro das culturas que são para nós as mais distantes, e cujo encontro vai levar a uma modificação do olhar que se tinha sobre si mesmo.” (LAPLANTINE, 2003, p. 12).

Por que o estranhamento teria tal poder? Porque nos faz perceber que aquilo que nos era natural em nós mesmos, de fato é cultural.

Como resolver (no sentido de explicá-la, não de eliminá-la) a tensão entre o universal (natural) e particular (cultural)?

Se definirmos o que natural significa aqui como algo inato, ou seja: uma predisposição para um determinado agir, pensar ou sentir, predisposição esta, dada pela natureza, e, o que cultural como a forma da predisposição natural adquirida pelo convívio sociocultural, creio que se consiga equacionar satisfatoriamente a tensão entre o natural e cultural.

COMO SE PORTAR DIANTE DA DIFERENÇA?

Três atitudes são possíveis: Tolerar, respeitar e aceitar. Aceitar quer dizer compartilhar da visão de mundo do outro. Respeitar também quer dizer compartilhar da visão de mundo do outro. Porém, se preciso respeitar, quer dizer que esse compartilhar exige algum esforço, alguma afirmação. Tolerar, por sua vez, significa permitir que o outro seja como ele quer ser, embora não haja um compartilhar de visão de mundo e, neste sentido, tolerar exige esforço.

Classicamente a antropologia tem proposto como medida para definir o escopo da liberdade o ato de relativizar. O ato de relativizar seria o caminho, o pano de fundo que permitiria emoldurar as divergên-

cias no âmbito da civilidade, conforme aponte a poucos minutos atrás. Relativizar para tolerar. Relativizar para respeitar. Relativizar, em grau menor, para aceitar.

O que é relativizar, porém? Relativizar implica que se deve analisar um traço cultural no contexto sociocultural ao qual pertence e que é sua fonte de sentido. Numa única expressão: relativizar é sinônimo de contextualizar. E para tanto é preciso deslocar o ponto de vista, ou seja, fazer um esforço para mudar a perspectiva da qual miro o comportamento cultural. É muito fácil falar aqui numa palestra, mas não é tão fácil quanto parece na vida real. No fluxo dos acontecimentos que permeiam a nossa existência, deslocar o ponto de vista a partir do qual estamos acostumados a ver as coisas costuma ser difícil.

Há um problema com essa definição, ou se preferir, ela ao menos não está completa. E assim eu próprio assumo o papel de advogado do diabo de mim mesmo e aponto mais precisamente para o título desta palestra, ou seja, usos devido e indevidos do ato de relativizar, ou, como aponte no título, relativismo moral.

Vejamos. Como todos os seres humanos vivem em contextos culturais sempre o que fizermos terá algum sentido. Assim, tudo poderia ser justificado já que faz sentido num certo contexto cultural. O contexto é capaz de produzir um porquê, um sentido, uma motivação para o que as pessoas fazem. Seria, então, apenas o contexto a fonte de vida (ou seja: sentido) para o que fazem as pessoas?

O primeiro passo para sair deste imbróglio, deste círculo vicioso é tomar o ato de relativizar como um procedimento metodológico. E não tomá-lo como axioma, não tomá-lo por princípio ético de que as práticas culturais são sempre moralmente relativas porque são produtos de contextos particulares.

E por que esta distinção, entre procedimento metodológico e princípio axiológico, que me parece tão crucial, é, também, tão negligenciada?

Creio que porque somos, senão filhos da modernidade, ao menos netos. A modernidade imaginou poder combater com as luzes da razão, do conhecimento e da tolerância, toda a ignorância, pobreza, superstição e desigualdade social. Por isso, Alain Touraine (1992) diz-nos que a ideia

de modernidade substitui, no centro da sociedade, Deus pela ciência, remetendo, na melhor das hipóteses, as crenças religiosas para o interior da vida privada. Não basta que estejam presentes as aplicações tecnológicas da ciência para que se possa falar de sociedade moderna. É necessário também que a atividade intelectual esteja protegida das propagandas políticas ou das crenças religiosas, que a impessoalidade das leis sirva de proteção contra o nepotismo, o clientelismo e a corrupção, que as administrações públicas e privadas não sejam instrumentos de um poder pessoal, que vida pública e privada permaneçam separadas, como devem permanecê-lo também as fortunas privadas e o orçamento do Estado ou das empresas.

Não quero me entendam mal. Não vejo problemas numa sociedade e cultura racionalmente organizadas. O problema aqui é içar a razão ao nível de um fundamento em si. Um princípio auto-evidente e auto-suficiente. O relativismo moral pensado como axioma é uma tolerância hipertrofiada, justamente porque pensada como auto-evidente e auto-suficiente, assim como almejam ser as sociedades e culturas modernas, ao menos no Ocidente.

À GUIA DE CONCLUSÃO: SÓ HÁ TOLERÂNCIA ONDE JAMAIS SE TOLERA O INTOLERÁVEL

Faz parte da essência de toda verdade não tolerar o princípio que a contradiz. A afirmação de uma coisa exclui a negação dessa mesma coisa, assim como a luz exclui as trevas. Onde nada é certo, onde nada é definido, podem-se partilhar os sentimentos, podem variar as opiniões. Compreendo e peço a liberdade de opinião nas coisas duvidosas: “*In dubiis, libertas*” (Na dúvida, a liberdade). Mas logo que a verdade se apresenta com as características que a distinguem, sendo por isso mesmo verdade, ela é positiva, ela é necessária, e, por conseguinte, ela é una e intolerante: “*In necessariis, unitas*” (No necessário, unidade)². Restringir a verdade ao perímetro da tolerância é condená-la ao suicídio. A afirmação se aniquila ao duvidar de si mesma, e ela duvida de si mesma ao admitir com indiferença ser posta ao lado de sua própria negação. Para a verdade, a intolerância é o instinto de conservação, é o exercício legítimo dum direito de propriedade. Quando se possui alguma coisa [verdadeira], é necessário defendê-la, sob pena de logo se ver despojado dela. (PIE, 1841, p. 1).

² As duas expressões latinas “*in dubiis libertas*” e “*in necessariis, unitas*” é uma referência ao conhecido princípio de Santo Agostinho, segundo o qual “*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*, ou seja, nas questões necessárias, unidade; nas questões de livre opinião, liberdade; em todos, caridade.

“L’Église est intolérante dans son principe parce qu’elle croit. Elle est tolérante en pratique parce qu’elle aime. Les ennemis de l’Église sont tolérants dans leur principe parce qu’ils ne croient pas. Ils sont intolérants en pratique parce qu’ils n’aiment pas.” (GARRIGOU-LAGRANGE, 1950, p. 725)³.

Assim, só se tolera o que não é bom circunstancialmente. Seja para evitar um mal maior, seja em ordem a um bem mais valioso. Assim, por exemplo, podemos tolerar os defeitos de um amigo para manter a amizade, do cônjuge para não se desfazer o casamento e os nossos próprios para não enlouquecermos, por excesso de escrúpulos (SILVEIRA, 2018).

Tolerância não é algo que se ostente, pois além de tudo não é sequer princípio moral. Tolerância é claro um ato contextual que visa um bem maior e, neste sentido, aproxima-se do ato de relativizar mencionado anteriormente (SILVEIRA, 2018).

A tolerância será boa apenas quando estiver conformada pela virtude da prudência.

Prudentia é ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa. Por isso, como repete Tomás, não há virtude moral sem a *prudentia*, e mais: ‘sem a *prudentia*, as demais virtudes, quanto maiores fossem, mais dano causariam’ (in III Sent. d 33, q 2, a 5, sc 3). A *prudentia* é necessariamente corajosa e forte’ (I–II, 65, 1). Sem esse referencial, fundamentados em que tomamos nossas decisões? Quando não há a *simplicitas*, a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, ela acaba sendo tomada, como dizíamos, com base em diversos outros fatores: por preconceitos, por interesses interesseiros, por impulso egoísta, pela opinião coletiva, pelo ‘politicamente correto’, por inveja ou por qualquer outro vício [...] (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 439–440).

Se hoje a palavra prudência tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás de Aquino, ao contrário, *prudentia* expressa exatamente o oposto: é a arte de decidir corretamente com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, tampouco em impulsos, temores, preconceitos, porém, unicamente, com base no

³ “A Igreja é intolerante em seus princípios porque crê. É tolerante com a prática porque ama. Seus inimigos são tolerantes em seus princípios porque não crêem. E são intolerantes com a prática porque não amam.”

real, em virtude do cristalino conhecimento do ser. Conhecimento este significado pelo termo *ratio*, presente na definição própria definição de *prudencia: recta ratio agibilium*, reta razão aplicada ao agir (TOMÁS DE AQUINO, 2016, p. 439).

Em todos os demais casos ela é falha grave ou gravíssima, razão por que tem comumente outros nomes: tolerar o vício é permissividade; tolerar a mentira, cumplicidade; tolerar a maldade, covardia; tolerar o erro, estupidez; tolerar a tirania, suicídio político; tolerar a louvação da mediocridade, assassinato civilizacional.

O mundo onde se quer enfiar a tolerância goela abaixo como se ela fosse dever moral, ter-se-ia, talvez, um nome apropriado: inferno. Esta é a forma mais terrível de ser intolerante. Onde é proibido proibir impera o mal. A intolerância será boa sempre que representar a adesão a princípios dos quais não se pode abrir mão: a verdade, o bem, a justiça.

REFERÊNCIAS

COSTA, M. G. G. M. *A tolerância como paradigma antropológico*: contributo para a construção de uma filosofia da educação. 1999. Dissertação (Mestrado em Filosofia da Educação) - Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1999.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Dieu, son existence et sa nature*. Paris: Edité par Beauchesne, 1950.

HOUAISS, A. *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2009.

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 2008.

LLUL, R. *O Livro do Gentio e dos Três Sábios (1274–1276)*. Tradução e notas de Esteve Jaulent. Petrópolis: Vozes, 2001.

LOCKE, J. *Carta sobre a tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1975.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. 1995. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>>. Acesso em: 9 jul. 2018.

PIE, L-E. *A intolerância católica (sermão pregado na Catedral de Chartres em 1841)*. In: MONTFORT Associação Cultural, 1841. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/bra/veritas/religiao/intolerancia/>>. Acesso em: 7 jun. 2017.

- SILVEIRA, S. *Cosmogonia da desordem*. Rio de Janeiro: Edições C.I., 2018.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Campinas: Ecclesiae, 2016. v. 2–3.
- TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.
- TYLOR, E. *The primitive culture*. London: Murray, 1871.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

A TOLERÂNCIA SOB O VIÉS DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA

Gislaene Martins de Menezes

INTRODUÇÃO

As pessoas com deficiência ao longo dos tempos sofrem uma espécie de intolerância velada, ainda que atualmente não seja tão explícita e tão agressiva como nas antigas civilizações, que permitiam com que as famílias ou os grupos sociais sacrificassem a pessoa que nascesse com alguma deficiência.

Antigamente, havia uma questão cultural muito presente nos diferentes grupos sociais, nos quais a deficiência era vista como uma maldição ou até mesmo como um “castigo de Deus” e as próprias famílias sentiam vergonha do ente que possuía deficiência, e consequentemente condenavam essas pessoas à morte com a permissão das autoridades e da sociedade.

Historicamente, as pessoas com deficiência possuem uma trajetória marcada pelo preconceito, pela discriminação, pela invisibilidade e pela falta de tolerância que também pode ser chamada de falta de “paciência”, pois a sociedade não reconhece seu papel diante dessas pessoas.

O presente estudo traz a tolerância sob a perspectiva da aceitação e do respeito para com a pessoa com deficiência, e a prática até os dias atuais da intolerância no sentido de discriminação e preconceito, que, embora tenha sido alvo de discussões e de proteção, ainda não é possível afirmar que as diferenças entre os indivíduos caracterizadas pela deficiência são aceitas pela sociedade.

A presente pesquisa aponta como solução para a efetiva tolerância no sentido de aceitação e respeito para com a pessoa com deficiência a orientação da Organização das Nações Unidas, na *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, que traz que “A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância.” (ONU, 1995, art. 4.1).

É através da educação que pode ser modificada a forma de comportamento e até mesmo a cultura de um povo, pois somente quando o indivíduo compreende as razões pelas quais deve modificar a forma de pensar e de agir é que efetivamente ocorre a transformação e consequentemente a modificação das suas atitudes.

Dessa forma, foi realizada análise através de fontes bibliográficas e doutrinárias, a partir de uma metodologia dedutiva, com a pretensão de provocar uma reflexão sobre a questão da tolerância (paciência, aceitação, respeito) em relação às pessoas que por alguma deficiência não possuem as mesmas habilidades que as pessoas ditas normais, trazendo como uma solução efetiva a necessidade de educar para transformar a forma de pensar e de agir em relação à diversidade.

O CONTEXTO HISTÓRICO DA PESSOA COM DEFICIÊNCIA NA SOCIEDADE

Historicamente, a pessoa com deficiência possui uma trajetória marcada pela discriminação e pelo preconceito. Na antiguidade na maioria das civilizações, as pessoas com deficiência sequer eram consideradas sujeitos de direito. Em Esparta e na Roma antiga, por exemplo, era permitido sacrificar as pessoas que nasciam ou adquiriam algum tipo de deficiência, portanto não se cogitava que essas pessoas tivessem direitos, nem mesmo o de continuar vivos.

Já em Atenas, sociedade influenciada pelo pensamento do filósofo Aristóteles, que defendia o princípio segundo o qual se deve “tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais”, não se praticava o sacrifício das pessoas que nasciam com deficiência, mas amparavam essas pessoas.

Otto Marques da Silva, que iniciou suas atividades em reabilitação profissional de pessoas com deficiência em 1957, no Instituto de Reabilitação, da Universidade de São Paulo, afirma em sua obra *A epopéia ignorada*, uma obra clássica sobre o assunto, que a deficiência é tão antiga quanto à própria humanidade: “Anomalias físicas ou mentais, deformações congênicas, amputações traumáticas, doenças graves e de consequências incapacitantes, sejam elas de natureza transitória ou permanente, são tão antigas quanto à própria humanidade.” (SILVA, 1987, p. 21).

A discriminação e o preconceito também existem desde o surgimento da humanidade.

a Bíblia Sagrada, no Velho Testamento, traz no LV 21, 18 e seguintes, a proibição da participação de pessoa com deficiência no culto divino:

18 Pois nenhum homem em que houver alguma deformidade se chegará: como homem cego, ou coxo, ou de nariz chato, ou de membros demasiadamente comprimidos, 19 ou homem que tiver o pé quebrado, ou quebrada a mão, 20 ou corcovado, ou anão, ou que tiver belida no olho, ou sarna, ou impígens, ou que tiver testículo quebrado. 21 Nenhum homem de semente de Arão, o sacerdote, em quem houver alguma deformidade, se chegará para oferecer as ofertas queimadas do Senhor; falta nele há; não se chegará para oferecer o pão do seu Deus. (BÍBLIA SAGRADA, 1995).

Naquela época, a deficiência era vista sob duas óticas, como eleição divina ou como “castigo de Deus”, e, portanto, muitas vezes as pessoas que padeciam de alguma deficiência quando não eram sacrificadas, eram estigmatizadas e deixadas à margem da sociedade, inclusive pela própria família, o que as tornavam invisíveis.

Nesse sentido, importante destacar que a questão da tolerância sob a perspectiva da aceitação e do respeito possui também influência cultural, pois a cultura de um povo, segundo o antropólogo britânico Edward

B. Tylor (2005), consiste em um complexo que envolve conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e capacidades adquiridos pelo homem como membro da sociedade e, como tal, existe uma grande dificuldade em interromper uma crença ou prática de um povo.

A construção da cultura de um povo por ser realizada através de suas crenças, mitos, conhecimentos, comportamento e etc., forma uma identidade que não se modifica tão facilmente.

Ao assumir um comportamento, uma civilização traz enraizados os usos e costumes e a crença, e nem sempre essas atitudes mesmo que sejam consideradas parte da cultura de um povo são aceitáveis nos dias atuais, como por exemplo, a permissão para sacrificar pessoas que nascem ou adquirem alguma deficiência.

A trajetória das pessoas com deficiência foi marcada pela invisibilidade e até mesmo pela crueldade, quando se admitia o sacrifício da pessoa que nascia com alguma deficiência, sendo que somente após a Segunda Guerra Mundial, que deixou um grande contingente de pessoas com deficiência adquirida, inclusive civis, foi intensificada a discussão sobre os direitos dessas pessoas.

Entretanto, mesmo após o reconhecimento das pessoas com deficiência como sujeitos de direito, e a proibição do sacrifício dessas pessoas, é possível afirmar que não há por parte da sociedade um engajamento efetivo que caracteriza a aceitação e o respeito pelo indivíduo que possui algum tipo de deficiência.

Nesse sentido, a tolerância como sinônimo de aceitação e respeito ocupa um lugar de fundamental importância no cenário social em que se busca a efetiva proteção dos direitos das pessoas com deficiência e a inclusão social dessas pessoas.

Seja no sentido de aceitação ou de respeito, não basta que haja normas que tutelem os direitos das pessoas com deficiência, mas também é necessário um movimento cultural que deve emanar de cada ser humano para com o próximo, o que consiste na prática da tolerância, da aceitação e do respeito.

Embora a deficiência exista desde o surgimento da humanidade, ainda não é possível afirmar em toda a sua trajetória que há tolerância por parte da sociedade. O que se verifica é uma sociedade eivada de preconceito, agindo como se a deficiência fosse um problema individualizado e que faz parte tão somente da vida daqueles que possuem tal condição.

É de se destacar que o indivíduo que nasce ou adquire alguma deficiência já sofre as consequências de suas limitações e a falta de aceitação e respeito (tolerância) por parte da sociedade e do Estado configura ofensa aos seus direitos fundamentais, e, mais, veda a sua participação plena na sociedade.

Importante mencionar também que não basta que os direitos fundamentais estejam tutelados em dispositivos legais, sendo necessária uma conscientização por parte da sociedade de que a tolerância como aceitação e respeito também é necessária, no sentido de reprimir a intolerância calcada na discriminação e no preconceito.

A EDUCAÇÃO COMO MEIO EFICAZ PARA PROMOVER A TOLERÂNCIA

É possível discorrer sobre a tolerância sob diversos aspectos. Historicamente, a tolerância era estudada do ponto de vista da convivência de crenças, religiosas e/ou políticas, sendo que, posteriormente, essa discussão foi ampliada para questões como a das minorias étnicas e raciais e para os que são chamados de “diferentes”.

O conceito de tolerância evidentemente pode ser apresentado de acordo com as diferentes situações em que pode ser contextualizado.

Norberto Bobbio, em sua obra *A era dos direitos*, no capítulo sobre as razões da tolerância, aduz que esse conceito “[...] é generalizado para o problema das minorias étnicas, linguísticas, raciais e religiosas e para os que são chamados de ‘diferentes’, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes.” (BOBBIO, 2004, p. 186).

Bobbio distingue o problema da tolerância de crença e opiniões diversas do problema de tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, e aborda nesse segundo problema o tema do preconceito e da consequente discriminação.

A questão da tolerância vem sendo discutida ao longo dos tempos sob o mesmo viés, ou seja, sobre questões relacionadas à religião, minorias étnicas, raciais e de gênero, porém ainda nos dias atuais se verifica dificuldades enfrentadas pelos indivíduos na convivência em sociedade, seja em relação à tolerância seja em relação à intolerância. Isso porque em relação a esses assuntos não há uma verdade absoluta a ser trilhada, mas apenas pontos de vista que devem ser aceitos e respeitados por todos.

Dentre as diversas ações que envolvem a tolerância, pode se destacar a aceitação e o respeito às diferenças, sejam elas em razão da cor, da raça, da religião ou de alguma deficiência; enfim das opiniões diversas que cada ser humano expressa na concepção da sua individualidade.

O significado de aceitar é apresentado pelo *Dicionário Aurélio* (FERREIRA, 2010) como: estar conforme com; admitir; receber com agrado e respeito como: apreço; consideração; deferência; obediência; submissão; temor e medo. O significado de ambas as palavras traduz atitudes que os indivíduos devem ter diante das diferenças existentes entre si.

Para Bobbio, “[...] a tolerância não é apenas um método de convivência, não é apenas um dever moral, mas uma necessidade inerente à própria natureza da verdade.” (BOBBIO, 2004, p. 89). Sob essa perspectiva, pode-se extrair que o ato de “tolerar” é também um dever moral e ético que cada indivíduo deve praticar.

O autor da obra *A era dos direitos* distingue as formas de tolerância entre diversidade de crença e daqueles que são diferentes por motivos físicos e sociais e apresenta formas diversas de entender, praticar e de justificar esses problemas.

Em relação à tolerância de crenças e opiniões diversas, é de se destacar que não há uma verdade absoluta, e cada ser humano possui a sua convicção individualizada. Já em relação à diversidade por motivo de deficiência física ou social, a questão da tolerância ou da “intolerância” está relacionada com o fator da discriminação e do preconceito, o que Bobbio traduz como sendo “[...] uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acrítico passivo pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão.” (BOBBIO, 2004, p. 86).

A questão histórica da tolerância vivenciada na Europa entre católicos e protestantes, no período das guerras de religião nos séculos XVI e XVII, desencadeou a discussão sobre a idéia de tolerância e a busca pela solução.

No século XVI, a discussão sobre a tolerância possuía caráter político-civil, enquanto no século XVII o conceito de tolerância ganhou caráter de cunho filosófico-religioso, o primeiro relacionado com a promoção do bem comum pelo Estado e o segundo, por sua vez, como um conceito de ordem filosófica que defendia que a questão religiosa era derivada de um mesmo núcleo comum e, portanto, não deveria existir conflito religioso.

O filósofo Pierre Bayle teve uma grande participação no desenvolvimento do conceito de tolerância, juntamente com outros autores contemporâneos como Locke e Voltaire, que apresentaram relevantes contribuições a respeito desse tema.

Locke se dedicou por mais de quatro décadas em escritos sobre a tolerância (1660–1704), adotando pelo menos duas posições sobre a questão da tolerância, sendo uma em relação à política e a outra em relação à religião. Considerado por Bobbio o maior teórico da tolerância, Locke escreveu:

Seria de desejar que um dia se permitisse à verdade defender-se por si só. Muito pouca ajuda lhe conferiu o poder dos grandes, que nem sempre a conhecem e nem sempre lhe são favoráveis [...] A verdade não precisa da violência para ser ouvida pelo espírito dos homens; e não se pode ensiná-la pela boca da Lei. São os erros que reinam graças à ajuda externa, tomada emprestada de outros meios. Mas a verdade, se não é captada pelo intelecto com sua luz, não poderá triunfar com a força externa. (LOCKE apud BOBBIO, 2004, p. 190).

Bobbio pondera que a tolerância não se baseia na renúncia à própria verdade, ou na indiferença frente à pessoa alheia (2004, p. 191), o que pode ser traduzido segundo a idéia de que ninguém será obrigado a renunciar à sua própria verdade, mas respeitar a verdade do outro, devendo a verdade de cada indivíduo ser fruto da convicção íntima de cada um e não ser uma imposição por qualquer que seja.

Bobbio apresenta dois significados de tolerância, sendo um positivo e outro negativo: no caso do primeiro, a tradução da tolerância corresponde ao reconhecimento “[...] dos princípios fundamentais da vida livre e pacífica [...]”; no sentido negativo, a tolerância se opõe a “[...] firmeza nos princípios [...]”. Continua Bobbio:

Mas nem mesmo a tolerância positiva é absoluta. A tolerância absoluta é uma pura abstração. A tolerância histórica, real, concreta, é sempre relativa. Com isso, não quero dizer que a diferença entre tolerância e intolerância esteja destinada a desaparecer. Mas é um fato que, entre conceitos extremos, um dos quais é o contrário do outro, existe um contínuo, uma zona cinzenta, o “nem insto nem aquilo”, cuja maior ou menor amplitude é variável; e é sobre essa variável que se pode avaliar qual sociedade é mais ou menos tolerante, mais ou menos intolerante. (BOBBIO, 2004, p. 194).

A tolerância exige sem dúvida atitudes e ações que envolvem uma postura intermediária entre a aceitação e a oposição, admitindo-se, nesse cenário, que deva existir limites acerca da tolerância.

Bobbio discorre sobre esses limites, expondo que o único critério razoável para fixar os limites da tolerância pode ser formulado sob a égide de que “[...] a tolerância deve ser estendida a todos, salvo àqueles que negam o princípio de tolerância, ou, mais brevemente, todos devem ser tolerados, salvo os intolerantes.” (BOBBIO, 2004, p. 196).

O assunto tolerância é um velho dilema que vem sendo objeto de estudo e discussões ao longo dos tempos. Entretanto, não é possível afirmar que tal problema foi solucionado, pois ainda na atualidade se verificam conflitos decorrentes de divergências políticas, econômicas, étnicas e de gênero e discriminação e preconceito entre os indivíduos por razão das diversidades humanas.

Em 1995, foi aprovada pela Conferência Geral da UNESCO, em sua 28ª reunião, na cidade de Paris, a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, que foi baseada nos princípios da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (1948).

A *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* traz no preâmbulo a prática da tolerância e a necessidade de conviver em paz:

Nós os povos das Nações Unidas decididos a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, [...] a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, [...] e com tais finalidades a praticar a tolerância e a conviver em paz como bons vizinhos. (ONU, 1995).

Verifica-se através do preâmbulo dessa Declaração a preocupação das Nações Unidas com a preservação das gerações futuras em relação ao flagelo da guerra e com a necessidade de praticar a tolerância.

Já no artigo 1º, a *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* apresenta o significado da tolerância:

Artigo 1º – 1.1 A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

1.2 A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

1.3 A tolerância é o sustentáculo dos direitos humanos, do pluralismo (inclusive o pluralismo cultural), da democracia e do Estado de Direito. Implica a rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos.

1.4 Em consonância ao respeito dos direitos humanos, praticar a tolerância não significa tolerar a injustiça social, nem renunciar às próprias convicções, nem fazer concessões a respeito. A prática da tolerância significa que toda pessoa tem a livre escolha de suas convicções e aceita que o outro desfrute da mesma liberdade. Significa aceitar o fato de

que os seres humanos, que se caracterizam naturalmente pela diversidade de seu aspecto físico, de sua situação, de seu modo de expressar-se, de seus comportamentos e de seus valores, têm o direito de viver em paz e de ser tais como são. Significa também que ninguém deve impor suas opiniões a outrem. (ONU, 1995).

No item 1.1, do artigo 1º, da *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, verifica-se a intenção da ONU em atribuir à tolerância o significado de respeito e aceitação, elementos essenciais para que os cidadãos possam conviver com o “diferente”.

Inevitavelmente, a prática da tolerância é decorrente das relações entre os povos, que convivem em sociedade. Sob essa perspectiva, a Organização das Nações Unidas, ao discutir sobre o conteúdo da *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*, fez constar no artigo 3º as dimensões sociais, sendo um dos pontos mais relevantes dessa Declaração, pois a prática da tolerância está diretamente ligada à forma de agir da sociedade, sendo esta a destinatária da mesma.

Artigo 3º – 3.1 No mundo moderno, a tolerância é mais necessária do que nunca. Vivemos uma época marcada pela mundialização da economia e pela aceleração da mobilidade, da comunicação, da integração e da interdependência, das migrações e dos deslocamentos de populações, da urbanização e da transformação das formas de organização social. Visto que inexistente uma única parte do mundo que não seja caracterizada pela diversidade, a intensificação da intolerância e dos confrontos constitui ameaça potencial para cada região. Não se trata de ameaça limitada a esse ou aquele país, mas de ameaça universal.

3.2 A tolerância é necessária entre os indivíduos e também no âmbito da família e da comunidade. A promoção da tolerância e o aprendizado da abertura do espírito, da ouvida mútua e da solidariedade devem se realizar nas escolas e nas universidades, por meio da educação não formal, nos lares e nos locais de trabalho. Os meios de comunicação devem desempenhar um papel construtivo, favorecendo o diálogo e debate livres e abertos, propagando os valores da tolerância e ressaltando os riscos da indiferença à expansão das ideologias e dos grupos intolerantes.

3.3 Como afirma a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, medidas devem ser tomadas para assegurar a igualdade na dignidade e nos direitos dos indivíduos e dos grupos humanos em toda lugar onde isso seja necessário. Para tanto, deve ser dada atenção especial aos grupos vulneráveis social ou economicamente desfavorecidos, a fim de lhes assegurar a proteção das leis e regulamentos em vigor, sobretudo em matéria de moradia, de emprego e de saúde, de respeitar a autenticidade de sua cultura e de seus valores e de facilitar, em especial pela educação, sua promoção e sua integração social e profissional.

3.4 A fim de coordenar a resposta da comunidade internacional a esse desafio universal, convém realizar estudos científicos apropriados e criar redes, incluindo a análise, pelos métodos das ciências sociais, das causas profundas desses fenômenos e das medidas eficazes para enfrentá-las, e também a pesquisa e a observação, a fim de apoiar as decisões dos Estados Membros em matéria de formulação política geral e ação normativa. (ONU, 1995).

A Declaração de Princípios sobre a Tolerância retrata a preocupação da ONU em relação à tolerância, especialmente pela diversidade e constante mundialização das relações entre os povos.

O assunto é de extrema relevância para a conscientização de uma sociedade em que inerentemente uns necessitam dos outros, havendo, contudo, uma heterogeneidade das pessoas entre si que dificulta as suas relações.

Atualmente, em muitos países a questão cultural não mantém a mesma influência que tinha anteriormente, porém a ignorância em relação aos problemas dos outros ainda é um traço de egoísmo forte entre os seres humanos, o que dificulta a prática da tolerância, no sentido de aceitação e respeito.

As pessoas com deficiência ainda não são aceitas pela sociedade, e muitas vezes nem mesmo pela própria família, considerando que o preconceito, a discriminação, a estigmatização e a ignorância ainda estão muito presentes no contexto social.

Inegável que os seres humanos são diferentes entre si, mas quando se trata de deficiência, principalmente aparente, muitas vezes ocorre

que essa situação assusta as pessoas e automaticamente a reação pode ser o preconceito e a discriminação.

Entretanto, é necessária a reflexão sobre a necessidade de tolerância, que nesses casos é no sentido de aceitação e respeito para com o próximo que possui limitações decorrentes de deficiência.

Na prática, o que ocorre é a intolerância expressada através das objeções e dos impedimentos causados pelo modelo de sociedade que perdura desde a antiguidade, pois a segregação e o preconceito são perceptíveis e ainda estão presentes no atual cenário principalmente em relação aos diferentes.

Verifica-se contemporaneamente um movimento das autoridades, principalmente, um movimento de regulamentação legal dos direitos das pessoas com deficiência, pois, conforme já mencionado, após a Segunda Guerra Mundial, as autoridades do mundo todo passaram a discutir os direitos dessas pessoas de forma mais atuante.

Ocorre que, em relação à tolerância, não se trata de regulamentação legal, mas sim de atitudes que devem ser praticadas por cada indivíduo e incorporadas na sociedade para então de forma eficaz promover o combate à intolerância calcada na discriminação e no preconceito.

Nesse aspecto, a maior dificuldade que se apresenta é a ruptura de um comportamento praticado ao longo dos tempos e que deve ser modificado. A *Declaração de Princípios sobre a Tolerância* aponta que a tolerância deve ser trabalhada através da educação para a tolerância:

Artigo 4º – 4.1 A educação é o meio mais eficaz de prevenir a intolerância. A primeira etapa da educação para a tolerância consiste em ensinar aos indivíduos quais são seus direitos e suas liberdades a fim de assegurar seu respeito e de incentivar a vontade de proteger os direitos e liberdades dos outros.

4.2 A educação para a tolerância deve ser considerada como imperativo prioritário; por isso é necessário promover métodos sistemáticos e racionais de ensino da tolerância centrados nas fontes culturais, sociais, econômicas, políticas e religiosas da intolerância, que expressam as causas profundas da violência e da exclusão. As políticas e programas de educação devem contribuir para o desenvolvimento da compreensão, da solidariedade e da tolerância entre os indivíduos, entre os grupos étnicos, sociais, culturais, religiosos, lingüísticos e as nações.

4.3 A educação para a tolerância deve visar a contrariar as influências que levam ao medo e à exclusão do outro e deve ajudar os jovens a desenvolver sua capacidade de exercer um juízo autônomo, de realizar uma reflexão crítica e de raciocinar em termos éticos.

4.4 Comprometemo-nos a apoiar e a executar programas de pesquisa em ciências sociais e de educação para a tolerância, para os direitos humanos e para a não-violência. Por conseguinte, torna-se necessário dar atenção especial à melhoria da formação dos docentes, dos programas de ensino, do conteúdo dos manuais e cursos e de outros tipos de material pedagógico, inclusive as novas tecnologias educacionais, a fim de formar cidadãos solidários e responsáveis, abertos a outras culturas, capazes de apreciar o valor da liberdade, respeitadores da dignidade dos seres humanos e de suas diferenças e capazes de prevenir os conflitos ou de resolvê-los por meios não violentos. (ONU, 1995).

Para que o processo de educação para a tolerância seja efetivo, é importante ressaltar a necessidade de uma inclusão social das pessoas com deficiência, pois a convivência com o diferente também é um instrumento favorável para a aceitação e o respeito.

Ocorre que o mundo ainda não foi preparado para a verdadeira inclusão das pessoas com deficiência, pois, além dos obstáculos sociais e culturais, existem obstáculos físicos que impedem a efetiva participação das pessoas com deficiência na sociedade, como, por exemplo, as barreiras arquitetônicas cuja eliminação a própria estrutura das cidades dificulta.

Dentre tantos obstáculos externos que levam à falta de tolerância ou até mesmo à intolerância em relação às pessoas com deficiência, outro obstáculo relevante é a baixa auto-estima das próprias pessoas que padecem de alguma deficiência, pois a discriminação e o preconceito muitas vezes estimulam a pessoa com deficiência a absorver que ela não possui habilidades e, portanto, não está no mesmo patamar que as pessoas ditas normais e não reconhece suas habilidades e potencialidades.

A sociedade impôs padrões generalizados para as pessoas ditas normais, desconsiderando as diversidades e, portanto, educar para tolerar implica no reconhecimento de que assim como existem diversidades em relação aos seres humanos, existem também diversidades no olhar e no

agir, ou seja, na forma como enxergar as diferenças, como uma condição que não diferencia a essência dos seres humanos.

Embora as autoridades do mundo todo lutem pela promoção da tolerância e haja consequentemente o combate a intolerância em todos os seus contextos, ainda falta muito para que os indivíduos convivam com as diferenças sejam elas de raça, religião ou em relação à deficiência.

Os documentos que tratam direta ou indiretamente sobre a tolerância retratam uma preocupação com a necessidade de mudança de comportamento dos seres humanos. Com o objetivo de promover a conscientização dos povos e disseminar a idéia do bem-estar e da tolerância, a ONU criou em 1996, o *Dia Internacional da Tolerância* para ser comemorado sempre no dia 16 de novembro.

Espera-se que a humanidade reconheça as diferenças existentes entre os seres humanos e passem a “tolerar” cada uma delas para que todos possam um dia conviver em patamar de igualdade e de respeito entre si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradoxo trazido pela falta de tolerância, especialmente em relação às pessoas com deficiência, é incontestavelmente uma preocupação das autoridades.

Embora tenha ocorrido uma grande evolução em relação ao reconhecimento dos direitos das pessoas com deficiência, na prática, ainda há muito que conquistar, principalmente no quesito da tolerância, pois a questão cultural é de fundamental relevância na ruptura e na construção do comportamento de um povo.

A presente pesquisa abordou a necessidade da prática da tolerância sob a perspectiva da aceitação e do respeito para com o diferente e apontou a educação como meio eficaz para prevenir a intolerância, solução apontada pela Organização das Nações Unidas na *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*.

A tolerância é algo que deve ser praticada e deve fazer parte da vida dos seres humanos, pois somente assim todas as pessoas, indistinta-

mente, terão seus direitos fundamentais efetivamente protegidos, especialmente o direito à vida digna, que somente é garantido se o seu destinatário exercer os direitos fundamentais inerentes à condição humana.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. *Tolerar é pouco?: pluralismo, mínimos éticos e prática pedagógica*. Rio de Janeiro: DP&Alli, 2009.
- BÍBLIA Sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.
- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- FERREIRA, A. B. de H. *Dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.
- LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MARTÍN, J.-L. *La tolerancia em la historia*. Valladolid: Universidade de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004.
- MARTINA, G. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- MIRANDA, L. F. A. de. Significado político da tolerância em Locke e Voltaire. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 8, n. 3, p. 287–299, set./dez. 2007.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração de Princípios sobre a Tolerância*. Paris: UNESCO, 1995. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2018.
- SILVA, O. M. da. *A epopéia ignorada: a história da pessoa deficiente no mundo de ontem e de hoje*. São Paulo: Cedas, 1987.
- TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C. (Sel.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Tradução Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 31–45.
- VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BATALHAS DA GUERRA CULTURAL

“Não vim trazer paz, mas espada.” (Mateus 10, 34).

José Carlos Zamboni

Entre 2012 e 2013, um terremoto sacudiu a Igreja Católica: o Papa Bento XVI renunciou ao cargo. Para os de fora da Igreja, um acontecimento político como outro qualquer. Para os de dentro, não.

A quem interessava a demissão do Papa? A quem incomodava com sua defesa intransigente dos chamados “princípios inegociáveis”, expostos em famoso discurso lido a 30 de Março de 2006? Esses princípios eram somente três, mas suficientes para contrariar fortes interesses do mundo atual: defesa da vida em todas as suas fases, da concepção à morte natural; casamento como união permanente entre um homem e uma mulher; direito dos pais de decidir sobre a educação dos próprios filhos.

Isto significava, concretamente, bater de frente com o projeto mundial de “desconstrução” da família convencional através do divórcio, legalização do aborto, disseminação dos métodos anticoncepcionais, controle demográfico (e suas implicações ambientalistas), fortalecimento do movimento homossexual, educação voltada para uma sexualidade *self service*.

Parte fundamental desse projeto mundialista, de remodelação comportamental, pressupunha a diminuição do poder das religiões mais dogmáticas, como a Igreja Católica, favorecendo-se no âmbito ocidental a difusão de uma espécie de sincretismo religioso — do qual a maçonaria é o primeiro grande baluarte e o movimento *new age* o precursor mais imediato —, misturando-se elementos de várias religiões, visando uma futura e mais flexível religião universal, moralmente neutra.

O sacerdote argentino Juan Claudio Sanahuja tratou do assunto em obra publicada no Brasil, há alguns anos. Fartamente documentada, apresenta ao leitor todos os organismos internacionais que pretendem “[...] superar as religiões dogmáticas — aquelas que ensinam princípios imutáveis — às quais são atribuídas raízes violentas e fundamentalistas, em oposição radical à nova civilização do ‘diálogo, da paz e do desenvolvimento’.” (SANAHUJA, 2012, p. 72). Monsenhor Sanahuja manteve um site, “Notícias globales”, de 1998 até 2015, no qual rastreou incansavelmente documentos e informações sobre o que chamou de “Una nueva guerra fría”, um projeto de domínio global empreendido pelos países desenvolvidos (NOTÍCIAS GLOBALES, 1998).

Segundo esse projeto globalista, era necessário que as novas gerações, deixando-se moldar pelo princípio da maleabilidade moral, não mais acreditassem em verdades imutáveis, válidas para pessoas de quaisquer épocas, mas em aspirações flexíveis e adaptáveis a cada nova circunstância histórica. O Deus de Isaac e Jacó, encarnado em Jesus Cristo, devia agora ser substituído pelo multifacetado e hegeliano deus da História.

Papa Bento XVI não quis colaborar com esse programa que, do ponto de vista cristão, era fatalmente suicida e inaceitável, pois corrói as bases da civilização que a Igreja construiu nos últimos dois mil anos, com suas conquistas morais, artísticas, científicas e tecnológicas. Ao contrário, repudiou-o com veemência, cunhando uma expressão que ficou célebre — “ditadura do relativismo” —, e por isso teve, contra si, inimigos poderosos.

Essa expressão, aliás, foi cunhada um pouco antes de sua eleição, quando ainda era Cardeal Ratzinger, decano do colégio cardinalício. Celebrava a tradicional Missa «Pro eligendo romano Pontifice», na aber-

tura do conclave que o escolheria como sucessor de São João Paulo II. Era uma segunda-feira, dia 18 de abril de 2005. Dizia o cardeal na homilia:

Quantos ventos de doutrina conhecemos nestes últimos decênios, quantas correntes ideológicas, quantas modas do pensamento... A pequena barca do pensamento de muitos cristãos foi muitas vezes agitada por estas ondas lançada de um extremo ao outro: do marxismo ao liberalismo, até à libertinagem, ao coletivismo radical; do ateísmo a um vago misticismo religioso; do agnosticismo ao sincretismo e por aí adiante. Cada dia surgem novas seitas e realiza-se quanto diz São Paulo acerca do engano dos homens, da astúcia que tende a levar ao erro (cf. Ef 4, 14). Ter uma fé clara, segundo o Credo da Igreja, muitas vezes é classificado como fundamentalismo. Enquanto o relativismo, isto é, deixar-se levar “aqui e além por qualquer vento de doutrina”, aparece como a única atitude à altura dos tempos hodiernos. Vai-se constituindo uma ditadura do relativismo que nada reconhece como definitivo e que deixa como última medida apenas o próprio eu e as suas vontades. (RATZINGER, 2005).

Estava lançado o mote do seu pontificado: o combate àquela *ditadura do relativismo* que não se cansaria de denunciar e que foi, certamente, a causa principal de sua renúncia.

As narrativas seguintes revelam como setores mais ideologizados da classe intelectual, utilizando ferramentas artísticas — o *happening*, o teatro performático, a instalação —, estavam sincronicamente mobilizados contra o Papa reacionário.

UM PAPA CONDENADO PELA INQUISIÇÃO

Pouco antes de sua renúncia, um fato ocorrido no Brasil — protagonizado por conhecido nome do teatro de vanguarda —, revelava o grau de sua impopularidade junto a artistas e formadores de opinião em geral. O acontecimento se deu justamente numa universidade do Papa: a PUC paulistana.

No início de novembro de 2012, a professora do curso de Letras da PUC-SP, Anna Maria Marques Cintra, terceira colocada na eleição para reitor, acabou nomeada para o cargo pelo cardeal Dom Odilo Scherer, grão-chanceler da universidade e presidente do Conselho Superior da

Fundação São Paulo, que administra a universidade (de acordo com o estatuto da instituição, cabe ao presidente do Conselho Superior escolher e nomear o reitor, a partir de uma lista tríplice com os três mais votados pela comunidade acadêmica, que inclui alunos, professores e funcionários).

As lideranças estudantis, no entanto, descontentes com a nomeação da professora Anna Maria — que teria assinado um termo de compromisso, não previsto no estatuto, de só assumir a reitoria caso fosse a mais votada —, mobilizaram-se para assembleias gerais e prepararam atos de protesto. Um deles consistiu em procurar atores do Teatro Oficina, da capital paulista, para uma atividade teatral, inspirada em trecho da peça *Acordes*, de Bertold Brecht, então encenada em São Paulo por aquela companhia. Talvez não seja de todo inútil lembrar que o Teatro Oficina, a partir da ascensão do Partido dos Trabalhadores ao governo federal, teve a Petrobrás como seu principal patrocinador.

Na peça *Acordes*, de Brecht, havia uma cena que servia bem aos propósitos dos estudantes: um boneco, representando o capitalismo, era despedaçado por dois palhaços. Devidamente adaptado à situação que vivia a PUC, o boneco capitalista se transformou em boneco vestido de branco, com grande crucifixo no peito e branca mitra na cabeça.

Era o dia 27 de novembro de 2012, no crepúsculo do ano letivo. Câmeras do Teatro Oficina estavam a postos para registrar o espetáculo. No pátio da universidade, algumas dezenas de estudantes cantavam e dançavam ao som de instrumentos de percussão. Professores e funcionários assistiriam ao espetáculo pelas janelas do piso superior. Em tomada especial, ali aparecia sorridente, entre duas jovens, o conhecido diretor de teatro José Celso Martinez Corrêa, ou Zé Celso, como prefere ser chamado o diretor artístico do Teatro Oficina.

Depois de um corte, o diretor Zé Celso já se achava no pátio, de jaqueta estrategicamente vermelha, atrás de uma careta com o rosto do dramaturgo Brecht. Silenciado o canto dos alunos, logo se ouvia um imponente gongo chinês avisando que o *happening* ia começar.

Ao som da “Ave Maria”, de Gounod, um grande boneco, vestido de branco e com a mitra de bispo na cabeça, acompanhava a melodia com gestos suaves, arremedado pelo diretor Zé Celso. Como o bispo atendia

pelo nome de “dona Benta” e tinha sotaque alemão, era obrigatório pensar no Papa Bento XVI. A melodia foi logo interrompida — e entraram dois jovens atores, rostos pintados como índios, a dentadura aumentada, como se fossem participar de um ritual antropofágico.

Um deles, de revólver à mão e cabelos longos, gritava repetidamente “Golpistas!” e “Não passarão!”. Era o “no pasarán”, da líder comunista da Guerra Civil espanhola, Isidora Dolores Ibárruri Gómez, conhecida como La Pasionaria. No que foi logo acompanhado pelo coro de alunos.

A câmara girava para mostrar a adesão e aprovação de todos os presentes, sempre com especial destaque para o diretor Zé Celso, que era notoriamente o maestro da banda, o cérebro da manifestação. Um estouro aos pés do grande cruzeiro central, seguido de fumaça, dava início às falas dos dois atores e do boneco.

— Não acho bonita! — protestou o boneco, com forte sotaque alemão, em clara referência ao que via ao redor.

Uma vaia estrepitosa se levantou contra ele. O ator negro, com sotaque baiano, apontou o boneco e perguntou:

— Ôxe! Você não vê que “dona Benta” quer ficar olhando pra essa cruz, rezando pro seu santo predileto, São Paulo, o seu guarda suíço? — e apontava cinicamente para o cruzeiro central do pátio.

— Ôxe digo eu! — replicou o segundo ator, o de revólver à mão e cabelos longos. — Por que você fica sempre lambendo o rabo de “dona Benta”? Isso incomoda “dona Benta”... Ainda mais um gay africano, veado, preto...

Uma cascata de risos. O ator negro virou o rosto e confessou ao público:

— Ah! É porque eu quero ir pro Céu! — disse falsamente contristado. — E “dona Benta”, essa gostosinha, é uma celebridade, gente! É por isso que eu quero ficar lambendo esse rabão dela.

E, fazendo um gesto obsceno com os órgãos genitais, gritou:

— Multidão! Pede pra ela se sentar “aqui” com a gente...

A multidão gritava, repetidamente, uma mistura de “senta” e “fica”. O ator branco interrompeu o coro da multidão e pediu, a todos, que ouvissem “dona Benta” “ci-vi-li-za-da-men-te”. Afinal, era um tribunal democrático:

— “Dona Benta”, fala que a gente te escuta... — dizia, mostrando-lhe a plateia com um gesto circular.

A câmera focalizou “dona Benta”. Sob um fundo musical adequado à pregação, o bispo começou a falar. Pediu à plateia:

— Todos podiam ficar de olhos fechados para ouvir esses novos mandamentos...

Evidentemente, a plateia não obedeceu. A partir desse momento, “dona Benta” passou a expor alguns aspectos da moral católica que os alunos rebeldes e o Teatro Oficina jamais poderiam aceitar, caricatura dos princípios inegociáveis da Igreja, que Bento XVI reafirmou mais de uma vez em seu pontificado. Eram dez, como dez os Mandamentos de Moisés.

— Primeiro: não trepar “de antes” de casarem... (*Vaias da multidão*). Segundo: se casarem, só foderem para procriarem. (*Risos e vaias*). Terceiro: desde o dia 9 de fevereiro de 2011, o Vaticano declarou os homossexuais... (pronunciou uma palavra incompreensível no vídeo). Não pode casar homem com homem e mulher com mulher! (*Vaias*) Quarto: pregar a homofobia. (*Vaias*) Quinto: não usar camisinha. (*Vaias*) Sexto: mulher não é dona de seu corpo. (*Fortes vaias femininas*). Sétimo: abortar “jamé” (*Disse-o com forte acento francês, sob fortes vaias femininas*). Oitavo: se quer anular casamento, pagar oito mil reais pro Vaticano. Nono: queimar todos os livros da Nietzsche, da Marx, da Freud, da Oswald de Andrade. (*Vaias*); revistas gays dos boys e das girls; não ver filme condenado pela Vaticano; não ficar pelada “jamé” (*novamente com sotaque francês*). Isso serve pro senhor também, Zé Celso (*aqui, a câmera mostrava o diretor Zé Celso sentado no chão, perto do boneco, num sorriso maroto*). Décimo: estudar no livro de filosofia “da” padre Leonel Franca. É só!

Decálogo exposto, voltava à carga o ator negro:

— Ah! “Dona Benta”, a senhora não precisa pregar tanto! A senhora precisa de uma boa distração... — dizia, enquanto fazia mais um gesto fático com as mãos.

Mais um corte. Neste ponto do vídeo, ficou claro que o *happening* representava um tribunal. Um tribunal de inquisição e condenação, semelhante aos que aparecem nas “lendas negras” criadas pelos adversários da Igreja romana.

Depois do diretor Zé Celso voltar a dizer, por duas vezes, coisas mais ou menos incompreensíveis, começaria imediatamente a decapitação de “dona Benta”, com julgamento sumário e sem direito de defesa (para deixar bem evidente a concepção de democracia do Sr. Zé Celso). O ator branco entrou com uma barulhenta motosserra, grotescamente ameaçador, desfilando diante dos jovens mais próximos ao cruzeiro, que o aplaudiam sorridentes. Diante da Cruz, ergueu a sua arma para a multidão e se aproximou do boneco, agora já sem a mitra papal. Sob palmas e apupos unânimes, iniciava-se a decapitação. Enquanto serrava, o sangue manchava de vermelho vivíssimo, fartamente, a roupa branca de “dona Benta”. Até que sua cabeça enfim rolou pelo chão, parando aos pés da Cruz.



Figura 1: Bento XVI degolado na PUC paulistana

No fim de tudo, o ato pela liberdade do ensino laico acabava brasileiromente em carnaval, diante da Cruz e do Papa Bento XVI impiedoso.

samente degolado. O vídeo, produzido pelo Teatro Oficina com filmagem profissional, ainda pode ser encontrado no *youtube* sob o título *Decapitação do Papa na PUC* (DECAPITAÇÃO..., 2012).

O Teatro Oficina foi acionado na Justiça. Não pela reitoria da PUC, como seria esperável, mas pelo padre Luis Carlos Lodi da Cruz, da diocese de Anápolis, Goiás. O padre Lodi, depois de ver pelo *youtube* a representação teatral, encabeçou um abaixo-assinado e o encaminhou ao Ministério Público, que moveu ação contra o diretor Zé Celso e seus dois atores. O padre baseou a denúncia no artigo 208 do Código Penal, que prevê pena de detenção, de um mês a um ano, ou multa, para quem escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; ou vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso. E, também, no artigo 286, referente à incitação pública de prática criminosa, com apologia de crime ou criminoso.

Dois anos mais tarde, espantosamente, o juiz responsável pelo caso extinguiu a ação em nome da “liberdade de expressão” que, em tempos de “estado laico”, termina forçosamente por ser mais sacrossanta do que o próprio Deus cristão.

Num texto publicado em seu blog, o diretor Zé Celso comemorou e contra-atacou: os que acusavam o Teatro Oficina de crime de escárnio religioso, e incitamento à violência, cometiam, eles próprios, um delito ainda maior: crime contra a liberdade de expressão e a própria arte teatral. “Estamos sendo processados mais uma vez — escreveu o diretor — pelos que devíamos processar pelo desrespeito ao Teatro e ao Estado Laico Brasileiro: os Fundamentalistas Católicos Apostólicos Romanos.” (BOCA NO MUNDO, 2013).

Muito significativo, no episódio, era o fato de um sacerdote isolado e distante — sem ligações diretas com a PUC de São Paulo, mas membro da mesma Igreja ofendida —, tomar a iniciativa de defendê-la, quando ninguém da universidade pontifícia se dispunha a fazê-lo (sem mencionar, obviamente, os que apoiaram o ato). A propósito dessa Igreja dividida, um padre que ensinou na PUC paulistana de outros tempos, entre 1959 e 1969 — o belga Michel Schooyans —, publicou no início do

pontificado de Bento XVI um livro em que fazia um bom diagnóstico da Igreja Católica atual, com suas divisões internas e infiltrações ideológicas (SCHOOYANS, 2008).

O ANJOS REBELDES DE NOTRE DAME

Papa Bento XVI, vítima da motosserra paulistana, comunicaria a sua misteriosa renúncia ao “ministério petrino” dois meses e meio depois de sua degola simbólica. Deixava de ser Papa em exercício para assumir a condição inédita de Papa emérito. O anúncio foi feito em 11 de fevereiro de 2013, dia em que a Igreja Católica comemora o início das aparições da Virgem Maria em Lourdes (11 de fevereiro de 1858), numa época em que a França ainda sofria os efeitos da Revolução Francesa (mãe de todas as ideologias contemporâneas). Uma data, portanto, com indiscutível valor simbólico.

O Teatro Oficina foi profético. Mais ainda: o próprio diretor Zé Celso se perguntaria, mais tarde, se a queda do Papa não teria sido provocada pela “bruxaria teatral” que ele e seus dois atores realizaram poucos meses antes, no final de novembro de 2012, no pátio de uma universidade católica generosamente aberta ao pensamento anticristão (BOCA NO MUNDO, 2013).

Jornalistas católicos saíram, atônitos, no encalço da lógica interna da renúncia de Bento XVI. Era notório que o Pontífice já não sentia a mesma confiança de antes em seus colaboradores imediatos, e tinha plena consciência de que, na velhice, precisaria cada vez mais deles, como João Paulo II necessitou em seus últimos anos de pontificado, sobretudo pelo agravamento de suas doenças. Até que ponto a decapitação simbólica, no Brasil, teria influído no ânimo do Pontífice demissionário, somente o próprio poderia dizer. Terá sido, no entanto, mais do que uma simples gota d’água; mesmo essas, podem pesar toneladas em certas circunstâncias.

Foram muitos os que se alegraram com a decisão papal, junto com os responsáveis pela agressão brechtiana da PUC. Naquele mês de fevereiro, logo que a notícia da renúncia chegou ao comando da organização feminista internacional Femen — que utiliza moças para invadir, seminuas, lugares paradigmáticos do Ocidente conservador para algum tipo

de protesto —, cuidou logo de acionar oito militantes francesas para uma performance na Catedral de Notre Dame, em Paris.

Era uma fria manhã do inverno parisiense. Misturadas aos turistas, quase nuas sob os longos casacos, as jovens entraram na milenar igreja francesa, despiram os casacos e cercaram os grandes sinos silenciosos, que estavam no chão, sobre o piso da nave principal do templo. Os sinos, que já tinham sido benzidos pelo arcebispo de Paris no início de fevereiro de 2013, soariam pela primeira vez no próximo Domingo de Ramos, na abertura da Semana Santa parisiense, como parte das comemorações dos 850 anos da catedral. Aguardavam ali embaixo, belamente dourados e curvos, aguardando por abril, à espera que os levassem para o alto, quando dariam pulmões novos às velhas torres medievais da Catedral.

Ninguém imaginaria, porém, que os sinos seriam inaugurados logo mais, ali mesmo, naquele dia cinzento, pelas mãos daquelas jovens coléricas, que os martelavam ruidosamente, enquanto gritavam frases ofensivas ao Papa recém-demissionário. Como sempre ocorre nas manifestações do Femem, os seios ficavam obrigatoriamente à mostra, com agressivas palavras de ordem gravadas no busto. Em contraponto à pudica sinuosidade dos sinos, as moças exibiam suas próprias e íntimas curvas — curvas pagãs, furiosamente inadequadas ao casto e velado ambiente cristão. Uma nudez, aliás, monotonamente eurocêntrica: o grupinho era menos multi-étnico que o desejável em movimento de democracia radical...



Figura 2: Militantes do Femem comemoram renúncia do Papa

Erguiam os braços, desafiadoramente, para o teto da catedral e o próprio Céu cristão, enquanto as bocas repetiam, aos berros:

- Papa nunca mais!
- A fé está em crise!
- Tchau, tchau, Bento XVI!
- Papa homofóbico!

Vestiam sedutores *caleçons* pretos, como se estivessem no Moulin Rouge e não em lugar sagrado, no qual diariamente — como creem os católicos — o pão e o vinho se transformavam no Corpo e Sangue de Jesus Cristo.

Em poucos minutos, as garotas transformaram o silencioso ambiente da Notre Dame em ruidoso campo de batalha cultural. Não havia nenhum senso de humor nos olhos e gestos das oito militantes — o vídeo revela-o muito bem —; nenhuma atitude de profanação carnavalesca de ambiente sagrado, embora fosse terça-feira gorda de carnaval. A cena estava mais para filme de guerra do que para comédia de costumes (LES FEMEN..., 2013).

Aos que assistem à performance pelo *youtube*, é quase inevitável pensar num bando de jovens universitárias, semelhantes às que participaram da decapitação do Papa, na PUC paulistana. Agora em versão *topless*, pareciam movidas pela costumeira rebeldia estudantil dos diretórios acadêmicos. Rostos e gestos revelavam um grande ódio pela vida normal de cada dia, uma vontade insana de redesenhar os hábitos milenares das pessoas, como se fossem anjos vingadores de uma nova religião, além do bem e do mal, que já não mais necessitasse do Céu “careta” e repressor do Papa que se retirava.

Essas garotas, contudo, não eram tão politizadas como pareciam. Rápida pesquisa na internet é suficiente para saber que, em vez de diletantes acadêmicas do barulho e do espalhafato, não passam, na verdade, de profissionais a serviço de pessoas ou grupos que não simpatizam com a moral cristã, em especial com a Igreja Católica. Alguém com muito dinhei-

ro (cochicham-se pela internet algumas hipóteses) é quem paga as viagens aéreas, as hospedagens e a alimentação do grupo, em troca dos bustos nus, onde se gravam palavras de protesto do atual programa revolucionário de esquerda, numa forma inegavelmente original de praticar a grafiteagem. É provável que elas acreditem nos valores que pregam, mas só se dispõem a batalhar por eles enquanto euros e dólares sejam depositados em suas contas bancárias. Bem assalariadas, recebem treinamento profissional para as performances teatrais em lugares estrategicamente escolhidos, depois de vestidas e maquiadas com cuidado profissional.

O protesto de Notre Dame terminou como previsto: oito mulheres, seminuas, enjauladas num camburão de polícia parisiense. Certamente, a arquidiocese profanada cuidou do ritual de reparação religiosa ao ultraje, mas não se pode garantir que tenha acionado na justiça as infratoras. Se acionou, é quase certo que tudo tenha terminado de maneira semelhante ao episódio da PUC paulistana.

OS ERROS DE DEUS

Voltemos ao Brasil. Foi nesse momento crítico do mundo católico, com as fraturas da Santa Sé ainda bastante expostas, que começou a ser gestada 31ª Bienal de Arte de São Paulo, em surpreendente conexão com os fatos narrados atrás. Seria aberta ao público em setembro do ano seguinte (2014), no Museu de Arte Moderna de São Paulo, localizado no Parque do Ibirapuera.

O tema escolhido para aquela exposição foi “Como sentir coisas que não existem”, e o gênero artístico predominante era a *instalação*. A exposição foi concebida e realizada por um grupo de cinco experts internacionais: o escritor escocês Charles Esche, os espanhóis Pablo Lafuente e Nuria Enguita Mayo, os israelenses Galit Eilat e Oren Sagiv. O empresário brasileiro Luis Terepíns, ligado à então ministra da Cultura Marta Suplicy, era o presidente da Fundação Bienal de São Paulo.

Até onde é possível compreender o texto de apresentação da Bienal, que expõe e justifica o tema de maneira intencionalmente nebulosa — aquela linguagem pós-moderna que descende dos Heidegger, dos

Derrida etc. —, o leitor fica sabendo, após algum esforço, que o pessoal organizador acredita no poder da arte “de agir e intervir em locais e comunidades onde ela se manifesta”, o que faz lembrar logo o conceito de arte engajada. Linguagem “nova” para velhas ideias.

Segundo os organizadores, vivíamos um momento de crise política, social, religiosa, econômica e ecológica, com “distribuição cada vez mais desigual do poder e dos recursos”. Estávamos num verdadeiro “estado de virada”. Seria hora, portanto, de realizar uma mudança de fato, mobilizando a arte com sua função preferencialmente “disruptiva”. Seria uma bienal fundada não em objetos de arte, como seria lícito esperar de uma bienal de artes, mas em “pessoas que trabalham com pessoas”, para mudar educacionalmente a cabeça de milhares de outras pessoas.

Para os mentores da 31ª Bienal, nossa compreensão e capacidade de ação no mundo seriam sempre limitadas ou parciais, com a consequência de que muitas coisas relevantes ficariam de fora dos modos comumente aceitos de pensar e atuar. Essas coisas que “ficam de fora”, só enxergadas pela mente privilegiada do pessoal organizador, é que deram título à Bienal: “Como sentir coisas que não existem”, e que só passam a existir depois de desveladas pela inteligência crítica de uma minoria de iluminados.

O que importava era localizar injustiças, aparentemente insuperáveis, de natureza política, social, religiosa, econômica e ecológica, pois eram elas que nos impediam de ver essas preciosas coisas que ainda não “existiam” (altamente desejáveis), essenciais para superar nossas pobres expectativas e convicções atuais.

Um dos objetivos — certamente o principal — era gerar conflito, colocando o “poder disruptivo” da arte a serviço de uma nova sociedade que só existia, até então, na mente dos organizadores da mostra. A “nova sociedade” ainda era uma utopia, mas a partir da exposição podia ficar mais próxima da realidade comum das pessoas mais simples:

Espera-se que esse momento compartilhado seja transformador para todos os envolvidos. Para isso ocorrer, os projetos artísticos, as palavras e ideias surgidas na exposição, discussões e performances que acontecem enquanto durar a Bienal, todos precisam ser confrontados, apropriados, usados e abusados. Ao longo desses encontros, dentro e em torno da 31ª Bienal, por meio do que são fundamentalmente atos

artísticos da vontade, as coisas que não existem podem ser trazidas à existência e, assim, contribuir para uma visão diferente do mundo. É provável que seja este, no fim das contas, o potencial da arte. (INTRODUÇÃO, [2014?]).

Até aqui, temos o já conhecido discurso teórico da esquerda acadêmica, visando “contribuir” para alterar o comportamento humano. Vejamos o que ocorreu na prática. Um dos problemas propostos para discussão, na Bienal, era a questão de “deus”, em especial da “sexualidade de deus” (assim mesmo, com minúsculo, para já deixar bem explícita a “teologia” dos organizadores).

O que o público (sobretudo alunos, crianças e jovens, de escolas públicas e particulares) encontrou de fato na 31ª Bienal? Quais as coisas que não existiam e, a partir de então, com seu “poder disruptivo”, passaram a existir, propiciando ao público estudantil “uma visão diferente do mundo”, adequada ao “estado de virada” em que viviam sem a plena consciência da coisa?

Foram criados vários ambientes dentro do grande pavilhão do Museu de Arte Contemporânea. Um desses ambientes se denominava “Errar de deus”. Estava composto de vários trabalhos. Num deles, o público podia ver famintos corvos devorando o corpo crucificado de Jesus Cristo.

Pelo menos outros três “homenageavam” a Mãe do mesmo Jesus. No primeiro, uma Virgem, com o Menino ao colo, se recobria inteiramente de baratas e escorpiões de plástico. No segundo, Maria estava toda enroscada por uma gorda serpente. No terceiro, uma imagem de Nossa Senhora atada a um ralador de cozinha, como uma abobrinha prestes a ser triturada. A seu lado, uma Santa Ceia aguardava, dentro de uma frigideira, o momento sublime de ser fritada no óleo. No mesmo ambiente, os visitantes ainda eram orientados a assinar um urgente abaixo-assinado, dirigido ao recém-eleito Papa Francisco, pedindo a abolição total do inferno, promovido por uma certa CIHABAPAI (Clube dos Ímpios, Hereges, Apóstatas, Blasfemos, Ateus, Pagãos, Agnósticos e Infieis). Há um site com fotografias dos trabalhos (ERRAR DE DEUS, 2017).



Figura 3: A Virgem e Jesus cobertos de baratas e escorpiões

Havia, também, uma sala chamada “Deus é bicha”, com outras obras na mesma linha confrontadora. Novamente, a protagonista era a Mãe de Jesus. Chamava logo a atenção uma Virgem Maria com barbas; e, adiante, um grupo de corpos andróginos, em intimidade homossexual diante de uma complacente Nossa Senhora de Guadalupe. Ainda nesse ambiente, era possível ver a obra “Casa particular”: uma Santa Ceia encenada num prostíbulo da Rua São Camilo, em Santiago do Chile. Sentada ao centro da mesa, uma cândida prostituta representava o duplo papel de Jesus Cristo e do ditador chileno Augusto Pinochet, dizendo depois de oferecer o pão e o vinho:

— Este é meu corpo, este é meu sangue...

A obra “Línea de Vida” censurava a Igreja Católica por ter forçado indígenas do Peru a abandonar suas antigas tradições religiosas, à época da colonização. No ambiente “Linha do Tempo”, a obra denominada “Museu Travesti do Peru” exibía uma Virgem Maria com traços masculinos. E, para terminar, uma exposição de cartões postais comemorativos da

destruição de igrejas, imagens e conventos por comunistas, entre 1936 e 1939, durante a guerra civil espanhola.

Como a Igreja Católica — certamente o principal alvo da 31ª Bienal — sempre se posicionou contra o assassinato de bebês intrauterinos, não poderia faltar referência ao fato. No ambiente denominado “Espaço para Abortar”, vários cilindros cor-de-rosa se sucediam numa área circular, feitos de tela transparente, mais ou menos do tamanho de cabinas telefônicas. Eram representações de úteros vazios, já livres do feto, e onde era possível entrar para saber como é um útero depois do aborto.

Várias empresas e instituições educativas deram dinheiro, ideias ou colaboraram com a divulgação da mostra. Mencionem-se só as nacionais: Itaú, SESC, USP, Rede Globo, Instituto Votorantim, Eletropaulo, Sansumg, Oi, Eternit, Gerdau, Klabin. Não falta o apoio de fundações culturais de vários países europeus e americanos, como a Bloomberg Philanthropies (criada pelo conhecido político e magnata norte-americano Michael Bloomberg, célebre pela “filantrópica” verba destinada a políticas pró-aborto em todo o mundo). A República Argentina da presidente Cristina Kirchner também colaborou com o caixa. E, no Brasil, vale a pena mencionar a participação do BNDES, do Ministério das Relações Exteriores e da mesma Petrobrás que financiava o Teatro Oficina do diretor Zé Celso.

A GUERRA CONTINUA

Há um ponto em comum, em todas essas manifestações anticatólicas: seus autores estão convictos dos “erros de Deus”, ou, pelo menos, da Igreja que pretendia falar em Seu nome. Tanto na PUC paulista, como na catedral de Notre Dame e na Bienal do Masp, o principal alvo do escárnio é a moral cristã, especificamente a questão da sexualidade.

Trata-se, no fundo, de uma atualização materialista do velho repúdio gnóstico ao Deus cristão, demiurgo impotente ou mal-intencionado, responsável por uma criação defeituosa que seria preciso corrigir com a ação humana. Já não creem nesse Deus no qual seus pais acreditavam (no máximo, são deístas ou panteístas), e por isso aceitam todas as experiências

com a realidade, em especial com o corpo humano, objeto das mais diversas intervenções, não só no sentido de seu aperfeiçoamento, como de sua recriação (alterações de sexo, novas técnicas reprodutivas etc.). É a reencarnação do gnosticismo dos primeiros séculos do cristianismo, aqui-inimigo dos católicos, segundo o qual o mundo é essencialmente defeituoso e malévolu, necessitando de reconstrução estrutural (GÓMEZ, 2006).

Não é improvável que o diretor Zé Celso já soubesse, à época da performance na PUC, de um espetáculo encenado em Roma desde janeiro de 2012, *Sul concetto di volto nel figlio di Dio*, escrito e dirigido por Romeo Castellucci, montado pela conhecida companhia teatral de vanguarda Societas Raffaello Sanzio. O espetáculo tinha duas cenas. Na primeira, um filho cuidava do pai idoso com incontinência fecal, trocando-lhe repetidamente as fraldas geriátricas e limpando o chão.

Era claro o propósito: sugerir que a obra da Criação era intrinsecamente defeituosa. Na segunda, o rosto de Jesus, reproduzido de uma obra de Antonello de Messina, pintor italiano de Quatrocentos, era ampliado e estampado no fundo do palco, sobre o qual moleques em idade escolar arremessavam objetos que iam tirando da maleta escolar (inspirada provavelmente na malhação do Judas). Era, numa curiosa inversão, a malhação do próprio Cristo, o Autor da miserável condição humana mostrada na primeira cena.



Figura 4: Apedrejamento de Cristo em espetáculo teatral

Poucos meses depois da encenação na PUC e da invasão de Notre Dame, outro templo católico era objeto dessas incursões espalhafatosas, sempre promovidas por militantes pró-aborto em coligação com a causa gay. Era a vez, então, da Catedral Metropolitana, em Santiago do Chile. O fato se deu em vinte e cinco de julho de 2013, numa data escolhida a dedo: dia da Festa do apóstolo São Tiago, padroeiro da capital chilena. O vídeo, no youtube, mostra bem o que ocorreu: centenas de adeptos da nobre causa entraram violentamente na igreja, em plena Missa, e, enquanto urravam palavras de ordem, puseram-se a destruir confessionários, agredir fiéis, espalhar lixo pelo chão e pichar altares com expressões blasfemas (do tipo “me cago con Dios”).



Figura 5: Militantes pró-aborto profanam catedral chilena

Diante desses episódios de insulto ao Papa e à Igreja, é justo lembrar-se do célebre Ultraje de Agnani, ocorrido na Idade Média, em sete de setembro de 1303. O episódio costuma ser visto como símbolo do enfraquecimento do poder pontifício (logo começaria o longo exílio dos Papas em Avinhão), em período que o historiador belga Huizinga chamou, com muita propriedade, de “outono da Idade Média”. O rei francês Felipe IV, o Belo, em conflito com Papa Bonifácio (era a época em que as nações europeias ensaiavam sua autonomia em relação ao poder espiritual de Roma), mandou mais de dois mil soldados invadirem a pequena cidade italiana onde o Pontífice se refugiara. Enquanto os soldados pilhavam a catedral pontifícia, dois homens da confiança do rei invadiram os aposentos papais e o intimaram a convocar um concílio em que seria julgado. Como o Papa

recusasse, foi esbofeteado por um dos emissários do Rei, um certo Sciarra Colonna. Logo a população se voltou contra os agressores e libertou o já velho Bonifácio que, muito abalado pelo fato, adoeceria e morreria um mês depois (DANIEL-ROPS, 2012).

Nesses últimos setecentos anos, o poder político e, depois, espiritual do Papa, foram só decrescendo, até chegar ao nível em que hoje se encontram. No entanto, sua palavra ainda tem peso e público — uma pedra no meio do caminho globalista, atraindo sobre si a ação violenta e o discurso hostil, tão óbvios nessas manifestações ditas artísticas, ou de protesto, em que fica ostensiva a aliança entre forças militantes fartamente alimentadas por ideias acadêmicas e dinheiro internacional, com a chance-la das Organizações das Nações Unidas (PEETERS, 2014).

A mensagem contida nessas manifestações questionava, diretamente, dois dos três princípios inegociáveis de Papa Bento XVI, substituindo-os pela legalização do aborto (contra a defesa da vida em todas as suas fases, da concepção à morte natural); e a defesa do casamento gay (contra o matrimônio como união permanente entre um homem e uma mulher). Indiretamente, voltavam-se também contra o terceiro: jamais poderiam aceitar o direito dos pais de decidir sobre a educação dos próprios filhos, já que a educação familiar sempre estaria a reboque de alguma tradição religiosa. O futuro, que o poder global deseja aos filhos e netos de um Ocidente já quase pós-cristão, não convém que tenha vínculos com nenhuma tradição patriarcal, regida por uma “moral de escravos”, conforme a lição nietzschiana.

Em suas viagens, Bento XVI — que não escondia a posição da Igreja sobre sexo, casamento, aborto — sempre teve de suportar duras manifestações de repúdio ao seu pontificado. Foi assim em Portugal, na Inglaterra, na Espanha e na Alemanha, entre 2010 e 2011. Era cobrado, sobretudo, pelos crimes de pedofilia cometidos por membros do clero católico, com argumento do tipo: “Com que direito a Igreja pontifica sobre sexo, quando há tanta roupa suja para lavar em casa?” De nada serviam pesquisas sociológicas revelando, com a crueza dos números, que a quantidade de padres pedófilos era menor que a de professores de educação física ou pastores protestantes, uma vez que a grande mídia internacional já tinha decidido o contrário (INTROVIGNE, 2010).

UMA GUERRA PRINCIPALMENTE CULTURAL

Até aqui, foram vistos acontecimentos que pertencem a uma categoria especial de sacrilégio: o ultraje religioso, ideologicamente dirigido e datado. Nisto, diferenciam-se das cenas habituais de vilipêndio religioso que se repetem, desde sempre, nas capelas do mundo cristão: imagens destruídas, sacrários violados, hóstias consagradas roubadas para cultos satanistas etc., atingindo não pessoas particulares, mas toda uma comunidade dos fiéis, pois esse é o efeito de todo ultraje exercido sobre objetos aos quais se imprimiu um valor simbólico.

É nesta segunda categoria que se enquadram os atos de iconoclastia protestante, episódios atuais de uma guerra que começou há quinhentos anos e é precursora dos movimentos revolucionários modernos, a começar pela Revolução Francesa. De um deles, muitos brasileiros ainda certamente se recordarão: foi quando, em 1995, no dia 12 de outubro — dia em que o país comemora a Virgem Maria como padroeira do Brasil —, um pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, um certo Sérgio von Helder, desferiu pequenos chutes na imagem de Nossa Senhora (“um boneco desse tão horrível, tão feio, tão desgraçado”, ia dizendo diante das câmeras, no programa “Despertar da fé”, da TV Record). Depois de deixar indignada e ofendida a maioria da população brasileira, o pastor foi condenado a dois anos de prisão. Recorreu da sentença e, no frigir dos ovos, nada teve de pagar (PASTOR..., 2014).

À época da agressão protestante, o presidente brasileiro era Fernando Henrique Cardoso, célebre por não acreditar em Deus, mas que, em nota à imprensa, declarava o seguinte:

O Brasil é um país democrático, conhecido pela tolerância religiosa, e sua força está exatamente na capacidade de convivência com a diversidade. Qualquer manifestação de intolerância fere esse espírito de convivência e, também, o espírito cristão. (CHUTE..., 1995).

São palavras justas, com as quais concordaria plenamente a maioria dos brasileiros, com exceção de pessoas como o diretor Zé Celso, os seus atores, o público de alunos que os aplaudiam na PUC, os organizadores e artistas da 31ª Bienal. Teriam escarnecido do político tucano,

assim como é provável, também, que este ironizasse a performance da PUC e as instalações do MASP: representam duas maneiras distintas de viver a mesma causa.

No entanto, o político que as pronunciou é um sociólogo que nunca deixou de ser marxista; e que, como os socialistas fabianos e gramscianos, confia em métodos mais sagazes que os estalinistas ou anarquistas para realizar a doutrina de Marx: voltam a trilhar caminhos políticos convencionais, enquanto vão realizando discretamente a modificação cultural das massas. Têm, sobretudo, muita paciência, ao contrário da esquerda sindicalista latino-americana, com a qual parecem ter afinidades os protagonistas da agressão na PUC e no MASP.

Esses inimigos ruidosos da civilização ocidental serão realmente os mais temíveis? Atos de guerrilha cultural, como os atrás narrados, podem ter o seu efeito aqui ou ali, junto a públicos restritos. Indivíduos que pensam como o diretor Zé Celso, os organizadores da 31ª Bienal ou as meninas do Femen sempre terão quem financie com soldo generoso os seus projetos, na esteira das ideologias gestadas nos últimos séculos. Mas não são, seguramente, os agentes mais temíveis da guerra cultural. Fernando Henrique Cardoso — que sempre preferiu caminhar no sentido contrário aos três princípios inegociáveis de Papa Ratzinger — é o típico representante de uma esquerda muito mais preocupante para os que defendem a vida da concepção à morte natural, o matrimônio como união permanente entre um homem e uma mulher, o direito dos pais de decidir sobre a educação dos próprios filhos.

Agressões espalhafatosas contra a Igreja não passam de ponta de um iceberg infinitamente maior, invisível a olho nu, em cujo seio se processam mudanças sutis e milimétricas, feitas na calada da noite, operadas por agentes estrategicamente espalhados pelos postos-chaves do campo de batalha cultural: organizações internacionais, governos, empresas, escolas, serviços sociais, mídia, religião, e, *last but not least*, o sistema judiciário, que não poderia ser deixado de fora do projeto de reordenação mundial (quando o Teatro Oficina foi acionado, na Justiça, pelo ato de escárnio e vilipêndio público cometido na PUC de São Paulo, o juiz responsável pelo caso arquivou-o em nome da “liberdade de expressão” e do “estado laico”).

Já tem pouca valia as palavras sobre tolerância presentes na Constituição brasileira, “promulgada sob a proteção de Deus”. A palavra “Deus” lá se encontra, logo no “Preâmbulo”; afinal, a maioria quase absoluta dos brasileiros era composta de católicos e evangélicos, naquele já distante ano de 1988. O Brasil — insistia a Carta Magna —, possuía um Estado Democrático, destinado

[...] a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias. (BRASIL, 1988).

Se era uma Constituição “promulgada sob a proteção de Deus” — e destinada, ao menos teoricamente, a assegurar aos brasileiros “direitos sociais e individuais”, “liberdade”, uma “sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos” —, não faria sentido se não defendesse também o universal direito à religião. Sem ser um Estado confessional, o inciso VI, do Art. 5º, refere-se, no entanto, à “[...] inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.”

O inciso VII, do mesmo artigo 5º, estabelece que “[...] ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta.” Ou seja, nenhuma crença religiosa, ou convicção filosófica e política, podem comprometer o funcionamento do sistema democrático como um todo, defendido pela “magna carta”.

Belas e boas palavras, mas já faz tempo que não funcionam. O silencioso cerco de Jericó do globalismo, empreendido pelo poder judiciário, o sistema educacional, a grande mídia, as instituições políticas e as próprias religiões, tem um objetivo bem preciso: promover uma ambiciosa obra de engenharia social que substitua hábitos, costumes e, sobretudo, a nossa linguagem de cada dia. São transformações estruturais que estão recriando o ser humano a partir de fantasias “disruptivas”, tendo como resultado um

estranho homem novo, desligado de suas raízes greco-latino-judaico-cristãs, impotente para reagir aos planos de remodelação substancial empreendidos por essa espécie de junta planetária — composta de políticos, financistas, intelectuais e agentes espalhados pelo mundo —, que move céus e terra para ampliar, cada vez mais, o grande poder que já tem em mãos.

Papa Bento XVI condensou admiravelmente, na fórmula breve dos “princípios inegociáveis”, o objeto dessa contenda planetária, dos quais — insistia o Pontífice — o Ocidente não pode abrir mão, sob pena de cometer suicídio civilizacional: 1) defesa da vida em todas as suas fases, da concepção à morte natural; 2) casamento como união permanente entre um homem e uma mulher; 3) direito dos pais de decidir sobre a educação dos próprios filhos.

Os inimigos dos três princípios contam com muitas entidades e organizações internacionais, porém nenhuma delas com mais poder do que as abrigadas pela ONU. O já mencionado Padre Michel Schooyans revela, em obra bem documentada (SCHOOYANS, 2000), como a Organização das Nações Unidas foi completamente reestruturada, a partir dos anos sessenta. É com espanto que se descobre uma ONU bem diferente da que se costumava ver — uma espécie de tia bonachona, especializada em botar panos quentes em conflitos internacionais, estimulando a paz e a segurança do mundo. Este foi o motivo de sua criação, em 1945: aperfeiçoar as relações entre os povos. Na verdade, seus órgãos — Unicef, Unesco, OMS, OMC, IPCC etc. — passaram a funcionar como instrumentos a serviço da criação de um “governo mundial”, pós ou supranacional, planejado por pessoas ligadas à elite financeira, empresarial e política, espalhadas pelas Américas, Europa e parte da Ásia. Para implantar esse macropoder em nível mundial — na “aldeia global”, para usar a expressão famosa do professor canadense Marshall McLuhan —, alguns organismos foram criados ou reciclados, como o CFR americano (Conselho de Relações Internacionais), a Comissão Trilateral, o Clube Bilderberg, a OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico). Foi a partir dos anos noventa que o novo perfil da ONU se delinearia com mais clareza: defesa de uma economia sustentável, disseminação do holismo panteísta (que concebe o homem como um acontecimento trivial na evolução do universo), redução da natalidade, políticas de legalização do aborto e de formas alternativas de

casamento. O livro termina com o confronto dessa postura — oposta ao conceito cristão de sobrevivência espiritual — e a tradicionalmente defendida pela Igreja Católica, evidenciando-se as razões pelas quais Roma não poderia caminhar confortavelmente ao lado da nova ONU.

A pesquisa do padre Schooyans sobre a revolução cultural planetária se completaria com um trabalho da jornalista e professora belga Marguerite A. Peeters, publicado sete anos mais tarde: *Marion-ética, los expertos de la ONU imponem su ley* (PEETERS, 2007). O livro de Marguerite Peeters, que ensina na Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma, focaliza mais especificamente os três princípios de Bento XVI (que não representam opinião particular de um Papa, mas *verdade* defendida desde sempre pelo cristianismo católico), e as ações realizadas em nível mundial para afrontá-los, através da revolução feminista, sexual e cultural. Descreve a nova ética que deve ser imposta ao mundo (a “ideologia dos direitos humanos”) e identifica seus artífices, com as técnicas e estratégias utilizadas em sua implantação. Revela, sobretudo, o incansável trabalho realizado no campo das religiões pelos “agentes de transformação”, que passaram da confrontação direta e agressiva — como as narradas anteriormente —, a formas mais inteligentes de assédio, ocultos sob a aparência de colaborações e alianças. Sem negar a importância das tradições e ritos religiosos, fragmentam astutamente, “por dentro”, a unidade do corpo eclesial e dos fiéis, que são levados a reivindicar seus direitos sexuais e reprodutivos em nome de sua própria tradição religiosa. Estimulam, nos teólogos, que busquem em seus próprios textos sagrados argumentos que apoiem o pensamento globalista, e o trabalho estará perto do sucesso quando conseguirem transformar a “nova ética pós-moderna” em dever religioso...

O historiador inglês Arnold Toynbee acreditava que, pelo andar da carruagem da História, seria inevitável um governo mundial, restando saber se seria democrático ou totalitário. Se depender das agências da ONU, do poderoso financiamento internacional e dos métodos postos em ação, estaria seguramente mais perto do segundo tipo. Será o totalitarismo doloroso prometido por George Orwell, projetado com base nas experiências soviéticas que o escritor já conhecia? Será o totalitarismo hedonista de Aldous Huxley, expresso no romance *Admirável mundo novo* e outras obras do autor, no qual seria permitido às pessoas se divertirem tanto, que nem identificariam como opressora a força que os dominasse?

Até agora, as mudanças revolucionárias das últimas décadas — provocadas pelos inimigos dos três princípios inegociáveis do Papa Bento XVI — só tem resultado em

[...] fragmentação familiar, social e intergeracional; solidão e abandono dos velhos; carências e feridas afetivas de crianças que vivem em famílias monoparentais ou reconstituídas; aumento das depressões; desestruturação antropológica; fracassos escolares; desorientação profissional; aumento dos suicídios, do desespero e da sensação de insegurança de muitos jovens, que se refugiam na droga, na violência, nas seitas e no satanismo; perda das tradições culturais e da fé. (PEETERS, 2007, p. 17).

Os efeitos são de uma guerra como jamais se viu antes: uma guerra cultural que não destrói ou aprisiona somente os corpos, mas sobretudo as mentes. Que remédio poderia curar tantos ferimentos provocados no tecido social e humano, causados pela obstinada negação das “coisas permanentes” (T. S. Eliot) que se encontra no núcleo do projeto de uma nova ordem planetária? Quantas gerações serão sacrificadas, antes que o mundo volte a compreender que a vida deve ser defendida em todas as suas etapas, o casamento é união permanente entre um homem e uma mulher, e os pais — não o Estado, não o governo mundial — têm todo o direito de decidir sobre a educação dos próprios filhos?

REFERÊNCIAS

BOCA NO MUNDO: querem criminalizar a liberdade total. Disponível em: <<https://blogdozecalso.wordpress.com/2013/06/06/561/>>. Acesso em: 31 jul. 2017.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Casa Civil, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 31 ago. 2017.

CHUTE na imagem da padroeira do Brasil choca país e é reprovado por religiosos. *O Globo*, p. 1, 14 out. 1995. Postagem no acervo digital do *Jornal O Globo* em 9 jan. 2015. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/em-destaque/chute-na-imagem-da-padroeira-do-brasil-choca-pais-e-reprovado-por-religiosos-17738478>>. Acesso em: 30 ago. 2017.

DANIEL-ROPS, H. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. 2. ed. Tradução Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 2012.

DECAPITAÇÃO do Papa na PUC. 25 dez. 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rhxZupJ08Z8>>. Acesso em: 31 ago. 2017.

ERRAR DE DEUS. Disponível em: <<https://errardedios.org/errar-de-deus/>>. Acesso em: 31 ago. 2017.

GÓMEZ, M. G. La gnosis y sus rebrotes en nuestros días. *Burgense, Collectanea Scientifica*, Burgos, v. 47, n. 1, p. 71-130, 2006.

INTRODUÇÃO. In: BIENAL, 31., 2014, São Paulo. Data provável do texto [2014?]. Disponível em: <<http://www.31bienal.org.br/pt/information/754>>. Acesso em: 31 ago. 2017.

INTROVIGNE, M. *Preti pedofili: la vergogna, il dolore e la verità sul'attacco a Benedetto XVI*. Milão: San Paolo, 2010.

KREEFT, P. *Como vencer a guerra cultural*. Campinas: Ecclesiae, 2011.

LES FEMEN à Notre-Dame pour fêter le départ du pape. 12 fev. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=01NWMYqU7Ak>>. Acesso em: 31 ago. 2017.

NOTÍCIAS GLOBALES. Disponível em: <<http://www.noticiasglobales.org/comunicaciones.asp>>. Acesso em: 30 ago. 2017.

PASTOR chuta a imagem de Nossa Senhora. 21 dez. 2014. Vídeo extraído do *Jornal Nacional* da Rede Globo de Televisão. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V1L_xYxCOiI>. Acesso em: 30 ago. 2017.

PEETERS, M. A. *Marion-ética, los expertos de la ONU imponem su ley*. Madrid: Rialp, 2007.

PEETERS, M. A. *Il gender: una questione politica e culturale*. Milão: Edizioni San Paolo, 2014.

RATZINGER, J. Disponível em: <http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_po.html>. Acesso em: 11 ago. 2017.

SANAHUJA, J. C. *Poder global e religião universal*. Tradução Lyège Carvalho. Campinas: Ecclesiae, 2012.

SCHOOYANS, M. *La face cachée de l'ONU*. Paris: Le Serment, 2000.

SCHOOYANS, M. *Le terrorisme à visage humain*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2008.

SEGUNDA Carta de São Pedro. In: BÍBLIA Sagrada. 11. ed. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2014. 2Pd 3, 3.

DIREITOS CULTURAIS, UNIVERSALISMO E MOVIMENTOS SOCIAIS: O FUTURO DOS DIREITOS HUMANOS

José Geraldo Alberto Bertoncini Poker

A pretexto de uma introdução, explica-se ao leitor que o artigo ora apresentado pretende abordar a conexão entre Paz e Direitos Humanos considerando a condição histórica a que estes direitos estão condicionados, na regulação de relações em âmbitos locais, regionais, nacionais e internacionais.

Quando se menciona sua condição histórica, isto implica ressaltar na argumentação as maneiras pelas quais os Direitos Humanos não se restringem à Declaração de 1948. Mais do que isto, os Direitos Humanos devem ser tratados como uma peça normativa que continua em processo de desenvolvimento, ao mesmo tempo em que experimenta a efetivação, como qualquer peça do direito racional. Este processo é impulsionado por alguns fatores, dentre os quais se cita as exigências decorrentes de sua própria racionalidade ético-normativa, que demanda permanentemente aperfeiçoamentos lógicos visando identificar e eliminar eventuais contradições, incoerências e lacunas na composição, de modo a permitir a expansão prática dos princípios constitutivos, o que lhe permite abranger, inserir e regular uma quantidade gradativamente maior de relações sociais.

Apresentar os Direitos Humanos na condição de ser um *produto* resultante da experiência existencial humana, também significa considerar a conexão da normatividade com práticas sociais aparentemente estranhas, como é o caso de observar a possível convergência entre o processo de desenvolvimento do capitalismo global e a construção da sustentação estruturante que lhe dá suporte, vale dizer a organização estatal-burocrática da sociedade, que é necessária para a implementação de relações sociais orientadas e reguladas pela racionalidade típica do direito racional. Esta é a pré-condição para a afirmação e efetivação dos Direitos Humanos em qualquer lugar do planeta.

Por fim, destaca-se no processo de desenvolvimento dos Direitos Humanos, os desdobramentos e as conseqüências de sua apropriação na orientação de lutas políticas, sobretudo no que se refere às formas pelas quais estes direitos influenciam e organizam movimentos sociais. A utilização deles simultaneamente como linguagem, instrumento e legitimação de formulação de demandas retira os Direitos Humanos da condição abstrata e conceitual, típica do tratamento acadêmico, para colocá-los frente aos problemas vividos por pessoas concretas no cotidiano.

Por causa disto, os movimentos sociais testam os limites práticos dos Direitos Humanos em equacionar soluções pacíficas para conflitos decorrentes do choque de interesses ou de tensões inter-individuais e inter-grupais diversas, provocadas pela dinâmica da vida social. Ao instrumentalizarem os Direitos Humanos, portanto, os movimentos sociais contribuem criticamente para o aperfeiçoamento deles, à medida que sua utilização prática somente é possível caso haja a atualização permanente dos princípios ético-normativos, mediante os quais encontram sustentação lógica e evocam legitimidade.

A ação dos movimentos sociais pode ser apontada como um fator de expansão das fronteiras internas e externas dos Direitos Humanos, à medida que os movimentos encontram formas criativas, inovadoras, de empregar estas referências na legitimação de demandas e na regulação de relações originalmente não previstas, como são os casos das reivindicações presentes nas lutas em torno da sexualidade, etnicidade, relações de gênero, religiosidades, ambientalismo, entre outras.

Feitas estas ponderações iniciais, passa-se à demonstração do raciocínio, na forma da argumentação composta por quatro partes, apresentada a seguir.

A TENDÊNCIA PARA A PAZ E OS DIREITOS HUMANOS

Em contextos de adversidades, em que conflitos armados e tensões diversas marcam a política na amplitude de sua abrangência, seja ela local, regional, nacional e internacional, os indícios empíricos todos parecem apontar e corroborar a afirmação de que discorrer sobre a Paz nestas circunstâncias soa como ingenuidade ou falta de conhecimento.

No entanto, acompanhando a argumentação de Höffe (2005), decorrente de sua interpretação da filosofia kantiana, a Paz é a tendência predominante em todas as situações de convivência humana, seja no âmbito da ordem externa ou da ordem interna, por mais que as evidências provenientes da vida prática indiquem o contrário.

A razão desta proposição pode ser encontrada em obras específicas da filosofia kantiana. Pode-se começar citando o raciocínio ao mesmo tempo compacto e complexo desenvolvido por Kant em *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, escrito em 1784, obra em que se encontra a vinculação entre a Paz e a condição necessária para desenvolvimento da humanidade, em conformidade com as disposições próprias da espécie. A Paz a que se referiu Kant, é uma conquista decorrente da observância de leis criadas pelo direito racional administrado pelo Estado, de modo que torne possível a universalização simultânea do exercício da liberdade por cada indivíduo. Na proposição kantiana, como indica o título do ensaio acima referido, um projeto de Paz deve começar por considerar as disposições internas e inerentes ao exercício da liberdade vinculado à condição da individualidade, passando pelo condicionamento da realização do potencial individual ao desenvolvimento da humanidade, o que seria alcançado mediante o aperfeiçoamento do Direito e do Estado para ultrapassarem os limites da soberania territorial e alcançarem o domínio da regulação das relações entre seres humanos numa dimensão cosmopolita.

A despeito de em *Idéia de uma história universal...* a argumentação de Kant sobre a Paz e suas condicionantes ser convincente, segundo Höffe, é em *A Paz perpétua*, escrito entre os anos 1795 e 1796, que Kant demonstrou de fato sua teoria, inaugurando uma *filosofia da Paz* dentro da filosofia política. Para Höffe (2005, p. 302), “Kant entendia a Paz como um motivo fundamental ligado não apenas ao pensamento político, mas ao pensamento como um todo.” Nesse sentido, Kant não pretendeu dar novos revestimentos a guerra. Ao contrário, Kant refletiu “[...] como seria possível transformar as guerras – afinal de contas, elas ainda podem acontecer –, permitindo que o objetivo principal, a paz, permaneça plausível, [...]” de maneira que se tornasse possível “[...] transformar a guerra no interesse da paz, reformar a guerra em função da paz.” (HÖFFE, 2005, p. 302–303)

Mais ainda, Höffe argumenta que a originalidade da reflexão sobre a Paz, tal como proposta no projeto de Kant, também é marcada pela rejeição do modelo teórico de Paz inspirado nas leis da Física, predominantes na Filosofia Política da época, modelo este que em sendo aplicado, transforma a Paz numa situação fática praticamente impossível de ocorrer, considerando a impossibilidade concreta e objetiva de que todos os atores num plano de trocas permanentes entre si, sejam indivíduos ou Estados, relacionem-se sustentados por um respeito mútuo e por condições de reciprocidade resultantes de uma rigorosa *equivalência de forças* a ser mantida entre eles. O projeto de Paz kantiano encontra sua originalidade, de acordo com Höffe (2005, p. 302), no ponto em que

Muitos dos projetos de Paz anteriores a Kant viram-se marcados pela idéia de um equilíbrio de poder (na Europa). E os mais espertos dentre eles ocultavam seu interesse por hegemonia sob o manto de uma suposta responsabilidade pelo equilíbrio, como na obra *Memories des sages ET royales* (1635), de Sully. Através de sua ordem de Paz como ordem jurídica, Kant superou tanto as idéias sobre o equilíbrio, contrapondo-lhes um imperativo de Paz moral e incondicionalmente válido, um imperativo categórico de Paz.

A afirmação sobre a originalidade da proposta de interpretar a Paz contida na obra kantiana pode ser melhor observada quando comparada a outras filosofias políticas precedentes.

Nesta linha, pode-se comparar a proposta kantiana com a perspectiva de Thomas Hobbes, contida no *Leviatã* (HOBBS, 1988). Nesta obra, a demonstração hobbesiana deixa claro que a Paz é algo impossível no estado de natureza, que não é algo espontâneo na vida de seres humanos, portanto. Caso os indivíduos vivam entregues às suas paixões e a liberdade de exercê-las, o que se tem como resultado provável é a guerra de todos contra todos.

Para Hobbes, a Paz é uma condição artificial de vida social, conquistada pelo uso da razão, evocada pelo medo da morte. A razão leva os seres humanos a calcular o custo da liberdade, e diante da insegurança permanente que a liberdade proporciona à existência individual, indivíduos escolhem renunciar a liberdade e tornam-se cidadãos à medida que se submetem ao domínio de um soberano, que dita as leis necessárias a conduzir as ações individuais para convergi-las ao estabelecimento da ordem social, o que passa a ser sinônimo de Paz no raciocínio hobbesiano. A situação de ordem social é uma situação na qual não deve haver conflitos de quaisquer naturezas; os conflitos na interpretação hobbesiana sinalizam a desordem, vale dizer, a desobediência às leis. Nesta concepção, os cidadãos são antes de tudo sujeitos de deveres; os direitos são concessões do soberano para premiar a obediência às leis.

Desta forma, a Paz na forma de ordem social encontra-se vinculada a existência de um soberano, que domina mediante leis impostas para restrição da liberdade individual, leis estas cuja legitimidade provém, em última instância, do consentimento individual feito mediante o uso da racionalidade evocada pelo medo da morte, originado na insegurança decorrente da situação de liberdade de indivíduos que são maus por natureza, e que por isso podem vir a se constituírem em ameaças permanentes uns aos outros.

Por conseguinte, a proposta de Paz na perspectiva de Hobbes pode ser enunciada nesta lei geral: a ordem social decorre da obediência ao soberano que resulta da renúncia individual a liberdade que gera medo; quanto mais sentirem medo, mais obedientes e dependentes de um soberano se tornarão os indivíduos numa situação de relação. Não há, portanto, Paz possível na ausência de um soberano que imponha leis legitimadas pelo medo a indivíduos, que renunciam a liberdade e prometem submissão em

troca de segurança. E este é um dos argumentos mais empregados para justificar a tendência da guerra na ordem internacional, porquanto não haver um governo soberano que seja capaz de estabelecer leis internacionais e assim submeter todos os governos estatais existentes sobre o planeta obedecer a um único poder centralizado.

Haveria muito o que se diferenciar e distanciar a proposta de ordenamento criada por Hobbes da filosofia da Paz, tal como proposta por Kant. Para não recorrer a uma argumentação demasiadamente extensa, grosso modo a principal diferença e distância conceitual entre eles consiste no fato de que Kant concilia Paz e liberdade, enquanto que para Hobbes a ordem social depende diretamente da renúncia à liberdade.

Esta comparação da proposta kantiana com aquela elaborada por Hobbes é necessária para que se possa apresentar a concepção de Paz a ser utilizada doravante nesta demonstração. Defende-se aqui que a Paz não se trata de uma situação decorrente da ausência de conflitos pela obediência às leis ditadas pelo soberano. Ao contrário, a Paz deve referir-se a uma determinada situação de convivência entre atores sociais no plano nacional e internacional, na qual as relações entre eles sejam reguladas por leis do direito racional, elaboradas a partir do princípio kantiano da dignidade, com o objetivo de promover justiça social e emancipação a todos os concernedos.

Tal como proposta, a concepção de Paz aqui apresentada traz consigo exigências práticas e conceituais que se fundem ou se complementam com os predicados com os quais se pode também compor a concepção de democracia. A despeito das diferenças históricas e epistemológicas que levam a diferentes definições de democracia, é possível identificar elementos comuns entre elas e a maneira pela qual, de um jeito ou outro, a Paz é apresentada simultaneamente como condição, contingência e decorrência de qualquer prática democrática. Esta vinculação se observa, sobretudo nas perspectivas de Touraine (1996), Dalh (2001), Habermas (1997, 2002a), Höffe (2005) e Benhabib (2010a), apenas para citar alguns exemplos.

Desta forma, com inspiração direta no raciocínio kantiano explicitado logo acima, passa-se ao segundo ponto desta parte, no qual se toma os Direitos Humanos como os melhores princípios para servirem de

diretrizes na elaboração de um sistema de direitos que permite a regulação para a Paz e, ao mesmo tempo, para a democracia, nas relações entre atores individuais, grupais, nacionais e internacionais.

Há varias razões para justificar esta proposição. A primeira delas se refere ao fato de os Direitos Humanos serem uma conquista histórica do pós-guerra, e proporcionarem parâmetros normativos de justiça social e de Paz, estabelecidos em conformidade com o princípio moral da dignidade, tal como proposto por Kant.

Em *A fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant (2004) demonstrou a vinculação entre moralidade, razão e liberdade na existência humana, de maneira que, qualquer ser humano carrega consigo o potencial de agir historicamente, e por isso deve ser respeitado em sua dignidade, característica esta que se refere ao fato de que qualquer indivíduo humano deve ser considerado um ser que possui um fim em si mesmo, e só pode ser tratado desta forma, não devendo jamais tornar-se meio ou instrumento para satisfação de interesses ou vontades outras que não sejam a sua própria.

Segundo se pode depreender da leitura de obras de autores como Arendt (1981), Habermas (2001), Lafer (2006) e Benhabib (2008), a condição da dignidade de todo ser humano é que consubstancia o princípio moral que fundamenta os Direitos Humanos, qual seja o princípio de que toda pessoa, pelo simples fato de existir, tem o *direito a ter direitos*.

OS DIREITOS HUMANOS, A RACIONALIZAÇÃO E O PROBLEMA DAS TRADIÇÕES

Em *A era dos direitos*, logo na introdução, Norberto Bobbio (1992) observou que os Direitos Humanos são históricos, portanto localizados no contexto do desenvolvimento da modernidade ocidental. Sendo históricos, quer dizer, não *naturais*, os Direitos Humanos, como forma mais avançada do direito racional, estão condicionados a um permanente processo de aperfeiçoamento lógico, decorrente de fatores diversos, dentre eles o próprio desenvolvimento da racionalidade interna do direito, sobretudo da expansão dos princípios da igualdade, liberdade e dignidade.

Neste caso específico, o desenvolvimento do direito, e dos Direitos Humanos, mediante o aperfeiçoamento de sua racionalidade interna, se verifica no esforço crítico de identificação e superação de contradições normativas, em grande medida resultantes da permanência de irracionalidades provenientes de tradições, que ainda mantém força de regulação de relações na vida social de pessoas dentro de contextos específicos.

Conforme demonstram Weber (2004) e Giddens (2001), as tradições, por serem regulações irracionais de relações, contêm distorções na caracterização dos atores sociais que resultam em assimetrias. Tradições se constituem e, ao mesmo tempo, provocam quebras de igualdade, resultando em situações de discriminação e inferiorização de tipos de pessoas, e assim condenam previamente à subalternidade atores sociais que carregam consigo determinadas *marcas* características, como gênero, origem, cor de pele, orientação sexual, altura, peso etc.

Num sistema de relações regulado por tradições, determinadas características pessoais são ajuizadas a partir de preconceitos, de mecanismos de classificação imediata e aparente do mundo objetivo, presentes nos sistemas simbólicos que constituem qualquer cultura, e é nisto que reside o elemento de irracionalidade das tradições contra o qual lutam o direito racional e os Direitos Humanos. Via de regra, mas com exceções, tradições não são construções normativas sustentadas por princípios do direito racional, e não reconhecem a dignidade.

Por não reconhecerem a dignidade, tradições se tornam regulações de relações sociais a serem combatidas, caso se pretenda orientar uma convivência por meio de normas derivadas do direito e dos Direitos Humanos. A efetivação dos Direitos Humanos encontra-se assim condicionada a processos de desenvolvimento da sociedade, no sentido de haver mudanças sociais provocadas pela intervenção do Estado, destinadas a forçar *legitimamente* a racionalização de determinadas relações sociais, quais sejam aquelas orientadas por tradições que contrariam os princípios do direito racional e dos Direitos Humanos.

O combate do Estado às tradições que se mantém as custas de assimetrias e provocam e inferiorizações de determinados tipos de pessoas, não é uma tarefa fácil para o estabelecimento de relações reguladas pelo

direito racional e pelos Direitos Humanos. Isto porque o direito à própria cultura, portanto, à manutenção de tradições, também faz parte do rol dos Direitos Humanos.

Neste caso, uma problemática se abre quando ocorre a tensão entre a manutenção do direito à tradição e a defesa da integridade ambiental, ela também um dos direitos consagrados na Declaração de 1948. Nota-se que poder usufruir de um ambiente equilibrado e mantido por meio de práticas sustentadas também é um direito humano, e a colisão entre ambos os direitos resulta em conflitos de difícil superação, como demonstra o episódio analisado por Randeria (2003, p. 465), que expressa um caso típico, ocorrido na Índia: “Enquanto os ambientalistas defendem a proteção da vida selvagem na floresta Gir, as ONGs de defesa dos direitos humanos têm estado preocupadas em assegurar o modo de vida e a continuidade cultural da comunidade pastoril da área.”

Toma-se ainda como exemplo a controvérsia criada em torno das demarcações de terras indígenas e quilombolas no Brasil, em que de um lado, há o reconhecimento do direito ao território *tradicional* concedido aos povos indígenas e quilombolas, *versus* o direito à propriedade de agricultores empresariais, também um direito presente na Declaração de 1948, como ficou claro nos conflitos pela demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol em Roraima, na argumentação constante da ação judicial envolvendo Estado e produtores agrícolas, que começou em 2005 e foi concluída no Supremo Tribunal Federal em 2007.

Defender a continuidade de tradições no contexto da afirmação da modernidade se torna ainda mais complicado quando se observa a questão nesta perspectiva, ora apresentada. Na conhecida demonstração de Weber (2004), reforçada por Schluchter (1981), a legitimidade das tradições advém da crença naquilo que parece ter existido desde sempre, somada a uma carga afetiva que prende as pessoas a determinados procedimentos, sentimentos, conhecimentos e valores, que se transformam historicamente em modelos de ação, dos quais não se conhece a origem e não se questiona a respeito da eficácia deles na superação de problemas cotidianos existentes em contextos sociais específicos.

Mais ainda, continuando na companhia de Weber (2004) e Schluchter (1981), acrescida de Giddens (2001), há que se considerar que as tradições legitimam um tipo característico de dominação, na qual a afetividade que liga um grupo de pessoas a determinados procedimentos, conhecimentos, sentimentos e valores, também vincula afetivamente as mesmas pessoas a alguém que exerce algum tipo de poder sobre elas, e, portanto, usufrui vantagens na perpetuação das tradições dentro de um grupo ou sociedade.

Seguindo a conhecida demonstração feita por Weber (2004), e reafirmada por Schluchter (1981), uma dominação tradicional se caracteriza por legitimar-se não apenas pela crença naquilo que supostamente sempre existiu, como também pelo fato de que o poder é exercido de forma personalizada e absoluta por quem domina. Em contextos assim, as regras na relação entre dominantes e dominados são criadas e efetivadas *caso a caso*, em conformidade com o grau de afetividade, de apreço ou desapeço, que o dominante mantém com cada um dos dominados. As trocas de favores e as dívidas de gratidão são as marcas práticas que permitem caracterizar a forma do poder e as relações diversas, mantidas entre dominantes e dominados num contexto tradicional, no qual não há direito, propriamente. Num contexto de dominação tradicional, o direito dos dominados torna-se uma concessão decorrente da vontade dos dominantes, estando condicionados à subjetividade deles, portanto.

Neste caso, há que se cuidar para não tomar as tradições na forma reducionista, banalizada, designando-as como sinônimo de vigência de *costumes arraigados*. As tradições são muito mais que isso: constituem-se em referências simbólicas e modelos práticos altamente complexos, que tornam possível legitimar situações de domínio pessoal e *territorial* surpreendentes, para dizer o mínimo.

Por tudo isso, é preciso considerar a existência de um duplo obstáculo a ser superado pelo poder do Estado no processo de efetivação de normas do direito racional e dos Direitos Humanos na regulação de relações sociais, numa situação de dominação tradicional. De um lado, é preciso vencer a resistência de pessoas a abandonarem procedimentos, conhecimentos, sentimentos e valores com os quais mantém vínculo afetivo, e por vezes conveniente, forçando-as a adotarem referências de conduta que lhes

são estranhas, porque são impessoais e legitimadas pela racionalidade do princípio da dignidade. De outro lado, é preciso combater a legitimidade do poder de dominantes, que usufruem vantagens, inclusive econômicas, mediante a funcionalidade do vínculo afetivo com os quais se encontram ligados a determinada população que lhes é submissa, numa dimensão *territorial* demarcada.

Não obstante a resistência das pessoas em função de manter suas tradições, há que se notar o considerável avanço no processo de efetivação de normas de regulação de relações sustentadas pelo direito racional e pelos Direitos Humanos. Conforme aponta Habermas (2001), atualmente quase todo o planeta é dividido territorialmente em países, demarcados pela presença de Estados, constituídos por leis positivadas e instituições de alguma forma inspiradas em preceitos do direito racional. Isto quer dizer que, de alguma forma e em graus variados, estão presentes em quase todos os cantos do planeta as condições necessárias para a efetivação dos Direitos Humanos e do estabelecimento da democracia, mediante a racionalização das relações sociais em determinadas dimensões da vida cotidiana.

DIREITO RACIONAL, CAPITALISMO, ESTADO E DIREITOS HUMANOS

Muito embora o processo de desenvolvimento social e político, necessário à efetivação do direito racional que sustenta os Direitos Humanos, possa parecer um horizonte ao menos utópico, pelo desafio apontado logo acima, há um fator de aceleração da racionalização das relações sociais que não deve ser desprezado. O desenvolvimento do capitalismo e sua expansão pode ser apontado seguramente como fatores causadores da implementação, em âmbito planetário, do modelo de dominação estatal-racional antes apenas restrito ao ocidente. Isto porque, continuando ainda seguindo o raciocínio de Weber (2004), o desenvolvimento do capitalismo encontra-se irremediavelmente condicionado ao desenvolvimento do direito racional e sua efetivação numa sociedade, mediante a força do Estado.

Conforme demonstrou Weber, as exigências objetivas e subjetivas para a existência e desenvolvimento do capitalismo são muitas, complexas, específicas e sem precedentes na história da humanidade. As exigências objetivas referem-se à pré-existência de um Estado, isto é, de um poder pu-

blico impessoal, exercido e legitimado por uma infra-estrutura constituída por um sistema de leis positivadas, criadas mediante diretrizes racionais e calculadas de forma a instituir e animar instituições, por sua vez responsáveis pela efetivação das leis necessárias a garantir que os atores sociais, todos eles, possam atuar livremente no âmbito econômico, ter assegurado o direito à propriedade privada, aos contratos, e assim cada pessoa poder viver em conformidade com o que obtém de resultado com o próprio trabalho.

Por causa destas exigências, como também já havia demonstrado Locke (1991) na fundamentação de sua teoria liberal, para Weber não há capitalismo sem Paz, sem direito racional e sem burocracia estatal; tudo isto é necessário para proporcionar a previsibilidade e a segurança jurídica para que os atores econômicos possam planejar e executar suas ações dentro do *mercado*, e assim reproduzir o sistema, em toda complexidade de sua consecução prática.

Observando nesta perspectiva, o desenvolvimento do capitalismo não está atrelado somente à incorporação de *inovações tecnológicas* provenientes das descobertas científicas. Por mais desenvolvido tecnologicamente que venha a ser, a produção capitalista continuará sempre sendo tributária da existência de um Estado que consiga exercer de fato a soberania, quer dizer, de uma burocracia estatal que tenha êxito em efetivar as leis que garantam os direitos fundamentais para a ocorrência da produção e das trocas diversas que se realizam dentro do mercado. Portanto, o desenvolvimento do capitalismo encontra-se sempre condicionado à elaboração e efetivação de leis cada vez mais eficientes na regulação das trocas, em conformidade com a lógica do sistema.

Quanto às exigências subjetivas do capitalismo, elas são igualmente complexas, mas menos diversas que as exigências objetivas. Segundo Weber (2004) observou, tratam-se elas, grosso modo, de encontrar as condições de legitimidade do domínio estatal, de forma a validar socialmente o poder impessoal empregado pela burocracia na tarefa de administração das leis e distribuição do direito.

Como observou Habermas no conhecido texto *Tanner Lectures* (1997, p. 193), dedicado ao estudo da sociologia do direito de Weber, a legitimidade numa dominação racional é altamente exigente em termos de

subjetividade, devido ao fato de que a validade da ordem se encontra condicionada à *crença* na validade de leis provenientes de um processo legislativo, realizado por meio de relações políticas restritas ao interior do Estado.

Na interpretação de Habermas (1997), a principal *questão* levantada por Weber sobre conexão entre direito, burocracia e dominação racional pode ser expressada por meio da pergunta: *como é possível a legitimidade por meio da legalidade?* Esta questão para Weber é de fundamental importância para caracterizar a dominação racional, tendo em vista que esta forma de dominação é muito diferente da experiência personalizada de domínio, tal como observada nas formas tradicional e carismática, em que o poder e seu reconhecimento dependem de uma *irracionalidade de fundo*, quer dizer, das características pessoais de alguém, o que torna a submissão um ato afetivo.

A dominação racional depende do estabelecimento de uma relação abstrata entre pessoas que é regulada por frases escritas, as leis; por meio das leis, pessoas reconhecem a *autoridade* designada pelo Estado a outras pessoas – a burocracia – para que exerçam um *determinado poder* na intermediação de *determinadas relações sociais*. Para Weber (2004), não há afetividade na relação das pessoas com as leis e com a burocracia, e é este um dos fatores de impessoalidade que caracteriza a dominação como racional. Mas isto não significa que não haja um fundo de *irracionalidade* nesta forma de dominação, que se encontra exatamente na *crença* que *determinadas pessoas*, sob o domínio de um Estado, depositam num *procedimento* circular e sem origem definida, isto é, na validade de leis que são criadas porque obedecem a regulação de outras leis, e assim sucessivamente.

Nisto tudo, importa ressaltar que, desde se obedeça a regulação do *processo legislativo*, por meio da política praticada no interior do Estado, é possível aperfeiçoar as leis de forma a diminuir ou eliminar as contradições nas relações sociais, notadamente aquelas reguladas por elementos de afetividade, como ocorre com as tradições. E por ser o capitalismo um sistema econômico dependente do Estado e da burocracia, é neste ponto que se pode defender, dentro de certos limites, a utilidade funcional do capitalismo no aperfeiçoamento e efetivação dos Direitos Humanos em todos os lugares do planeta em que o este modo de produção venha a ser instaurado.

MOVIMENTOS SOCIAIS E DESENVOLVIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Chega-se neste ponto ao momento adequado para nomear mais um fator *histórico* no processo de produção e desenvolvimento dos Direitos Humanos, qual seja o fator eminentemente político que desencadeia confrontos e conflitos entre as forças sociais e seus interesses, presentes no interior do Estado. Este fator é aquele proveniente das lutas que ocorrem dentro da sociedade, especificamente os movimentos sociais em suas diferentes modalidades, classificadas quanto à forma de atuação, abrangência e reivindicação, o que não cabe esmiuçar aqui.

Para tratar da problemática dos movimentos sociais e de sua atuação no processo de produção e desenvolvimento do direito e dos Direitos Humanos, há que se reconhecer de início a existência de uma vasta literatura nas Ciências Sociais, especificamente dedicada ao tema. A pretexto de oferecer uma localização conceitual, a análise realizada aqui tem como base, principalmente, as obras de Habermas (1981), Gohn (1997), Alonso (2009) e Poker e Arbarotti (2015).

Grosso modo, movimentos sociais em geral expressam a dinâmica da vida social, expondo a tensão provocada pela pretensão do direito e a forma concreta das relações sociais que envolvem tipos específicos de pessoas ou grupos em situações determinadas. Assim considerados, as demandas dos movimentos podem sinalizar lutas pela resistência e defesa de direitos já conquistados, exigindo do Estado a efetivação de leis, ou a conquista de novos direitos mediante o aperfeiçoamento do ordenamento jurídico. Em ambos os casos, os movimentos sociais são os fenômenos que melhor indicam a inconformidade da sociedade diante da atuação do poder público e da qualidade do direito garantido pelas leis existentes para enfrentar e superar eventuais discriminações derivadas de tradições na regulação de relações sociais.

A conflitualidade exposta pelos movimentos, seja no sentido de resistir ou de avançar o direito na regulação de relações sociais, deflagra processos políticos fundamentais na avaliação prática das garantias dos direitos presentes num ordenamento jurídico, frente aos princípios ético-valorativos que constituem a racionalidade própria da regulamentação, de modo que há sempre um desfecho decorrente da ação de um movimento

social: ou provoca o esforço da sociedade pela manutenção do *status quo* mediante a reafirmação de valores, ou força o Estado a instituir novas leis que garantam direitos necessários a proteger relações sociais emergentes, diferentes e inovadoras num determinado contexto.

De qualquer forma que se realize, portanto, a conflitualidade resultante dos movimentos sociais provoca *aprendizado* na forma de desenvolvimento moral e social nos lugares em que ocorre, incidindo sobre o aperfeiçoamento do direito, com desdobramentos que impactam o saber acadêmico-científico nas Ciências Sociais e áreas afins.

E isto também vale para caracterizar o processo de desenvolvimento dos Direitos Humanos. Deve-se em muito à atuação de movimentos sociais a observação de intelectuais acadêmicos sobre as contradições e inconsistências na Declaração de 1948, sobretudo resultando na crítica que se refere ao fato de que os direitos afirmados na Declaração para garantir a liberdade de povos e pessoas, fossem evocados como justificativa para instituir relações internacionais destinadas a aumentar o poder das potências ocidentais, autorizando inclusive intervenções armadas e conflitos bélicos.

Mais ainda, deve-se a atuação dos movimentos sociais a produção de uma crítica histórica dirigida à Declaração de 1948, que é aquela formulada com base no relativismo, e se refere à condição dos Direitos Humanos serem uma expressão de valores constitutivos da cultura ocidental moderna, capitalista e cristã. Por causa disto, pesa sobre a proposta de Direitos Humanos contida na Declaração de 1948 o questionamento da validade ética apoiada na *pretensão de universalidade* do modo de vida ocidental, tal como analisa Boaventura de Souza Santos (2003). Nesse sentido, os Direitos Humanos podem ser considerados como instrumentos de propagação da cultura ocidental, como forma de poder brando, na concepção de Nye Jr. (2004), reforçando a conquista e manutenção do domínio do ocidente no planeta.

Ainda na esteira da tensão entre movimentos sociais e Direitos Humanos, há que se mencionar o fato de a atuação dos movimentos ser uma oportunidade de luta condicionada a existência de *expectativas e pretensões referentes ao direito*, provenientes do conhecimento das prerrogativas contidas na Declaração de 1948, mediante as quais torna-se pos-

sível a determinadas pessoas ou grupos avaliar as relações sociais vividas no cotidiano, podendo identificar nelas contradições; contradições estas que, por sua vez, podem ser interpretadas como *ofensas*, resultando em sentimentos de *indignação* diante do tratamento social a que estão submetidas. Neste caso, conforme demonstrado em Alves, Poker e Ferreira (2015), os Direitos Humanos tornam-se as referências conceituais, a *linguagem*, por meio do que pessoas podem elaborar projetos de mudança social e se mobilizarem para a luta política em confronto com outras forças presentes dentro da sociedade.

Assim, as críticas *práticas* aos Direitos Humanos decorrem dos próprios desdobramentos da efetivação deles nas sociedades constituídas mediante a globalização e a modernidade reflexiva, sociedades constituídas de forma multicultural, nas quais os próprios Direitos Humanos provocam conflitos sociais e demandas pela *inclusão*. Isto somente pode ocorrer mediante o reconhecimento da sociedade e do Estado das peculiaridades existenciais que motivam a luta pela diferenciação legítima de modos de vida e visões de mundo, num contexto de convivência intercultural. Segundo aponta Habermas (2002a), as demandas por reconhecimento de peculiaridades existenciais, e que devem motivar políticas de *inclusão*, estão presentes nos movimentos sociais de emancipação, que se formam em torno de demandas pela igualdade, provenientes de etnias-tradições, gênero, sexualidade, religiosidades, etnicidades, entre outras possibilidades de afirmação de peculiaridades existenciais de grupos e indivíduos.

Os conflitos provocados pelos movimentos sociais num contexto de sociedade multicultural apontam para mais uma direção no que tange aos desafios a serem superados no processo de efetivação e desenvolvimento histórico dos Direitos Humanos. Diante da complexidade da composição ética-valorativa que anima visões de mundo e modos de vida discrepantes, o que é inerente às sociedades multiculturais, a efetivação dos Direitos Humanos encontra-se condicionada ao desenvolvimento racional de suas próprias referências simbólicas, de maneira que possa se desvencilhar dos valores tipicamente ocidentais constitutivos, para se tornar o princípio de regulação em relações sociais entre pessoas-cidadãos de identidades discrepantes, constituídos por meio de *subjetividades diversas*.

Desta forma, conforme a análise de Benhabib (2008), a efetivação exige dos Direitos Humanos o aperfeiçoamento ético, lógico e normativo de forma a se tornarem o *instrumento prático*, e não somente a *linguagem*, que permite conciliar a universalização dos direitos com a diversidade, em meio às muitas, ou quase infinitas, possibilidades de diferenciação que podem marcar a efetivação deles em cada contexto cotidiano.

Os movimentos sociais atuais demandam dos Direitos Humanos a aquisição de uma capacidade plástica, de forma que contenham em si, e ao mesmo tempo, a complexidade das lutas pelo reconhecimento, a afirmação de novos direitos e a garantia de direitos pré-existentes, de maneira que orientem duplamente a atuação das forças sociais e a elaboração de políticas públicas de *inclusão* pelo Estado.

Portanto, os movimentos sociais, na conflitualidade que provocam por conta de suas demandas, podem oferecer as pistas que ajudam a superar a questão fundamental aberta no século XXI acerca da legitimidade e da efetividade dos Direitos Humanos, qual seja a de conciliar os Direitos Humanos da Declaração de 48 com o *direito a ter direitos*, o direito moral – e universal – fundamental de todo ser humano, segundo Benhabib (2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tudo o que se argumentou até aqui, a pretexto de encaminhar o fechamento do raciocínio aberto no início em torno da conexão entre Paz e Direitos Humanos, há que se considerar que as demandas dirigidas aos Direitos Humanos apontam para o desenvolvimento necessário à sua efetivação num contexto radical de desafios sociais a serem superados. Ao contrário do aparente consenso que se criou na década de 1990 acerca da legitimidade incontestável e da planetarização dos Direitos Humanos, o século XXI começou trazendo a tona exigências sociais e políticas que antes permaneciam ocultas; exigências estas que emergiram na forma de contradições, incoerências e lacunas, causando conflitos ou dificultando a superação pacífica deles em âmbitos diversos, locais, regionais, nacionais e internacionais.

Observa-se que, no contexto das exigências para a Paz próprias do século XXI, cabe aos Direitos Humanos fornecerem as mediações conceituais e os instrumentos normativos necessários para superar as dificuldades na correção das relações sociais num contexto de diversidade, quando resultam em inferiorizações de quaisquer espécies. Isto significa que cobra-se dos Direitos Humanos a capacidade de se tornarem os instrumentos efetivos na animação de lutas sociais e fundamentação de políticas públicas, de maneira a facilitar a identificação e a elaboração de estratégias de ação visando ao estabelecimento da situação de igualdade em meio à complexidade da sociedade. Em síntese, cobra-se dos Direitos Humanos que se constituam de fato na mediação adequada a movimentos sociais e ao Estado na aplicação da conhecida fórmula, exposta por Santos (2003), no interior de sociedades multiculturais: afirmar a igualdade quando a diferença inferioriza; afirmar a diferença quando a igualdade descaracteriza.

O problema da efetivação dos Direitos Humanos é complexo e controverso. A começar pelo fato de que a universalização dos Direitos Humanos, sua utilização como instrumento para resolução pacífica de conflitos, quaisquer que sejam, requer a racionalização das relações sociais, a luta contra as tradições.

Caso o contexto fosse o século XX, o obstáculo criado pelas tradições aos Direitos Humanos poderia ser removido pela intervenção do Estado e a racionalização das relações sociais inerentes ao desenvolvimento do capitalismo. No entanto, o contexto é o século XXI, e os obstáculos que se colocam na fronteira do desenvolvimento dos Direitos Humanos provêm das experiências históricas de sua própria efetivação, o que cria tensões dentro de sua construção conceitual, à medida que se considera que os direitos culturais também fazem parte das garantias consagradas na Declaração de 1948.

Então, considerando que o direito a cultura e a autodeterminação dos povos é também um dos direitos humanos, a proposta da Paz, e mesmo a democracia a serem conseguidas por meio dos Direitos Humanos, parecem estar condicionadas à elaboração de respostas convincentes a esta pergunta: como fazer para conciliar a *universalidade* com o respeito à *diversidade* num contexto em que particularidades culturais e tradicionais devem ser reconhecidas por direito, mas tendo em conta que elas podem

contrariar a base lógica, ética e normativa dos Direitos Humanos, o princípio da dignidade?

REFERÊNCIAS

ALONSO, A. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p. 49–86, 2009.

ALVES, B. S. F.; POKER, J. G. A. B.; FERREIRA, V. C. Reconstrução racional e direitos humanos: uma proposta de produção de conhecimento crítico das relações internacionais baseada em Habermas. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, Bauru, n. 4, p. 105–132, jun. 2015.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

BENHABIB, S. Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos. *ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, n. 39, p. 175–203, jul./dic. 2008.

_____. Is there a human right to democracy? Beyond interventionism and indifference. In: OUR COMMON FUTURE, Hannover, Essen, Nov. 2–6, 2010a.

_____. Human rights, sovereignty and democratic iterations. In: OUR COMMON FUTURE, Hannover, Essen, Nov. 4, 2010b.

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

DAHL, R. *Sobre a democracia*. Brasília, DF: UnB, 2001.

GIDDENS, A. *Em defesa da sociologia*: ensaios, interpretações e tréplicas. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

GOHN, M. G. *Teoria dos movimentos sociais*: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola, 1997.

HABERMAS, J. New social movements. *Telos*, New York, n. 49, p. 33–37, Sep. 1981.

_____. *Direito e democracia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1–2.

_____. *A constelação pós-nacional*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *A inclusão do outro*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

HÖFFE, O. *A democracia no mundo de hoje*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- NYE JR, J. *Soft power: the means to success in world politics*. New York: Public Affairs, 2004.
- POKER, J. G. A. B.; ARBAROTTI, A. E. Movimentos sociais: o que há de novo? In: SIMONETTI, M. C. L. *Territórios, movimentos sociais e política de Reforma Agrária no Brasil*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. p. 15–44.
- RANDERIA, S. Pluralismo jurídico, soberania fraturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e Estado pós-colonial na Índia. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 463–512.
- SANTOS, B. S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 427–462.
- SCHLUCHTER, W. *The rise of western rationalism: Max Weber's developmental history*. Los Angeles: University of California Press, 1981.
- TOURAINÉ, A. *O que é democracia?*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- WEBER, M. *Economia e sociedade*. São Paulo: Imprensa Oficial: UnB, 2004. v. 1–2.

AMPARO JURÍDICO E LEGISLATIVO SOBRE A DEVASTAÇÃO DA FAUNA E IMPACTOS DIRETOS E INDIRETOS NO MEIO AMBIENTE E NA QUALIDADE DE VIDA: O CASO DA RINHA

Flávia Carrijo Nunes

O homem implora a misericórdia de Deus, mas não tem piedade dos animais, para os quais ele é um deus. Os animais que sacrificais já vos deram o doce tributo de seu leite, a maciez de sua lã e depositaram confiança nas mãos criminosas que os degolam. Ninguém purifica seu espírito com sangue. Na inocente cabeça do animal não é possível colocar o peso de um fio de cabelo das maldades e erros pelos quais cada um terá de responder. (Sidarta Gautama Buda).

1 INTRODUÇÃO

O tema do presente texto nasceu do interesse da pesquisadora em conhecer aspectos que estimulam os seres humanos a permanecer praticando maus tratos contra os animais, condutas essas muitas vezes consideradas como “culturais”, mas que de todo modo impactam diretamente na devastação do meio ambiente. Considerando que, diante de uma escala

crescente de devastação ambiental, a lei ambiental ainda continua sendo branda e muitas vezes ineficaz ao ponto de coibir os infratores.

O presente estudo tem como objetivo principal demonstrar que a atuação humana no meio ambiente se apresenta cada vez maior e que as leis não acompanham essa realidade, tornando-se impróprias ao combate e proteção dos animais, levantando para tanto questões tais como: até quando a natureza irá suportar e até quando os infratores ficarão impunes ou receberão medidas ineficazes?

A ideia é demonstrar que os animais não são “coisas”, mas sim que devem esses ser protegidos e respeitados. Pois, de qualquer forma, não há dúvidas sobre a importância do meio ambiente adequadamente preservado para a sadia qualidade de vida da geração atual e da sua manutenção nesse estado para garantir dignidade às futuras gerações. Afinal, este é o legado que deixaremos para as mesmas.

Fica clara, portanto, a conexão entre a proteção ambiental digna e o seu dever ético jurídico de preservar e respeitar os integrantes do meio ambiente, precisamente no caso em questão, a proteção da fauna de atos de violência.

2 HISTÓRIA DAS RINHAS

A expressão “luta” de galos ou de cães, também designada “rinha” ou “briga” de galos ou de cães, são termos que designam o combate entre animais, sendo realizado em uma área delimitada e que envolve, em geral, apostas em dinheiro. Por extensão, o termo também é usado para designar o local onde essas brigas ocorrem, também denominados de “renhideiro”, “rinhideiro” ou “rinhedeiro”. Os “rinheiros” são lugares específicos onde ocorrem as lutas dos animais. A “rinha”, por sua vez, é a expressão do recinto que abriga as práticas de lutas. E, infelizmente, não é de hoje que existe essa prática abominável com diversos tipos de animais, em especial galos e cães.

A briga de animais, principalmente de aves, é uma prática milenar. Historicamente, em 5.000 a.C., as lutas de aves eram um passatempo muito comum entre os gregos e romanos. Naquela época, havia código

para regulamentar a sua prática. Portanto, as brigas de animais existem desde a Grécia antiga e foram trazidas à América pelos espanhóis, chegando ao Brasil no século XVII, ainda na época da sua colonização. O seu objetivo até então era incentivar o espírito guerreiro entre os guerrilheiros.

Nos primórdios de sua chegada ao Brasil, a rinha não teve qualquer proibição. Antigamente, elas eram amplamente praticadas em nosso país. Apenas em julho de 1934, com o Decreto Federal nº 24.645, que fora promulgado pelo presidente Getúlio Vargas, foi estabelecido medidas protetivas aos animais, fixando punições. Contudo, esse Decreto só se referia às touradas, não mencionando as rinhas

Mas, em maio de 1961, o presidente Jânio Quadros as proibiu expressamente por meio do Decreto Lei 50.620/61, vedando igualmente qualquer espetáculo cuja atração envolvesse lutas entre animais de qualquer espécie. Porém, o ato do presidente de proteger os animais das violências aconteceu em uma época em que foi reputado como “bizarrice”, sendo atacado e contestado pela imprensa.

Não há que ser questionado que, desde aquela época, e na verdade até hoje, essa manifestação contrária à proibição de lutas com animais aconteceu e acontece, pois as lutas visam somente a circulação de apostas de dinheiro, ou mesmo meramente o lazer.

Logo após, em 1962, o decreto foi revogado pelo primeiro ministro Tancredo Neves, que revogou a norma proibitiva com a edição do Decreto nº 1233, possibilitando novamente as rinhas. Posteriormente, outras leis protetivas foram aprovadas, tais como: Lei da Contravenção Penal (Decreto Lei 3.688/41) – mas esta não foi nem é clara com relação as rinhas; Código de Pesca (Decreto Lei 221/67); Lei de Proteção à Fauna (Lei 5197/67), entre outras normas de proteção animal.

Entretanto, os dispositivos legais não dispõem de proibição clara e específica de tais maus tratos, considerando inclusive que algumas decisões judiciais já permitiram essa prática desumana em função do entendimento de que se trata de uma forma de manifestação cultural.

As condutas de brigas e rinhas permaneceram lícitas até a promulgação da Lei nº 9.605/1998, quando se tornaram crime as práticas

de maus tratos a animais, coibindo então as brigas de aves e cachorros e demais crueldades.

Mas, infelizmente, ainda a Lei Ambiental não tem sido freio suficiente, sendo muitas vezes uma sanção irrisória, valendo a pena para os interessados suportá-la.

Nas rinhas, os animais lutam entre si, para tão somente saciar a ganância dos seres humanos, seja financeira ou mesmo a ganância pelo poder. Não há dúvida de que essas práticas submetem os animais à crueldade e maus tratos e devem ser combatidas pelo Estado brasileiro, pois é obrigação desse e dever de povo brasileiro tutelar a fauna, o que não acontece ao utilizar esses animais como fonte de apostas e/ou de lazer, caracterizando tal prática como maus tratos.

E, por ser considerado por alguns como uma manifestação cultural, há um conflito em relação a essa posição e ainda entre os princípios ambientais e o da liberdade de manifestação cultural.

O Brasil é um dos países signatários da Declaração Universal dos Animais, proclamada em 1978 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, que, em seu artigo 3º abomina toda forma de maus tratos, e também, no artigo 10º, a exploração de animais para divertimento do homem. Esses princípios internacionais motivam a luta do direito contra as práticas muitas vezes tidas por culturais, como no caso das rinhas.

Entretanto, os dispositivos legais não dispõem de proibição clara e específica de tais maus tratos, sendo que algumas decisões judiciais já permitiram essa prática desumana foram em função do entendimento de que se trata de uma forma de manifestação cultural (UNESCO, 1978).

Contudo, ao ser analisado o sistema normativo brasileiro, entende-se que as rinhas promovem a degradação ambiental. Em nosso país, todos os animais, em qualquer que seja o seu *habitat*, constituem bens ambientais vivos e que integram os recursos ambientais compreendidos na natureza. Assim, fazem parte do meio ambiente e, sem qualquer exceção, discriminação ou exclusão, espécies ou categorias, consequentemente, são protegidas pelas normas.

Em nosso planeta, cada um dos animais possui uma função ecológica própria e nenhuma espécie pode ser considerada inútil (BECHARA, 2003, p. 54). E, sem dúvida, a função ecológica é elemento determinante para que caracterize a fauna como um bem de natureza difusa. Significa, portanto, que essa função ecológica das espécies é essencial a uma qualidade de vida sadia, como é apontado na Constituição Federal, em seu artigo 225, §1º, VII, que veda qualquer atividade contra a fauna que coloque em risco na sua função ecológica.

A Carta Magna, em seu texto, utiliza-se de cláusula genérica, vedando qualquer forma de submissão de animais às práticas cruéis. Enfatiza que as atividades e experiências cruéis com animais são incompatíveis com a norma constitucional, sustentando que tais práticas não podem ser camufladas sob a denominação de atividade desportiva, prática cultural ou expressão folclórica. Aceitar o argumento de que são “práticas normais” seria referendar uma tentativa de burlar e fraudar o cumprimento da norma constitucional de proteção da fauna contra a crueldade.

Os atos das práticas de maus tratos ou crueldade são injustificados e realizados por determinados grupos que visam tão somente o lazer e lucro, em função de realizarem apostas. A provocação das lutas entre os animais envolve agressividade e crueldade, sendo que muitas vezes acarretam a inutilização de partes do corpo dos mesmos, como olhos, pernas, asas, orelhas, entre outros órgãos, isso quando não resulta em morte do animal (HIRATA, 2011).

Há duas dimensões dessa atividade cruel contra os animais, em especial das aves: (a) a primeira delas é a briga de animais como forma de diversão, da qual fazem parte homens e até mesmo crianças. Nessa dimensão, participantes têm somente um animal ou poucos animais e as lutas apresentam caráter específico de lazer. Esses animais convivem com os demais, como, por exemplo, o galo, e este de qualquer forma servirá para o sustento da família, seja na forma de receber os valores das apostas seja, mesmo não sendo utilizado em lutas, sendo abatido para o consumo da família.

Já a segunda dimensão é a luta de animais como esporte, da qual fazem parte pessoas que se dedicam à criação desses animais com uma

única finalidade: fazer rinha. É um grupo formado por número menor de pessoas, dentro do qual o simples prazer é fazer apostas instigando que os animais briguem entre si.

As práticas de lutas entre os animais têm uma peculiaridade economicamente importante: a diferença de uma rinha grande de uma rinha pequena caracteriza-se pela estrutura do lugar e não pelos valores das apostas e pessoas que delas participam. O seu diferencial está na estrutura e a peculiaridade econômica, sendo a grande aliada a toda essa maldade o interesse econômico como a máquina influenciadora e lucrativa das práticas sangrentas e dolorosas aos animais, sendo que essa máquina gera empregos, apostas e investimentos.

Apesar dessa peculiaridade econômica, a prática é normalmente aberta ao público, porém, em algumas cidades, as brigas são realizadas entre pessoas amigas e em recintos fechados ao público geral.

Essas lutas, na maioria das vezes, não ocorrem em centros urbanos, por conta do barulho e da movimentação que os participantes fazem, o que chamaria muito a atenção e resultaria na denúncia para ambientalistas e autoridades policiais. Além da movimentação e barulho que as brigas causariam, o odor que as lutas proporcionam poderia também chamar a atenção dessas pessoas ou mesmo do público em geral.

Lamentavelmente, além do atraso social, ainda há um sentimento de que os animais são “coisas” e podem ser objeto de qualquer violência e/ou maus tratos, tais atos não levando na maior parte das vezes à punição dos praticantes.

Não é raro, ainda, constatar que, em algumas cidades, principalmente as interioranas, existem práticas de amarrar gatos para mal tratá-los ou até para matá-los, atirar em pássaros, entre outras atrocidades, condutas essas tão graves como as práticas de rinhas e farra do boi.

A rinha de galos causa um grande espanto pela forma com que esses animais, em geral da raça *gallus-gallus*, que são mais selvagens e ariscos, são tratados antes e depois das lutas. A indignação aumenta ainda mais no momento em que se percebe que a atividade é praticada como puro entretenimento ou jogo de apostas. Não há dúvidas de que o exercício de expor

os animais a ambientes de competição e treiná-los para o combate seja uma forma de crueldade e maus tratos.

Desde pequenos, os animais selecionados para a prática das lutas são treinados para enfrentar, sem medo, o seu adversário. Não é uma regra, mas, no caso das aves, muitos criadores costumam aparar as penas deles, principalmente quando as brigas serão realizadas em locais quentes. Essa tosa facilita as massagens e o controle de parasitas. No caso dos galos, estes também poderão ter apetrechos, como a biqueira (um bico postiço de metal que é colocado sobre o natural como forma de proteção) e as esporas (que servem como armas).

Durante a luta, no caso de nocaute, o juiz abre uma contagem de tempo de dez segundos, dentro do qual, se a ave não se levantar, perde a luta; porém, o combate poderá ser interrompido, caso o juiz perceba que um dos galos está sem condições de continuar (considerado como “nocaute técnico”). Caso o galo pare de lutar, ele perde por desistência. O empate ocorrerá quando não houver decisão no tempo regular da briga.

O tratamento de preparo do animal pode durar de 30 a 90 dias, dependendo do seu rendimento. O treino inclui basicamente três exercícios: (1) bater asa – com as batidas de asa, a ave trabalha os músculos peitorais e aumenta a capacidade respiratória; (2) correr – a mesa giratória trabalha os músculos das coxas e a sua rotação aumenta gradualmente; e (3) pular – impulsionar o galo para cima, fazendo este exercitar as asas e coxas. A altura do salto aumentará de acordo com a evolução do animal (HIRATA, 2011).

É cristalina a ausência de qualquer proteção e cuidado com os animais, que são utilizados como objetos para satisfazer o sadismo dos homens, que se distraem ao vê-los guerreando até a morte. Em razão de tal sofrimento, o crime ambiental inicia-se, como se vê nessa descrição sumária, muito antes da entrada na arena.

A própria preparação dos animais para a batalha incide nas elementares do tipo penal, pois o preparo e treinamento configuram nas ações de “ferir” e “mutilar” (MILARÊ; COSTA Jr., 2002).

2.1 PROTEÇÃO DA FAUNA

Para entender quando tudo teve início, tem-se que levar em consideração que, no início da colonização brasileira, a exploração dos recursos naturais era realizada sem qualquer compromisso e não havia consciência alguma com a preservação do futuro. A ideia era de que tais recursos naturais eram infinitos e renováveis, fazendo com que as nossas florestas fossem demasiadamente devastadas, e os nossos animais, exterminados. Sendo que muitos deles foram e são até hoje levados para fora do Brasil, constituindo-se o comércio ilegal de animais silvestres, o que é também um dos grandes problemas enfrentados na conservação da fauna brasileira. Milhões de bichos são mortos pela ganância de quem vende e pela desinformação de pessoas que criam bichos selvagens como se fossem animais domésticos.

Contudo, nossa cultura popular ainda se encontra presa às raízes do passado, sendo que grande parte da população não protege ou mesmo se interessa pela proteção da nossa diversidade biológica.

Não há uma definição absoluta sobre o que seja ou não a expressão “meio ambiente”, cada um conservando a sua visão sobre a definição do tema. Mas, em uma visão mais ampla, o meio ambiente abrange toda a natureza natural e artificial. A Constituição Federal (1988) não o define claramente, contudo, em seu artigo 225, caput, ela pincela uma definição.

No direito brasileiro, há o conceito legal sobre o que seja o meio ambiente no artigo 3º, I, da Lei 6.938/81, onde se define meio ambiente como o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas.

No Brasil, existe uma enorme variedade de animais. Todas as espécies têm um sentido para o equilíbrio da natureza, além também da sua importância científica, estética e econômica, sendo a fauna silvestre e doméstica fundamentais para a sustentabilidade dos ecossistemas.

O Brasil é considerado o país com a maior concentração de diversidade biológica e que também abriga o maior número de animais vertebrados, anfíbios e primatas da Terra. Mas, apesar da riqueza natural invejável, a fauna silvestre está sendo ameaçada por uma verdadeira exploração

predatória. A poluição das águas, o desmatamento, a caça predatória e o comércio ilegal de animais são fatores que vêm exterminando com muitos animais e diminuindo a riqueza da fauna.

Dessa forma, fica clara a responsabilidade que temos em proteger as florestas e seus habitantes, lembrando que a flora e a fauna coexistem num perfeito equilíbrio natural, não sobrevivendo a floresta e os animais um sem o outro.

A intervenção humana no *habitat* natural dos animais, tanto silvestres como os domésticos, pode levá-los à extinção. E, se isso acontecer, deixarão de exercer seu papel na harmonia do ecossistema, comprometendo o meio ambiente como um todo. É por isso que a destruição de *habitat* é uma das maiores causas de diminuição da biodiversidade no planeta Terra. Percebe-se, portanto, que a fauna está diretamente relacionada com o meio ambiente. Se destruímos uma determinada espécie, colocamos todos os demais animais em risco.

Observe-se que o Decreto Lei 16.590/24 foi a primeira norma no Brasil a tratar sobre os animais, em especial dos maus tratos contra os mesmos, regulamentando as Casas de Diversões Públicas, proibindo-se as brigas de galos ou de canários, corridas de touros, dentre outras atividades cruéis.

Dessa forma, todos os animais estão protegidos de ações cruéis. A crueldade é definida como “qualidade de cruel; maldade; perversidade; ato cruel”. O termo cruel, por sua vez, é conceituado como aquilo que maltrata, malvado; que causa sofrimento; pungente, doloroso; insensível, duro, intransigente; sangrento, sanguinolento; contrário ao que se desejava (ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, 2008, p. 881).

Não há dúvidas de que proteger o meio ambiente e a fauna é um dever de todos e, claramente, um exercício de cidadania. Portanto, é por meio da consciência ambiental que se constrói uma sociedade democrática, sendo que esta também possui sua responsabilidade juntamente com o Estado.

2.2 AMPARO LEGAL

Atualmente, a utilização do Direito Penal para garantir a efetiva proteção ao meio ambiente é cada vez mais necessária, pois as penalidades decorrentes das práticas de maus tratos contra os animais não são suficientes para abolir tal prática, visto que as normas que tratam desse tema apresentam pena extremamente irrisória em contrassenso ao caráter ilícito e violento dos fatos.

O tipo penal previsto na Lei 9.605/98 é o ato de praticar abuso ou maus tratos, ferir ou mutilar animais, que, em seu artigo 32, impõe àqueles que praticam maus tratos contra qualquer tipo de animal a pena de detenção de três meses a um ano e multa. Caso ocorra a morte do animal, a sanção será aumentada de um terço a um sexto.

Ora, sabemos que, em casos de crimes cuja penalidade máxima seja inferior a dois anos, e tendo o autor dos fatos bons antecedentes, o Ministério Público poderá ofertar o benefício da transação penal, por se tratar de infração de menor potencial ofensivo, os famosos “IMPO” (Instrumentos de Menor Potencial Ofensivo).

Instituto esse que, aceito pelo réu, e acolhido pelo juiz, aplicar-se-á de imediato pena restritiva de direitos ou multa e que não importará em reincidência, apenas não permitirá que ocorra o mesmo benefício dentro de cinco anos, como pode ser visto no artigo 76 da Lei 9.099/95.

Portanto, as dores, explorações, lesões, morte dentre outros traumas sofrido pelos animais maltratados ficarão sem a efetiva punição e o autor da infração continuará provavelmente praticando tais fatos, visto que a lei não lhe dá a reprovação correta pelo ato criminoso.

Ainda há um descaso maior na Lei nº 3.688/41, que, em seu artigo 64, prevê a aplicação da pena de prisão simples de dez dias a um mês ou multa de cem a quinhentos mil réis para quem tratar animal com crueldade ou submetê-lo a trabalho excessivo. Podendo essa pena ser majorada pela metade se tais atos forem cometidos em exibição ou espetáculo.

Todavia, também nesse caso, ocorrerá o mesmo fim dito anteriormente, ou seja, haverá a possibilidade de converter a penalidade importa em *sursis* processual.

Infelizmente, na maior parte das vezes, os crimes contra animais nem sequer chegam ao conhecimento das autoridades. Sendo que a denúncia contra animais poderá ser feita por qualquer pessoa, não sendo necessária a intervenção de ONGs ou Associação de Proteção Animal.

Conforme pode ser verificado, o seu sujeito ativo é tanto a pessoa física quanto a pessoa jurídica, pois a lei adotou, de forma expressa, o princípio da responsabilidade da pessoa jurídica. Mas essa responsabilidade da pessoa jurídica tem seus requisitos, tais como: (a) deliberação do ente coletivo, (b) vínculo entre o autor da infração penal e a pessoa jurídica, (c) ato deve ser praticado no interesse ou benefício da pessoa jurídica, entre outros requisitos. Já o sujeito passivo é toda a coletividade.

Reza o artigo 32 da referida Lei acerca das punições para aqueles que praticam qualquer tipo de maus tratos contra os animais, sejam eles domésticos, domesticados, nativos ou exóticos.

As condutas descritas no tipo penal se utilizam de 3 verbos: “praticar”, que é fazer, realizar, executar; “ferir”, que consiste em machucar, cortar; e “mutilar”, que traduz na destruição e corte de qualquer parte do corpo.

Dentre os mais de oitenta artigos, temos penas aplicadas a esses crimes vergonhosamente insignificantes e infelizmente todas passíveis de suspensão condicional do processo.

O Estado do Rio Grande do Sul foi o primeiro a instituir um Código Estadual de Proteção aos Animais, através da criação da Lei Estadual nº 11.915 de 21 de maio de 2003.

Contudo, no Estado de São Paulo, foram sancionadas várias normas, sendo o estado onde se aprofundaram mais os mecanismos de proteção.¹

Os estados, em geral, vêm se mobilizando por uma causa em comum: a proteção do meio ambiente, que, por consequência, protege a fauna como um todo.

Em todo o Brasil, encontram-se leis, sejam feitas pelos estados, ou pelos municípios, sendo que essas legislações estão se tornando cada vez mais corriqueiras, como, por exemplo, em Curitiba (PR) a Lei

12.467/2007, em Santos Dumont (MG) a Lei 3.859/2006, dentre outras tantas criadas por todo o país. Isto faz com que a maior parte da população se preocupe em proteger seus animais, fazendo com que isso ganhe cada vez mais importância e força de lei.

Além dessas leis, existem muitas outras leis por todo o Brasil, reconhecendo os direitos dos animais. E, dada a evolução que o país segue, nesse sentido, o que se espera é que ocorram, em números cada vez mais elevados, leis que não só protejam a fauna, mas também reconheçam seus direitos perante os seres humanos

O objeto jurídico no Direito Ambiental é sem dúvida a harmonização da natureza, e, como consequência, do meio ambiente, que é garantida pela manutenção dos ecossistemas e da sadia qualidade de vida. E o objetivo das leis é reprimir os atentados contra os animais, devendo o ser humano respeitar os demais seres da natureza e tentar ao máximo evitar o seu sofrimento desnecessário. A maioria das leis busca que tais crueldades não se tornem rotineiras ou que sejam tacitamente admitidas e aceitas pela sociedade.

Tem-se também o Decreto Lei 24.645/34 orienta um rol de condutas omissivas que representam abuso e maus tratos, como, por exemplo, deixar o animal por mais de 12 horas sem alimentação e/ou água.

O abuso ou mau uso vincula-se à atividade imposta ao animal, como o trabalho excessivo que vai além das forças do animal, emprego exagerado de castigo, etc.

Contudo, “ferir” é machucar ou cortar e “mutilar” é cortar em partes o corpo do animal. Sendo que essas duas condutas demonstram um grau de maior reprovabilidade em face da prática de maus tratos. Esse tipo de crime só adota a forma dolosa, não admitindo a forma culposa, nas modalidades de negligência, imperícia ou imprudência.

Apesar da existência de leis e princípios constitucionais que prevêem penalidades administrativas, civis e criminais para aqueles que praticarem maus tratos ou crueldade contra os animais, a problemática é mais profunda, pois as leis em geral são brandas.

Contudo, nessa concepção, perguntamo-nos se os animais são sujeitos de direitos ou se só aqueles dotados de razão seríamos privilegiados na concepção fundamental da dotação de direitos. Os direitos dos animais constituem expressão da própria natureza, traduzem-se em valores éticos da humanidade. Assim, alimentada pela moral, a lei poderá impor sanções concretas para os infratores e permissões jurídicas expressas para a tutela processual dos direitos subjetivos dos animais, já que eles não são meras “coisas”, mas sujeitos de direito.

Nesse entendimento, pode-se concluir que os animais são sim sujeitos de direitos, principalmente o direito à preservação da sua integridade física, psíquica e moral. A posição ética na preservação do bem-estar animal gira em torno de que cada animal tem seu valor e deverá ser respeitado e, é claro, protegido, como prevê a Constituição Federal (1988). Os animais têm sentimentos, instintos e natureza biologicamente determinada, de maneira que o ser humano deveria poupá-los de todo e qualquer sofrimento.

Por serem tutelados como parte do meio ambiente, são, portanto, sujeitos de direitos, cabendo, dessarte, aos legitimados o exercício constitucional de sua proteção, aplicando-se as normas legais vigentes.

A solidariedade é um dos princípios constitucionais e oferece a base de sustentação a todos os deveres fundamentais estabelecidos no texto constitucional e nas normas infraconstitucionais, especialmente em matéria de proteção e defesa do meio ambiente.

Ao ser analisado esse princípio, deve-se destacar que a solidariedade, enquanto princípio fundamental, é um dever inderrogável e que fundamenta os deveres constitucionais nos planos político econômico e social. Destaca-se também a importância da solidariedade e responsabilidade global pelo meio ambiente, enfatizando que “somos um mundo só”, devendo todos nós clamar por uma mudança de atitude, e, caso não haja uma solução imediata, deixaremos uma pesada carga às gerações futuras.

O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade, ao gozo de condições de vida adequadas num meio ambiente que permita levar uma vida digna e gozar do bem-estar, assim como tem a obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras.

Pelo princípio da obrigatoriedade da intervenção estatal, nos termos do artigo 225 da Constituição Federal (1988), é dever fundamental do poder público intervir para, no exercício do poder de polícia ambiental, prevenir danos ao meio ambiente, bem como exigir a devida restauração do equilíbrio ecológico.

Para o alcance desse objetivo de prevenir danos e exigir a restauração do equilíbrio ecológico, é fundamental que a administração exerça o seu poder de polícia ambiental para impor comportamentos aos administrados sob pena da aplicação das sanções correspondentes.

O fundamento legal para a imposição de sanções pela prática de infrações administrativas está na Lei 9.605/98 e também no Decreto 3.179/99.

De acordo com as doutrinas majoritárias e com as jurisprudências existentes, a responsabilidade administrativa é sempre objetiva, ou seja, independe de culpa, e tem como base a teoria do risco integral.

Não é só dever de todos os estados, mas os indivíduos também devem cooperar na redução dos maus tratos e violência contra os animais, em um espírito de parceria global, e contribuir para a conservação, proteção e restauração da saúde e da integridade do ecossistema terrestre, sendo isso que alerta o princípio da cooperação.

3 CONSIDERAÇÕES

O presente texto versa acerca da proteção animal, que é violada há séculos, devido ao ímpeto do ser humano em prosseguir na prática de maus tratos, tornando-se um tema de total significância, pois os animais são passíveis de direitos, tendo em vista que são seres vivos e têm sensações físicas e emocionais semelhantes às sensações humanas.

Portanto, o referido tema se reveste de demasiada importância, visando o aprimoramento das leis de proteção ambiental, principalmente no que tange aos animais, demonstrando a necessidade de uma punição mais severa e compatível com a gravidade dos crimes cometidos contra esses seres, para que o ser humano reconheça, mesmo que de forma forçada, que não lhe é permitido torturar ou matar um ser pelos simples fato de

não poder exprimir seus sentimentos e palavras de forma expressa, assim como o homem.

Há várias formas mais saudáveis de distração que estão à nossa disposição, não necessitando que se maltrate os animais ou os violento. O ser humano poderá apreciar a natureza, sem que para isto tenha que destruí-la ou até mesmo maltratar os animais e submetê-los a quaisquer formas torturas.

Desde sempre, observam-se muitas arbitrariedades praticadas pelo homem que aniquilam a dignidade desses seres indefesos, ao promover todas as modalidades de abusos, crueldade e maus-tratos, ou então estes são adestrados para se tornar violentos, quando não são abandonados à própria sorte, transformando-os em vítimas inocentes.

Observados todos esses fatores, que demonstram a relevância do tema, e abordando sob a ótica das graves e ainda atuais questões de maus tratos contra animais tidas ainda como “culturais”, em suma, o presente estudo visa à defesa daqueles que merecem nosso respeito, pois o nosso século já não mais abarca tanta ignorância com toda essa crueldade institucionalizada na sociedade contra esses seres vivos e sensíveis e que, é claro, são portadores de necessidades e direitos.

REFERÊNCIAS

- ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.
- ACKEL FILHO, D. *Direito dos animais*. São Paulo: Ed. Themis, 2001.
- BECHARA, E. *A proteção da fauna sob a ótica constitucional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2003.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF, 1988.
- CUSTÓDIO, H. B. Crueldade contra animais e proteção deste como relevante questão jurídico-ambiental e constitucional. *Revista de Direito Ambiental*, São Paulo, n. 7, 1997.
- DIAS, E. C. *A tutela jurídica dos animais*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.
- ESCOBAR, M. L.; AGUIAR, J. O.; ZAQUI, P. A. Galos em combate na Paraíba: o descumprimento da legislação ambiental. *Revista de Direitos Humanos e Democracia*, Unijú, v. 2, n. 4, p. 143–165, 2014.

HIRATA, G. Como é realizada uma briga de galo? *Mundo Estranho*, São Paulo, ed. 110, 2011. Disponível em: <<https://mundoestranho.abril.com.br/religiao/como-e-realizada-uma-briga-de-galo/>>. Acesso em: 12 jun. 2011.

INGER, P. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução Alice Xavier. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

LANFREDI, G. F. *Política ambiental: busca de efetividade de seus instrumentos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

LEITE, F. C. A liberdade de crença e o sacrifício de animais em cultos religiosos. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 10, n. 20, p. 163-177, 2013.

LEVAL, L. F. *Direito dos animais*. 2. ed. rev., ampl. e atual. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

MACHADO, P. A. L. *Direito ambiental brasileiro*. 10. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Malheiros, 1998.

MEIRELLES, H. L. *Direito administrativo brasileiro*. 20. ed. São Paulo: Malheiros, 1995.

MILARÉ, E.; COSTA Jr., P. J. *Direito penal ambiental: comentários à Lei 9605/98*. Campinas: Millennium, 2002.

PRADO, L. R. *Crimes contra o ambiente*. São Paulo: RT, 1998.

SIRVINSKAS, L. P. *Manual de direito ambiental*. 5. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

UNESCO. *Declaração Universal dos direitos dos animais*. Bruxelas, 1978.

SOBRE AUTORES

CRISTINA DE SOUZA AGOSTINI

É doutora em Filosofia pela USP, pós-doutoranda em letras Clássicas pela USP e professora da Universidade São Judas Tadeu. E-mail: moranguinhow@gmail.com

FÁBIO LUÍS BINATI

É especialista em Direito Penal e Processo Penal pelo Centro Universitário de Votuporanga e mestrando em Direito pelo Univem. E-mail: dr.fabiobinati@adv.oabsp.org.br

FLÁVIA CARRIJO NUNES

É especialista em Ciências Penais pela Faculdade Anhanguera e mestranda em Direito pelo Univem. E-mail: dra.flavia@yahoo.com.br

GISLAENE MARTINS DE MENEZES

É especialista em Direito e Processo do Trabalho pela Uniderp e mestranda em Direito pelo Univem. E-mail: gmfadv@hotmail.com

GUSTAVO HENRIQUE DE SOUZA BODENMÜLLER

É graduado em Relações Internacionais pela UFSC. E-mail: gustavo.herique@hotmail.com

HELOÍSA HELENA SILVA PANCOTTI

É especialista em Direito Processual pela UniToledo e mestranda em Direito pelo Univem. E-mail: hpancotti@gmail.com

IVANALDO SANTOS

É doutor em Estudos da Linguagem pela UFRN, pós-doutor em Linguística pela USP, pós-doutor em Filosofia pela PUC/SP e professor pela UERN. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br

JOSÉ CARLOS ZAMBONI

É doutor em Letras e professor da Unesp (campus de Assis). E-mail: jc.zamboni@hotmail.com

JOSÉ GERALDO ALBERTO BERTONCINI POKER

É doutor em Sociologia pela USP e professor da Unesp (campus de Marília). E-mail: geraldo.poker@unesp.br

KARINE DE SOUZA SILVA

É especialista em Integração Regional na Universidad Internacional de Andalucía (Espanha), doutora em Direito pela UFSC, pós-doutora em Ciência Política pela Katholieke Universiteit Leuven (Bélgica), pós-doutora em Ciência Política pela Université Libre de Bruxelles (Bélgica), titular da Cátedra Jean Monnet (outorgada oficialmente pela União Europeia) e da Cátedra Sérgio Vieira de Mello da Agência das Nações Unidas para Refugiados, professora da UFSC e professora visitante da Universidade Técnica de Moçambique (Moçambique), da Universidade do Minho (Portugal), da Université Libre de Bruxelles (Bélgica) e da Universidad de Valladolid (Espanha). E-mail: karine.silva@ufsc.br

LAÉRCIO FIDELIS DIAS

É doutor em Antropologia pela USP e professor da Unesp (campus de Marília). E-mail: fidelis.dias@unesp.br

LAFAYETTE POZZOLI

É doutor em Direito pela PUC/SP, pós-doutor em Direito pela La Sapienza-Università degli Studi di Roma (Itália), e professor do Univem. E-mail: lafayette@lafayette.pro.br

LARISSA FATIMA RUSSO FRANÇOZO

É especializanda em Direito Previdenciário pela EPD e mestranda em Direito pelo Univem. E-mail: larissa.francozo@hotmail.com

RAFAEL SALATINI

É doutor em Ciência Política pela USP, pós-doutor em Sociologia pela USP, pós-doutorando em Ciência Política pela USP e professor da Unesp (campus de Marília). E-mail: rafael.salatini@unesp.br

RAPHAELLA CINQUETTI VILARRUBIA

É técnica em Serviços Jurídicos pelo Centro Paula Souza (Lins-SP), e graduanda em Direito pelo Univem. E-mail: raphaellacinquetti@gmail.com

RICARDO DA COSTA

É doutor em História pela UFF, duplamente pós-doutor em História Medieval pela Universitat Internacional de Catalunya (Espanha), pós-doutor em História Medieval pela Universidad de Alicante (Espanha), professor titular da UFES, professor do Programa de Doctorado “Transferencias Interculturales e Históricas en la Europa Medieval Mediterránea” da Facultade de Filosofia e Letras da Universitat d’Alacant (Espanha) e acadèmic corresponent a l’estranger da Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona (Espanha). E-mail: ricardo@ricardocosta.com

ROBERTO DA FREIRIA ESTEVÃO

É procurador de justiça aposentado, doutor em Ciências Sociais pela Unesp (campus de Marília) e professor do Univem. E-mail: roberto_freiria@terra.com.br

TEÓFILO MARCELO DE ARÊA LEÃO JÚNIOR

É doutor em Direito pela Instituição Toledo de Ensino (Bauru-SP), pós-doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra (Portugal) e professor do Univem. E-mail: teofiloleaojr@gmail.com

VANESSA BRAGA MATIJASCIC

É doutora em História pela Unesp (campus de Franca), pós-doutoranda em Ciência Política pela USP e professora da FAAP. E-mail: vanessa.matijascic@gmail.com

SOBRE O LIVRO

Catálogo

Andre Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211

Normalização

Maria Luzinete Euclides
CRB/8 3451

Revisão

Karenina Machado

Capa e Diagramação

Gláucio Rogério de Moraes

Produção Gráfica

Giancarlo Malheiro Silva
Gláucio Rogério de Moraes

Assessoria Técnica

Maria Rosangela de Oliveira
CRB - 8/4073
Renato Geraldi

Oficina Universitária

Laboratório Editorial
labeditorial.marilia@unesp.br

Formato

16X23cm

Tipologia

Adobe Garamond Pro

Papel

Polén soft 70g/m2 (miolo)
Cartão Supremo 250g/m2 (capa)

Acabamento

Grampeado e colado

Tiragem

300

Impressão e acabamento

Gráfica Shinohara
Marília - SP

2018

A presente obra conta com contribuições dos(as) pesquisadores(as) de diversas instituições de ensino superior que participaram do “III Encontro de Reflexões sobre a Paz – Paz e Tolerância”, além de autores(as) especialmente convidados(as) para escrever sobre os temas da “paz” e da “tolerância”. Os(As) profissionais envolvidos(as) na obra são todos(as) pesquisadores(as) acadêmico-científicos(as) dos temas da “paz” e da “tolerância”, distribuídos(as) em áreas distintas de formação e atuação acadêmica, como a Ciência Política, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a História, o Direito e as Relações Internacionais, conformando uma obra de reflexão verdadeiramente multidisciplinar sobre os temas em questão.

CAPES, Processo PAEP Nº 127042/2017-00

CNPq, Processo Nº 441407/2016-1

ISBN 978-85-7983-986-3

