

HUGO ARAÚJO PRADO (ORG.)
GIULIANO FERNANDES (ORG.)

DIREITO E DEMOCRACIA

ENSAIOS SOBRE
DIREITO E POLÍTICA
À LUZ DA FILOSOFIA,
PSICANÁLISE E LITERATURA

V. 1



EDITORA
UNIFEMM

DIREITO E DEMOCRACIA
ENSAIOS SOBRE DIREITO E POLÍTICA
À LUZ DA FILOSOFIA, PSICANÁLISE E
LITERATURA
Volume 1

DIREITO E DEMOCRACIA
ENSAIOS SOBRE DIREITO E POLÍTICA
À LUZ DA FILOSOFIA, PSICANÁLISE E
LITERATURA
Volume 1

HUGO ARAÚJO PRADO (ORG.)
GIULIANO FERNANDES (ORG.)

1ª Edição – direitos sobre a obra de titularidade dos autores e da editora – 2024.

Nenhuma parte desta obra poderá ser utilizada indevidamente, sem estar de acordo com a Lei nº 9.610/98.



CENTRO UNIVERSITÁRIO DE SETE LAGOAS – UNIFEMM

Reitora: Viviane Tompe Souza Mayrink

Pró-reitora de Graduação: Caroline Bastos Dantas

Pró-reitora de Pós-Graduação, Pesquisa, Extensão e Inovação: Gracielle Teodora Coelho

Pró-reitor Financeiro e de Captação de Recursos: Jorge Luiz da Cruz Junior

EDITORA UNIFEMM

Editor-chefe: Hugo Araújo Prado

Editora-chefe: Gracielle Teodora da Costa Pinto Coelho

CONSELHO CIENTÍFICO E EDITORIAL

Presidente: Gracielle Teodora da Costa Pinto
Coelho

Presidente-adjunto: Hugo Araújo Prado

Anderson Hollerbach Klier

Antônio Carlos Ferrarezi

Breno Diniz França

Caroline Bastos Dantas

Danielle Peres da Rocha Oliveiros Marciano

Denise de Freitas Silva

Elaine Baptista Barbosa

Giuliano Fernandes

Isabela Peres Carvalho

João Paulo Bernardes Gonçalves

Luciana Branco Penna

Neiva Schuvartz Guimarães

Osvaldo Senna Guimarães

Rodrigo Gontijo Cunha

Sarah Duarte Araújo Ferreira de Souza

Vanice Paula Ricardo Carvalho

EDITORAÇÃO DE TEXTO, NORMALIZAÇÃO E DIAGRAMAÇÃO: Gracielle Teodora da Costa Pinto
Coelho, Luana Silva Gonçalves, Hugo Araújo Prado e Sabrina Fernandes Rocha

REVISÃO DO TEXTO: Marcos Antônio Barbosa Lima

REVISOR DE INGLÊS: Leandro de Lima Abreu

REVISÃO DE PROVAS: Hugo Araújo Prado e Giuliano Fernandes

PROJETO GRÁFICO: Hugo Araújo Prado

CAPA: Hugo Araújo Prado

CRÉDITOS DA ARTE DA CAPA: colagem digital feita por Hugo Araújo Prado

FICHA CARALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO UNIFEMM

D598
2024 Direito e democracia: ensaios sobre direito e política à luz da filo-
sofia, psicanálise e literatura / Hugo Araújo Prado, Giuliano Fer-
nandes (Organizadores). – Sete Lagoas: UNIFEMM, 2024.

173 p.; v.1

ISBN 978-85-89348-15-7

1. Direito e Democracia. 2. Direito e Filosofia. 3. Direito e Psi-
canálise. 4. Direito e Sociedade. I. Prado, Hugo Araújo. II. Fernan-
des, Giuliano. III. UNIFEMM-Centro Universitário de Sete Lagoas.

CDD: 340.115

APRESENTAÇÃO

Escritos a partir de múltiplas perspectivas, os ensaios que compõe a obra “Direito e Democracia: ensaios sobre direito e política à luz da filosofia, psicanálise e literatura”, são fruto de uma série de discussões que, nos últimos anos, reuniu os pesquisadores que contribuem com este volume em torno de uma preocupação em comum: a escalada autoritária e de intolerância que marcou o nosso espaço público, fenômeno especialmente observável no Brasil.

No texto “A Condição Humana e a Solidão de Massas”, Hugo Araújo Prado investiga, a partir do pensamento de Hannah Arendt, traços para compreender conceitualmente um tipo específico de solidão, referida enquanto “solidão de massas”, indicando a atualidade dessa questão para todos aqueles que se dispõem a entender as condições atuais do mundo público e da democracia. O questionamento sobre “(...) o que resta no extremo da solidão, nesta condição de estrita individualidade na qual se esfacela o laço do eu com o mundo público” (PRADO, p. 17) convida os leitores a pensarem na importância da pluralidade humana enquanto uma categoria central para a teoria política. Por esse motivo, o texto busca também investigar os riscos aos quais estão submetidas as democracias modernas, recuperando a atualidade do problema do totalitarismo, uma vez que, “(...) por mais que o totalitarismo, na forma de regimes em específico, tenha sido derrotado, ele sobrevive como movimento. Movimentos totalitários podem surgir onde existirem massas” (PRADO, p. 24). Ora, não parece ser este fenômeno estranho aos nossos tempos, nos quais as formas de contato humano são mediadas pelas tecnologias da comunicação e da informação. Pelo contrário: “Se a experiência cotidiana nos grandes centros urbanos já é há tempos marcada pela deterioração das condições para a manutenção dos laços de amizade – no sentido íntimo e no sentido político que a palavra pode exprimir – a aparição da esfera digital não teve ainda, substancialmente, a capacidade de fazer diferente” (PRADO, p. 29).

Na esteira da problemática da democracia, Giuliano Fernandes, enfrenta a questão norteadora que dá nome ao seu texto “Se Queremos ter Voz, Temos o Direito de Calar Alguém? compreendendo a liberdade de expressão a partir de Isaiah Berlin e Ronald Dworkin”. Por meio desse sofisticado debate entre os conceitos de Berlin e Dworkin, estabelece importantes balizas para nos ajudar a transitar no tema da liberdade de expressão que, por sua própria natureza, suscita uma imensa variedade de posições no campo teórico e político. Pelas lentes de Dworkin, em suas palavras, é “(...) a liberdade de expressão o direito mais importante em uma democracia, é só a partir dela que poderemos viver verdadeiramente em um espaço em que diferentes concepções de mundo, embora sejam odiadas, podem ser respeitadas” (FERNANDES, p. 48). Contudo, o modo como compreendemos a justificação dessa liberdade altera, em muito, o sentido do que seja essa liberdade. Como

aponta o autor: “Para Dworkin, é impossível ler a liberdade sem igualdade, esse é um dos pontos da sua teoria que comprova a sua noção de que os valores não entram em conflito, eles devem ser considerados em sua integridade” (FERNANDES, p. 48).

Warley Cardoso da Fonseca, em “A Importância de Paulo Freire na Educação Contemporânea Brasileira”, traça a trajetória do pedagogo e filósofo da educação e a sua recepção e importância ao redor do mundo, contra o pano de fundo da propaganda que foi empreendida pelo governo Bolsonaro e parte expressiva de seus aderentes. O autor enfatiza que, no núcleo do pensamento de Paulo Freire, reside a ideia segundo a qual “O homem pode, e deve mudar o mundo, com sua inteligência e com sua ação. Por sua vez, a educação é, ou deve ser, instrumento dessa ação, possibilitando ao homem mesmo a tomada de consciência da realidade em que vive e, em consequência, dar a possibilidade deste poder agir para transformar essa realidade, tendo em vista a construção de uma sociedade justa e fraterna” (DA FONSECA, p. 58). Ao realizar esse esforço de memória, conjugado com a análise dos discursos que questionam a (para nós) irreparável contribuição do patrono da educação brasileira, Warley Cardoso da Fonseca se une às fileiras daqueles que não perderam a esperança de mudar o mundo por meio da inteligência e da ação.

Júlia Araújo Prado abre o texto “Das Grades que Cercam a Alma: uma análise do sujeito em conflito com a lei e do sistema penal à luz da teoria psicanalítica” com um convite à reflexão sobre o sentido do sistema penal e, por decorrência, coloca em questão certezas assumidas implicitamente pelo saber jurídico difundido (por mais das vezes, irrefletidamente). Em suas palavras, define-se “(...) como crime um ato que corresponde à violação de normas presentes no código de condutas de cada sociedade. Há, porém, algo para além do ato criminoso em si: o sujeito que o comete”. (PRADO, p. 67) Esse algo para além e que, portanto, escapa da consideração da norma jurídica abstrata é, precisamente, o que vemos na realidade da vida cotidiana. Temos, segundo a autora: “(...) uma devastadora desigualdade social que percorre o ambiente do convívio humano e, em resposta a isso, surgem no âmbito público soluções normativas falhas que, ao invés de possibilitar qualquer pedaço de satisfação, apenas têm contribuído para o crescimento do número de sujeitos insatisfeitos” (PRADO, p. 73). Lado outro, Júlia Araújo Prado não deixa de ponderar que reconhecer o sujeito não significa desconsiderar a responsabilidade, trata-se precisamente do contrário. “Dizer das diferentes causas que movem o sujeito em direção ao crime, sejam motivações inconscientes, sociais ou quaisquer outras, não exime aquele da responsabilidade por seu ato. O que ocorre é justamente o contrário. É exatamente porque se diferencia que o sujeito é chamado a responder” (PRADO, p. 75).

Em “O Mito do Eterno Feminino e o Direito: uma leitura da manutenção da misoginia através das lentes de Beauvoir, Bourdieu e do direito brasilei-

ro”, Lara Mendes Almeida realiza um profícuo diálogo entre os pensamentos da filósofa e do sociólogo franceses, que é conduzido por inquietações sobre o caráter paradoxal e incompleto das conquistas de direitos das mulheres, sobretudo, quando consideramos o direito brasileiro. Como pondera a autora “Indubitavelmente, o direito ao voto, ao trabalho, à independência e muitos outros conquistados configuram como emancipações fundamentais para a mulher. Contudo, sua igualdade plena em comparação aos homens ainda não foi alcançada dada a implantação coletiva de uma estrutura de pensamento muito profunda, com vistas a naturalizar a inferioridade da mulher” (ALMEIDA, p. 80). Por isso mesmo, questiona e nos faz questionar: “Ainda há uma parcela de contribuição do Direito para a manutenção da ordem social patriarcal, mesmo com a mudança das leis que não mais privilegiam um sexo em detrimento do outro?” (ALMEIDA, pp. 113-114). Para explorar esse dilema, a autora realiza uma fina amarração entre as perspectivas de Bourdieu e Beauvoir, tendo em vista, por um lado, realizar um diagnóstico sobre as condições ainda persistentes para a inferiorização do sexo feminino e, por outro, empreender uma crítica capaz de desmontar essas mesmas condições. Por isso, Lara Mendes Almeida, nos esclarece que, em razão dessa dominação ser “(...) fruto de uma construção social, histórica e longa de uma realidade, cuja manutenção ocorre incessantemente por meio de símbolos criados pela própria civilização, é encontrada uma deixa: aquilo que é construído pode ser desconstruído” (ALMEIDA, p. 103).

Olívia Fernanda de Araujo Pereira, em “A Secularização e o Direito Sob a Ótica de Os Irmãos Karamázov, de Fiódor Dostoiévski”, convida-nos à reflexão sobre a relação entre religião e política a partir de uma vívida análise acerca do fenômeno da secularização e do processo de modernização social, em um diálogo com as imagens presentes na obra do literato russo. A autora nos convida a pensar sobre o duplo aspecto da secularização. Por um lado, ela representa a perda das referências cristalizadas, que haviam se mantido mais ou menos estáticas por alguns séculos. Assim, analisa a imagem do grande inquisidor, introduzida na obra “Os Irmãos Karamázov”, de Dostoiévski enquanto um poema composto por uma de suas personagens, que narra as consequências da volta de Jesus Cristo quinze séculos após a sua promessa de retorno. A sua presença nessa sociedade talvez ocasionasse mais males e instabilidade do que conduziria as pessoas à salvação. Em sua análise, a secularização rompe com “(...) a ideia cristã de que tudo o que ocorre já está pré-definido pelas sagradas escrituras, sendo a história uma preparação para o futuro, ou seja, a concepção de uma visão linear do tempo, com o enfoque no que está por vir, com o advento da secularização é modificada, passando o homem a concentrar-se no presente, tendo como objetivo obter uma boa vida no agora, não mais no post mortem” (PEREIRA, p. 126). Outro aspecto que se revela, assim, está ligado ao fato desse processo também oferecer a possibilidade de os sujeitos pautarem suas vidas, nos domínios público e privado, pelas suas próprias escolhas. Ora, mas não é esse mesmo o dilema

das nossas sociedades? O dilema que Olívia Fernanda de Araujo Pereira bem identifica, no discurso do grande inquisidor é precisamente este: “uma das coisas mais difíceis e aflitivas para o homem é a liberdade, uma vez que, de sua perspectiva, a humanidade é despreparada para essa autonomia” (PEREIRA, p. 137).

O surgimento de movimentos de massas autoritários, a disputa pelo sentido da liberdade de expressão, o (des)respeito à memória e ao sentido da teoria e da prática da educação brasileira, a (in)compreensão do fenômeno do sujeito em conflito com a lei, a misoginia na legislação brasileira e, por fim, o persistente atravessamento da política pela religião, são as principais tópicas que conduzem as reflexões que seguem e que serão de grande valia para as leitoras e leitores que compartilham a nossa busca de compreender o Direito e a Democracia no século XXI.

Hugo Araújo Prado

SOBRE OS AUTORES

Hugo Araújo Prado possui doutorado em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG (2019), mestrado em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG (2015), especialização em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG (2012) e graduação em Direito pelo Centro Universitário de Sete Lagoas - UNIFEMM (2011). Atualmente, é professor no Centro Universitário UNA (UNA) e no Centro Universitário de Sete Lagoas (UNIFEMM) e realiza doutorado em Direito pela Faculdade de Direito da UFMG. Nos últimos anos, publicou diversos artigos no campo da filosofia política.

Giuliano Fernandes possui doutorado em Teoria do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas (2018), mestrado em Teoria do Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas (2009), especialização em Processo Constitucional pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (2006), graduado em Direito pelo Centro Universitário de Sete Lagoas - UNIFEMM (2003). Atualmente, é professor do Centro Universitário de Sete Lagoas - UNIFEMM; e coordenador da Comissão Própria da Avaliação (CPA) do UNIFEMM.

Warley Cardoso da Fonseca é professor de Língua Portuguesa e Literatura pela Faculdade TECSOMA de Paracatu (2010). Atuou como Analista Pedagógico Faculdades Santo Agostinho (2016 a 2017) na Coordenação de Ensino, Pesquisa e Extensão (COPEX). Desde 2022 é Coordenador Pedagógico do ATL APEEAEMA - EB1 Manuel Coco em Odivelas, Portugal e Mestrando em Estudos Brasileiros - FLUL (Lisboa - Portugal).

Júlia Araújo Prado é psicóloga, graduada pela Universidade Federal de São João del Rei (2017). Especialista em Urgência e Emergência pelo programa de Residência Multiprofissional em Saúde do Hospital João XXIII (2020). Atualmente, atua como psicóloga clínica no Hospital João XXIII - FHEMIG.

Lara Mendes Almeida possui especialização em Ciências Criminais - PUC Minas (2024) e graduação em Direito pelo Centro Universitário de Sete Lagoas - UNIFEMM (2022). De 2019 a 2020, atuou como estagiária no Fórum Desembargador Felix Generoso. De 2020 a 2021, atuou como estagiária de graduação no Ministério Público de Sete Lagoas e, de 2022 a 2023 atuou nesta mesma instituição como estagiária de pós-graduação. De 2023 a 2024, atuou como assistente de apoio no gabinete da 2ª Vara Criminal e de Execuções Penais em Sete Lagoas/MG. Atualmente, é advogada especialista em direito criminal.

Olivia Fernanda de Araujo Pereira é advogada, com atuação nas áreas cível e de família. Atualmente, é pos-graduanda em Direito de família e sucessões. Apreciadora da literatura, possui um interesse particular por livros clássicos, que geram reflexões profundas sobre diversos aspectos da vida.

SUMÁRIO

A CONDIÇÃO HUMANA E A SOLIDÃO DE MASSAS	1
SE QUEREMOS TER VOZ, TEMOS O DIREITO DE CALAR ALGUÉM? COMPREENDENDO A LIBERDADE DE EXPRESSÃO A PARTIR DE ISAIAH BERLIN E RONALD DWORKIN	31
A IMPORTÂNCIA DE PAULO FREIRE NA EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA.....	50
DAS GRADES QUE CERCAM A ALMA: UMA ANÁLISE DO SUJEITO EM CONFLITO COM A LEI E DO SISTEMA PENAL À LUZ DA TEORIA PSICANALÍTICA.....	67
O MITO DO ETERNO FEMININO E O DIREITO: UMA LEITURA DA MANUTENÇÃO DA MISOGINIA ATRAVÉS DAS LENTES DE BEAUVOIR, BOURDIEU E DO DIREITO BRASILEIRO	78
A SECULARIZAÇÃO E O DIREITO SOB A ÓTICA DE OS IRMÃOS KARAMÁZOV, DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI	121

A CONDIÇÃO HUMANA E A SOLIDÃO DE MASSAS

Hugo Araújo Prado

1. O TERMO CONDIÇÃO HUMANA

Pode parecer desnecessária, no ponto em que nos situamos, qualquer justificação da importância acadêmica da obra *A Condição Humana* (ARENDT, 1998), de Hannah Arendt. Mesmo o título já prepara os não informados para o contato com uma obra grandiosa. Curioso é, contudo, que esse não foi o nome projetado inicialmente pela escritora. No seu contraste com a sua intuição inicial, seria possível até mesmo dar crédito aos editores pela sugestão de publicar sob essa denominação, se levarmos em conta tão somente o mérito que tem um título que consegue atrair a atenção do público para si. O que significa ser humano? É questão antropológica por excelência que parece estar gravada na própria capa da obra. Todavia, são muitos os estudiosos dos escritos de Arendt que chamaram a atenção para o fato do título não anunciar (embora não seja encobridor) o objetivo primário da autora. Logo nas primeiras linhas da primeira seção do capítulo primeiro, nomeado *Vita Activa* e a *Condição Humana*, ela faz questão de explicar que o termo *vita activa* é utilizado “para designar três atividades humanas fundamentais: o trabalho, a fabricação e a ação” (ARENDT, 1998, p. 7).

O objetivo de Arendt em *A Condição Humana* pode ser compreendido à luz do colapso da autoridade que detinha a tradição, que veio à tona no século XX. Como identifica Margaret Canovan, Arendt buscou oferecer uma adequada fenomenologia das atividades humanas, considerando que se a tradição houvera, por um lado, acumulado a sabedoria de gerações, por outro, tratara de distorcer e suprimir aspectos da experiência humana relevantes para a política (CANOVAN, 1994, p. 101-102). Fomos deixados sem as molduras e balizas da tradição, que por tanto tempo orientaram o saber e o fazer da política. Contudo, a vigência da própria tradição nos acomodava em um lugar onde não dispúnhamos de conceitos para articular efetivamente a nossa experiência e, como explica Canovan, sem conceitos “os seres humanos encontram grande dificuldade em rememorar o que eles fizeram e sofreram, tampouco pensar coerentemente a respeito disso (...)” (CANOVAN, 1994, p. 101-102). Investigar as articulações da *vita activa* sob uma perspectiva histórica, considerando que muito fora desconhecido ou distorcido no decurso da tradição, é o objetivo primário de Arendt e, quando tem de introduzir isso aos leitores para fazer com que eles tomem parte desse mesmo intento. Ao final do Prólogo da obra, ela afirma que o que propõe é “(...) mui-

to simples: é nada mais do que pensar o que estamos fazendo” (ARENDT, 1998, p. 5).

Talvez tenha sido essa a razão de a obra ter sido depois traduzida e publicada pela autora, em sua língua materna, com o título de *Vita Activa oder Vom Täglichen Leben*. Não obstante, desconsiderar que o termo “condição humana” tem uma significação bastante enfática seria um grande erro. De fato, aquilo que é apresentado logo no início consiste na articulação entre as atividades abrangidas pelo termo *vita activa* e a condição humana. O termo “condição humana” aparece, em primeiro, em contraste com o termo “natureza humana”. Arendt afirma que a condição humana e a natureza humana não coincidem, tampouco a natureza humana é formada pela soma das atividades humanas (ARENDT, 1998, p. 10). A única constante que seria absoluta sobre o ser humano, “(...) a única afirmação que podemos fazer a respeito da “natureza” humana diz respeito ao fato de continuarem seres condicionados” (ARENDT, 1998, p. 10); ainda assim, nota-se que Arendt grava o termo natureza com aspas, o que se esclarece na afirmação de que apenas um Deus poderia conhecer tal natureza – *i.e.*, não é possível a definir. De outro lado, o fato de sermos seres condicionados é possível de ser conhecido quando investigamos as interações entre os seres humanos e o mundo das coisas (aquelas que já aí estavam e aquelas criadas pelo nosso artifício) e o mundo dos significados.

O problema da natureza humana pode ser compreendido à luz da extensa investigação realizada por Arendt sobre o papel da fabricação dessa natureza como dispositivo utilizado pelos regimes totalitários. De fato, há conexões entre a obra *As Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1979), cuja primeira edição fora publicada em 1951, e *A Condição Humana* (ARENDT, 1998), publicada originalmente em 1958, que é o produto da revisão e aprimoramento de textos escritos para uma série de comunicações apresentadas na Universidade de Chicago em 1956. Margaret Canovan explica que Arendt desenvolveu sua teoria da ação ao seguir a trilha do pensamento de *As Origens do Totalitarismo*, mas que a obra *A Condição Humana* não pode ser vista como uma elaboração sistemática da sua filosofia política (CANOVAN, 1994, p. 99). A pesquisa que teve como principal material histórico o regime nazista rendeu importantes percepções sobre as condições histórico-políticas da emergência do totalitarismo – as origens do totalitarismo – e sobre como o totalitarismo, como forma de governo, tornou fúteis as tradicionais barreiras jurídicas, políticas e morais. Contudo, Arendt esperava encontrar conexões históricas mais diretas entre a grande tradição do pensamento ocidental e o totalitarismo naquele regime totalitário baseou sua ideologia diretamente em uma vertente da tradição, o marxismo, embora, naturalmente, não tenha se tratado de tributar a Marx responsabilidade pelo regime stalinista. A identificação desses elementos totalitários no marxismo, portanto, serviria à pesquisa sobre o colapso da tradição. A ideia de escrever um livro sobre Marx ou sobre o marxismo foi deixada de lado, mas esse em-

preendimento do pensar terminou por lhe render diversos frutos teóricos. Notemos que a compreensão de Arendt sobre a modernidade é marcada pelo declínio do domínio público e pela dinâmica de revalorização das atividades humanas e no progressivo deslocamento (já no contexto moderno) da centralidade do *homo faber* para o *animal laborans*, que se deu sob a base da ascensão do domínio social e dos ditames do desenvolvimento socioeconômico capitalista.

Fato é que as discussões abertas em *A Condição Humana* não se encerraram ou podem ser entendidas com a palavras final de Arendt, além de parecerem ter a intenção de preparar o terreno para uma série de outras investigações, encontradas ali em estado latente. O ponto, como nos faz lembrar Canovan, é que, apesar de *A Condição Humana* ter sido recepcionada na academia como o *magnus opus* de Hannah Arendt, talvez o mais próximo da intenção de realizar um tratamento sistemático da sua teoria política fosse uma obra (planejada, mas não finalizada) nomeada *Introdução na Política* (CANOVAN, 1994, p. 99-100). Faço referência a intenção de Arendt que figura em uma carta de 1959 dirigida à fundação Rockefeller, cuja importância já foi notada em comentários de Canovan (1994) e Kohn (2005). Na descrição da proposta de trabalho, tema da carta, ela comenta que essa obra que ela pretende escrever, de título *Introdução na Política*, tinha sido planejada ao longo de quatro anos e que grandes partes já existiam esboçadas. Seu desvio teria se dado em razão da escrita de *A Condição Humana*, analisada por Arendt neste momento como etapa preparatória necessária para realizar esta outra proposta. Nas palavras presentes na carta, *A Condição Humana*, “Na verdade, é uma espécie de prolegômeno do livro que pretendo escrever agora. Ele continuará onde o outro livro termina” (ARENDT, 1976, p. 013872).

Ela continua a proposta, explicando seu objetivo de realizar um reexame crítico de conceitos e estruturas conceituais do pensamento político, tais como meios e fins, autoridade, governo, poder, lei e guerra, visando entender as origens – experiências históricas concretas – desses conceitos, *i.e.*, o que eles significavam antes de se tornarem generalizações abstratas. Em paralelo, seu objetivo seria realizar um exame mais sistemático do domínio público e da ação, explorando os aspectos da pluralidade humana e instituições correspondentes a eles – seria explorar, portanto, o problema das formas de governo, seus princípios e modos, bem como as dimensões da pluralidade (o estar juntos com os outros, que corresponde à atividade da ação, e o estar junto consigo mesmo(a), que corresponde à atividade do pensar) (ARENDT, 1976, p. 013872). Ao fazer notar as palavras de Arendt da carta, não quero diminuir a importância de *A Condição Humana* aos olhos do(a) leitor(a). Devemos lembrar que, por mais coerentes que sejamos em vida, veremos o mundo sempre a partir de diferentes perspectivas – e, certamente, uma carta não necessariamente expressa mais sobre si do que um livro. Parece habitar em nós essa crença de que a carta revela a verdade íntima,

inconfessada ao público. Em outras palavras, entendo que a busca das “reais intenções” da autora é fútil e desnecessária, embora existam conexões inteligentes e inteligíveis entre diferentes formas de representação e expressão de um(a) autora(a) que se revelam aos olhares atentos.

Em uma entrevista datada de 28 de outubro de 1964, exibida na rede de televisão da Alemanha Ocidental em 1965, em resposta a uma pergunta do jornalista sobre a influência pretendida por Arendt com seus trabalhos, ela explica que, enquanto está empenhada no trabalho, não se preocupa com como pode afetar as pessoas. A isso ela acrescenta que sua busca é a compreensão, escrever representa parte do processo de compreensão (ARENDT, 2005, p. 3; ARENDT, 2020). Noto que a falsa modéstia não parece ser uma característica da escritora. Arendt, no lugar de se preocupar com a construção de um legado – conectada a esta tão masculina vontade de ser “terrivelmente influente”, como ela acrescenta logo depois na entrevista comentada – busca ser tão fiel quanto possível à autenticidade na busca pelo compreender. Na entrevista, Arendt apresenta a escrita como extensão da atividade de pensar – ela afirma que certas coisas vão se definindo ao escrever. Então ela formula a imagem de uma pessoa que tenha uma memória, que permitisse registrar tudo o que pensasse. Com base nessa imagem, conhecendo aquilo que se refere como “sua preguiça”, ela questiona se teria escrito qualquer coisa se possuísse tal memória. O seu objetivo ao trabalhar seria expressar seu pensamento por escrito de uma forma adequada. De um lado, poderia estar aí refletida a tradicional atitude dos filósofos de doutrinar sobre a responsabilidade intelectual ao mesmo tempo que se esquecem dela ao compor e difundir seus escritos. (Tendo herdado somente o desprendimento, sem a necessidade de justificação moral dos seus empreendimentos intelectuais, seus filhos, os cientistas, não necessitam se preocupar mais com as consequências das ideias que libertam no mundo). Entretanto, lembremos que a conversa não é sobre responsabilidade, mas sobre a expectativa da influência. Outro aspecto pode ser, assim, considerado. A vontade de influenciar é uma preocupação problemática demais para quem tem que lidar com a tarefa de compreender de forma não enviesada, considerando o caráter contingente que afeta a atividade de escrever sobre a política. Os eventos que adentram na nossa teia de significados, não necessariamente atendem a objetivos e a sistemas de crenças previamente determinados. Os conceitos políticos – aqueles fundados sobre autênticas experiências políticas do passado – nos auxiliam na explicação dos fenômenos, mas eles não moldam as ações. Caso o façam, eles perdem sua característica, deixando o domínio conceitual e passando para o domínio ideológico. A linha que os divide pode, por vezes, parecer tênue – pode ser difícil de identificar.

A contingência não foi negada, mas foi abraçada por Arendt na tarefa de compreender. Na forma como ela avaliou retrospectivamente (faço ainda referência à entrevista de 1964) o que teria sido o evento da sua virada para a política, foi o incêndio do Reichstag e as prisões ilegais que ocorreram na-

quela noite que despertou o sentimento de ser responsável – o momento em que passou a entender que não era possível mais ser espectador(a) (ARENDT, 2005, p. 4; ARENDT, 2020). Na introdução de Jerome Kohn à coletânea que reuniu (junto com textos que ajudam a esclarecer a teoria da ação de Arendt sob o pano de fundo da sua exploração sobre o problema da grande tradição) os fragmentos de Introdução na Política, o editor comenta as contingências que levaram Arendt a não finalizar a obra sistemática pretendida. Em parte, esses esforços terminaram por ser publicados por Arendt, na coletânea Entre o Passado e o Futuro (ARENDT, 1968) e incorporados à obra Sobre a Revolução (ARENDT, 1990). Contudo, vale destacar que ao se deparar com o desconcertante fenômeno da ausência do pensar no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, Arendt foi conduzida a ampliar suas reflexões sobre a pluralidade nas atividades do pensar, do querer e do julgar (KOHN, 2005, p. xix).

A atividade do pensar, em sua espontaneidade, reflete a capacidade de seres que são plurais porque antecipam a pluralidade do mundo na sua relação consigo. Tal é a capacidade de considerar as coisas e palavras sob diferentes perspectivas. Arendt, no lugar de tentar superar essa condição parcial do empreendimento do pensar com a criação de um sistema, considerou essa condição na sua atividade da escrita. Contudo, cabe perceber algo que Arendt compartilha conosco: o reconhecimento – exatamente pelo caráter não conclusivo – do potencial da estratégia de se partir das reflexões de A Condição Humana para fazer uma crítica do presente.

Como ponto de partida, verifico que a exploração da conexão entre o tema do totalitarismo e aquele sobre a tradição (e sua irremediável ruptura) nos ensina que não há garantias de que a política continue a ser uma condição humana para sempre. De fato, há também trilhas interpretativas que conectam essa constatação às condições da vida do pensamento, que demonstra ainda mais a fecundidade do termo condição humana. A ideologia condiciona a existência humana nas modernas sociedades de massa, na medida em que ela produz uma forte tendência a condicionar o pensamento a realizar sua atividade de modo a tomar como imperativa a logicidade de uma ideia assumida de antemão – a qual se aderiu mais pela via da afetação emocional do que do julgamento, mais pela sedução pela força da imagem do que do escrutínio. Ocorre que, quando isso se opera, condiciona-se também a ação – de modo a mitigar o seu potencial, visto que suprime a espontaneidade. Ao empreender a busca de compreender condições das atividades humanas básicas, Arendt busca compreender o que é possível; tomo o termo possível aqui em uma dupla significação, tanto é válido para designar a busca pelos limites como para as alternativas. Explico desse modo, por entender que Arendt confronta a dupla e contraditória vindicação do totalitarismo. No plano da ideologia, a história está escrita – diante do processo inevitável, as ações humanas nada significam; no plano do que são capazes de fazer, tudo é possível. Certamente isso contraria um princípio básico do pensar – expli-

tado pela figura de Sócrates – o princípio da não contradição (não desejo viver em contradição comigo mesmo). A questão talvez pode ser colocada nos seguintes termos: como se formaram tantas pessoas capazes de viver de forma tão profundamente em contradição consigo mesmas? A resposta talvez tenha sido fornecida pelas possibilidades e incentivos de eliminação da contradição, rejeitando-se principalmente as capacidades humanas de pensar e de julgar.

2. A FENOMENOLOGIA DA VITA ACTIVA

Pensar sobre o termo *vita activa*, quase intuitivamente, conduziu-me (e conduz-nos) às memórias do primeiro contato com a tradução de A Política, de Aristóteles, que em seu livro II, depois de explorar os motivos que levam as pessoas a fundarem uma Cidade, de exemplificar e acusar de antipolíticas as leis de Cidades que se voltam a dominar os seus vizinhos e de explorar como a equalização dos diferentes é condição da boa política, tece a afirmação de que a vida ativa é a melhor vida (ARISTÓTELES, 2006, p. 53-63). Na síntese formulada por Aristóteles:

Isto posto, sendo, aliás, indubitável que a felicidade consiste na ação, a melhor vida, tanto para o Estado inteiro como para cada um em particular, é, sem dúvida, a vida ativa.

Ademais, não devemos, como alguns imaginam, restringir a vida ativa apenas às ações que terminam fora, nem aos projetos que nascem da ocasião. Ela abarca também as meditações que tratam dessas ações e desses projetos e que, além do contentamento que por si mesmos proporcionam, ainda tornam a execução mais perfeita. Jamais somos tão senhores da ação exterior do que quando ela foi precedida de exame e de reflexão; é assim que, em arquitetura, o mérito das obras procede da profunda meditação sobre as plantas (ARISTÓTELES, 2006, p. 63-64).

A vida ativa, enquanto concernente à política em um sentido amplo, é delimitada por Aristóteles de modo a não excluir a importância do pensamento sobre a política. A vida ativa inclui a ação e o que nasce (o efeito) dessa ação concretamente, mas a vida ativa também inclui as meditações que tratam dessas ações e projetos. A política e a projeção (por meio do pensamento) da ação são exploradas na metáfora do arquiteto e das plantas. Essa metáfora é explicativa, no que diz respeito à relação entre pensamento e ação, uma vez que, de um lado, os efeitos da ação interpelam o pensar e, de outro, o pensamento político pressupõe a antecipação de contextos em que estamos com os outros. Contudo, é problemática a metáfora, mesmo em

Aristóteles, da aproximação entre a atividade política e a atividade do arquiteto (da ação segundo um projeto idealizado), que faz supor a existência de um modelo anterior à própria ação. Certamente, isso não pode mitigar quão esclarecedora é a associação da política com a noção de felicidade pública e com o conceito de amizade – essa última caracterizada como o efeito de uma escolha bilateral.

Aristóteles é uma das grandes referências em *A Condição Humana*, mas não podemos avaliar o projeto de Arendt como uma transposição atemporal das suas teses, ou mesmo como uma nostalgia da política na Cidade-Estado grega – cujo sentido fora, inclusive, revelado para Aristóteles a partir da sua crise. Sob as condições da ruptura do fio da tradição, a filosofia política pode ser abordada de perspectivas diversas, não se trata mais de “pensar em” (no interior do *corpus* teórico de) Aristóteles, mas “pensar com” ou “pensar a partir de” Aristóteles. Cabe aqui notar como a presença da associação entre *vita activa* e política é longa no vocabulário da tradição, mas fica claro ao longo da leitura de *A Condição Humana* o tensionamento com a grande tradição do pensamento político ocidental produzido pelo resgate do termo latino – e o que se perdeu na tradução dos termos gregos *bíos politikós* e *bíos theoretikós* para seus respectivos correspondentes no latim. Foi a grande tradição que considerou a *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, colocando as atividades da ação e do pensamento em uma relação vertical – estabeleceu-se a existência necessária de uma hierarquia entre as atividades. Malgrado os esforços reiterados da tradição em sustentar a *vita contemplativa* como superior (e a posterior inversão que teria sido empreendida por Marx, em sua rebelião contra a tradição), fomos conduzidos nos tempos hodiernos a um estado no qual tanto o pensamento quanto a ação estão em constante ameaça de serem relegados à inutilidade e à superfluidade. Qual o papel da própria tradição nisso?

Antes de explorar essa questão, importa considerar como a rememoração da dignidade da política tem como pano de fundo a crítica da tradição. Arendt, assim, articula a investigação da condição humana com a exploração do significado das três atividades designadas pelo termo *vita activa*. Ocorre que há condições mais gerais, em relação às quais as três atividades estariam conectadas, que seriam a natalidade e a mortalidade (ARENDT, 1998, p. 8). A ação, a política, considerada em sentido amplo é abordada por Arendt como a capacidade de começar de seres mortais que, por serem eles próprios inícios, inserem-se como novidade em relação a tudo e todos que estavam presentes antes. Portanto, são capazes de instaurar novos inícios no mundo, perturbando a complacência da regularidade com sua imprevisibilidade.

Enquanto uma condição da existência humana, a mortalidade não é pensada no seu sentido biológico, tampouco como a característica do ser humano que ilumina o sentido do viver. Nas palavras de Arendt:

A mortalidade dos homens consiste no fato de que a vida individual, com uma história de vida reconhecível, desde o nascimento até a morte, emerge da vida biológica. Essa vida individual se distingue de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, opera um corte com o movimento circular da vida biológica. Isto é a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica (tradução do autor) (ARENDT, 1998, p. 19).

A condição da mortalidade explica como a vida humana se distingue de tudo aquilo que é naturalmente rearranjado pelos ciclos de transformação da matéria e, em específico, da vida dos outros animais, cuja espécie sobrevive coletivamente (superando o fim do ciclo vital com o início de outro ciclo vital). A origem da vida individual, essa capacidade de escapar do movimento cíclico, emerge da narratividade – da possibilidade de se contar uma história de uma vida individual. A narratividade, por sua vez, é explicada pela condição humana da natalidade – que se torna visível toda vez que se realiza algo novo no mundo, algo sobre o qual se pode contar uma história.

O conceito de natalidade, que Arendt reflete a partir de Agostinho, acompanha-a desde a sua tese doutoral – e embora as muitas ocorrências e alusões ao *initium* apareçam sob formulações muito similares, cada qual caracteriza um experimento do pensar em um contexto discursivo, estruturado pela pesquisa histórica enfatizada. Cada incursão na história oferece novas perspectivas para compreensão dos começos – bem como para as ameaças aos começos: as constelações históricas onde se foi possível elaborar estruturas voltadas ao objetivo de tornar a ação impossível.

Em 1958, mesmo ano da publicação de *A Condição Humana*, Arendt adiciona uma seção ao final da nova edição de *Origem do Totalitarismo*, nomeada *Ideologia e Terror*, na qual analisa o modo de funcionamento dessa nova forma de governo à luz das categorias da teoria das formas de governo e da relação entre princípios de ação e a lei, partindo de Montesquieu. Retomando o fato de ter investigado ao longo da obra como o totalitarismo se diferencia do despotismo, da tirania ou da ditadura, Arendt explora como os governos totalitários gestaram instituições políticas direcionadas a demolir todas as tradições políticas, sociais e jurídicas de um país, chegando ao ponto de demolir o próprio *consensus juris* – que desde Cícero até o moderno direito internacional foi entendido como aquele elo básico que constitui um povo. Avaliar o totalitarismo à luz da teoria dos regimes é esclarecedor, na medida em que explica como esses governos puderam se servir de elementos presentes nas modernas sociedades democrático-liberais para sua ascensão e manutenção. Podemos apontar (embora Arendt tenha uma avaliação diversa sobre este) como no movimento totalitário italiano não era ne-

cessário sequer negar a democracia, mas afirmar o fascismo como a superação da democracia, portanto, como progresso. A conformação do domínio social fez a ideologia figurar como forma privilegiada de mobilização das massas na política totalitária, de modo que, antes de ser regime, o totalitarismo se caracteriza como movimento de massa – e como movimento ele se mantém quando se torna governo. A decorrência disso é que a ação humana, aquilo que sempre foi fundamentalmente associado com as formas de governo, pode ser dispensada, dando lugar a um governo da logicidade. O fim dos regimes totalitários do século XX não representou o triunfo da democracia, mas nos legou o ensinamento de que, enquanto forma de governo, o totalitarismo passa a integrar o catálogo das possibilidades, um “perigo potencial e sempre presente” (ARENDT, 1979, p. 478), nas palavras de Arendt. Contudo, e assim ela encerra a obra:

(...) permanece também a verdade segundo a qual todo fim na história necessariamente contém um novo começo; o começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim por produzir. Começar, antes de se tornar um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntico com a liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “para que um começo fosse feito, o homem foi criado”, disse Agostinho. Esse começo é garantido por cada novo nascimento; ele é, de fato, cada homem (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 478-479).

Por mais que esse trecho pareça uma enigmática sublevação contra o pessimismo, é necessário considerar o uso conceitual da natalidade por parte de Arendt. Isso se torna mais claro nesta tentativa exitosa de esclarecer, do ponto de vista das capacidades humanas, o que a aparição da ação revela a cada vez que agimos em conjunto. Cito:

Por serem *initium*, recém-chegados e iniciadores em virtude do nascimento, os homens tomam iniciativa, são solicitados a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quern nullus fuit* (“para haver o começo, o homem, antes do qual não havia ninguém, foi criado”) disse Agostinho na sua filosofia política. Esse começo não é o mesmo que o começo do mundo; não é o começo de uma coisa, mas de alguém, que é um iniciador ele próprio. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo, o que, é claro, é apenas outro modo de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o

homem foi criado, mas não antes (tradução do autor)
(ARENDT, 1998, p. 177).

Assim, em *A Condição Humana*, Arendt explica a ação a partir da sua articulação com o princípio da liberdade. A consideração do começo como promessa e da liberdade como um princípio não podem ser remetidas à teologia de Agostinho, mas a sua filosofia política – na sua consideração de que a ação e a liberdade têm uma origem em comum. Arendt encontra no conceito de natalidade um modo de compreender a condição da existência humana que se mostrou mais fundamental no decurso da experiência histórica. Podemos ver aí os traços do imanentismo de Arendt; a consideração de que há constantes na ação humana é um pressuposto para a teoria política. E não nos surpreenderemos se encontrarmos a confirmação da existência desse princípio (da liberdade) nas fundações abordadas por Arendt, em experimentos do pensar provindos de fontes tão diversas, e.g. a fundação poética das sociedades gregas, encontrada nos escritos de Homero, e nas fundações vistas à luz do dia na modernidade (nas revoluções da era moderna).

Em *Sobre a Revolução*, Arendt explora como o fenômeno revolucionário fez aparecer os potenciais explicados pelo conceito de natalidade. Cito:

Initium ergo ut esset, creatus est homo – ‘Para que houvesse o começo, o homem foi criado,’ e o que finalmente se tornou aparente no próprio curso das revoluções da era moderna (tradução do autor) (ARENDT, 1990, p. 211).

Do ponto de vista da teoria dos regimes, a criação da república moderna, cujos contornos foram sendo construídos a partir dos eventos, de especulações baseadas em conceitos da tradição do pensamento político e de inovações teóricas e institucionais, é a demonstração do potencial de abertura para o princípio da liberdade na modernidade. Percebemos, então, que a estratégia de retorno a Montesquieu, antes de se caracterizar como um restauracionismo antiquado, consiste em uma experimentação dos potenciais e limites de conceitos que foram importantes para a autocompreensão e para a avaliação histórica das nossas formas de viver em conjunto. Contudo, Arendt vai além da atualização do conceito e se compromete com a tese da infinitude das formas políticas – enquanto seres capazes de trazer ao mundo novidades, temos o poder de criação de diversas novas estruturas condicionantes da vida humana. O totalitarismo nos ensina sobre os fechamentos para a ação na modernidade. As revoluções nos ensinam sobre as aberturas para ação.

Sob este pano de fundo, convido o(a) leitor(a) a retornar às atividades fundamentais da *vita activa*: o trabalho, a fabricação e a ação. A condição humana da atividade do trabalho é a vida em si mesma, enquanto compre-

endida como processo biológico do corpo humano (ARENDT, 1998, p. 7). A condição humana da atividade da fabricação é a mundanidade, “a fabricação provê um mundo “artificial” de coisas, distintamente diferente de todas as imediações naturais” (tradução do autor) (ARENDT, 1998, p. 7). Arendt grava com aspas a palavra artificial, com a finalidade de dar ênfase ao termo. Para o(a) leitor(a) atento(a) tal uso faz despertar questões. Esse mundo de coisas é essencialmente artificial ou ele é assumido por nós como artificial, visto que somos capazes de conhecer suas origens? Não parece existir uma conexão com o todo natural inscrita na natureza humana; o que é constante do ponto de vista da ordem do ser (humano) é que o mundo, como nos é dado, em sua concretude, condiciona a nossa existência. Ainda, o próprio trabalho é condicionado por um processo, que não é da ordem da política, mas biológico (refere-se à vida no sentido biológico, a “vida natural”). Entretanto, há também algo de fundamentalmente político nas atividades humanas do trabalho e da fabricação, explicado pela condição da natalidade; a capacidade de iniciar e doar algo novo ao mundo humano.

A condição humana da atividade da ação – quando a consideramos sob uma perspectiva estritamente política – é a pluralidade, que se apresenta no duplo aspecto da equidade e da distinção. Distinguimo-nos, fazemos aparecer no mundo a nossa unicidade, por meio da ação (e sem a ação não conseguiríamos fazê-lo), ao mesmo tempo que nos equalizamos nesse gesto que nos colocou na relação com os outros. A busca de se revelar por meio da ação é, em contextos factuais, o seu motivo – o que independe do conteúdo ou intenção da ação – e isso traduz menos a ideia de um impulso conforme a natureza que leva o ser humano a agir; explica mais o fato de que, por ser nossa existência condicionada profundamente pela pluralidade, somos apenas capazes de adquirir coesão (coerência) na medida em que aparecemos, em que realizamos algo sobre o qual se pode contar uma história. A pluralidade é a grande e paradoxal constante que deve considerar a teoria política, segundo a qual todos os seres humanos são iguais em sua indeterminação e imprevisibilidade, o que torna cada um diferente de quem já viveu, vive e viverá.

A ação, afirma Arendt, é “(...) a única atividade que se passa diretamente entre os homens, sem intermediação de coisas ou matéria (...)” (tradução do autor) (ARENDT, 1998, p. 7). O exercício de imaginar um evento que se realize sem outros intermédios além da própria comunicação parece absurdo. Toda atividade se dá em um tempo, em um lugar, sempre há intenções, sempre há um meio de comunicação, *i.e.*, um contexto comunicacional. No extremo, agir depende de um corpo, de um aparelho cognitivo. Se for dada a um(a) romancista a tarefa de representar um diálogo, sem que se descreva coisas como o lugar, a época, a hora do dia, as condições do clima ou a disposição das coisas no espaço, certamente ele(a) estará apto. Mesmo renunciando a algumas camadas de realismo na descrição dessa conversa, ele(a) não está negando a existência dessas condições, tampouco o fato de que fac-

tualmente elas afetam em muito o desfecho da ação. Significa apenas que elas estão implícitas nessa representação. O ponto é que toda conversação depende, pelo menos, de duas pessoas. Apresentemos agora para o(a) nosso(a) romancista uma segunda tarefa, que consiste apenas em descrever o que lhe aprouver, desde que não existam pessoas em cena. Ainda encontraremos pressuposto aí um(a) narrador(a) – que corresponde a si mesmo(a) ou um(a) narrador(a) inventado(a). De todo modo, há um outro – alguém que conta uma história – além, é claro, do(a) próprio(a) leitor(a).

A teoria é uma forma de representação, uma forma de explicação (certamente vinculada a mais compromissos metodológicos, com certos critérios científicos, do que a atividade literária). É imperativo pressupor que a separação dos homens de todos os outros intermédios se não aqueles da ação e da palavra é um recurso metodológico mobilizado por Arendt para a localização da produtividade da comunicação. A própria comunicação consiste em um intermédio. A palavra intermédio provém do latim, sendo formada pelos termos *inter*, que no sentido próprio designa algo que está entre (no meio de, como relação), e *medium*, que no sentido próprio denota o que está no centro (no meio, em um sentido local ou temporal) (FARIA, 1956, p. 578). É interessante notar que o termo carrega tanto um sentido concreto (espacial), como um sentido simbólico (relacional).

Aquilo que recompõe a facticidade da explicação sobre a pluralidade humana é, precisamente, o evento – é isso que pode ser observado a partir de perspectivas várias, que pode ser julgado e que pode fazer parte de uma história. Ao enfatizar o evento, Arendt termina também por descobrir um pensamento vivo. Não se trata de uma filosofia vital – como se o que estivesse em jogo fosse a consideração do ser humano a partir da sua condição biológica – aliás, é ruptura com a repetibilidade, com o caráter cíclico da vivência enquanto seres biológicos, que nos torna humanos, sob o prisma da vida activa. A humanização se realiza por meio da palavra e a palavra depende do outro. O evento é aquilo de diferente e misterioso que se manifesta na nossa vida – é o que nos acontece, o que se passa em um mundo do qual fazemos parte. Julia Kristeva utiliza enfaticamente o termo vida, ao se referir às reflexões de Arendt, e ao fazê-lo sublinha a relação entre a narrativa e o que nos torna humanos.

(...) Arendt apresenta uma vida que é ‘especificamente humana’: a expressão designa o ‘momento entre a vida e a morte,’ uma vez que seja representado pela narrativa e compartilhado com outros homens (tradução do autor) (KRISTEVA, 2001, p. 7-8).

Politicamente, a vida depende da contínua busca por significado – e essa busca é uma possibilidade, sendo também responsabilidade de todos que habitam o mundo. Embora o pensamento seja atividade exercida na solidão,

ele só faz sentido se encontra no mundo uma morada. Se o estar só não fosse uma experiência sabidamente temporária, ele perderia sua produtividade própria. Por esse motivo, Arendt está de acordo com o entendimento de Aristóteles segundo o qual o mero estar juntos não caracteriza a experiência política, além de também concordar que a mobilização da capacidade humana do pensamento para a compreensão da *vita activa* é traço definidor da teoria política.

3. A SOLIDÃO DE MASSAS

Assim como o mero estar juntos não constitui especificamente a atividade política, o mero viver-juntos não constitui o domínio público. Também a solidão pode ser vivida e experienciada de diferentes modos. Muito já se escreveu sobre a solidão sob as condições de uma sociedade de massas e não é tão recente o reconhecimento de que uma pessoa pode se sentir devastadoramente só e ausente de si mesma, enquanto está na multidão ou vivendo em grandes centros urbanos. Hannah Arendt observa, inclusive, como a sociedade de trabalhadores gerada pela dinâmica socioeconômica que passou a pautar a vida das pessoas após as revoluções industriais pôde produzir as condições para o desenraizamento e a superfluidade em uma nova escala, tanto em dimensão quanto em proporção. Não se sentir genuinamente ligado(a) aos outros e se saber substituível parece ser um sentimento não tão estranho aos nossos tempos, mesmo que se espalhe por toda parte certo otimismo em relação a nossas atuais tecnologias da comunicação e da informação e ao fato de termos alcançado, ao menos para uma parcela da humanidade, o patamar de uma sociedade hiper conectada.

O fato de a capacidade de discursar estar relacionada de forma tão profunda com a condição humana da pluralidade nos faz refletir como a comunicação, em um sentido humano, realiza-se no intermédio entre pessoas e como a formação da identidade está diretamente associada ao fato de que apenas uma pessoa pode falar sobre si, contar sua própria história, ao invés de apenas descrever objetivamente aspectos da realidade ou deduzir conclusões a partir de parâmetros estabelecidos de antemão.

Para pensar sobre a perda da experiência do comum e do desenraizamento no cenário urbano, é um recurso promissor lembrar de uma novela de Clarice Lispector, chamada *A Hora da Estrela*. A obra apresenta múltiplas camadas e sua forma de composição convida [e por vezes obriga] o(a) leitor(a) a transitar entre elas. De modo desavisado nos deparamos com uma lista de títulos (possibilidades?) e no topo (ou em destaque, a depender da edição) aquele que foi escolhido por (quem?) Clarice ou por seu narrador-personagem-autor. Ao nos apresentar esta figura do narrador Rodrigo S. M., que fala na primeira pessoa quando se refere à história que estaria a compor, a autora nos convida a perguntar: “onde está Clarice?”. Explicitamente,

ela se coloca de forma bastante vívida na “dedicatória do autor (Na verdade Clarice Lispector)”, o que nos faz considerar que o tom confessional que adota a narrativa é um desafogo da própria autora. Ela não dedica a obra a alguém, ela afirma repetidas vezes “dedico-me”. Por outro lado, aparece na voz do narrador de Clarice a necessidade de ter certa frieza e distanciamento para conseguir contar a história – é dito por ele que uma “escritora mulher pode lacrimejar piegas” (LISPECTOR, 1997, p. 28) – portanto, a escolha desse narrador-personagem por parte da autora representa algo que me faz lembrar do contraditório papel do fotógrafo de guerra que, ao mesmo tempo que documenta e torna público aquele acontecimento, coloca-se como se estivesse alheio aos terrores experienciados pelas pessoas em situação de conflito.

A história de Macabéa tem seu desvelar delongado por um fluxo de percepções sobre o escrever e sobre a localização sentimental desta personagem que viria a emergir na/da história.

Não se trata apenas de narrativa, é antes de tudo vida primária que respira, respira, respira. Material poroso, um dia viverei aqui a vida de uma molécula com seu estrondo possível de átomos. O que escrevo é mais do que invenção, é minha obrigação contar sobre essa moça entre milhares delas. E dever meu, nem que seja de pouca arte, o de revelar-lhe a vida.

Porque há direito ao grito.

Então eu grito (LISPECTOR, 1997, p. 27).

E quem são essas tantas ou tantos sobre os quais o(a) leitor(a) presume conhecer a história, por meio do estereótipo da nordestina que vem para o sul para fugir da pobreza e que é engolida pela grande cidade? O narrador, em dado momento, comenta a condição dessas moças, que são relegadas a serem tratadas como recurso supérfluo.

Não notam sequer que são facilmente substituíveis e que tanto existiriam como não existiriam. Poucas se queixam e ao que eu saiba nenhuma reclama por não saber a quem. Esse quem será que existe? (LISPECTOR, 1997, p. 28).

Há uma canção, chamada “fotografia 3X4” (referência ao formato de fotografia comum no Brasil para identificação da imagem pessoal em documentos), na qual o compositor e cantor Belchior explora essa condição em seu relato pessoal:

Em cada esquina que eu passava, um guarda me parava
Pedia os meus documentos e depois sorria
Examinando o 3x4 da fotografia
E estranhando o nome do lugar de onde eu vinha (BELCHIOR, 1976).

Revela-se o escrutínio, a suspeita e o deboche de cada policial que avaliava o documento de identidade daquele que não pertence e não é bem-vindo nas cidades ao sul. Em ambas as representações, faz-se notar a ausência de referências e de abrigo de um ser humano retirado das suas raízes. Ao final da canção; contudo, o narrador-cantor, Belchior, convida a quem ouve (e não apenas aqueles que têm uma história de vida parecida) a considerar que compartilhamos uma condição, algo próprio aos nossos tempos. “Eu sou como você que me ouve agora” (BELCHIOR, 1976). O que temos em comum com Macabéa?

A propósito de resenhar o filme de Suzana Amaral, adaptação para o cinema de *A Hora da Estrela*, a filósofa mineira Sônia Viegas uma vez comentou sobre essas diferentes representações da Macabéa. Cito:

Os diálogos, no filme, são transcrições quase sempre literais do texto de Clarice e, não obstante, guardam sua novidade pelo fato de que repousam nos gestos e no olhar de Macabéa. No livro, ao contrário, a essência desta personagem é explicitada nas palavras do personagem-escritor que a está criando e que fala na primeira pessoa, ocupando o lugar confessional da própria Clarice. No livro, a essência de uma Macabéa lhe é usurpada e transformada em discurso de outro personagem, ou seja, numa espécie de bastardia literária. O trabalho de Suzana Amaral consiste em devolver ao ser de uma Macabéa a sua essência, tornando manifesta sua expressividade, no confronto real entre sua solidão e o olhar do outro (VIEGAS, 2009, p. 251).

A essência da Macabéa de Clarice emerge das palavras e impressões desse narrador que é alguém com muito mais recursos e vocabulário do que ela. Em dado momento, a narrativa é interrompida para que seja explicitado o recorte de classe do(a) leitor(a). Pode-se dizer que Macabéa, certamente, não pertence ao público leitor de Clarice Lispector, que delimita pela voz de seu narrador que: “Faço aqui o papel de vossa válvula de escape e da vida massacrante da média burguesia” (LISPECTOR, 1997, p. 46). No filme, por um lado, a atriz Marcélia Cartaxo dá corpo, voz e, sobretudo, expressa o

olhar de Macabéa. Por outro lado, boa parte do público do filme talvez não esteja preparado para ver além do estereótipo da nordestina, como sabiamente identificou Sonia Viegas na época em que foi lançado originalmente.

A Hora da Estrela é conhecido como o livro em que Clarice Lispector aborda a questão social de forma mais direta. Diz ela, ao final da dedicatória, que “esta história acontece em estado de emergência e calamidade pública” (LISPECTOR, 1997, p. 22). Macabéa é uma nordestina pobre, sem família, na grande cidade do Rio de Janeiro. Ela carece de corpo e dos atrativos que o acompanham e carece de malícia (é incompetente para a vida). Seu emprego de datilógrafa, função que exercia de forma precária, tornava-lhe, nesse contexto, ao menos alguém, dava-lhe alguma importância. Em Macabéa se percebe tudo que lhe falta, a começar por uma compreensão básica sobre si – que aparece desde o seu desconhecimento sobre o significado e sobre o motivo do seu nome.

Em um grande centro urbano, na presença de uma multidão de pessoas, ela vive em um não mundo, falta-lhe o vínculo elementar com os outros (para além do contato superficial), que interdita a possibilidade de reconhecimento e da formação da sua identidade. Vive assim em um estado de ausência de si mesma, que tem como consequência uma não responsividade ao mundo. Vive apenas o presente na sua forma bruta, sem passado nem futuro. Outra camada da emergência e calamidade pública que se percebe na obra de Clarice consiste, então, na perda do mundo público. Macabéa vive, no extremo, algo que nada nos é estranho, uma experiência do homem-massa – a solidão de massas. É esse o sentido da análise de Arendt em *As Origens do Totalitarismo*:

Nessa situação, o homem perde a confiança em si próprio enquanto um parceiro dos seus pensamentos e perde aquela confiança elementar no mundo, que é necessária para realizar qualquer experiência. O si (*self*) e o mundo, a capacidade de pensamento e a experiência são perdidas ao mesmo tempo (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 477).

Mesmo que não utilize na passagem esta terminologia, o que está em jogo para Arendt é a importância da consideração da pluralidade humana, tanto para o pensamento quanto para a ação.

Outra representação desse fenômeno pode ser encontrada no filme *O Homem das Multidões* (2013), dirigido por Marcelo Gomes e Cao Guimarães. A obra, ambientada na cidade de Belo Horizonte, conta a história do maquinista de metrô Juvenal e o dilema que movimenta a história é precipitado pelo convite que ele recebe para ser padrinho de casamento da sua colega de trabalho, Margô. Seu vínculo é muito escasso, pouco fala além do trabalho, ainda assim Margô considera Juvenal a pessoa perfeita para ser seu padri-

nho. Não é a falta de consideração pela pessoa de Margô que leva Juvenal a vacilar para aceitar o convite, mas é a dificuldade em se reconhecer como padrinho de outra pessoa que o oprime – por isso ele repete para si “padrinho, eu”, diante do espelho. A escolha de Margô talvez se deva ao fato de ela o reconhecer como seu único amigo, talvez porque há algo em comum na sua solidão – e na montagem do filme, eles são aproximados para nos mostrar algo.

Ao notar como a diferença entre eles se dissolve ao olhar atento, percebemos algo sobre nós. Ele é um homem que mora só e toma cerveja depois do trabalho nos bares do centro da cidade. Ela, um pouco mais jovem que ele, vive com o pai, e passa seu tempo livre na internet – e foi na internet inclusive que conheceu o seu noivo. A fotografia do filme nos revela algo sobre Juvenal. Na cena de abertura, o vemos andando entre as pessoas na multidão, a câmera não dá foco nem o acompanha. Ele talvez seja percebido pelo tempo diferente do seu caminhar e pelo seu olhar que tem algo que busca o olhar dos outros. Contudo, também se revela o fato de que apenas por estarmos em contato com uma representação artística, o filme, é que aguçamos o olhar para o notar. Em uma situação cotidiana não o perceberíamos e, aliás, estaríamos/estamos em seu lugar. Na ausência de vínculos elementares, Juvenal se perde na cidade, enquanto Margô se perde nas plataformas digitais online. “Difícil é o ser humano. Máquina não dá defeito. O ser humano é complicado, né?” (O HOMEM DAS MULTIDÕES, 2013). Essa frase proferida quase casualmente termina por se fazer reverberar na obra e nos faz pensar sobre o desafio que nossos tempos colocam para a pluralidade humana.

Podemos nos questionar o que resta no extremo da solidão, nesta condição de estrita individualidade na qual se esfacela o laço do eu com o mundo público. Voltando a Clarice, o que resta para Macabéa? Nem ela sabe. Inspiro-me no comentário de Newton Bignotto, em fala proferida no evento café filosófico e intitulada “Bem Comum e Vida Privada”, para pensar na relação dessa condição de desenraizamento de Macabéa com o fato de ela não ter família. Na ausência de um mundo público que nos acolha, terminamos por encontrar algum abrigo na família, algo que é bastante pronunciado na sociabilidade brasileira – o problema é que o próprio ambiente urbano deteriora essa possibilidade (BIGNOTTO, 2004; 2019). Macabéa não tem mais família e a família que tinha não lhe proporcionou cuidado. Ela não questionava sobre aquilo que não precisava saber, assim como não questionava a tia pelos castigos que sofria. Ela sentia dever desculpas por existir a todos aqueles se incomodavam com sua forma de ser e agir – “Me desculpe o aborrecimento” (LISPECTOR, 1997, p. 40). Nota-se que o ambiente urbano dificulta a construção e reconstrução da identidade, por dissolver os laços entre as pessoas. Por isso é tão emblemática a passagem que relata a ocasião na qual Macabéa mente para o chefe sobre uma dor de dente para poder faltar ao trabalho e desfrutar a sós daquele quarto que dividia com outras moças.

Tinha um quarto só para ela. Mal acreditava que usufruía o espaço. E nem uma palavra era ouvida. Então dançou num ato de absoluta coragem, pois a tia não entenderia. Dançava e rodopiava porque ao estar sozinha se tornava: l.i.v.r.e! Usufruía de tudo, da arduamente conseguida solidão, do rádio de pilha tocando o mais alto possível, da vastidão do quarto sem as Marias. (...) Encontrar-se consigo própria era um bem que até então ela não conhecia (LISPECTOR, 1997, p. 58).

Assim, diante da impossibilidade de ser livre na cidade, em um mundo compartilhado com os outros, a liberdade e a felicidade não são mais reconhecidas no domínio público, mas tão somente (mesmo que episódicas) restritas a esfera da intimidade. Macabéa, Juvenal e Margô têm em comum a condição de vivenciarem um tipo extremo de solidão, que uma autora como Hannah Arendt outrora buscou compreender na seção final de *As Origens do Totalitarismo*.

Arendt enfatiza que o totalitarismo, como uma nova forma de governo, foi projetado por homens, não tendo aparecido na terra sem a causação humana (não veio da lua). O fato de Arendt pensar a manifestação do princípio da liberdade na ação política como condição para construção do mundo – mundo esse entendido enquanto o âmbito do significado compartilhado – permite-nos compreender os objetivos do totalitarismo e como eles traduzem o negativo do princípio mencionado. O totalitarismo encontra na liberdade humana o seu maior obstáculo e no empobrecimento da experiência humana o espaço para a sua disseminação. Arendt busca compreender que tipo de experiência no viver-juntos (*living-together*) atravessa e dá bases para a construção de regimes totalitários (ARENDR, 1979, p. 474). O motor para a ação, aquilo que coloca esse regime em movimento, é a logicidade do pensamento ideológico – que, devido ao seu caráter englobante, de reivindicar explicar tudo, sem necessariamente estar relacionada com a experiência, passa a reduzir tudo a fórmulas pré-fabricadas: explicações vazias que passam a poder figurar como verdade. É esse o motivo de Arendt gravar o termo ideologia com uma significação bastante desfavorável, embora seu objetivo seja constatar um fato. A condição para encontrarmos um tão grande número de pessoas capazes de aderir a discursos vazios reside na sua apartação da experiência com o comum (no sentido daquilo que é compartilhado).

A atualidade da obra de Arendt pode ser questionada por não incluir o fascismo italiano na categoria dos regimes totalitários ou mesmo em relação a acuidade na descrição de certos eventos e na caracterização dos regimes nazista e stalinista – visto que a pesquisa historiográfica mais recente demonstra como tais regimes foram, efetivamente, muito mais falíveis do que o nome totalitarismo pode fazer supor. Ian Kershaw chega a questionar a ca-

pacidade explicativa do conceito, considerando que os regimes identificados como totalitários eram por demais fraturados internamente para obterem êxito na pretensão de totalidade. Demonstra também como, em termos de estrutura e de política, o stalinismo e o hitlerismo seriam mais diferentes do que semelhantes um em relação ao outro (KERSHAW, 1993, p. 104). Há ainda a necessidade de considerar a mobilização do termo totalitarismo, na propaganda no período da guerra fria, como uma categoria para fazer dissolver as diferenças das experiências entre os dois regimes – portanto, entre o nazismo e o comunismo.

A perenidade da obra resultante da pesquisa histórica de Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, talvez esteja menos concentrada nesses pontos, e mais no seu objetivo central, que consiste em desvelar como a novidade do totalitarismo está diretamente relacionada com condições presentes na modernidade – condições que emergiram no mundo desde o início da era moderna. Resta-nos avaliar as continuidades e disjunções na modernidade, considerando como se define e quais eventos dão forma especificamente a nossa era.

No campo das continuidades, vale destacar a atualidade do conceito de massas e sua relação com um fenômeno, a solidão de massas, que torna as pessoas suscetíveis a aderir ao pensamento ideológico, motor para a ação de movimentos totalitários. É possível constatar que a diferenciação conceitual, muito bem demarcada, entre as formas da solidão, presente em *Ideologia e Terror*, seção final de *As Origens do Totalitarismo*, serve tanto ao propósito de construir pontos de especificidade entre os diferentes tipos de regimes políticos identificados pela tradição e pela sua nova pesquisa histórica, notadamente entre tirania e totalitarismo, quanto para rastrear como um novo tipo de solidão emergente na modernidade oferece a condição para a elevação do fenômeno da ideologia a um novo patamar – há uma abertura que torna sempre presente a possibilidade da ideologia aparecer na nossa experiência do estar-juntos (e, de fato, hodiernamente é mais difícil “estar fora” do que “dentro” do registro da ideologia).

Hannah Arendt diferencia *isolation*, *loneliness* e *solitude*, termos sobre os quais se nota alguma divergência entre tradutores e acadêmicos para realizar a transposição para o nosso idioma (embora a tradução do primeiro termo não gere maiores divergências).

Solitude já foi traduzido por “estar só” ou simplesmente se manteve o termo *solitude*, que no português, em um sentido poético, também designa a solidão. Cito Arendt:

Na *solitude*, em outras palavras, estou “por mim mesmo,” junto com meu si (*self*), e portanto, sou dois em um, enquanto no desolamento sou na verdade um, abandonado por todos os outros. Todo pensamento, a rigor, é feito na *solitude* e é um diálogo entre mim e

mim mesmo; mas esse diálogo dos dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes porque eles estão representados no eu com quem conduzo o diálogo do pensamento (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 476).

A solitude é uma experiência de privação do público, mas que guarda importante elo com esse domínio da existência humana no qual a pluralidade se torna presença por meio dos outros. Na solitude posso vivenciar o diálogo da consciência, o diálogo interior, no qual a pluralidade do mundo é antecipada pela representação da pluralidade na relação do eu comigo mesmo. Solitude, entretanto não pode ser descrita como uma experiência de felicidade pura e simples – posso viver na solitude o prazer de teorizar, o prazer de estar só, o prazer de me perder em minhas memórias, mas também posso ter a oportunidade de viver e encarar a melancolia. Talvez seja sintomática a hiper positividade tão presente nas pessoas em nossos tempos, esta disposição de evitar a todo custo o contato com a melancolia ou com a simples tristeza. A capacidade de representação nos humaniza, ao nos colocar em contato com a condição humana da pluralidade.

O isolamento (*isolation*) tem seu sentido extraído do seu impacto sobre o domínio político – seria um fenômeno pré totalitário (ARENDT, 1979, p. 474). O isolamento corresponde a condição de impotência de todo aquele que está apartado dos outros e que, portanto, encontra-se incapaz de agir em concerto. Consiste nisso sua relação tão próxima com as tiranias – toda tirania tem como objetivo a demolição do domínio público e a interdição do contato no espaço público. Contudo, outras formas de contato e outras capacidades humanas, aquelas que podem ser exercidas na privacidade, permanecem intactas. A tradicional teoria das formas de governo, que Arendt recebe, atualiza e reinterpreta a partir de Montesquieu, presta-nos auxílio porque permite compreender o princípio de ação que inspira as ações e anima as tiranias. A escritora da política relembra que a relação entre os princípios inatos das formas de governo foi concebida tradicionalmente deste modo: as ações na República são inspiradas pelo amor a igualdade, na Monarquia ocorre o mesmo em relação ao amor a distinção, enquanto o medo anima a Tirania. Igualdade e distinção são aspectos da pluralidade humana, mas o medo é também uma maneira pela qual a pluralidade se apresenta – o medo aparece sempre que o indivíduo está isolado, que se encontra sem poder. Na tirania, por estarem isolados, a força aparece como uma ameaça para os súditos, assim como a pluralidade humana aparece para o tirano como uma ameaça. É longo o registro do medo do tirano, que se sente mais solitário e ameaçado do que qualquer um de seus súditos – ele teme um atentado no espaço público e teme que veneno possa chegar até o seu prato, por meio de conspiradores e traidores.

Arendt percebe a diferença qualitativa entre o isolamento e outra forma da solidão, designada pelo termo *loneliness*, que explica a experiência de não pertencimento ao mundo (ARENDT, 1979, p. 475). *Loneliness* não é um daqueles termos difíceis de transpor de um idioma para outro e o seu uso, em Arendt, já fora traduzido por solidão ou por desolamento, embora o segundo, mesmo que menos comum no uso corrente, tenha sido comentado como tradução mais apropriada. Desolamento denota um estado de aflição pessoal extrema e pode ser utilizado para indicar a qualidade de um local devastado e que foi abandonado por seus habitantes.

Embora concorde com a tradução, quero sugerir outro termo para explicar esse fenômeno. Certamente os efeitos internos dessa forma da solidão são devastadores, mas o que me parece chamar mais atenção na descrição de Arendt é o fato de ela não se referir a um estado psicológico, mas a condição humana moderna. Além disso, é o fato de ter se tornado um fenômeno difundido, corriqueiro, que se destaca – trata-se do deserto do cotidiano. Por isso, opto por utilizar o termo solidão de massas. O que caracteriza essa experiência é a mudez, é a ausência de companhia humana enquanto se está na multidão, é a ausência dos outros e a ausência de si. Com isso, entendo ser acertado atrelar as propriedades específicas e a difusão dessa forma da solidão ao arranjo social moderno, ligado ao surgimento e à sempre recorrente aparição das massas na nossa experiência moderna do estar-juntos.

Em *A Condição Humana*, no capítulo *O Domínio Público e o Domínio Privado*, Arendt tem como objetivo restituir as condições para a compreensão do domínio político, observando sua mitigação, operada no processo de gradual absorção tanto do público quanto do privado pela esfera social (ou pela esfera da sociedade). Hannah Arendt critica a aproximação terminológica entre político e social, que atravessa a tradição desde a tradução do homem como animal político, de Aristóteles, para homem como animal social, em Tomás de Aquino (ARENDT, 1998, p. 22). O que o termo social revela é a perspectiva que faz a equivalência entre o papel do líder do lar com o líder do reino, o rei perfeito – uma confusão entre qualidades privadas e virtudes públicas. Entre os gregos, teria sido muito bem demarcada a diferença entre público e privado, precisamente em razão daquilo que estava em jogo em cada domínio – de um lado, a liberdade experienciada na ação e, de outro lado, a superação da necessidade, sendo a última entendida como condição necessária para participação dos afazeres públicos. Quando a necessidade passa a ser tomada como um valor público central, o mundo compartilhado passa a ser compreendido como o habitat de uma superfamília coletiva. A característica básica do social, enquanto forma organizacional, é a sua tendência de criar um governo de ninguém, o que não significa dizer que é um não governo, mas um governo impessoal da norma sobre o comportamento coletivo.

É decisivo que a sociedade, em todos os seus níveis, exclua a possibilidade de ação, que antes estava excluída da esfera do lar. No lugar disso, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e diversas regras, todas as quais tendem a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportar-se, a excluir ações espontâneas ou realizações fora do comum (tradução do autor) (ARENDT, 1998, p. 40).

O encolhimento do domínio público e essa tendência de obstrução da experiência, podem ser identificados na linguagem, por meio do esquecimento do caráter compreensivo do termo ação. O enfrentamento de Arendt se dá na avaliação da disjunção entre duas categorias explicativas daquilo que os seres humanos fazem – a ação (compreendida a partir do seu vínculo ontológico com a condição humana da liberdade) e essa categoria que se desenvolve na psiquiatria e se expande a partir das “novas ciências sociais”, que ora Arendt termina por identificar como ciências comportamentais, o comportamento. As teorias baseadas na premissa de ser o comportamento a forma de relação humana privilegiada, tomam a repetibilidade, a recorrência, *i.e.*, o que há de mais banal e ordinário, como o padrão para a ação, tratando as qualidades específicas dos eventos (que são sua originalidade e sua capacidade de ruptura) como desvios da norma. Arendt é movida pelo caráter revelador da ação e dos eventos. Isso significa que, no que tange à política, a exceção é mais esclarecedora do que a regra. Os eventos têm o efeito de iniciar novos processos na história, portanto sua compreensão é capaz de iluminar algo de fundamental sobre as capacidades humanas e sobre o que vivemos. Mais do que expressar uma compreensão adequada sobre o que os seres humanos fazem, a figura do comportamento reflete a tendência da sociedade moderna de reduzir as atividades humanas a algo previsível e regular – interditando, assim, a originalidade tanto no nível da capacidade de experiência quanto no plano da capacidade de pensamento.

A pertinência da diferenciação entre isolamento e a solidão de massas está ligada ao fato de a segunda estar ligada a uma experiência do viver-juntos que se dá na esfera social – onde as linhas divisórias entre público e privado foram embaçadas ao ponto de se perderem. Por isso mesmo, essa forma da solidão não pode ser compreendida a partir de uma privação apenas do público, mas como uma experiência que atravessa toda a vida humana – e atinge a intimidade – o que se perde é o contato com o mundo e, sem um mundo, uma pessoa se torna ausente de si.

Em Ideologia e Terror, Arendt avalia essa passagem do isolamento para a solidão de massas de modo a mobilizar a sua fenomenologia da *vita activa*. Comenta que o ser humano, compreendido a partir da sua capacidade de fabricação, o *homo faber*, tende a deixar temporariamente o domínio da polí-

tica para se dedicar a sua fabricação de coisas (*poiesis*) – mesmo isolado permanece em contato com o mundo enquanto um artifício humano (ARENDT, 1979, p. 475). E Arendt afirma que

“(...) apenas quando a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si ao mundo comum, é destruída, o isolamento se torna totalmente insuportável” (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 475).

Em outros termos, Arendt tem em vista, nessa passagem, o vínculo entre a capacidade de fabricação e a natalidade, explicada pela capacidade de adicionar coisas novas ao mundo e as consequências do apagamento dessa relação. Quando o ser humano passa a ser entendido, restritamente, a partir da atividade do trabalho, o que há de político nas atividades humanas (mesmo nas atividades fundamentais, a ação, a fabricação e até mesmo o trabalho) deixa de aparecer. Arendt afirma que as sociedades cujos valores cardiais são ditados pelo trabalho, quando todas as atividades humanas são reduzidas ao trabalho, o ser humano passa a ser entendido como *animal laborans*. O metabolismo com a natureza do *animal laborans* não concerne a ninguém (ARENDT, 1979, p. 475) – parece se tornar menos uma atividade e mais um reflexo de uma lei geral da sobrevivência da espécie. Sob esse contexto social ocorre a passagem do isolamento para a solidão de massas. Nos termos de Arendt:

Isolamento então se torna desolamento. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; uma tirania sobre os “trabalhadores”, no entanto, como por exemplo o domínio sobre os escravos na antiguidade, seria automaticamente um domínio sobre homens desolados, e não apenas isolados, e tenderia a ser totalitário (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 475).

Um dos aprendizados extraídos da pesquisa histórica de Arendt sobre o totalitarismo, refinado com a adição de Ideologia e Terror, consiste na compreensão de que as condições que propiciaram a aparição dos regimes totalitários do século XX são condições modernas, de modo que o totalitarismo permanece uma possibilidade moderna. Adiciona-se a isso outra atualidade encontrada nas reflexões de Arendt, que consiste na diferenciação entre movimento totalitário e regime totalitário. Ao se tornarem governo, os movimentos totalitários buscaram transformar classes em massas, além de substituir os partidos por movimentos de massa. Para consecução desses fins, o poder executivo é convertido em aparato policial e a política externa passa a

ter uma visada expansionista – visava, no extremo, o domínio mundial. O que há em comum entre os regimes analisados por Arendt, o nazismo e o stalinismo, não é o nacionalismo ou a fonte da sua ideologia, mas a substituição da legalidade tradicional, não pela arbitrariedade (como realizado em diversas tiranias e ditaduras), mas por uma legalidade que extrai sua fonte de autoridade de uma verdade absoluta. Nem todos os movimentos totalitários se tornam regimes totalitários – e, de fato, muitos deles, após a tomada do poder, tornaram-se ditaduras de partido único – mas o regime totalitário é aquele que mantém o movimento como forma de governo – a ideologia se torna o motor para a ação, uma vez que se substituiu a estabilidade da lei (em seu sentido jurídico) pela lei do movimento (compreendida em seu sentido lógico e cujo conteúdo é deduzido da ideologia). Há duas conclusões importantes. Em primeiro, tornar-se regime é uma possibilidade de todo movimento totalitário. Em segundo, por mais que o totalitarismo, na forma de regimes em específico, tenha sido derrotado, ele sobrevive como movimento. Movimentos totalitários podem surgir onde existirem massas.

Perceber como organizar as massas em movimento, inclusive, concedeu vantagem aos nazistas em relação às classes políticas tradicionais – eles foram vanguardistas na utilização das armas da propaganda. Desde seus primeiros discursos, Hitler defendia pautas genéricas, tais como uma Alemanha unida e forte, a superação da política e das classes políticas tradicionais, a autoridade individual para liderança, uma comunidade de todos os alemães verdadeiros trabalhando juntos e colocar a Alemanha no seu lugar de direito, apelando para a imagem do Reich criado por Bismarck como forma de fomentar a nostalgia de um passado glorioso. Como expõe o historiador Richard Evans, Hitler:

Usava linguagem simples e direta, que gente comum podia entender, frases curtas, poderosas, slogans emocionantes. Começando frequentemente os discursos de modo calmo, para capturar a atenção da plateia, gradativamente elevava-os até um clímax; a voz grave, um tanto rouca, subia de tom, escalando em um crescendo até um final bombástico aos gritos, acompanhado por gestos dramáticos cuidadosamente ensaiados, o rosto brilhante de suor, o cabelo escuro e escorrido caindo sobre o rosto enquanto ele induzia a plateia a um freio de emoção. Não havia restrições no que dizia; tudo era absoluto, intransigente, irrevogável, invariável, inalterável, final. Conforme o testemunho de muitas pessoas que escutaram seus primeiros discursos, ele parecia falar diretamente do coração e expressar os mais profundos temores e desejos delas. Hitler também exalava cada vez mais autoconfiança, agressividade, crença no

triunfo último de seu partido, até mesmo uma noção de destino. Seus discursos com frequência começavam com um relato de seu início de vida atingido pela pobreza, traçando um paralelo implícito com a situação abatida, oprimida e desesperada da Alemanha após a Primeira Guerra Mundial; então, com a voz elevando-se, descrevia seu despertar político pessoal e apontava para a futura recuperação e retorno à glória da Alemanha. Sem necessariamente usar linguagem religiosa explícita, Hitler apelava aos arquétipos religiosos de sofrimento, humilhação, redenção e ressurreição profundamente alojados na psique de seus ouvintes; nas circunstâncias da Bavária pós-guerra e pós-revolucionária, ele obteve pronta reação (EVANS, 2010, p. omisis)

O discurso era de baixo nível e genérico, sem proposições específicas, mas apelava para auto evidência das imagens, imediatas demais para que seu conteúdo pudesse ser refutado. Ao mesmo tempo, mirava e se adaptava a partes específicas do eleitorado a depender do contexto – sem grande dificuldade. Em um aparente paradoxo, no lugar da sua fraqueza isso se convertia em sua força aos olhos dos eleitores. O princípio da não contradição e a demanda por coerência só são válidos em contextos discursivos – disso decorre a conclusão de Arendt de que a fidelidade total só é possível na ausência de qualquer conteúdo concreto (ARENDT, 1979, p. 324).

Não é novidade também que movimentos totalitários abusam das liberdades democráticas – notadamente a liberdade de expressão – com o objetivo de suprimi-las. Arendt comenta como Hitler, desde essa época, afirmava a superioridade dos movimentos ideológicos sobre os partidos políticos no fato daqueles sempre proclamarem a sua infalibilidade (ARENDT, 1979, p. 348, nota 20). Cito Arendt:

A razão fundamental para a superioridade da propaganda totalitária sobre a propaganda de outros partidos e movimentos é que o seu conteúdo, pelo menos para os membros do movimento, já não é uma questão objetiva sobre a qual as pessoas podem ter opiniões, mas se tornou um elemento em suas vidas tão real e intocável como as regras da aritmética (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 363).

Eles não estão abertos a crítica e não visam persuadir – o conteúdo é indiferente, seu propósito se realiza na afetação e contágio emocional. E, de fato,

“(...) todo programa político que lida com problemas mais específicos do que “questões ideológicas de importância de séculos” é uma obstrução para o totalitarismo” (tradução do autor) (ARENDT, 1979, p. 324).

Podemos considerar que a organização das massas em movimentos, por meio da ideologia, não é algo que nos é estranho e, de fato, encontra relação com condição moderna da solidão de massas. Em condições históricas específicas, justamente por se valer dessa forma da solidão, movimentos totalitários ou proto-totalitários oferecem a seus aderentes auxílio para encontrar o sentido para a vida que haviam perdido (ou que a sua geração perdeu) e o alívio para a perplexidade trazido pelo caos, gerado pela sobrecarga, da existência sob as condições modernas. Essa adesão (autodestrutiva das capacidades da ação e do pensamento) a movimentos ideológicos é uma das possibilidades, sob as condições modernas, de fazer cessar a mudez, não pela capacidade do discurso (pela pluralidade) mas por meio de uníssono grito ressentido – daqueles que, na solidão das massas, não tiveram a ocasião de partilhar da felicidade pública. Por isso mesmo, outro traço em comum nos aderentes a esses movimentos é a indiferença política, que se converte, em situações de instabilidade, em frustração com a política tradicional. Uma vez que não participam da política, isoladamente são impotentes, vivem alheios à política, como aquela massa silenciosa sem a anuência da qual boa parte dos governos não se sustentariam. Corretamente instigadas, acordam para a política e abrem o caminho para toda a sorte de aventureiro ocupar o poder. Sentem-se empoderados e despertados – e passam a caminhar pelo público como um gigante cego. Estariam eles – entendem – livrando a nação do mal maior e da degeneração, protegendo o futuro das próximas gerações. Para tanto, devem estar dispostos a sacrificar tudo o que for necessário, as relações familiares ou os laços com os vizinhos, visto que a causa é mais elevada.

A experiência brasileira foi marcada pela emergência de um novo tipo de massas, desde o ano de 2013, quando muitas pessoas, que haviam sido introduzidas na comunicação mediada por plataformas digitais online passaram a se identificar com e a aderir a movimentos ascendentes de indignação e revolta contra a política tradicional. Embora não houvesse uma pauta bem definida, surgiram novas lideranças e figuras representativas do pior tipo de gangsterismo político puderam canalizar as vozes indignadas contra o sistema – adaptando para a linguagem das redes elementos da propaganda anticomunista e dita nacionalista, própria ao período da ditadura civil militar brasileira. Em clara referência e atualização da análise de Freud sobre as massas em seu texto “Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático”, Christian Dunker observa que as redes sociais digitais, nesse contexto, não apenas realizaram a transposição de grupos naturais existentes anteriormente para o ambiente digital, mas inseriram os indivíduos em uma nova dinâmica, típica da experiência de massas – fenômeno que carac-

terizou como massa digital (DUNKER, 2019). Dunker comenta, precisamente, como a falta de ideias bem definidas é marca dos coletivos que se formaram nas redes. Cito:

Se as novas massas e coletivos digitais prescindem de ideais bem formados e imagens representativas, elas podem envolver traços de estilo, de apresentação ou de consumo ligados pelo contágio afetivo por efusão ou como defesa coletiva contra a angústia. Coletivos agrupados em torno de teorias da conspiração e grupos reunidos contra um inimigo comum se tornaram tão frequentes como pequenas sociedades que gravitam em torno de uma personalidade famosa ou subcelebridade especificamente criada pela sua capacidade de reunir seguidores. Muitos atribuem a vitória eleitoral de Jair Bolsonaro ao uso das redes sociais como o WhatsApp, parasitadas por postagens anônimas e compradas por grupos privados. Independente da veracidade e da extensão desse fator, não se pode negar que sua campanha obteve sucesso graças ao universo digital. Isso parece se prolongar em um estilo de governança no qual postagens em redes sociais substituem lentamente assessorias de imprensa e demais mediações institucionais (DUNKER, 2019).

Nota-se nesse contágio afetivo, a que Dunker se refere, a mesma experiência de superfície que Arendt descreveu com seu conceito de movimento ideológico – tem-se interdita a persuasão por argumento ou fatos. Se há um elemento em comum na dinâmica de mobilização das massas, a implementação de tecnologias que possibilitaram a automatização, a difusão e o acesso a informação em larga escala, também deram base para a aparição de novos fenômenos. A mentira na política, a conspiração, a organização das massas ou mesmo as chamadas teorias da conspiração não são uma novidade, mas a desinformação parece se localizar como um fenômeno da nossa era.

Não me parece ser apenas a possibilidade de produção e compartilhamento de mentiras em maior volume que explicam a natureza da desinformação, mas a penetrabilidade da informação ser capaz de politizar a intimidade sem a necessidade da imposição. Melhor dizendo, essa reação chega a parecer espontânea, tornando-se difícil, em muitos casos, até mesmo diferenciar se foi intencional ou ingênuo o compartilhamento de uma informação falsa. Essa aparência de espontaneidade deriva do fato de estarmos diante da aparição da política em uma nova esfera do viver-juntos, a esfera digital, que tem como propriedade a realização da experiência mediada pe-

las tecnologias da comunicação e da informação. Na esfera digital, o fenômeno da comunicação deixa de ser percebido como um fenômeno apenas humano e, na verdade, a possibilidade de automatização de procedimentos de tomada de decisão – nos quais o ser humano se situa fora da relação entre tecnologias – cria as condições da esfera digital ser percebida como o espelho da realidade, ao mesmo tempo em que dota determinados agentes de uma força comunicacional desproporcional. Algoritmos de recomendação de conteúdo são defendidos (por parte dos responsáveis pelas plataformas digitais online) como impessoais – a ideia é que o seu governo sobre o comportamento dos usuários seria um governo de ninguém (e ao mesmo tempo aquele que corresponderia ao melhor interesse de cada um, com base nas suas preferências, no seu perfil). Sob as atuais condições da nossa esfera digital, onde se viu emergir a politização da intimidade por meio da informação, há uma presença cada vez maior da identificação afetiva na política. A obscuridade sobre projeto (que pode ser criado, recriado ou abandonado arbitrariamente), o desprezo pelas tradicionais assessorias de imprensa, a falta de protocolo ou decoro não são capazes de repelir a adesão a uma figura pública – seriam essas representações gestuais do desprezo por qualquer institucionalidade e que, de fato, servem bem a lógica do estímulo, do engajamento, da mobilização.

Por isso, um fenômeno como a desinformação, que passou a ser conhecido popularmente como *fake news*, é tão ilustrativo dos nossos tempos. Sobre o tema, Marco Antônio Sousa Alves e Emanuella Ribeiro Halfeld Maciel, acertadamente descrevem como as chamadas *fake news* se movem pela vontade de vencer a disputa – a falsificação da verdade é apenas um meio (ALVES e MACIEL, 2020). Afirmam ainda que:

As pessoas deixam de se perguntar se a notícia é verdadeira ou falsa. Estão ainda menos preocupadas se os fatos estão bem assentados ou se a fonte é confiável. A única coisa que importa é se a notícia favorece sua posição em um contexto polarizado. Assim, produzimos e fazemos circular informações de maneira entrincheirada, usando notícias e manchetes como armas no meio de um campo de batalha (ALVES e MACIEL, 2020, p. 153).

No cenário brasileiro, em específico, observou-se como o impulsionamento e disseminação de desinformação não extrai sua força apenas da aderência orgânica dos partidários mais fiéis de um movimento. Utilizadores comuns se perdem em meio às mensagens disparadas em massa por agências especializadas, aplicações automatizadas ou influenciadores digitais. Como observou Dunker (2019), as plataformas digitais online não geraram uma simples transferência dos grupos sociais (por exemplo, a família) para o

ambiente digital, como se o que estivesse em jogo fosse a ampliação dos meios de comunicação.

Os interlocutores repetem monólogos com crescente agressividade. A regressão ao funcionamento de massa, com sua estereotipia e certeza dogmática, produziu um extenso sentimento de divisão social, rompendo laços e dissociando relações” (DUNKER, 2019).

Nessa nova estrutura de grupos em aplicativos de mensagens, de fato, o que se observou foi a desnaturação – e em muitos casos, o esfacelamento – e politização de grupos que passaram a ter o seu funcionamento pautado pela modalidade discursiva própria da comunicação de massas. Se a experiência cotidiana nos grandes centros urbanos já é há tempos marcada pela deterioração das condições para a manutenção dos laços de amizade – no sentido íntimo e no sentido político que a palavra pode exprimir – a aparição da esfera digital não teve ainda, substancialmente, a capacidade de fazer diferente.

REFERÊNCIAS

ALVES, Marco A. S.; MACIEL, Emanuella R. H. O Fenômeno das Fake News: definição, combate e contexto. *internet&sociedade*, janeiro 2020. 144-171.

ARENDT, Hannah. *Between Past and Future: eight exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1968.

ARENDT, Hannah. *Hannah Arendt Papers: Correspondence, -1976; Organizations, 1943 to 1976; Rockefeller Foundation; 1960 to 1969. - 1969, 1960. Manuscript/Mixed Material. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/mss1105600416/> Acesso em: 01/03/2024, 1976.*

ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. J. Kohn. ed. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. *The Promise of Politics* [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. Entrevista: O que fica é a língua materna - Hannah Arendt (1964) | Legendas em Português | CEHA. Postado em: 8 de jul. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ/>.

Acesso em: 27/03/2024. Canal do Centro de Estudos Hannah Arendt na plataforma Youtube, 2020.

ARISTÓTELES. A Política. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BELCHIOR. Fotografia 3X4. [S.l.]: Universal Music, 1976.

BIGNOTTO, Newton. Bem comum e a vida privada | Newton Bignotto. Canal no Youtube do Café Filosófico CPFL, 2004; 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XKfHiD4quns&t=1840s>. Acesso em: 10 maio 2024.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DUNKER, Christian I. L. Psicologia das massas digitais e análise do sujeito democrático. In: SINGER, André, et al. Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

EVANS, Richard J. A Chegada do Terceiro Reich. São Paulo: Planeta, 2010.

FARIA, Ernesto. Dicionário Escolar Latino-Português. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1956.

KERSHAW, Ian. 'Working Towards the Führer.' Reflections on the Nature of the Hitler Dictatorship. Contemporary European History, Cambridge, julho 1993. 103-118.

KOHN, Jerome. Introduction. In: ARENDT, Hannah The Promise of Politics [Ed. J. Kohn]. New York: Schocken Books, 2005.

KRISTEVA, Julia. Hannah Arendt: life is a narrative. Toronto: University of Toronto Press, 2001.

LISPECTOR, Clarice. A Hora da Estrela. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

O Homem das Multidões. Direção: Marcelo Gomes e Cao Guimarães. Produção: 1h35m. Intérpretes: Paulo André; Sílvia Lourenço e Jean-Claude Bernardet. [S.l.]: [s.n.]. 2013.

VIEGAS, Sônia. Escritos: filosofia e arte. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

SE QUEREMOS TER VOZ, TEMOS O DIREITO DE CALAR ALGUÉM? COMPREENDENDO A LIBERDADE DE EXPRESSÃO A PARTIR DE ISAIAH BERLIN E RONALD DWORKIN

Giuliano Fernandes

1. INTRODUÇÃO

O tema da liberdade de expressão sempre será objeto de discussões infindáveis. O debate acerca da livre manifestação do pensamento alcança um nível extremo de importância, isso tanto no Brasil e como no mundo.

O contexto político nacional e mundial nos faz testemunhar algo que comumente alguns chamam de polarização política. No entanto, a questão parece ser mais complexa que a percepção de que estamos divididos em dois lados; não é somente uma disputa entre liberais e comunitários. A percepção é que de um lado, os chamados liberais, direitistas, que também se reconhecem como conservadores, defensores da liberdade, que defendem o direito de manifestarem livremente as suas ideias, sem restrições legais, também advogam o direito de impedir que certos grupos, minoritários, possam ter voz. De outro lado, estão aqueles que, chamados de progressistas, esquerdistas, defensores da liberdade e da igualdade, não são contra a liberdade de expressão, mas defendem que existem pensamentos que podem ser considerados discurso de ódio e que, portanto, precisam sofrer restrições e consequências legais.

Desse modo, o objetivo deste capítulo não é apresentar uma resposta ou uma pretensa solução acerca de uma leitura correta do direito de expressar o pensamento. Aqui, pretendemos apenas iniciar uma discussão a partir de dois grandes influentes pensadores liberais, Isaiah Berlin e Ronald Dworkin.

2. ISAIAH BERLIN E OS DOIS CONCEITOS DE LIBERDADE

Talvez seja quase impossível discutir a questão da liberdade, e mais especificamente da liberdade de expressão, sem a leitura de Isaiah Berlin. Berlin, nasceu em 1909, em Riga, capital da Letônia, e, em 1921, foi para a Inglaterra, onde estudou na Universidade de Oxford. Foi professor de teoria social e política em Oxford. Teve diversos de seus textos traduzidos em língua portuguesa, entre eles: Quatro ensaios sobre a liberdade (1981); estudos

sobre a humanidade: uma antologia de ensaios (2002). Ideias políticas na era moderna (2009); as raízes do romantismo (2015).

Ronald Dworkin, um dos maiores pensadores do direito do final do século XX e início do século XXI, reconhece a aula inaugural de Berlin, intitulada “Dois Conceitos de Liberdade” como um elemento essencial e marcante do renascimento da filosofia política como um ramo maduro de atividades. Para Dworkin (2006, p. 344), “esse texto provocou uma controvérsia imediata, acalorada e sobretudo esclarecedora, que se perpetuou no tempo”. Sua principal mensagem polêmica, a noção de que os filósofos correm um perigo fatal quando ignoram a complexidade ou poder dessa ideia, para Dworkin era convincente, e desde há muito precisava ser ouvida. Para Dworkin (2006), a importância principal estava na força do argumento central.

Berlin (1981) deixa claro que não se propõe a fazer uma discussão acerca da história ou dos mais de duzentos sentidos da liberdade, que para ele é uma “palavra proteica” registrada pelos historiadores de ideias. A proposta de Berlin se concentra em apenas dois sentidos, mas, para ele, sentidos capitais, com significativa parcela da história humana por detrás deles, ele afirma:

O primeiro desses sentidos políticos da liberdade individual ou liberdade institucional (farei uso de ambas as expressões para dizer a mesma coisa), o qual (com base em muitos precedentes) chamarei de sentido “negativo”, vem incorporado na resposta à pergunta “Qual é a área em que o sujeito – uma pessoa ou um grupo de pessoas – deve ter ou receber para fazer o que pode fazer, ou ser o que pode ser, sem que outras pessoas interfiram?” o segundo, que chamarei de sentido positivo, vem incorporado na resposta à pergunta “o que ou quem é a fonte de controle ou de interferência que pode determinar que alguém faça ou seja tal coisa e não outra coisa?” (BERLIN, 1981, p. 136).

Começando pela liberdade negativa, para Berlin (1981), somos considerados livres na medida em que nenhuma pessoa ou grupo de pessoas interfere em nossa atividade. Aqui, a liberdade política é simplesmente um espaço em que um homem pode agir sem sofrer a obstrução de outros. Se ele sofre algum impedimento por parte de outros de fazer o que, de outro modo, poderia fazer, deixa de ser livre nessa medida; e se é limitado por outros além de um certo limite mínimo, pode-se afirmar que está sendo coagido ou, provavelmente, escravizado. Coação, para Berlin, entretanto, não é um termo que englobe todas as formas de incapacidade. Existem formas de incapacidade que são naturais ou biológicas; como, por exemplo, alguém afirmar que não consegue dar um pulo de mais de três metros ou alguém que, tendo

deficiência visual, não possa ler. Coação, no entanto, implica a deliberada interferência de outros seres humanos na área em que alguém poderia atuar. É importante frisar, portanto, com Berlin (1981), que alguém só não possui liberdade política, individual ou institucional, apenas se estiver sendo impedido de atingir uma determinada meta por outros seres humanos. A simples incapacidade de atingir essa meta não constitui falta de liberdade política. Isso, segundo Berlin, é trazido à tona pelo uso da expressão moderna liberdade econômica. De acordo com Berlin (1981), sustenta-se, de modo muito plausível, que, se um homem é muito pobre para poder dispor de algo sobre o qual não há proibição legal – uma fatia de pão, um recurso aos tribunais – ele é tão pouco livre para ter uma dessas coisas quanto seria se fosse proibido por lei. Se pobreza fosse uma espécie de doença que impedisse alguém de comprar pão ou de pagar pela viagem ao redor do mundo ou de ter uma apelação ouvida, da mesma forma que a incapacidade física me impede de correr, essa incapacidade não seria naturalmente descrita como uma falta de liberdade, menos ainda de liberdade política.

É isto o que os filósofos políticos clássicos da Inglaterra, segundo Berlin (1981), queriam dizer quando usavam a palavra liberdade. Esses filósofos, para Berlin, não se colocavam de acordo quanto à extensão que poderia ou deveria ter essa determinada área. Supunham, de acordo com Berlin (1981), que, nas condições então predominantes, não poderia ser ilimitada, porque, se assim fosse, acarretaria uma situação em que todos os homens poderiam ilimitadamente interferir na atuação de todos os outros; e esse tipo de liberdade “natural” levaria ao caos social, onde as necessidades mínimas dos homens poderiam não ser satisfeitas ou, então, as liberdades dos fracos poderiam ser suprimidas pelos fortes.

Pelo fato de perceberem que os fins as atividades do homem não se harmonizam automaticamente um com o outro, e pelo fato de (quaisquer que fossem suas doutrinas oficiais) atribuírem alto valor a outras finalidades, como justiça, felicidade, cultura, segurança, ou graus variados de igualdade, eles estavam preparados para restringir a liberdade em favor de outros valores e mesmo da própria liberdade (BERLIN, 1981, p. 137).

É daí que, de acordo com Berlin (1981), segue-se a necessidade de traçar um limite, uma fronteira, entre a área da vida privada e a da autoridade pública. Em que ponto essa fronteira deve ser colocada é uma questão que deve ser amplamente discutida e, até mesmo, negociada. Sabe-se que os homens em grande parte são interdependentes e a atividade de nenhum homem é tão completamente privada, que nunca venha a obstruir as vidas dos outros de uma forma ou de outra. “A liberdade de um tubarão é a morte pa-

ra as sardinhas – a liberdade de alguns precisa depender da não liberdade de outros”. (BERLIN, 1981, p. 137).

Tal proposição, segundo Berlin (1981), tem sua força originada em algo que é verdadeiro e importante, mas a expressão em si mesma permanece como um artifício político para conquistar adeptos. É um fato que propiciar direitos ou salvaguardas políticas contra a intervenção por parte do Estado no que diz respeito a homens que mal têm o que vestir, que são analfabetos, subnutridos e doentes, é o mesmo que caçoar de sua condição: esses homens precisam de instrução ou de cuidados médicos antes de poderem entender ou utilizar uma liberdade mais ampla, como a liberdade política. O que é liberdade para aqueles que não podem usá-la? Sem as condições adequadas para o uso da liberdade, qual é o valor da liberdade? Por isso, liberdade não é mera ausência de qualquer tipo de frustração.

Para Berlin (1981), o que desnorteia a consciência dos liberais ocidentais não é a crença de que a liberdade buscada pelos homens difere segundo as condições sociais e econômicas de cada um, mas de que a minoria que a possui chegou a ganhá-la através da exploração da vasta maioria que não a possui, ou pelo menos escapando à visão dessa maioria. Esses liberais acreditam, segundo Berlin, com boas razões, que, se a liberdade individual é o fim máximo para a humanidade, ninguém deveria ser privado dessa liberdade, muito menos que alguns deveriam desfrutá-la às custas de outros. A igualdade de liberdade, ou o igual acesso às liberdades individuais é o fundamento da moralidade liberal. A liberdade não é o único objetivo da humanidade. Segundo Berlin:

Da mesma forma que o crítico russo Belinsky, posso dizer que, se outros são despojados dela – se meus irmãos devem permanecer na pobreza, na miséria e na servidão – então não a desejarei para mim mesmo, rejeito-a com todas as minhas forças e com toda a certeza preferiria compartilhar do destino deles. Mas, nada se ganha mediante uma confusão de termos. Para evitar a desigualdade patente ou a miséria disseminada, estou pronto a sacrificar parte da minha liberdade ou toda a minha liberdade: posso fazê-lo de bom grado e livremente; mas é da liberdade individual que estarei abrindo mão em favor da justiça, da igualdade ou do amor ao próximo. Minha consciência fica pesada – e com justa razão – se, em determinadas circunstâncias, eu não estivesse preparado para fazer tal sacrifício. Mas um sacrifício não representa um acréscimo naquilo que está sendo sacrificado, ou seja, a liberdade individual, por maior que seja a necessidade moral de fazê-lo ou a compensação dele advinda (BERLIN, 1981, p. 138).

Berlin (1981) em algum tipo de compensação para se evitar um sistema injusto e imoral, desse modo, a liberdade de alguns não pode significar a infelicidade de outros; de outro modo, se a perda da liberdade de uns não significa uma ampliação substancial da liberdade individual de outros, ocorre uma perda absoluta de liberdade. A forma de compensar tal situação seria conceder um proveito à justiça, à felicidade ou à paz; em qualquer situação haverá perda de liberdade, e isso, para Berlin, é uma confusão de valores: o fato da liberdade individual poder ser limitada e alguma liberdade social ser ampliada.

O fato de que alguns precisem da restrição de liberdade de outros para que tenham a sua assegurada, é algo que Berlin (1981) entende como verdadeiro. Mas, com base em que princípio, já que a liberdade para os liberais é algo sagrado e intocável, pode-se chegar a esse equilíbrio? Podemos pensar na liberdade de expressão; com base em que outro princípio podemos afirmar que a liberdade de manifestação do pensamento não autoriza uma outra pessoa a se posicionar livremente, mesmo que odiosamente?

Alguns filósofos, para Berlin (1981), dotados de visão otimista a respeito da natureza humana e da crença na possibilidade de harmonização dos interesses humanos, tais como Locke ou Adam Smith e, sob certos aspectos, Mill, acreditavam que o progresso e a harmonia social podiam existir lado a lado com a manutenção de ampla área para a vida privada além de cujos limites nem o Estado nem qualquer outra autoridade deveriam ter permissão de ultrapassar. Já filósofos como Hobbes e pensadores de tendências conservadoras, ou até mesmo reacionárias, defendem a ideia de que se os homens quisessem evitar a sua autodestruição e evitar transformar a vida social em uma selva ou num deserto, seria necessário que se instituíssem maiores limites para mantê-los em seus devidos lugares. Haveria, assim, o aumento da área de controle e uma diminuição do indivíduo. Um dos maiores defensores da liberdade e da privacidade, Benjamin Constant, de acordo com Berlin, declarou que no mínimo a liberdade de religião, de opinião, de expressão e de propriedade deveria ser garantida contra a invasão arbitrária, ou seja, são liberdades individuais e mantêm relação com a privacidade. Desse modo, se ninguém, nem o Estado, pode impor limites a tais liberdades, se são liberdades negativas, elas pertencem ao indivíduo, estão na esfera privada.

De acordo com Berlin:

Temos que preservar uma área mínima de liberdade pessoal se não quisermos degradar nossa própria natureza. Não podemos permanecer livres em termos absolutos e precisamos deixar de lado uma parcela da nossa liberdade para preservar o restante. Mas a submissão total constitui autoderrota. Qual, então, deve ser esse mínimo? Deverá ser a aquele que um homem não pode

abandonar sem causar prejuízos à essência de sua natureza humana. O que constitui essa essência? Quais são os padrões que ela origina? Qualquer que seja o princípio segundo o qual deve ser traçada a área de não-interferência, seja ela o direito objetivo natural ou o dos direitos subjetivos naturais, da utilidade ou dos termos de um imperativo categórico, da sacralidade do contrato social ou de qualquer outro conceito com o qual os homens têm procurado esclarecer e justificar suas convicções, a liberdade nesse sentido significa liberdade de: nenhuma interferência além da fronteira móvel, mas sempre identificável (BERLIN, 1981, p. 139-140).

A única liberdade que merece tal nome é a de perseguir nosso próprio bem a nosso próprio modo, disse, segundo Berlin (1981), John Stuart Mill, o mais celebrado de seus defensores. O que tornou tão sagrada para Mill a proteção da liberdade individual? Em seu famoso ensaio, “Sobre a liberdade”, ele declara que a civilização não poderá progredir, a não ser que se permita aos homens viver como desejam “no caminho que simplesmente interessa apenas a eles mesmos”; por falta de um mercado de ideias, a verdade não virá à tona, não haverá escopo para a espontaneidade, para a originalidade, para o gênio, para a energia mental, para a coragem moral. A sociedade será esmagada pelo fardo da mediocridade coletiva. Qualquer coisa que for rica e diversificada será esmagada pelo fardo do hábito, pela tendência constante do homem ao conformismo, que gera apenas capacidades enfraquecidas, seres humanos angustiados e limitados, acanhados e deformados.

A defesa da liberdade, para Mill, na leitura de Berlin (1981), consiste na meta negativa de contrapor-se à interferência. Ameaçar um homem com perseguição, a não ser que ele se submeta a um tipo de vida em que não exerce qualquer escolha de suas metas, deixar-lhe aberta apenas uma porta, fechando todas as outras, qualquer que seja a perspectiva nobre que tal porta lhe ofereça, ou por mais benevolentes que sejam os motivos daqueles que se encarregam disso, é pecar contra a verdade segundo a qual ele é um homem, um ser com uma vida própria a ser vivida. Essa, segundo Berlin, é concepção de liberdade no sentido que tem sido moldada pelos liberais no mundo moderno, todo apelo em favor de liberdades civis e de direitos individuais, todo protesto contra a exploração e a humilhação, propaganda organizada, tem suas origens nesta concepção de homem – concepção individualista e bastante questionada.

Outro conceito de liberdade apresentado por Berlin, é o conceito de liberdade positiva. Esse sentido positivo da palavra liberdade tem origem no desejo do indivíduo de ser seu próprio amo e senhor.

Quero que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo e não das forças externas de qualquer tipo. Quero ser instrumento de mim mesmo e não dos atos de vontade de outros homens. Quero ser sujeito e não objeto, ser movido por razões, por propósitos conscientes que sejam meus, não por causa que me afetem, por assim dizer, a partir de fora. Quero ser alguém e não ninguém, alguém capaz de fazer – decidindo, sem que decidam por mim, autoconduzindo e não sofrendo influências de natureza externa ou de outros homens como se eu fosse uma coisa, um animal, um escravo incapaz de interpretar um papel humano, isto é, de conceber metas e diretrizes inteiramente minhas, e de concretizá-las (BERLIN, 1981, p. 142).

Eis aqui, pelo menos em parte, o que Berlin (1981), quer expressar quando diz que é racional e que é a sua razão que o distingue, por ser humano, de todo o resto do mundo. A consciência de si mesmo, acima de qualquer coisa, como um ser que pensa, deseja e age, assumindo responsabilidade por suas opções e capaz de explicá-las mediante referências a suas próprias ideias e a seus próprios objetivos, é a o que devemos querer. A liberdade ou a escravidão vai depender da medida em que creio nessa verdade ou sou forçado a reconhecer que não existe tal verdade.

No entanto, para Berlin (1981), os conceitos positivo e negativo de liberdade desenvolveram-se historicamente em sentidos divergentes nem sempre através de passos reputáveis do ponto de vista da lógica, até que, no final do caminho, entraram em choque direto com o outro.

Uma das formas de esclarecer isso, segundo Berlin, é o momentum independente adquirido pela metáfora do autodomínio adquirido, talvez, de início praticamente inofensiva. “Sou dono de mim mesmo”, “não sou escravo de ninguém”, mas não poderia ser escravo da natureza? Ou de minhas próprias paixões irrefreadas? Estas paixões não seriam tantas subespécies da espécie idêntica “escravo” – algumas sendo políticas ou legais outras sendo morais ou espirituais? Será que os homens tiveram a experiência de se libertarem a si mesmos da escravidão espiritual ou da escravidão da natureza, e será que, no decorrer dessa libertação, não se tornaram conscientes, por um lado, de um ego que domina e, por outro, de algo interior que é dominado? Esse ego dominante, segundo Berlin, seria, então, identificado de formas diversas com a razão, com minha natureza superior, como o ego que constrói mentalmente aquilo que o satisfará a longo prazo e sai a sua procura, com o meu ego real, ideal ou autônomo ou com o meu ego no seu auge. Tudo isso, então, contrasta com o impulso irracional, com os desejos incontrolláveis, com minha natureza inferior, com a busca de prazeres imediatos, com meu ego empírico ou heterônomo, arrebatado por cada laivo de desejo e de pai-

xão, precisando ser rigidamente disciplinado se tiver de atingir a plenitude da sua natureza real. Esses dois egos podem ser representados como se estivessem divididos por um fosso mais largo: o ego verdadeiro concebido como algo mais amplo que o indivíduo, uma tribo, uma raça, uma igreja, um Estado. Tudo isso, segundo Berlin (1981), pode ser chamado de uma grande entidade que é identificada como o verdadeiro ego que, impondo sua própria vontade coletiva ou orgânica sobre os membros recalcitrantes, consegue a sua própria liberdade superior. De qualquer modo, o que propicia a esse tipo de linguagem a plausibilidade que ela tem é que reconhecemos que é possível, e algumas vezes justificável, coagir os homens em nome de algum objetivo, tal como o bem-estar público, que eles mesmo perseguiriam se fossem mais esclarecidos, mas não o fazem pelo fato de serem cegos, ignorantes ou corruptos. O problema é que, uma vez adotado esse ponto de vista, estou em posição de ignorar os verdadeiros desejos dos homens ou das sociedades, para oprimir, maltratar e torturar a eles em nome de seus egos “verdadeiros”, com a firme certeza de que qualquer que seja a verdadeira meta do homem (felicidade, cumprimento do dever, sabedoria, realização pessoal) precisará ser idêntica à sua liberdade - a livre escolha de seu ego “verdadeiro”, embora quase sempre sufocado e desarticulado.

Esse paradoxo, segundo Berlin (1981), tem sido apresentado com bastante frequência. Para Berlin, uma coisa é dizer que sei o que é bom para X, enquanto o próprio X não o sabe, e mesmo ignorar seus desejos em seu próprio benefício; outra coisa muito diferente é dizer que X por si mesmo escolheu aquilo, na realidade, sem estar consciente, não como ele, X, parece em sua vida cotidiana, mas em seu papel de ego racional que talvez seu próprio ego empírico desconheça - o ego “verdadeiro” que discerne o bem e não pode evitar escolhê-lo uma vez que tenha sido revelado. Essa monstruosa personificação, que consiste em igualar o que X escolheria se fosse algo que não é, ou pelo menos ainda não o é, com o que X realmente busca e escolhe, é o centro das preocupações de todas as teorias políticas de autorrealização. Assim, de acordo com Berlin (1981, p. 144), uma coisa é dizer que posso ser coagido em meu próprio benefício e que sou cego demais para percebê-lo: isso poderá, naquele momento, ser bom para mim; na realidade, poderá ampliar o escopo de minha liberdade. Outra é dizer que, se é para o meu bem, então não estou sendo coagido, pois eu o desejei, esteja ou não consciente disso, e que sou livre (ou “verdadeiramente” livre) mesmo quando meu próprio corpo e minha mente ingênua recusem com firmeza e lutem contra aqueles que, por mais beneficentemente que seja, procuram impô-lo, com o maior desprezo.

As consequências da distinção entre os dois egos se tornarão ainda mais nítidas se consideramos as duas formas mais importantes que têm tomado o desejo que deve ser autogovernado – governado pelo nosso próprio ego “verdadeiro”: a primeira, a de autoabnegação com vistas a atingir a in-

dependência; a segunda, a da autorrealização, ou total autoidentificação com um princípio ou um ideal específico com vistas a atingir o mesmíssimo fim.

3. O PLURALISMO MORAL DE BERLIN

Esse é dos pontos da teoria de Berlin que foi mais amplamente criticado por Ronald Dworkin, a ideia do pluralismo moral ou do conflito de valores; o contraponto entre relativismo e objetivismo, entre valores dependentes e valores independentes.

Segundo Berlin (1981),

há uma crença que, mais do que qualquer outra, é responsável pelo massacre de indivíduos nos altares dos grandes ideais históricos – justiça, progresso, felicidade de gerações futuras, a missão sagrada, a emancipação de uma nação, raça ou classe, ou mesmo a própria liberdade institucional, que exige o sacrifício de indivíduos em favor da liberdade da sociedade. É a crença de que em algum lugar, no passado ou no futuro, na revelação divina ou na mente de um pensador, nos pronunciamentos da história e ciência, ou no coração simples de um homem bom e incorruptível, existe uma solução final (BERLIN, 1981, p.166).

Tal fé, segundo Berlin (1981), se funda na convicção de que todos os valores positivos em que a humanidade tenha acreditado devam ser compatíveis e talvez até se relacionem um com o outro. Será possível unir verdade, felicidade e virtude, ou liberdade, igualdade e justiça numa espécie de corrente inquebrável? Pensando da liberdade de expressão, seria possível compreendê-la como um valor objetivo, independente, ou, na realidade, sempre devemos confrontá-la com outros valores?

Berlin afirma que:

O pluralismo, como medida de liberdade negativa que traz em si, parece-me um ideal mais humano e mais verdadeiro do que as metas daquelas que buscam, nas estruturas grandes, disciplinadas e autoritárias, o ideal do autodomínio positivo por classe, por povos e pelo caminho da humanidade. É o mais verdadeiro porque, ao menos, reconhece o fato de que as metas humanas são muitas, nem todas comensuráveis, e em perpétua rivalidade entre si. Pressupor que todos os valores podem ser avaliados segundo uma escala, para que seja apenas caso de inspeção determinar qual é o mais alto,

parece-me falsificar nosso conhecimento de que os homens são agentes livres para representarem a decisão moral de uma operação que uma régua poderia, em princípio, realizar (BERLIN, 1981, p. 169).

A partir dessas breves linhas elucidativas dos dois conceitos de liberdade, Dworkin (2006), tem tentado descrever duas características centrais do argumento de Berlin. A primeira é a celebre distinção registrada já no título do artigo de Berlin, *Dois Conceitos de Liberdade*; a distinção entre dois sentidos, intimamente ligados, de liberdade. A liberdade negativa significando não ser impedido pelos outros de fazer o que se deseja fazer. Para Dworkin, algumas liberdades negativas, como a liberdade de falar o que quisermos sem censura, são muito importantes, e outras, a de dirigir em altíssima velocidade, por exemplo, nem tanto. Porém, segundo Dworkin, são casos de liberdade negativa, e, por mais que um estado tenha motivos sólidos para impor um limite de velocidades, como a segurança, trata-se de uma restrição da liberdade negativa. A liberdade positiva, por outro lado, segundo Dworkin, é o poder de participar das decisões públicas e controlá-las. Numa democracia ideal, os cidadãos governam a si mesmos. Cada qual é senhor e soberano tanto quanto seu próximo, e a liberdade positiva é garantida para todos.

Em sua aula inaugural, Berlin, citado por Dworkin (2006), descreveu a corrupção da noção de liberdade positiva no decorrer da história, corrupção que começou com a ideia de que a verdadeira liberdade da pessoa está em que ela se submeta ao controle do seu elemento racional e não do seu elemento empírico, ou seja, de um elemento que busca realizar objetivos outros, que não os reconhecidos pela própria pessoa. Essa concepção defende que a liberdade só é possível quando as pessoas são governadas, tiranicamente se necessário, por um soberano que conheça a verdadeira vontade delas, sua vontade metafísica. Só então teremos liberdade, mesmo que contra a nossa vontade. Foram esses argumentos que chegaram a diversas partes do mundo a transformar a liberdade positiva na mais terrível tirania. Ao chamar a atenção para essa corrupção da liberdade positiva, Berlin, segundo Dworkin, não queria defender que a liberdade negativa era uma benção pura e simples, e que, portanto, deveria ser protegida em todas as suas formas e situações e a qualquer preço. É o que ele mais tarde vai dizer acerca dos vícios da liberdade negativa, que sendo excessiva e indiscriminada, serão extremamente evidentes, sobretudo na forma de selvagens desigualdades econômicas, que ele não achara necessário descrevê-los de modo muito detalhado.

A segunda característica do argumento de Berlin que, segundo Dworkin, chama a sua atenção é um tema que se repete em todos os seus escritos sobre política; o tema da complexidade dos valores políticos e a demonstração de quão falaciosa é a suposição de que todas as virtudes políticas que

por si mesmas nos atraem podem ser realizadas numa só estrutura política. Desse modo, considerando a crítica à concepção do pluralismo moral de Berlin, passamos às contribuições dworkianas ao conceito liberdade de expressão.

4. RONALD DWORKIN E A LIBERDADE DE EXPRESSÃO

De acordo com Dworkin (2006, p. 311), “mesmo entre os democratas, os Estados Unidos se destacam pelo grau extraordinário em que sua Constituição protege a liberdade de expressão e a liberdade de imprensa”. A decisão que a Suprema Corte tomou em 1964, no caso *New York Times vs Sullivan*, é um dos elementos centrais desse esquema constitucional de proteção. Nesta decisão, a Corte afirmou que, a partir do dispositivo da Primeira Emenda, se conclui que nenhum servidor público ou ocupante de cargo público pode ganhar uma ação contra a imprensa, a menos que prove não só que a acusação feita contra ele era falsa e nociva, mas também que o órgão de imprensa fez essa acusação com malícia efetiva – que os jornalistas não só foram descuidados ou negligentes ao fazer as pesquisas para a reportagem, mas que também a publicaram sabendo que ela era falsa ou com temerária desconsideração pela veracidade ou falsidade das informações ali contidas (DWORKIN, 2007).

Nesse caso, a Suprema Corte acabou aumentando consideravelmente o ônus da prova somente aos servidores públicos e deu considerável liberdade às pessoas particulares para receber indenizações por perdas e danos de acordo com as leis estaduais, que tradicionalmente dão ganho de causa aos queixosos que se limitam a provar que as afirmações feitas a respeito deles são falsas e nocivas.

A imprensa, a partir dessa decisão histórica, está livre para fazer investigações e publicar reportagens sem o medo paralisante de que um júri pudesse se aproveitar um erro factual ou um lapso jornalístico para determinar uma indenização por calúnia e difamação que a levasse à falência. A partir de então, a imprensa norte-americana não tem se preocupado muito com a cautela no momento de criticar aqueles que ocupam cargos públicos; o mesmo não acontece no Reino Unido, onde a imprensa pode ser processada por personalidades públicas e ser condenada a pagar grandes indenizações.

De acordo com Dworkin (2006):

No dia 29 de março de 1960, o *New York Times* publicou um anúncio de página inteira intitulado “Ouvi as vozes que se alteiam” no qual se descrevia o tratamento dado pela polícia do Alabama a crianças negras que faziam um protesto. O anúncio continha alguns erros factuais. Dizia que alguns estudantes negros de Montgomery haviam sido expulsos da escola depois de cantar

“My Country”Tis os Thee” nos degraus da sede da assembleia legislativa estadual, ao passo que, na verdade, eles haviam sido expulsos depois de realizar um protesto pacífico no restaurante do tribunal; dizia ainda que o refeitório dos estudantes havia sido trancado para que fossem reduzidos à submissão pela fome, o que aparentemente não era verdade. L. B. Sullivan, servidor público e chefe da guarda municipal de Montgomery, alegou que o anúncio seria entendido como uma crítica a ele, embora não fosse mencionado pessoalmente, e faria mal à sua reputação. Processou assim o Times num tribunal do Alabama. Depois de um julgamento em que o juiz ordenou a segregação do público presente e levou a “justiça do homem branco” levada ao país pela “raça anglo-saxônica”, um júri composto exclusivamente por brancos, cujos nomes e fotografias haviam sido publicados no jornal local, decidiu por unanimidade que Sullivan de fato havia sido objeto de calúnia e difamação pela imprensa e lhe concedeu uma indenização compensatória e punitiva de 500.000 dólares. O Times, por fim, apelou à Suprema Corte (DWORKIN, 2006, p. 313).

Não precisamos fazer nenhum esforço para compreender o quão abstrata é a Primeira Emenda. Segundo Dworkin (2006), ela só pode ser aplicada a casos concretos quando se atribui algum objetivo geral à garantia abstrata de liberdade de expressão e de imprensa. Não se trata somente de encontrar qual era a intenção daqueles que escreveram a Primeira Emenda. Os advogados e juízes de hoje em dia têm de buscar encontrar uma justificação política dessa emenda que alcance a maior parte da prática constitucional a ela relacionada, inclusive as decisões passadas da Suprema Corte.

A antiga compreensão blackstoniana, de acordo com Dworkin (2006), que exercia fortes atrativos sobre muitos autores da Primeira Emenda, a de que ela só protegia a liberdade de expressão e de imprensa quanto a restrições prévias, já está obsoleta. De que modo podemos explicar, de modo a justificar a proteção muito mais ampla da Primeira Emenda que agora deve prevalecer? Para Dworkin (2006), trata-se de um ponto extremamente importante, já que é a compreensão que os juízes têm do objetivo da proteção da liberdade de expressão que vai orientar as decisões que eles tomam em casos difíceis e controversos, como os casos que tratam, por exemplo, de até que ponto o direito à liberdade de expressão se aplica à expressão não política, como a arte, a propaganda ou a pornografia, ou até que ponto esse direito se coaduna com as limitações legais ao financiamento de campanhas políticas, ou ainda, se a Primeira Emenda protege a expressão sexista, racista ou o discurso de ódio.

Segundo Dworkin (2006), advogados e juristas constitucionalistas propuseram muitas justificativas para o dispositivo da liberdade de expressão e liberdade de imprensa. A maioria delas, porém, se enquadra numa ou noutra de duas grandes categorias.

Na primeira categoria, a liberdade de expressão tem uma importância instrumental, ou seja, não é importante porque as pessoas têm o direito moral intrínseco de dizer o que bem entenderem, mas porque a permissão de que elas o digam produzirá efeitos benéficos para o conjunto da sociedade. Assim, podemos defender a importância da liberdade de expressão porque, como declarou Holmes no famoso caso *Abrams*, há de ser mais fácil descobrir a verdade e a falsidade na política e optar-se pelo bom curso da ação pública quando a discussão política for livre e desimpedida. Ou seja, seguindo a razão apresentada por Madison, a liberdade de expressão ajuda a proteger o poder de autogoverno do povo. Ou ainda, o governo tende a se tornar menos corrupto quando não tem o poder de punir aqueles que o criticam. De acordo com essas concepções instrumentais, esse compromisso dos Estados Unidos com a liberdade de expressão, a longo prazo, fará muito mais bem do que mal.

O segundo tipo de justificação da liberdade de expressão, de acordo com Dworkin (2006), pressupõe que ela é importante não só pelas consequências que tem, mas porque o Estado deve tratar todos os cidadãos capazes como agentes morais responsáveis, sendo esse o traço essencial e constitutivo de uma sociedade política justa. Para que o estado trate aqueles cidadãos como responsáveis, uma dupla dimensão deve ser lembrada: 1) As pessoas moralmente responsáveis fazem questão de tomar suas próprias decisões acerca do que é bom ou mal na vida e na política e do que é verdadeiro ou falso na justiça ou na fé; e, 2) O Estado ofende seus cidadãos e nega a responsabilidade moral deles quando decreta que eles não têm qualidade moral suficiente para ouvir opiniões que possam persuadi-los de convicções perigosas e desagradáveis. Esse é um ponto importantíssimo para a compreensão da liberdade de expressão, pois só podemos conservar a nossa dignidade moral quando insistimos em que ninguém – seja governo ou sociedade – tem o direito de nos impedir de ouvir uma opinião por medo de que não estejamos aptos a ouvi-la e ponderá-la.

Segundo Dworkin (2006), há, no entanto, um outro aspecto da responsabilidade moral, um que seria mais ativo:

seria a responsabilidade não só de constituir convicções próprias, mas também de expressá-las, sendo essa expressão movida pelo respeito para com as outras pessoas e pelo desejo ardente de que a verdade seja conhecida, a justiça seja feita e o bem triunfe. O Estado frustra e nega esse aspecto da personalidade moral quando impede que certas pessoas exerçam suas responsabilida-

des, justificando o impedimento pela alegação de que as convicções delas as desqualificam. Na mesma medida em que o Estado exerce o domínio político sobre uma pessoa e exige dela a obediência política, não pode negar nenhum desses dois aspectos da responsabilidade moral da pessoa, por mais odiosas que sejam as opiniões que esta decida ponderar ou propagar. Não pode fazê-lo do mesmo modo pelo qual não pode negar-lhe o direito ao voto. Se o Estado faz isso, abre mão de um aspecto substancial da sua reivindicação de poder legítimo. Quando o Estado proíbe a expressão de algum gosto ou atitude social, o mal que ele faz é tão grande quanto o de censurar o discurso explicitamente político; assim como o cidadão tem o direito de participar da política, também têm o direito de contribuir para a formação do clima moral ou estético (DWORKIN, 2006, p. 320).

Essas duas formas de justificação, instrumental e constitutiva da liberdade de expressão, não se excluem. De acordo com Dworkin (2006), o próprio John Stuart Mill defendeu ambas em seu ensaio *Sobre a Liberdade*. O mesmo fez Brandeis no seu parecer para o caso *Whitney*, o qual é notável pela inteligência e pela amplitude: disse que “aqueles que conquistaram nossa independência acreditavam que o objetivo final do Estado era deixar os homens mais livres para desenvolver suas faculdades”, e que “a liberdade de expressão é preciosa como um fim e como um meio.

Os dois tipos de justificação, além disso, segundo Dworkin (2006), têm muitos pontos em comum.

Nenhum deles atribui um caráter absoluto à liberdade de expressão; ambos admitem que os valores invocados podem ser postos em segundo plano, em casos especiais: ao se decidir, por exemplo, até que ponto se devem censurar as informações militares. Não obstante, as duas justificações são essencialmente diferentes, pois a justificação instrumental é mais frágil e limitada. É mais frágil porque, como veremos, existem circunstâncias em que as metas estratégicas às quais ela faz apelo parecem exigir uma limitação da liberdade de expressão, e não a proteção dela. É mais limitada porque, ao passo que a justificação constitutiva abrange, em princípio, todos os aspectos da expressão ou do pensamento cuja independência é exigida pela responsabilidade moral, a justificação instrumental, pelo menos em suas versões mais

populares, trata principalmente da proteção da expressão política (DWORKIN, 2006, p. 321).

No entanto, o argumento meramente instrumental, de acordo com Dworkin (2006), não é capaz de justificar nem mesmo algumas das decisões mais importantes dos tribunais federais que aumentaram o espectro de proteção oferecida pela Primeira Emenda nas décadas mais recentes, como por exemplo, segundo Dworkin, a decisão da Suprema Corte em *Brandenburg vs Ohio*, de que os Estados não podem punir um cidadão que, mascarado num comício da Ku Klux Klan, grita que “o negro deve ser devolvido à África, o judeu a Israel”, ou decisão do Sétimo Tribunal Itinerante de que um pequeno grupo de neonazistas não podia ser proibido de marchar com suásticas na cidade de Skokie, Illinois, onde moram muitos sobreviventes do Holocausto. Será que o nosso eleitorado realmente fica mais apto a escolher seus líderes ou seus cursos de ação política por permitir esse tipo de expressão? Ter acesso àquilo que realmente pensam os nossos políticos, ou nossos amigos, ou a um qualquer que se oferece ao debate, pode tornar mais rico o próprio debate? Será que nos seria mais difícil separar a verdade do erro – será que o mercado de ideias seria menos eficiente – se os membros da Klan, os nazistas ou os sexistas dogmáticos tivessem que ficar em silêncio?

De acordo com Dworkin (2006),

pode-se dizer que os legisladores e os juízes não têm a capacidade de fazer distinções entre comentários políticos úteis e nocivos, de tal modo que, para proteger os jornais sérios que discutem assuntos sérios, temos que proteger também os membros da Klan e os nazistas que disseminam o ódio e causam sofrimento (DWORKIN, 2006, p. 326).

No entanto, é muito importante que a Suprema Corte confirme que a Primeira Emenda protege até mesmo essas formas de expressão; que ela protege, como disse Holmes, até mesmo as expressões que odiamos, pelo motivo sublinhado pela justificação constitutiva da liberdade de expressão: porque somos uma sociedade liberal comprometida com a responsabilidade moral individual, e nenhuma censura de conteúdo é compatível com esse compromisso. Entretanto, os argumentos instrumentais de que Brennan se valeu em *Sullivan* estão sendo reiteradamente usados não para corroborar, mas para minar essa da ideia de uma sociedade liberal. É o que aconteceu quando, por exemplo, para defender as restrições universitárias àquelas expressões politicamente incorretas, Stanley Fish insistiu: A expressão, em suma, não é e não pode ser um valor independente, mas sempre se afirma dentro do contexto de uma concepção de bem já pressuposta, diante da qual deve se curvar em caso de conflito. Fish rejeita a possibilidade daquilo que

Dworkin (2006) chamou de defesa constitutiva da liberdade de expressão; ele afirma categoricamente que toda defesa dessa liberdade deve ser instrumental, e que a censura das formas politicamente incorretas de expressão atenderá melhor à finalidade instrumental em questão.

Catharine MacKinnon, Frank Michelman e outros, de acordo com Dworkin (2006), apresentaram um argumento semelhante em favor da censura da pornografia e de outras formas de expressão que ofendem o sexo feminino. Para eles, como as mulheres participam de modo mais eficaz do processo político quando não são insultadas por expressões ofensivas, a meta instrumental da democracia operante fica mais próxima quando a liberdade de expressão não é protegida, mas sim limitada. A proteção da liberdade de expressão pode na realidade comprometer a democracia, segundo esses autores, porque pode, como no caso das mulheres, especificamente, silenciá-las e assim diminuir a voz delas e o papel que ocupam na política democrática.

Numa decisão da Suprema Corte do Canadá, foi utilizado o argumento instrumental para aprovar uma lei que censura certas formas de pornografia. Foi admitido pela Suprema Corte que sua decisão teria o efeito de estreitar ainda mais a proteção da liberdade de expressão. Disseram, também, que a proliferação de materiais que ofendem gravemente os valores fundamentais de nossa sociedade é uma preocupação substancial que justifica a restrição do pleno exercício da liberdade de expressão. A premissa central que define a liberdade de expressão, segundo Dworkin (2006), reza que o caráter ofensivo das ideias, ou o fato de porerem em xeque as ideias tradicionais e aceitas, não são motivos válidos de censura; uma vez deixada de lado essa premissa, não se sabe mais o que significa liberdade de expressão. A Corte canadense ainda acrescentou que certas formas de representação explícita do sexo fazem mal às mulheres porque “as representações que retratam as mulheres como uma classe de objetos de exploração e abuso sexual têm efeito negativo sobre a noção que o indivíduo tem do seu valor e do seu grau de aceitação na sociedade. Mas, mesmo isso, segundo Dworkin (2006), não pode ser razão válida para censura alguma. Toda ideia poderosa e controversa tem potenciais efeitos negativos sobre a autoestima de alguém. Essas tendências colocam em risco a liberdade e a democracia. Talvez tenhamos pago um preço muito alto por essa liberdade, por séculos lutamos pela possibilidade de sermos quem somos sem restrições da igreja ou sociais, a própria mulher conquistou o direito de ser mulher, os homossexuais, os negros, etc, por que agora, depois dessas importantes conquistas, queremos limitar a mesma liberdade de expressão que nos deu espaço e nos colocou numa situação extremamente favorável? E esse foi o preço, se queremos ter voz, não temos o direito de calar a de ninguém.

Porém, segundo Dworkin (2006), a pior e mais ameaçadora consequência do desprezo da justificação constitutiva foi, sem dúvida alguma, a aterradora decisão da Suprema Corte em *Rust vs Sullivan*. A Corte, em 1991,

sustentou a nova interpretação que a administração Reagan fez de uma lei que o Congresso aprovou em 1970, a qual destina fundos para serviços de planejamento familiar em diversos hospitais, mas proíbe que o dinheiro seja usado para o aborto; segundo essa nova interpretação, os funcionários que trabalham nesses hospitais não podem sequer discutir esse procedimento. O Governo proibiu os médicos, enfermeiras e assistentes sociais até mesmo de responder às perguntas que as pacientes fazem sobre aborto; proibiu-os de responder, por exemplo, quando uma paciente pergunta onde pode obter informações sobre o aborto e se o aborto é legal. De acordo com Dworkin (2006), “a decisão foi largamente atacada como ilógica e irresponsável e temos a esperança de que um dia venha a ser considerada em um exemplo infame de mau juízo constitucional, como a decisão do caso *Lochner* e outros evidentes erros da Suprema Corte”. De qualquer modo, na opinião de Dworkin, essa decisão não teria sido possível sem a influência da ideia de que a Primeira Emenda tem o objetivo exclusivo e principal de garantir, instrumentalmente, o livre fluxo da liberdade de expressão política.

O Estado não pode aproveitar sua importantíssima função de financiar a saúde para determinar quais são as opiniões políticas que podem ser expressas pelos médicos que trabalham em instituições federais.

Suponhamos que Brennan, de acordo com Dworkin (2006), não tivesse baseado sua decisão do caso *Sullivan* nos fundamentos estreitos pelos quais optou, que punham em relevo a justificação instrumental da liberdade de expressão, mas sim nos fundamentos mais amplos que ele, Dworkin (2006), vem recomendando, os quais ressaltam também a justificação constitutiva. Ele poderia mesmo assim ter restringido o âmbito da decisão às ações de calúnia e difamação movidas por ocupantes de cargos públicos, uma vez que uma abrangência mais geral não seria necessária para proteger a independência moral dos jornalistas e do público para o que escrevem. Mas teria pelo menos insinuado uma regra muito mais ampla, pela qual a exigência de se provar que o réu foi culpado de malícia efetiva se aplicaria não só aos ocupantes de cargos públicos, mas a todos os que movem ações de indenização por calúnia ou difamação.

De qualquer modo, de acordo com Dworkin (2006), a decisão no caso *Sullivan* foi realmente extraordinária. O Juízo de Brennan permitiu que a imprensa norte-americana desempenhasse com mais confiança seu papel de proteger a democracia – mais do que o imprensa de qualquer outro lugar no mundo. De acordo com Dworkin (2006), a vitória conquistada por esse juiz não é diminuída pelo fato de as premissas intelectuais de seu argumento terem de ser ampliadas em face das ameaças muito diferentes que agora se interpõem no caminho da liberdade; tampouco é diminuída pelo fato de seu esquema legal, radical em sua época, já ter se firmado o suficiente para poder ser simplificado. *Sullivan*, de acordo com Dworkin (2006), foi uma batalha importantíssima na defesa de nossa liberdade mais importante, mas agora temos novas batalhas à nossa frente. Poderíamos aproveitar tais argu-

mentos e pensar o que de fato tem acontecido no Brasil o no mundo. Afinal, qual modo de justificação, o instrumental ou o constitutivo, melhor responde à compreensão da liberdade de expressão que temos vivenciado? Acaso temos o direito de odiar? Se temos, de que modo podemos justificar esse direito?

É importante deixar claro que Dworkin (2006) considera a liberdade de expressão o direito mais importante em uma democracia, é só a partir dela que poderemos viver verdadeiramente em um espaço em que diferentes concepções de mundo, embora sejam odiadas, podem ser respeitadas.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O breve capítulo aqui apresentado não teve a pretensão de servir como uma resposta para o debate acerca da liberdade de expressão; na realidade, pretendeu ser uma contribuição a partir de dois grandes pensadores liberais. É importante deixar claro que tal texto é apenas um exercício para contribuir para o estudo da liberdade e da liberdade de expressão, não significa que há uma concordância em relação às ideias aqui apresentadas,

Berlin, um dos defensores do pluralismo moral e da ideia de que os valores entram em conflito, apresenta uma tese muito realista, e muito atraente, de que é mais humano e, portanto, natural que possamos escolher os valores que direcionam a nossa vida. A vida e o pensamento de cada um, ou de uma determinada sociedade, são determinados por categorias morais fundamentais e conceitos fazem parte do seu pensamento, da sua cultura, da sua própria identidade; ou seja, são uma parte daquilo que nos torna humanos.

Tal concepção de um pluralismo moral acaba por relativizar a própria moral. Desse modo, o que é correto para uns, pode ser incorreto para outros. Será que podemos dizer que é correto limitar a liberdade de expressão? Que limites podemos estabelecer para a manifestação do pensamento?

Embora Dworkin reconheça o texto de Berlin como essencial e muito influente, ele expressa o seu desacordo em relação a, principalmente, essa noção de um pluralismo moral. Dworkin é um defensor da tese de que os valores não entram em conflito, de que os valores são independentes da mente; na realidade, há uma falsa percepção do conflito. Por isso mesmo, a sua compreensão de liberdade de expressão parece ser não natural, mas metafísica.

Para Dworkin, é impossível ler a liberdade sem igualdade, esse é um dos pontos da sua teoria que comprova a sua noção de que os valores não entram em conflito, eles devem ser considerados em sua integridade. Por isso, se alguém é livre para manifestar o pensamento politicamente correto, igualmente, um outro, também seria livre para manifestar um pensamento politicamente incorreto; se alguém pode expressar o amor, um outro pode-

ria expressar um pensamento odioso. Afinal, o meu direito de falar pode silenciar a voz de alguém?

REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Trad. Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UnB, 1981. (Coleção Pensamento Político, 39)

BERLIN, Isaiah. Introdução. In: MILL, John Stuart. A liberdade/Utilitarismo. Trad. Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BERLIN, Isaiah. Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BERLIN, Isaiah. Ideias políticas na era romântica: Ascensão e influência no pensamento moderno. Org. Henry Hardy. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DWORKIN, Ronald. O direito de liberdade: a leitura moral da Constituição norte-americana. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

DWORKIN, Ronald. Justice in robes. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006b.

DWORKIN, Ronald. Os valores entram em conflito? Uma perspectiva de um ouriço. Trad. Emilio Peluso Neder Meyer. Rev. Alonso Reis Siqueira Freire. RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, v. 41, n. 47, p. 129-140, jan./jun. 2007.

DWORKIN, Ronald. A justiça de toga. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DWORKIN, Ronald. A raposa e o porco-espinho: justiça e valor. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

MILL, John Stuart. Sobre a Liberdade e a Sujeição das Mulheres. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

A IMPORTÂNCIA DE PAULO FREIRE NA EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA BRASILEIRA

Warley Cardoso da Fonseca

INTRODUÇÃO

O trabalho do grande pensador Paulo Reglus Neves Freire, foi e tem sido tratado pelos apoiadores do governo brasileiro anterior como bode expiatório da má qualidade do ensino público brasileiro, avaliação essa que até pode ser controversa. Entretanto, o trabalho do pedagogo e filósofo, nomeado em 2012 patrono da educação brasileira e autor de um método de alfabetização que completou 50 anos em 2013, não deixa de ser bastante relevante nas discussões mundiais sobre pedagogia. Ele é estudado em universidades americanas, homenageado na Suécia, possui seu nome de centro de estudos na Finlândia e inspiração para cientistas em Kosovo.

De acordo com levantamento feito através do Google Scholar – ferramenta de pesquisa para literatura acadêmica – por Elliot Green, professor associado da *London School of Economics*, Freire é citado 72.359 vezes, principalmente em função do seu livro “Pedagogia do Oprimido” (FREIRE, 2005), escrito em 1968, atrás somente do filósofo americano Thomas Kuhn (81.311) e do sociólogo, também americano, Everett Rogers (72.780) (GREEN, 2016).

O paradigma da educação popular, inspirado originalmente no trabalho de Paulo Freire nos anos 60, encontrava na conscientização sua categoria fundamental. A prática e a reflexão sobre a prática levaram a incorporar outra categoria não menos importante: a da organização. Afinal, não basta estar consciente, é preciso organizar-se para poder transformar. Nos últimos anos, os educadores que permaneceram fiéis aos princípios da educação popular atuaram principalmente em duas direções: na educação pública popular – no espaço conquistado no interior do Estado –; e na educação popular comunitária e na educação ambiental ou sustentável, predominantemente não governamentais (GADOTTI, 2000, p. 6).

Durante vários momentos da história recente do Brasil, desde que lhe foi concedido o título de Patrono da Educação Brasileira¹, passou a ser contestados por vários políticos em função de sua “ideologia” ou mesmo através da contestação de suas práticas educativas. No entanto, é importante elucidar de fato sua trajetória.

Apesar de ter sido convocado, na época, pelo ex-presidente João Goulart (1961-1964) a criar um programa nacional de alfabetização:

Ao organizar e dirigir a campanha de alfabetização de Angicos, também no Rio Grande do Norte, Freire ficou mais conhecido nacionalmente como educador voltado para as questões do povo. Logo depois, foi para Brasília 40 a convite do recém-empossado Ministro da Educação Paulo de Tarso Santos, do governo Goulart, para realizar uma campanha nacional de alfabetização. Nasceu assim, sob sua coordenação, o Programa Nacional de Alfabetização, que pelo “Método Paulo Freire” tencionava alfabetizar, politizando, 5 milhões de adultos. Estes poderiam, pela lei vigente da época, fazer parte, em futuro próximo, do ainda restrito colégio eleitoral brasileiro do início dos anos 60. Tinham votado na recente eleição presidencial, na qual saíram vencedores o Sr. Jânio da Silva Quadros e João Belchior Goulart, apenas pouco mais de 11 milhões e seiscentos mil eleitores (GADOTTI, 1996, pp. 40, 41).

Freire não chegou a concretizar esta meta, pois foi exilado após o Golpe Militar de 1964, entretanto, teve uma passagem de dois anos pela secretaria municipal de educação de São Paulo² e com participação na secretaria de Pernambuco³. Hoje sua metodologia é debatida nas faculdades de pedagogia, mas não norteia as políticas públicas educacionais federais.

No entanto, atualmente, a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para o Ensino Infantil e Fundamental, aprovada no Conselho Nacional de Educação (CNE) já não cita Paulo Freire. A BNCC do Ensino Médio, guia impor-

¹ Diário Oficial da União - Seção 1 - 16/4/2012, Página 1 (Publicação Original), encontrada em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2012/lei-12612-13-abril-2012-612708-publicacaooriginal-135760-pl.html>

² Em 1º. de janeiro de 1989 foi empossado como Secretário de Educação do Município de São Paulo, justamente porque o Partido dos Trabalhadores, partido do qual é um dos fundadores, chegou ao poder com a eleição de Luiza Erundina de Sousa para Prefeita de São Paulo. (Paulo Freire: Uma Biobibliografia, pág 46.)

³ Paulo Freire foi também um dos “Conselheiros Pioneiros” do Conselho Estadual de Educação de Pernambuco. “Conselheiros Pioneiros”, conforme demonstram os registros nos arquivos. Esses primeiros conselheiros, em número de quinze, foram escolhidos pelo governador Miguel Arraes. Tomaram posse em novembro de 1963 e, conforme lei estadual preconizada pelo artigo nº. 10 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº. 4.024/61.

tante para nortear a educação brasileira, com discussões ainda mais recentes, também não faz referência ao educador.

A história de vida e da obra de Paulo Freire foram marcadas por sua clara opção a favor dos oprimidos. Em alguns momentos pode-se perceber o quanto suas dificuldades pessoais o levaram a entender a desigualdade do Brasil, talvez daí tenha vindo a sua indignação contra as injustiças e seu grande desejo: a transformação da sociedade que, segundo ele, devia ser menos autoritária, discriminatória e desigual. Nascido em Recife, Pernambuco, no ano de 1921, pôde, desde cedo, observar as dificuldades de sobrevivência das classes desfavorecidas. Formado em advocacia pela Universidade de Recife, em 1946, o pensador decidiu que não seguiria carreira e decidiu tornar-se educador em uma escola de ensino médio na periferia da cidade.

A sua prática na educação, ou sua *práxis* educativa, como ele preferia chamar, foi sempre coerente com o seu sonho de democracia, desde os tempos de professor de escola, até aqueles em que passou a criador de ideias e "métodos", os quais assistiu serem reconhecidos e divulgados pelo mundo. Começou a dar aulas no Sesi em 1947, com a missão de alfabetizar trabalhadores adultos:

[...]tornou-se professor de língua portuguesa do Colégio Oswaldo Cruz, educandário que o tinha acolhido na adolescência. [...]. Após a experiência de docência no mesmo estabelecimento de ensino em que havia estudado, foi ser diretor do setor de Educação e Cultura do Sesi, órgão recém-criado pela Confederação Nacional da Indústria através de um acordo com o governo Vargas. Aí teve contato com a educação de adultos/trabalhadores e sentiu o quanto eles e a nação precisavam enfrentar a questão da educação e, mais particularmente, da alfabetização. Freire ocupou o cargo de Diretor desse setor do Sesi de 1947 a 1954 e foi Superintendente do mesmo de 1954 a 1957 (FREIRE, 1996, p. 33).

Por se destacar como docente, foi nomeado chefe do Departamento de Educação e Cultura do Serviço Social de Pernambuco⁴. Em suas experiências, pode perceber que as abordagens de alfabetização para crianças e jovens eram inadequadas aos adultos. No entanto, começou a fazer experimentos que, depois, se tornariam os princípios de grande parte das suas pesquisas e práticas educacionais.

Alguns anos depois, foi designado para o cargo de Diretor da Divisão de Cultura e Recreação do Departamento de Documentação e Cultura da Prefei-

⁴ Em 9 de agosto de 1956, o prefeito progressista Pelópidas Silveira, usando de atribuições a ele concedidas pelo Decreto nº. 1.555, de 09.08.1956, nomeou Paulo Freire, ao lado de mais oito notáveis educadores pernambucanos, membro do Conselho Consultivo de Educação do Recife.

tura Municipal do Recife, conforme atestado assinado por Germano Coelho, em 14 de julho de 1961 (FREIRE, 1996, p. 33).

O educador defendia um ensino que fosse próximo ao repertório social e cultural de cada indivíduo, uma postura político-ideológica que vislumbra sempre a superação das relações de opressão, se destacam a coragem, a luta, e para além, sua verdadeira ideia de felicidade que considerasse cada experiência de vida, principalmente a do trabalho, já que, naquele caso, ele estava começando a alfabetizar trabalhadores. Nas salas da Universidade do Recife, onde ensaiou os primeiros passos de sua filosofia educacional ou nas primeiras experiências de alfabetização e conscientização de adultos, Freire ficou conhecido como educador voltado para as questões do povo.

Foi um dos fundadores do Movimento de Cultura Popular (M.C.P.) do Recife, e nele trabalhou, ao lado de outros intelectuais e do povo, no sentido de, através da valorização da cultura popular, contribuir para a presença participativa das massas populares na sociedade brasileira. Este primeiro Movimento de Cultura Popular do Brasil marcou profundamente a formação profissional, política e afetiva do educador pernambucano. Por suas concepções de educador popular progressista, influenciou a campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler”, realizada com sucesso pelo então governo popular do Prefeito Djalma Maranhão, de Natal, Rio Grande do Norte (FREIRE, 1996, p. 39).

Contudo, a partir destes fatos, vem a desenvolver um de seus trabalhos mais marcantes a criação do método que permitiu alfabetizar um grupo de 300 cortadores de cana-de-açúcar em apenas 45 dias. O que ficou conhecido como as 40 horas de Angicos. O “Método” utilizado nega a mera repetição alienada e alienante de frases, palavras e sílabas, ao propor aos alunos uma leitura do mundo e posteriormente uma leitura da palavra. Daí ter vindo o seu posicionamento contrário as cartilhas. Em suma, o trabalho de Paulo Freire é mais do que um método que alfabetiza, é uma ampla e profunda compreensão da educação, em profundas camadas, que tem como cerne de suas preocupações a sua natureza política. Advém daí muitas das críticas a seus modus operandi pois, em grande medida, desvinculou o letramento do analfabetismo.

De forma prática, ao invés de aprender a escrever a palavra “palácio”, um adulto de classe popular poderia começar pela palavra “tijolo”, já que faz parte do seu contexto social. A eficácia e validade do “Método” consistem em partir da realidade do alfabetizando, do que ele já conhece, do valor pragmático das coisas e fatos de sua vida cotidiana, de suas situações existenciais.

Respeitando o senso comum e dele partindo, propondo assim a sua superação.

Todavia, a partir do momento em que as pessoas se identificassem com o conteúdo, a aprendizagem se tornaria mais prazerosa e o processo se daria de uma forma mais natural. Estudos posteriores também mostraram que o processo de aprendizado se dá a partir das relações estabelecidas não só dentro das escolas, mas em todos os espaços sociais, reforçando o que o educador defendia.

O trabalho de Paulo Freire chamou muito a atenção pela sua eficácia, atraindo a atenção do então presidente da República, João Goulart, que pediu a ele que expandisse sua metodologia para um plano nacional de alfabetização.

Ao organizar e dirigir a campanha de alfabetização de Angicos, também no Rio Grande do Norte, Freire ficou mais conhecido nacionalmente como educador voltado para as questões do povo. Logo depois, foi para Brasília a convite do recém-empossado Ministro da Educação Paulo de Tarso Santos, do governo Goulart, para realizar uma campanha nacional de alfabetização⁵. Nasceu assim, sob sua coordenação, o Programa Nacional de Alfabetização, que pelo “Método Paulo Freire” tencionava alfabetizar, politizando, 5 milhões de adultos. Estes poderiam, pela lei vigente da época, fazer parte, em futuro próximo, do ainda restrito colégio eleitoral brasileiro do início dos anos 60. Tinham votado na recente eleição presidencial, na qual saíram vencedores o Sr. Jânio da Silva Quadros e João Belchior Goulart, apenas pouco mais de 11 milhões e seiscentos mil eleitores (LYRA, 1996, p. 196).

Com o advento do golpe militar de 1964, que tirou João Goulart do poder, todos os programas, até então, foram cancelados. Por ousar e colocar em prática uma metodologia capaz, não só de instrumentalizar a leitura e a escrita dos iletrados incitando a sua libertação, Freire foi acusado de subverter a ordem instituída e, depois de preso, teve que se retirar do país, seguindo o caminho do exílio. O relatório de inquérito⁶ a acusação que pesou sobre Freire foi de ser “um dos maiores responsáveis pela subversão imediata dos menos favorecidos”, o tenente-coronel Hélio Ibiapina Lima afirmou que o

⁵ Programa oficializado em 21 de janeiro de 1964, pelo Decreto nº. 53.465, foi extinto pelo governo militar em 14 de abril do mesmo ano, através do Decreto nº. 53.886.

⁶ Inquérito Policial Militar – Paraíba. Processo nº 70/64 – 23 volumes – 4171 páginas. Autos findos nº 151/69 Superior Tribunal Militar (STM).

educador era “um cripto-comunista encapuçado sob a forma de alfabetizador”.

Durante o exílio, ele passou por mais de 30 países trabalhando para o Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra. Trabalhou como assessor do Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e do Ministério da Educação do Chile, desenvolvendo, assim, programas educativos para adultos. Também foi no Chile que Freire escreveu sua principal obra: *Pedagogia do Oprimido*.

Após 16 anos, Freire voltou ao Brasil em 1980, beneficiado pela Lei da Anistia. Lecionou em importantes universidades como UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas) e PUC/SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo) e foi, aos poucos, reconhecendo e reaprendendo seu país.

Em 1989, Paulo Freire assumiu, então, a secretaria de Educação da maior cidade do país, o Município de São Paulo. Seu mandato teve como marca a recuperação salarial dos professores, a revisão curricular e, é claro, a implantação de programas de alfabetização de jovens e adultos. Vem a faltar em 2 de maio de 1997, vítima de um ataque cardíaco, em São Paulo.

A IMPORTÂNCIA

A influência da obra de Paulo Freire é quase imensurável, pois ela abrange as mais diversas áreas do saber: pedagogia, filosofia, teologia, antropologia, serviço social, ecologia, medicina, psicoterapia, psicologia, museologia, história, jornalismo, artes plásticas, teatro, música, educação física, sociologia, pesquisa participante, metodologia do ensino de ciências e letras, ciência política, currículo escolar e política de educação dos meninos e meninas de rua. E tantos outros desdobramentos que envolvem inúmeras áreas do saber.

[...]várias instituições adotaram o nome de Paulo Freire: estabelecimentos escolares nas cidades de São Paulo – SP, Niterói – RJ, Olinda – PE, Jundiaí – SP, Pimenta Bueno – RO, Angicos – RN, e Itaguaí – RJ, no Brasil; Arequipa, no Peru; Cidade do México, no país de mesmo nome; Cochabamba, na Bolívia; e Málaga e Granada, na Espanha. Uma organização da Holanda, fundada nos anos 80 para orientar e beneficiar camponeses da Nicarágua, também tomou o nome de Paulo Freire, por ter, como princípio, o pensamento freireano. Diretórios Acadêmicos das Faculdades de Educação da USP, da Universidade Federal do Ceará, da Universidade de Mogi das Cruzes e da Universidade de Ijuí (Unijuí), Campus de Santa Rosa, também levam seu nome (FREIRE, 1996, p. 49).

A Finlândia, enquanto um centro de referência mundial de qualidade educacional, conta, desde 2007, com um espaço dedicado a discutir a obra do educador brasileiro. O Centro Paulo Freire Finlândia (PAULO FREIRE FINLAND, 2021) fica na cidade de Tampere.

De acordo com a definição da própria instituição:

O Centro Paulo Freire – Finlândia (PFC – Finlândia) é um centro para os interessados em Paulo Freire e seu legado para tornar o mundo mais igual e justo para todos. O PFC – Finlândia promove discussões críticas nacionais e internacionais sobre educação, democracia participativa e justiça social (PAULO FREIRE FINLAND, 2021)⁷.

Além disso, eles publicaram, online, três livros com artigos - em finlandês - analisando a obra do brasileiro. O material teve 17 mil downloads.

No entanto, há centros de estudos semelhantes, todos batizados com o nome do brasileiro. Na Áustria fica o PAULO FREIRE ZENTRUM (PAULO FREIRE ZENTRUM, 2024), segundo:

O Centro Paulo Freire dirige uma educação dialógica inspirada em Paulo Freire que reflete e aborda questões mundiais relacionadas a questões no local. Como instituição de base científica, o Centro Freire oferece aos atores e instituições do mundo espaço de auto desenho para a necessária reflexão crítica de seu trabalho⁸.

Outros centros são igualmente encontrados na África do Sul (UNIVERSITY OF KWAZULA-NATAL), o Discipline of Adult Education, porém com um projeto voltado a educação de adultos.

Na Suécia, Freire é lembrado em um monumento público. Localizada no subúrbio de Estocolmo, Efter Badet⁹ “Depois do Banho” é uma obra em pedra-sabão esculpida entre 1971 e 1976 pela artista Pye Engström. Sentadas lado a lado, estão retratadas sete personalidades com apelo político, como o poeta chileno Pablo Neruda (1904-1973), a escritora sueca Sara Lidman (1923-2004) e a sexóloga norueguesa Elise Ottesen-Jensen (1886-1973).

⁷ No original: “Paulo Freire Center–Finland (PFC–Finland) is a hub for those interested in Paulo Freire and his legacy for making the world more equal and just for all. PFC–Finland fosters critical national and international discussion on education, participatory democracy and social justice.”

⁸ No original: “Das Paulo Freire Zentrum betreibt eine von Paulo Freire inspirierte dialogische Bildungsarbeit, die Weltprobleme im Zusammenhang mit Vor-Ort-Problemen reflektiert und bearbeitet. Als wissenschaftsbasierte Einrichtung bietet das Freire Zentrum AkteurInnen und Institutionen der Welt- & Selbstgestaltung Raum für die notwendige kritische Reflexion ihrer Arbeit an.”

⁹ Ver em: <http://www.skulptur.stockholm.se/default.asp?id=9916&lang=EN>

Por sua vez, na Alemanha há o Paulo Freire Kooperation e.V. (PAULO FREIRE KOOPERATION E.V., 2024), em Portugal (INSTITUTO PAULO FREIRE PORTUGAL, 2024), na Inglaterra (FREIRE INSTITUTE, 2024), através do Freire Institute, nos Estados Unidos, na Chapman University (CHAPMAN UNIVERSITY, 2024) e no Canadá no The Freire Project (INTERNATIONAL INSTITUTE FOR CRITICAL PEDAGOGY AND TRANSFORMATIVE LEADERSHIP, 2024).

Em 09 de novembro de 1994, Paulo Freire recebeu em Washington, DC, o Prêmio instituído pelo International Consortium for Experimental Learning que leva o seu próprio nome. O prêmio que contempla, a cada ano, um renomado educador, o homenageia por suas contribuições para a teoria e a prática do ato de aprender-ensinar.

Freire é cidadão honorário das seguintes cidades no Brasil: Rio de Janeiro, desde 06.10.1983; São Paulo, desde 30.04.1986; São Bernardo do Campo, desde 13.04.1987; Campinas, desde 28.04.1987; Belo Horizonte, desde 27.10.1989; Itabuna, desde 13.04.1992; Porto Alegre, desde 26.05.1992; Angicos, desde 28.08.1993; e Uberaba, desde 17.11.1995 (GADOTTI, 1996, p. 49).

Além disso:

Foi homenageado com o “Reconhecimento Fraternal” da cidade de Los Angeles, USA, em 13.03.1986, [...]; Prêmio “William Rainey Harper” da The Religious Education Association of the U.S. and Canada, Califórnia, USA, em 20 de novembro de 1985 (concedido juntamente a Elza Freire); [...] “Diploma do Mérito Internacional” – mais especialmente pelo livro A importância do ato de ler, da International Reading Association, Estocolmo, Suécia, em julho de 1990; [...] medalha “Jam Amos Comenius” do governo da República Tcheca, em Genebra, Suíça, em outubro de 1994; medalha “Paulo Freire” – a educação da paz, liberdade, alfabetização, conscientização do “Primeiro Congresso de Formação e Cooperação entre Países Lusófonos”, em setembro de 1995, em Faro, Portugal; medalha “Pedro Ernesto” da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro, RJ, Brasil, em 06 de novembro de 1995, além do já mencionado “The Paulo Freire Awards” da International Consortium Experimental Learning, em 09 de novembro de 1994, em Washington, DC, USA. [...]; “Prêmio UNESCO da Educação para a Paz”, da UNESCO, do ano de 1986, em Paris, em setembro de 1986; “Prêmio Andres Bello” da Organização dos Estados Americanos – OEA – como Educador do Continente de 1992, em 17.11.1992, em Washington D.C., USA; “Prêmio Moinho Santista” da Fundação Moinho Santista, em São Paulo, Brasil, em 29.09.95; além do já mencionado “The

Paulo Freire Awards”, da International Consortium Experimental Learning, em 09 de novembro de 1994, em Washington, DC, USA (GADOTTI, 1996, pp. 50-51).

Percebemos em toda sua obra também a categoria esperança: o homem faz a história; o homem pode mudar o mundo. Não existe contingenciamento de relações possíveis da realidade concreta. É limitado, mas não é determinado por elas. O homem pode, e deve mudar o mundo, com sua inteligência e com sua ação. Por sua vez, a educação é, ou deve ser, instrumento dessa ação, possibilitando ao homem mesmo a tomada de consciência da realidade em que vive e, em consequência, dar a possibilidade deste poder agir para transformar essa realidade, tendo em vista a construção de uma sociedade justa e fraterna. Daí decorre a categoria conscientização, tão utilizada e popularizada por Paulo Freire e pelos participantes da maioria dos movimentos de cultura e educação popular do início dos anos de 1960. Entretanto, a educação não se restringe ao ensino escolar, nem muito menos ao treinamento profissional. Trata-se da formação do homem, considerado como ser inacabado, em permanente processo de autoafirmação.

Reconhecido desde 2012 como o Patrono da Educação Brasileira, Paulo Freire é considerado o brasileiro mais vezes laureado com títulos de Doutor Honoris Causa pelo mundo.

A Paulo Freire foi outorgado o título de “Doutor Honoris Causa” pelas seguintes instituições: Universidade Aberta de Londres, Inglaterra, em junho de 1973; Universidade Católica de Louvain, Bélgica, em fevereiro de 1975; Universidade de Michigan – Ann Arbor, USA, em 29 de abril de 1978; Universidade de Genebra, Suíça, em 06 de junho de 1979; New Hampshire College, USA, em 29 de julho de 1986; Universidade de San Simon, Cochabamba, Bolívia, em 29 de março de 1987; Universidade de Santa Maria, Brasil, em 08 de maio de 1987; Universidade de Barcelona, Espanha, em 02 de fevereiro de 1988; Universidade Estadual de Campinas, Brasil, em 27 de abril de 1988; Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Brasil, em 27 de setembro de 1988; Universidade Federal de Goiás, Brasil, em 11 de novembro de 1988; Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil, em 23 de novembro de 1988; Universidade de Bolonha, Itália, em 23 de janeiro de 1989; Universidade de Claremont, USA, em 13 de maio de 1989; Instituto Piaget, Portugal, em 11 de novembro de 1989; Universidade de Massachusetts, Amherst, USA, 26 de maio de 1990; Universidade Federal do Pará, Brasil, em 15 de

novembro de 1991; Universidade Complutense de Madrid, Espanha, em 16 de dezembro de 1991; Universidade de Mons⁵² Hainaut, Bélgica, em 20 de março de 1992; Wheelock College, Boston, USA, em 15 de maio de 1992; Universidade de El Salvador, El Salvador, em 03 de julho de 1992; Fielding Institute, Santa Barbara, USA, em 06 de fevereiro de 1993; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, em 30 de abril de 1993; University of Illinois, Chicago, USA, em 09 de maio de 1993; Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, em 20 de outubro de 1994, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil, em 06 de dezembro de 1994; Universidade de Estocolmo, Suécia, em 29 de setembro de 1995 (entregue na PUC-SP, em São Paulo, em 17.10.1995); e Universidade Federal de Alagoas, Brasil, em 25 de janeiro de 1996. (GADOTTI, 1996, pp. 52-53).

No total, ele recebeu homenagens em pelo menos 35 universidades, entre brasileiras e estrangeiras, como a Universidade de Genebra, a Universidade de Bolonha, a Universidade de Estocolmo, a Universidade de Massachusetts, a Universidade de Illinois e a Universidade de Lisboa. Em 1986, Freire recebeu o Prêmio Educação para a Paz, concedido pela Unesco, a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciências e Cultura.

A CONTESTAÇÃO

Partindo para outra categoria, desde o momento em que Paulo Freire foi eleito Patrono da Educação Brasileira, começaram as contestações sobre o título. Em parte, o governo militar brasileiro viu que existia um perigo iminente de revolta dos “menos favorecidos”. Isso porque Freire acreditava na educação como ferramenta de transformação social, como forma de reconhecer e reivindicar direitos. De acordo com uma reportagem publicada pela ONG Repórter Brasil (REPÓRTER BRASIL, 2019), muitos atribuíram uma greve dos trabalhadores em Angicos, que reivindicavam carteira de trabalho assinada e repouso semanal, às discussões ocorridas durante a experiência de alfabetização de Paulo Freire, fato que foi presenciado na época. Ao ensinar a escrever a palavra “trabalho”, os professores também levantavam discussões sobre o assunto, e os alunos chegaram inclusive a ler artigos da CLT.

Um outro ponto sensível aos militares da época tocado por Freire e o Plano Nacional de Alfabetização era o direito ao voto. Na época, apenas quem sabia ler e escrever poderia votar. Ou seja, Paulo Freire estava formando leitores e eleitores críticos.

Contudo, as críticas da época permaneceram no ideário reacionário brasileiro. Campo fértil para a divulgação de ideias contra o comunismo e

outros ideais que se perpetuaram através da polarização política do Brasil nos últimos anos. Uma sugestão foi enviada para o sítio do Senado Federal e colocada em votação no ano de 2017, porém foi feita uma Moção de Repúdio pelo Deputado Glauber Rocha e que teve como alvo a Sugestão Legislativa nº 47/2017, do Senado Federal a impediu de seguir. Porém desde o ano de 2012, o ideólogo de direita, Olavo de Carvalho, já tecia duras críticas ao projeto de lei que dava a Freire o posto de patrono.

Em um vídeo, ele chegou a questionar se:

Vocês conhecem alguém que tenha sido alfabetizado pelo método Paulo Freire? Algumas dessas raras criaturas, se é que existem, chegou a demonstrar competência em qualquer atividade técnica, científica, artística ou humanística? Nem precisam responder. Todos já sabem que, pelo critério do “pelos frutos os conhecereis”, o célebre Paulo Freire é um ilustre desconhecido (OLAVO DE CARVALHO WEBSITE OFICIAL, 2012).

Ainda afirmava que suas técnicas não haviam produzido qualquer efeito em parte alguma do mundo, chamando a mesma de retórica “bolorenta”.

Já em 2015, o ideólogo fez outra publicação, agora pela rede social Facebook:

Paulo Freire, cujo maravilhoso sistema de ensino jamais produziu um escritor, um cientista, um filósofo ou mesmo um executivo competente, limitando-se a transformar milhares de coitadinhos em igual número de coitadinhos, é o patrono de uma educação nacional que produz analfabetos funcionais em massa (FACEBOOK, 2015)

Por sua vez, o Presidente da República, o Sr. Jair Bolsonaro e seus filhos criticam o educador pernambucano desde muito antes das eleições de 2018, época em que ainda ocupava o cargo de Dep. Federal. Em maio de 2017, quando se completaram 20 anos da morte do educador, Eduardo Bolsonaro (filho de Jair Bolsonaro e hoje, Senador da República) publicou em sua conta da rede social Facebook: “20 anos sem Paulo Freire ... GRAÇAS A DEUS! ”. Ele ainda o chamou de “versão brasileiro” do filósofo marxista italiano Antonio Gramsci e afirmou que Freire “não entendia de pedagogia, mas sim tão somente levava para as escolas a luta de classes de Karl Marx” (O GLOBO, 2019).

Por se tratar de uma gama de políticos avessos as questões educacionais das mais várias, não era de se estranhar tamanho asco por um educador tão importante. Porém, se analisarmos seus posicionamentos em apoio ao

Golpe Militar de 1964 (ISTOÉ, 2019) e a acusação de o Nazismo era um movimento da esquerda (PÚBLICO, 2019) não se pode esperar muita coisa diferente nas declarações de alguém que se apoia em determinados ideólogos ou em ideologias autoritárias que desconstróem qualquer tipo de conhecimento minimamente consolidado.

Na mesma semana em que Eduardo Bolsonaro, subiu ao púlpito da Câmara dos Deputados citando a publicação e ainda complementou: "Paulo Freire era aquele teorólogo [...] que gostava de pegar fatos simples e encher linguiça em suas obras. "Pedagogia do excluído" (na verdade, "Pedagogia do oprimido"), dentre outros livros que ele escreveu. O que ele fez foi levar para dentro das escolas a cultura de Karl Marx." Entretanto, nenhuma informação de cunho revelador sobre sua ideologia política pode ser dita sobre a obra de Freire, ainda que sua análise seja feita em apenas vista sob o aspecto, de relevância única, da luta de classes, contudo, seria muito rasa uma análise apenas sobre este aspecto.

Analisando um pouco mais adiante, em junho de 2018, novamente Eduardo Bolsonaro publicou duras críticas ao educador: "Paulo Freire, discípulo de Antonio Gramsci, pensa que as escolas são locais não para transmissão do conhecimento e sim para transformação da sociedade. Para Freire, o importante não é aluno tirar boas notas, mas sim ter 'senso crítico', leia-se: gritar fora Alca, fora FMI, fora FHC, fora Temer, fora Bolsonaro...". Durante a corrida eleitoral do ano de 2018, Jair Bolsonaro afirmou que pretendia usar um "lança-chamas" (GAZETA ONLINE, 2018) no Ministério da Educação para tirar de lá as ideias de Paulo Freire, induzindo que o mesmo introduziu o Marxismo nas escolas brasileiras. Porém, diante de uma afirmação tão polêmica Bolsonaro fez novamente uso da figura de linguagem do lança-chamas: disse que seria preciso: "invadir o ministério (da Educação) e tirar simpatizantes do Paulo Freire de lá" (GAZETA ONLINE, 2018). Questionado, reiterou suas críticas e concluiu: "Falei, sim, do lança-chamas. Qual o problema?" (GAZETA ONLINE, 2018).

No programa de governo apresentado pelo então candidato, a ideia de expurgo constava entre as propostas apresentadas para a educação. "Precisamos revisar e modernizar o conteúdo. Isso inclui a alfabetização, expurgando a ideologia de Paulo Freire" (BBC BRASIL, 2018), o, ainda então candidato defendia um modelo de educação "sem doutrinação e sexualização precoce" e baseado nas propostas do Escola Sem Partido" (BBC BRASIL, 2018) dizia o texto.

A mesma "Escola Sem Partido" que se propõe a coibir a doutrinação ideológica das escolas, mas que através de seus representantes propõe leis e estratégias para vigiar os professores e os perseguir com a intenção de os punir por seus atos, ao passo que também, em nome de uma inexistente neutralidade e omissão frente a educação procura desqualificar Freire. O detalhe, entretanto, é que logo após a posse, o então Presidente da República recebeu a indicação através de Olavo de Carvalho de Ricardo Vélez Rodríguez.

Este teólogo, filósofo e escritor, porém, Ministro da Educação que não durou 100 dias no cargo (BBC BRASIL, 2019), entretanto foi destituído por uma série de erros e críticas da imprensa, da sociedade e dos demais políticos. Entre suas propostas de modificação da educação se destacaram a obrigatoriedade de se entoar o Hino Nacional Brasileiro em todas as escolas e posteriormente o recital do slogan de campanha de Bolsonaro e a gravação das cenas para serem enviadas para o governo.

Após o fiasco do primeiro Ministro da Educação do governo de Bolsonaro e sua queda magistral, outro indicado do ideólogo o economista Abraham Weintraub tomou posse ainda este ano. Começou reafirmando as críticas feitas por seu mentor, Olavo de Carvalho, ao educador: “Se o Brasil tem uma filosofia de educação tão boa, Paulo Freire é uma unanimidade ... Por que a gente tem resultados tão ruins comparativamente a outros países?” (EXAME, 2019).

Para além das críticas, foram protocoladas duas propostas: a primeira é da retirada de Paulo Freire, novamente, como patrono da educação, porém desta vez sendo feita pela deputada Caroline Toni (outra defensora árdua da Escola Sem Partido) e também a proposta de substituição do professor pelo Jesuíta José de Anchieta. Ambos por partidários do PSL, partido do Presidente da República.

CONCLUSÃO

A contradição que expurga o pensamento do autor da Pedagogia do Oprimido tem um propósito claro. Nas palavras de Darcy Ribeiro, a destruição da educação brasileira é um projeto, haja vista nas propostas de retirada de 35% do investimento na educação. O congelamento dos investimentos feito durante o Governo Temer (2016-2018) e consequentemente os desmandes do atual governo. Aliado a tudo isso, a ideologia reacionária do projeto da Escola Sem Partido e consequentemente a destituição, a qualquer custo do posto de patrono que foi conferida ao professor.

Entretanto, algumas coisas precisam ser levadas em consideração. Uma delas é que efetivamente seu “modelo” de trabalho nunca foi levado a fundo. Outras várias metodologias foram impostas ao longo do tempo e algumas surtiram efeitos interessantes, porém a sua negação se deve muito mais ao passado em que fora associado a práticas subversivas do que necessariamente a sua atuação. Outra questão é que suas obras foram adotadas por todos os cursos de formação de docentes, mesmo que dividindo as opiniões entre os professores.

A metodologia de Freire não é adotada ou estudada apenas no Brasil. Em outros nove países há centros de estudo dedicados à obra do educador brasileiro, como o das universidades que foram citadas neste trabalho. A sua

importância é gigantesca no mundo acadêmico, porém, temos que ponderar alguns pontos.

Uma educação conscientizadora é um instrumento necessário para a libertação do homem, os fundamentos deste conceito estão enraizados nas teorias e nos livros, entretanto, ela só e por si não é suficiente. Uma educação libertadora que viabiliza ao homem os instrumentos para desvelar a realidade e os mitos criados pela superestrutura.

Ao extirpar os mitos e conhecer a realidade, o homem cria uma nova consciência. Ao transformar o mundo, se constrói como novo homem, que recria uma nova história. Essa educação conscientizadora provoca uma revolução cultural, um dinamismo que não deixa cristalizar modelos culturais opressores que possam ser introjetados na consciência dos homens. A percepção desta inter-relação revela que qualquer prática pedagógica possui implicações políticas. De fato, não é a educação, isoladamente, que plasma a sociedade, mas é a sociedade constituída que, de acordo com os seus valores diretivos determina a educação, colocando-a a seu serviço e a serviço de sua sustentação. Não é possível conferir à educação o papel de exclusivo agente transformador da realidade, pois o poder político estruturado, ao qual serve, não permite uma sua ação contra o poder estabelecido. E nem mesmo se pode pensar em uma mudança global de um sistema educativo sem a transformação da sociedade que o determina (OLIVEIRA; CARVALHO, 2007, p. 229).

A educação é para um tempo. A educação é um processo que acompanha as mudanças da estrutura socioeconômica e que deve adequar-se à política que sustenta a dialética das transformações sociais. A educação, apesar de seu caráter dialético superestrutural, limitadamente, pode também funcionar como fator decisivo nos processos de mudança social; no entanto, deve ser conjugada com a mudança das estruturas e a dialética conflitiva da sociedade que neste sentido pode se sentir intimidada dependendo das suas nuances e contornos. A sociedade Brasileira sempre se viu refém das escolhas de seus políticos, talvez em alguns poucos momentos, ela teve de fato uma participação ativa nas decisões do Estado ou dos governos, entretanto, a educação é resistência. Existe um medo político da conscientização. E hoje ele se faz presente como nunca.

É neste sentido que todas as mudanças nos paradigmas pedagógicos pensados por Freire sempre foram uma ameaça, pois o mesmo sabia do papel transformar da educação. A experiência de Angicos foi um divisor de águas. Infelizmente, seja por má vontade política, ou por entendimento da real condição das coisas, nunca foi implantado de fato o “Modelo” pensada e propagada do livro a Pedagogia do Oprimido.

O verdadeiro ensejo deste é que os homens que se encontram em processo de libertação se conscientizem, que levem ao máximo seu exercício de liberdade, mas sempre surgirão momentos em que os direitos poderão ser cerceados, ou mesmo, aqueles que se encontrarem no poder não levarão em consideração o desenvolvimento de sua natureza das pessoas e sua necessidade de passarem a emersão da existência oprimida para a consciência do oprimido.

O processo conscientizador é uma contribuição para a dinâmica da libertação do homem, em que a educação vai se convertendo em instrumento das classes oprimidas para subverter os privilégios. Educação e conscientização são, portanto, uma contribuição à transição como ações culturais libertadoras e como rupturas das práticas domesticadoras da educação bancária. São dois momentos de um mesmo processo em que a educação politiza e a política educa.

REFERÊNCIAS

BBC BRASIL. A crise que derrubou o ministro Vélez em 9 tuítes. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47742413> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

BBC BRASIL. Eleições 2018: Quais são as propostas para a Educação de Bolsonaro e Haddad. 2028. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/45859396> Acesso em 26 de novembro de 2024.

CHAPMAN UNIVERSITY. Donna Ford Attallah College of Educational Studies. Disponível em: <https://www.chapman.edu/education/index.aspx> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

EXAME. Venerado lá fora, questionado no Brasil: o legado do educador Paulo Freire. 2019. Disponível em: <https://exame.com/brasil/paulo-freirevenerado-la-fora-exilado-no-brasil-a-trajetoria-do-educador-paulo-freire/> Acesso em: 26 de novembro de 2024

FACEBOOK. Postagem de Olavo de Carvalho. 2015. Disponível em: https://www.facebook.com/carvalho.olavo/posts/paulo-freire-cujo-maravilhoso-sistema-de-ensino-jamais-produziu-um-escritor-um-c/471311199687626/?locale=pt_BR Acesso em: 26 de novembro de 2024.

FREIRE INSTITUTE. Freire Institute. 2024. Disponível em: <https://www.freire.org/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

FREIRE, Ana Maria Araújo. Paulo Freire: uma biobibliografia. Ed. Cortez, 1996.

FREIRE, Paulo. A educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. (8ª ed). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. 41. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GADOTTI, Moacir. Paulo Freire: uma biobibliografia. Ed. Cortez, 1996.

GADOTTI, Moacir. Perspectivas atuais da educação. Porto Alegre, Ed. Artes Médicas, 2000.

GAZETA ONLINE. Bolsonaro quer abolir Paulo Freire do MEC com Lança Chamas. 2018. Disponível em: https://www.gazetaonline.com.br/noticias/politica/eleicoes_2018/2018/08/bolsonaro-quer-abolir-paulo-freire-do-mec-com-lanca-chamas-1014142306.html Acesso em: 26 de novembro de 2024.

GRENN, Elliott. What are the most-cited publications in the social sciences (according to Google Scholar)? 2016. Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2016/05/12/what-are-the-most-cited-publications-in-the-social-sciences-according-to-google-scholar/#author> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

INSTITUTO PAULO FREIRE PORTUGAL. Instituto Paulo Freire Portugal. Disponível em: <https://ipfp.pt/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR CRITICAL PEDAGOGY AND TRANSFORMATIVE LEADERSHIP. Freire Project. 2024. Disponível em: <http://www.freireproject.org/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

ISTOÉ. Em carta à ONU, governo Bolsonaro nega golpe em 1964. 2019. Disponível em: <https://istoe.com.br/em-carta-a-onu-governo-bolsonaro-nega-golpe-em-1964/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

LYRA, C. As Quarenta Horas de Angicos: uma experiência pioneira de educação. São Paulo: Cortez, 1996.

O GLOBO. Entenda quem foi Paulo Freire e as críticas feitas a ele pelo governo Bolsonaro. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/entenda-quem-foi-paulo-freire-as-criticas-feitas-ele-pelo-governo-bolsonaro-23604772> Acesso em 26 de novembro de 2024.

OLAVO DE CARVALHO WEBSITE OFICIAL. Viva Paulo Freire. 2012. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/viva-paulo-freire/> Acesso em 26 de novembro de 2024

OLIVEIRA, P. C. (2002). Conscientização e liberdade na filosofia da educação de Paulo Freire. Tese de Doutorado, Pontificiam Universitatem S. Thomae, Roma, 2002.

OLIVEIRA, P. C.; CARVALHO, P. Consciência e Conscientização. Paidéia, 2007, 17(37), 219-230

PAULO FREIRE FINLAND. Paulo Freire Centers Worldwide. 2021. Disponível em: <https://paulofreirefinland.wordpress.com/paulo-freire-centers-worldwide/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

PAULO FREIRE KOOOPERATION E.V. Paulo Freire Kooperation e.V. 2024. Disponível em: <http://www.freire.de/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

PAULO FREIRE ZENTRUM. Paulo Freire Zentrum Austria. 2024. Disponível em: <https://www.pfz.at/> Acesso em: 26 de novembro de 2024.

PÚBLICO. Bolsonaro não duvida que nazismo foi um movimento de esquerda. 2019. Disponível em: <https://www.publico.pt/2019/04/02/mundo/noticia/bolsonaro-nao-duvidas-nazismo-movimento-esquerda-1867791> Acesso em: 26 de novembro de 2024

REPÓRTER BRASIL. Criticada pelo governo, metodologia Paulo Freire revolucionou povoado no sertão. 2019. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2019/03/criticada-pelo-governo-metodologia-paulo-freire-revolucionou-povoado-no-sertao/> Acesso em: 26 de novembro de 2024

TEIXEIRA, Wagner da Silva. Educação em Tempos de Luta: História dos Movimentos de Educação e Cultura Popular (1958-1964). UFF, Rio de Janeiro. 2008.

UNIVERSITY OF KWAZULA-NATAL. Paulo Freire Project. 2024. Disponível em: <http://cae.ukzn.ac.za/PauloFreireProject.aspx> Acesso em: 24 de novembro de 2024.

DAS GRADES QUE CERCAM A ALMA: UMA ANÁLISE DO SUJEITO EM CONFLITO COM A LEI E DO SISTEMA PENAL À LUZ DA TEORIA PSICANALÍTICA

Júlia Araújo Prado

1. INTRODUÇÃO

Pode-se definir como crime um ato que corresponde à violação de normas presentes no código de condutas de cada sociedade. Há, porém, algo para além do ato criminoso em si: o sujeito que o comete. A ideia de aplicar uma pena ao sujeito que infringe a lei tem o objetivo de fazê-lo refletir e retificar sua conduta social, passando por um processo de ressocialização, além de usá-lo como exemplo para que os demais seres daquela sociedade não façam nada parecido. Há tempos se discute, porém, a validade dessas penas. É fato que a penalização não cumpriu sua função de fazer o sujeito voltar ao convívio social tendo retificado sua conduta, e muito menos diminuiu a criminalidade. Ao contrário, o que muito se vê é que a deficiência dos programas de ressocialização, as péssimas condições prisionais e um sistema penal falho, acabam contribuindo como reprodutores da violência e da criminalidade.

Uma das ideias utilizadas para justificar a pena, a de que ela pode “recuperar” o sujeito que se colocou fora da lei, parte de uma visão utilitarista que pretende ver as consequências vantajosas da pena. Tratando dessa visão, Miller (2008) afirma que, de certo modo, ela não se faz sem algum rebaixamento da dignidade humana do infrator, ela diz de uma pretensão em objetivar o criminoso e o seu ato, negando ao sujeito sua subjetividade.

Com o intuito de pensar possíveis melhorias para o sistema penal, faz-se necessário pensar tal sistema junto aos elementos que dele fazem parte. Tomando o sistema penal em seu real funcionamento, este capítulo tem o intuito de questionar em que medida esse sistema fornece meios para a responsabilização do sujeito que comete um crime. A teoria psicanalítica fornece a noção de responsabilidade que norteia o estudo proposto.

As descobertas e ideias psicanalíticas podem oferecer preciosos subsídios para o estudo do fenômeno criminoso e do sujeito que comete o crime, bem como do sistema penal de um modo geral. Não deve ser deixado de lado, é claro, o fato de que o crime é também entendido como processo social e político (BEDOYA, 2015). Cabe pensar, então, uma aproximação entre a Psicanálise e o Social. Segundo Garcia, “uma psicanálise que trabalhe o social

atentando para o real do sujeito” (Garcia, 2004, p.16). Pretende-se, portanto, implicar a psicanálise no confronto com outros discursos, para além da clínica. Neste trabalho, especificamente, propõe-se estudar o sistema penal à luz da teoria psicanalítica, em busca do entendimento acerca das questões que movem o sujeito em direção ao crime, na tentativa de resgatar a significação subjetiva do ato criminoso.

2. O SISTEMA PENAL E SEUS ELEMENTOS

O crime, objeto de estudo do direito penal, é conceituado a partir da perspectiva deste como ato que necessita de repressão penal, uma vez que põe a segurança e a ordem da sociedade em risco e diz respeito à violação de normas jurídicas presentes no código de condutas de cada sociedade. É pelo direito penal que essas normas e valores sociais se encontram positivados e codificados, como leis, ditando o que cada um pode ou não fazer na convivência com o outro (BEDOYA, 2015). É sabido que, atualmente, o sistema penal é a ferramenta utilizada para tratar, na esfera pública, o ato criminoso.

Segundo Cunha (2015), a definição do conceito de Direito Penal está atrelada a seus três aspectos. Pelo aspecto formal ou estático, o Direito Penal é um conjunto de normas que define certos comportamentos como infrações penais – crime ou contravenção – e determina a pena ou a medida de segurança a ser aplicada em cada caso. A partir do aspecto material, preocupa-se com os comportamentos considerados reprováveis ou danosos ao organismo social e que afetam bens jurídicos necessários à conservação e ao progresso. Já o aspecto sociológico ou dinâmico coloca o Direito Penal como um instrumento de controle social, que visa certificar-se de uma disciplina social controlando os comportamentos considerados desviados de uma conduta adequada.

É possível dizer que a origem do direito penal está vinculada à própria organização do homem em sociedade. Porém, é necessário compreender a inexistência de normas penais sistematizadas em tempos primitivos, em que a punição era puramente relacionada à ideia de vingança. Era a chamada fase da Vingança Penal (CUNHA, 2015). Traçando um breve histórico sobre a constituição do direito penal, Bedoya (2015) afirma que este evolui a partir desses tempos da vingança privada. Naquele momento, o crime, que não atingia apenas o vitimado, mas a todo o grupo social, era tratado por meio da política do “olho por olho, dente por dente”, como forma pura de se vingar daquele que o cometia. Surge daí o direito penal, com o intuito de amenizar as punições e torturas, mas, de certa forma, como meio de legitimar a vingança em relação àquele que infringe as leis sociais.

Com o surgimento dessa instância do direito, passa-se a tratar o sujeito criminoso a partir de uma esfera pública, e não mais é permitido que isso se faça como uma vingança privada. É importante perceber a agressividade

presente tanto no crime quanto na punição pelo crime. Porém, esta última é feita em nome da sociedade, é uma violência institucionalizada com o intuito de garantir a segurança e promover o bem-estar social. Deve-se notar que a história da civilização “é, de certa forma, a história da repressão ao crime, sendo um e outro, crime e cultura, inseparáveis” (BEDOYA, 2015, p.33).

É necessário agora estabelecer a diferença entre o Direito Penal, definido acima em linhas gerais, e o Sistema Penal. Este diz respeito a um grupo de instituições que têm a função de realizar o direito penal: instituição policial, instituição judiciária e instituição penitenciária, que intervêm sucessivamente em três estágios. Muitos tratam o sistema penal simplesmente a partir desta definição básica, colocando-o como um conjunto desses aparelhos policial, judicial e prisional que atuam nos limites das matrizes legais a fim de assegurar uma ordem social justa. A partir desta definição, apresenta-se um sistema igualitário, que atinge a todos igualmente de acordo com suas condutas; justo, que apenas intervêm conforme a necessidade; e que se empenha para garantir a dignidade humana (BATISTA, 2007). Tal definição, entretanto, parece insuficiente se há o objetivo de ater-se à realidade.

Zaffaroni (1984) conceitua o sistema penal como “controle social punitivo institucionalizado”, atribuindo ao termo institucionalizado o sentido de algo que tem um lugar nesse sistema pelo modo de fazer estabelecido, ainda que não seja estritamente legal. Assim, o autor inclui no conceito os casos de “penas sem processo”, ou seja, casos de ilegalidades consolidadas como práticas rotineiras que são, de certa forma, conhecidas e até mesmo aceitas. São os casos de “tortura para obtenção de confissões na polícia, espancamentos ‘disciplinares’ em estabelecimentos penais, ou uso ilegal de celas ‘surdas’, etc.” (BATISTA, 2007, p. 25).

Pode-se, a partir disso, considerar o sistema penal em seu real desempenho, e não apenas a concepção das normas jurídicas que o formam. Chega-se, então, a um sistema penal que não tem um funcionamento igualitário, mas é na verdade seletivo e quase sempre atinge apenas pessoas de determinados grupos sociais, preocupando-se mais em agir contra certas pessoas do que contra certas ações; tampouco é um sistema justo, visto que seu desempenho é repressivo; e não pode também ser considerado suficientemente comprometido com a proteção da dignidade humana, quando há tão forte movimento de estigmatizar e degradar o sujeito em conflito com a lei. Coloca-se, portanto, no esforço de produzir alguma melhoria em um sistema que atinge a tantos sujeitos, a necessidade de trazer à tona “a contradição entre as linhas programáticas legais e o real funcionamento das instituições que as executam” (BATISTA, 2007, p. 26).

3. O SUJEITO EM QUESTÃO

Toma-se, neste trabalho, a noção de sujeito a partir da perspectiva psicanalítica. A saber, sujeito pulsional e desejante, que tem sua constituição determinada justamente pelo que escapa à estrutura, por uma brecha, uma causa singular, que o faz único (BARROS-BRISSET, 2011). Porém, assim como o sujeito considerado pelo campo do direito, é também um sujeito de direitos e deveres, regido por uma Lei simbólica, e que se constitui através do Outro.

O sujeito majoritariamente considerado pelo direito é o mesmo que a filosofia, há tempos, designou como o sujeito da razão. Ainda que haja o esforço de alguns autores no sentido de modificar esse conceito, ele é até então o mais adotado e, principalmente, o que está na base do sistema penal. Esse sujeito seria o detentor de uma poderosa propriedade humana que o possibilita descobrir o fundamento de tudo o que existe e desvendar os mistérios da vida e da natureza. A razão, único meio de se atingir o conhecimento da verdade, é considerada então a essência do homem. O direito é, portanto, um discurso da razão (BEDOYA, 2015).

As bases do sistema penal se formaram a partir do pressuposto de que o sujeito de direito é um ser que usa a razão para determinar sua vida, um sujeito que prefere fazer o “bem” ao “mal”. É, então, a partir desse pressuposto que o Estado legitima o seu direito de punir. Afinal, o ato criminoso vai contra a convivência com o outro e representa um perigo à sociedade (BARROS, 2009).

É aí que a psicanálise vem nos colocar uma questão importante: a razão não é a força que impulsiona o agir humano, e agir de acordo com o bem e com a lei nem sempre é uma via satisfatória. Ou seja, esse sujeito do direito penal, completamente racional e “do bem”, não existe. Segundo Barros (2009), a lógica do sistema penal se apoia em uma série de crenças, como a ideia de um homem prioritariamente reflexivo e a crença na pena como forma de inserção social. Com tempos de prática, é claro, essas crenças se mostraram vazias, mas tais concepções perpetuam.

A psicanálise traz algo de novo e único no sujeito que considera. Ela revela que a tão pensada unidade do psiquismo humano e a consciência que tudo pode saber, não existem. Com a descoberta do inconsciente já fica claro quão pouco um sujeito conhece de si mesmo (BEDOYA, 2015). Além disso, esse sujeito se constitui como uma resposta à ordem simbólica de seu meio, mas não se reduz a isso. O que determina a constituição do sujeito é justamente o que escapa à estrutura, é uma brecha, uma causa singular, que o faz único (BARROS-BRISSET, 2011).

Desde Freud (2010), sabe-se que a satisfação pode se dirigir a qualquer objeto, mas o que fica determinado é que a pulsão terá algo a que se dirigir em busca da satisfação. Podemos pensar, então, em vez de um ser racional,

um ser pulsional. E em vez de uma lei a que todos devemos seguir, uma lei a que todos podemos seguir: a da satisfação pulsional.

Não se pode deixar de ressaltar, porém, as semelhanças entre as duas visões de sujeito descritas acima como tão distintas. O direito penal é formado por valores bastante rígidos acerca das relações dos indivíduos, entre si e com o mundo externo. Afinal, direitos e deveres sempre, de certo modo, falam de um outro. E a função primordial do direito penal é a de regulamentar as relações do sujeito com o outro e buscar formas de lidar com o fato de que esse sujeito é um “ser para-outro” (BEDOYA, 2015). O sujeito da psicanálise, por sua vez, é também um sujeito de direitos e deveres. O processo que Freud chamou de complexo de Édipo marca a entrada do sujeito no mundo da linguagem e culmina no momento em que a Lei, que será reconhecida como base para toda relação social, é inscrita.

Quinet (2006) descreve os três tempos lógicos do Édipo propostos por Lacan (1999). O primeiro tempo diz respeito ao momento em que a criança é identificada ao objeto de desejo da mãe, assim a mãe aparece como um Outro absoluto e sem lei para a criança. É também nesse tempo que está presente o estádio do espelho, em que ocorre a formação do eu por meio da imagem do outro. O segundo tempo representa o início da simbolização, marca a entrada da criança na linguagem, e a relação entre mãe e criança não mais será imediata, já que será mediada simbolicamente pela linguagem. Mas nesse processo de simbolização da mãe é necessária uma terceira parte que vá introduzir a lei de interdição. Surge aí a instância paterna como o Nome-do-Pai, que é aquilo que a mãe traz em seu discurso que fará a criança perceber que a mãe também está submetida a uma lei e que o seu desejo está voltado para outro lugar, ou seja, o Nome-do-Pai vem barrar o Outro absoluto e onipotente representado pela mãe, e é aí, neste lugar, que a lei se instalará. “O sujeito passa de uma posição de ser falo a uma posição de falta-a-ser, entrando na dialética do ter ou não ter” (QUINET, 2006, p. 12). Já o terceiro tempo corresponde ao declínio do complexo de Édipo.

O sujeito da psicanálise é, portanto, um sujeito regido por uma Lei simbólica, e que se constitui através do Outro.

4. INTRODUÇÃO À QUESTÃO DA CRIMINOLOGIA NA TEORIA PSICANALÍTICA

Em “O mal-estar na civilização”, originalmente publicado em 1930, Freud (2010) nos mostra como a vida humana em conjunto requer que cada indivíduo abdique da satisfação de seus “impulsos instintuais selvagens” e ceda apenas àquelas pulsões “domesticadas”, obedecendo às normas sociais. Isso implica em dizer que não se faz cultura sem grandes restrições à liberdade individual, visto que é justamente na não satisfação, na renúncia pulsional, que ela se constrói. Essas duas tendências, da liberdade individual e da

vida em cultura, seguem lutando uma com a outra no interior de cada sujeito, na tentativa de encontrar um possível equilíbrio entre as exigências individuais e culturais (FREUD, 2010). Aparece, então, o conflito que é característico do sujeito: aquele entre as vertentes da Lei e do gozo (MILLER, 2008).

Para viver em sociedade, partilhando de normas e bens, é necessário abrir mão de algo. Para se humanizar, deve-se perder um pedaço de si. Deve-se perder parte do gozo, que está na fonte do ser. Barros (2009) afirma que o mal é o gozo do “eu sozinho”, para o qual o Outro nem existe, e este gozo, por si só, pretende atingir sua satisfação absoluta. Mas o laço social requer uma restrição a esse absoluto. É daí que advém o desejo como movimento de buscar algo que produza um sentimento – provisório – de satisfação, o que, por sua vez, promove a ligação entre o sujeito e o mundo. Logo, considerando o seu lado social, o sujeito segue buscando soluções na tentativa de lidar com seu mal.

O texto jurídico, ainda que seja o melhor que o momento atual possa oferecer, mostra-se bastante distante da experiência real de muitos sujeitos frente à lei. Em vez de uma lei que se preste a regular o desejo e o gozo, o que muitos experimentam, desde a infância, é uma lei enganosa, que não os protege. E como afirma Barros-Brisset:

Submetidos à impostura da lei, aparece a autoridade obscura do Outro com toda sua ferocidade, em seu sem sentido absoluto. Face a esse impossível que acontece, não é mais possível confiar na palavra, na autenticidade do Outro e, nessa fratura, a ordem pulsional se impõe, em sua jactância mortífera. Violência real! (BARROS-BRISSET, 2014, p. 6).

Deve-se considerar, então, a possibilidade de que alguns crimes sejam cometidos como resposta do sujeito frente ao mal. Posto que diante deste cada um responde como pode, um modo de resposta pode ser o ato. Refletindo sobre o que pode representar o ato criminoso, Barros (2009) nos mostra que, na maioria dos casos, ele simplesmente aponta para uma forma de vida, uma solução perante a vida. O ato pode ser também uma resposta que desliga o ator do seu laço social, ou uma forma de dizer não ao que é proposto pelo mundo civilizado. Por outro lado, pode ser uma maneira de incluir-se no espaço do mundo:

Em muitos casos e muitas vezes, os recursos sociais são precários, as instituições não dão acolhida às demandas que recebem e as soluções normativas não alcançam o sujeito. O ato pode ser a única saída naquele instante, uma solução do sujeito naquele momento perturbador

para apresentar sua causa num apelo ao Outro (BARROS, 2009, p.15).

Ao afirmar que “o direito para todos não resolve o problema de cada um”, Barros (2009, p.15) coloca a possibilidade de pensar uma falha na regra, pois a ordem social nem sempre é justa e não fará bem a todos. Agir conforme as leis e ser um “cidadão de bem” não fará com que todos tenham iguais condições de realizar seus projetos de vida. O que vemos na realidade da vida cotidiana é uma devastadora desigualdade social que percorre o ambiente do convívio humano e, em resposta a isso, surgem no âmbito público soluções normativas falhas que, ao invés de possibilitar qualquer pedaço de satisfação, apenas têm contribuído para o crescimento do número de sujeitos insatisfeitos.

Se, então, um sujeito não é capaz de obter qualquer satisfação pela via da lei, a via normativa, é o desvio que se colocará como possibilidade. Se soluções não se apresentam perante o mal, o sujeito se vê desamparado. Freud, em “O mal-estar na civilização”, nos fala da luta travada no interior de cada sujeito entre a tendência da felicidade individual e a da união com os outros seres. (FREUD, 2010). Vale pensar que é um tanto mais provável que a tendência da felicidade individual se sobressaia quando o sujeito percebe o descaso do mundo em relação a ele, percebe a impossibilidade da união. Assim, em diversas condições, para diversas pessoas, um ato criminoso pode ser a única saída “racional”.

Se tiver sido possível extrair do laço social a sua satisfação, estamos aparentemente diante de homens civilizados ou que encontraram na racionalidade um modo de justificar sua ação. Para outros, entretanto, a privação da satisfação, a precariedade que os aprisiona, os lança em um estado de perturbação pulsional e angústia no qual a saída, não raro, tem sido a ruptura dos laços, o isolamento do convívio social, a rebelião (BARROS, 2009, p. 21).

Para que seja possível o controle da cultura sobre o sujeito é preciso que haja um poder que se contraponha ao poder do indivíduo, que passa a ser tomado como “força bruta”. “A vida humana em comum se torna possível apenas quando há uma maioria que é mais forte que qualquer indivíduo e se conserva diante de qualquer indivíduo” (FREUD, 2010, p. 56). Tal poder, de que a comunidade necessita, é estabelecido como “Direito”. Segue a isso a exigência cultural da justiça, que pretende garantir que uma ordem legal colocada jamais seja violada em função de um sujeito. Fica claro que a liberdade individual aí “experimenta restrições, e a justiça pede que ninguém escape a elas” (FREUD, 2010, p. 57). É conferida à cultura, assim, a tarefa de im-

pedir os excessos da violência e da agressividade humana, podendo, para tanto, exercer ela mesma a violência contra os infratores. (FREUD, 2010).

É interessante pontuar que o que chamamos de exigência individual inclui as diversas frações do nosso ser, “a parte admirável, que constitui a honra da humanidade, mas também a parte horrível” (MILLER, 2008, p.3). Sabemos que há ali algo de mal e imoral que é também parte de cada sujeito, mas que preferimos negar. Falando sobre a extensa criação literária em torno das histórias de grandes criminosos, Miller aponta: “Penso que essa fascinação pelo grande criminoso deve-se ao fato de que, de certo modo, ele realiza um desejo presente em cada um de nós” (MILLER, 2008, p.3). Deste modo, é certo para a psicanálise que em cada um está presente esse mal e o direito seria, por sua vez, uma forma de se defender dele.

Vale ressaltar que esse mal, por maiores que sejam as tentativas de negá-lo, aparece de diversas maneiras. Analisando as formas que temos hoje de punir infrações, e o sistema penal em seu conceito mais abrangente, considerando os espancamentos, torturas e outras formas de punições não legais, podemos pensar na exteriorização de uma agressividade da comunidade em relação àqueles sujeitos que no momento em que se colocam entre o desejo e a lei, realizam o primeiro transgredindo a segunda. “Sempre é possível ligar um grande número de pessoas pelo amor, desde que restem outras para que se exteriorize a agressividade” (FREUD, 2010, p.80).

Lacan (1998), em Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia, ressalta a noção de responsabilidade como principal meio de contribuição da psicanálise à criminologia, considerando que nossa sociedade configura sua relação com o crime e a punição por meio da palavra “responsabilidade”. A noção de responsabilidade, aqui, não apenas diz respeito ao sujeito cumprir a pena que lhe é imposta, mas implica o responder diante da causa singular do seu ato (SIQUEIRA, 2015).

5. O ATO DE CADA UM

Ainda em seus estudos sobre a criminologia, Lacan (1998) propõe uma mudança no modo de compreender o sujeito criminoso e seu crime, distanciando-se da proposição criminológica. Considerando, segundo a noção do sujeito psicanalítico, os fatores inconscientes que movem o sujeito em direção ao crime, Lacan retira a busca da verdade do criminoso da realidade dos fatos e passa a localizá-la na realidade psíquica. Assim, convoca o sujeito a responder pelo ato que é seu, garantindo a manutenção de sua dimensão humana (SIQUEIRA, 2015).

A teoria psicanalítica, portanto, coloca em evidência a importância da responsabilidade. De cada sujeito, posto que é atravessado pelo desejo, responder por seu ato, por seu desvio. Ressalta-se que não se trata aqui de uma responsabilidade moral, constituída por valores, um exercício da razão que

desconsidera as paixões e pulsões do sujeito, afinal há aí o risco de objetificá-lo e desresponsabilizá-lo. Trata-se, na verdade, de uma responsabilidade ética, que não se apresenta por um “dever-ser”, mas pelo modo de ser do coletivo, por sua constituição histórica e social (MONTEZUMA, 2006). “O ético, portanto, está no escolher e não no escolhido, está na responsabilidade assumida pela escolha” (MONTEZUMA, 2006, p. 7).

Dizer das diferentes causas que movem o sujeito em direção ao crime, sejam motivações inconscientes, sociais ou quaisquer outras, não exime aquele da responsabilidade por seu ato. O que ocorre é justamente o contrário. É exatamente porque se diferencia que o sujeito é chamado a responder. “É porque concebemos que o homem pode agir fora da lei, da norma, guiado por suas paixões, sua loucura, que o consideramos responsável pelo que faz com isso” (BARROS, 2006, p.6).

É pela via da responsabilidade, então, que surge para o sujeito a possibilidade de refletir e retificar sua conduta. Porém, é quando o sujeito, com seu traço singular, se coloca perante o laço social que a responsabilidade pode advir (BARROS, 2006). Segundo Nicácio e Albuquerque (2014) a questão da responsabilidade está diretamente relacionada à questão do laço social, posto que somente na relação com o outro, aquele que ocupa um lugar de referência, o sujeito é capaz de fazer valer a tomada de responsabilidade por seus atos e decisões.

O que se sabe sobre a vida do sujeito inserido no sistema penal diz respeito a extremo sofrimento, tanto físico quanto psíquico, dentro ou fora das prisões. Tomando o encarceramento como exemplo, é possível citar: privação de luz, espaço, falta de privacidade e higiene, humilhação contínua, castigos físicos, violência, abusos (YAROCHEWSKY, 2012). Além disso, é claro, não é possível ignorar as dificuldades vividas por um egresso do sistema prisional quando tenta se reinserir na sociedade, ou mesmo os casos das punições sem processo vividas diariamente nas ruas. É esse, então, o sistema penal que temos – grande produtor de segregação.

A prisão pode ter sido um desses inventos útil enquanto resposta para a dominação do Estado e produção da segregação, mas inútil enquanto possibilidade de criação e expressão da humanidade em sua convivência responsável com os outros (BARROS, 2006, p. 7).

Questiona-se, então, se há real possibilidade de responsabilização do sujeito infrator inserido no sistema penal. E na esperança de elucidação expõe-se a diferença entre a posição psicanalítica e o discurso jurídico. A primeira está mais interessada no ato enquanto algo que é da ordem do singular de cada sujeito do que na conduta infracional tipificada. Já a lei jurídica deve constituir um campo normativo, localiza-se na ordem do “para todos”. Porém, para que seja possível que o sujeito de fato responda por seu ato de

transgressão, alcançando a responsabilidade, é necessário um ordenamento jurídico que considere o singular quando chama o sujeito a responder (SILVEIRA; FERRARI, 2014).

Na relação estabelecida entre a psicanálise e o campo do direito, portanto, aquela pretende abrir o espaço normativo para tratar desse sujeito singular. Deve, para tanto, dar voz às dificuldades do sujeito, operando pelas brechas na busca de respostas singulares onde se instalam discursos universais (BARROS-BRISSET, 2014). Faz-se necessária, desse modo, a seguinte problematização: se o objetivo último do sistema penal é mesmo a reinserção do sujeito infrator à sociedade, dever-se-ia voltar os olhos ao que está na base da desinserção: “o mau pedaço que traz para cada um sua singular condição” (BARROS, 2009, p. 13).

A partir da sua entrada no sistema penal, o sujeito transgressor da lei é transformado em coisa a ser vigiada e controlada. Quando encarcerado, pouco tem a criar, produzir ou se expressar. São escassas, também, as vias de satisfação em meio a violência e abusos. Velha fórmula de excluir e silenciar aquilo com que não sabemos lidar. Barros (2009) aponta a necessidade do investimento em políticas voltadas para a população inserida no sistema penal que tenham como fim a satisfação, a fim de promover novas formas de laços sociais.

Abrir caminhos para a satisfação pode ser uma orientação diante do impossível. Sim, os caminhos nunca serão suficientes, mas, por isso mesmo, a orientação é para que sejam muitos, diversos e plurais (BARROS, 2009, p. 18).

Por fim, ressalta-se a importância de dedicar alguma reflexão ao que há de cada um no caráter punitivo institucionalizado pelo sistema penal. Tomando a perspectiva de Freud, pode-se pensar que a consciência moral e a elaboração do discurso do direito são respostas ao “mal” que cada um tem em si (MILLER, 2008). Assim, é imperioso que sejamos capazes de pensar a responsabilidade de toda a sociedade pelos modos de fazer do sistema penal, por sua ineficiência e permanência.

REFERÊNCIAS

BARROS, Fernanda Otoni de. Liberdade e Responsabilidade. *Jornal do Federal*, Brasília, 2006.

BARROS, Fernanda Otoni de. O desmonte do cativeiro. *Mal-Estar e Sociedade*, 2(2), 11-23, 2009

BARROS-BRISSET, Fernanda Otoni de. O jogo da casa vazia. Não há sujeito sem instituição! *Almanaque on-line* nº 8, 1-9, 2011.

BARROS-BRISSET, Fernanda Otoni de. Controvérsias de ontem, hoje e sempre. Direito e Psicanálise: Controvérsias Contemporâneas. CRV: Curitiba, 2014.

BATISTA, Nilo. Introdução Crítica ao Direito Penal Brasileiro. Rio de Janeiro: Revan, 2007

BEDOYA, Eduardo Alberto de Menezes. Direito e psicanálise. Novas edições acadêmicas, 2015.

CUNHA, Rogério Sanches. Manual de Direito Penal. Salvador: JusPO-DIVM, 2015

FREUD, Sigmund. O Mal-Estar na Civilização. Obras Completas, vol. XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GARCIA, Célio. Psicologia jurídica: operadores do simbólico. Del Rey, 2004.

LACAN, Jacques. Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MILLER, Jacques-Alain. Nada é mais humano que o crime. Almanaque on-line, 1-6, 2008.

MONTEZUMA, Márcia Amaral. Ética e responsabilidade. In: VI Fórum Mineiro de Psicanálise, 2006, São João Del-Rei. VI Fórum Mineiro de Psicanálise: A ética da psicanálise - do particular ao coletivo. São João Del-Rei, 2006.

NICÁCIO, Camila Silva; ALBUQUERQUE, Bruna Simões de. Responsabilidade jurídica e subjetiva. Responder direito? Coisa pra gente grande! Direito e Psicanálise: Controvérsias Contemporâneas. CRV: Curitiba, 2014.

QUINET, Antonio. Psicose: uma Estrutura Clínica. Teoria e clínica da psicose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

SILVEIRA, Isabela Lúcia de Souza; FERRARI, Ilka Franco. A responsabilização dos adolescentes em conflito com a lei: as práticas socioeducativas e suas invenções. Direito e Psicanálise: Controvérsias Contemporâneas. CRV: Curitiba, 2014.

SIQUEIRA, Fífiás Gomes. Da culpa em Freud à responsabilidade em Lacan: paradigmas para uma articulação entre psicanálise e criminologia. Psicologia em Revista, v. 21, n. 1, p.141-157. Belo Horizonte, 2015.

YAROCHEWSKY, Leonardo Isaac. Sistema prisional brasileiro aumenta a reincidência. 2012. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-nov-16/leonardo-yarochewsky-sistema-prisional-brasileiro-aumenta-reincidencia#author>>. Acesso em 21 de Junho de 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. Sistemas Penales y Derechos Humanos en América Latina. Buenos Aires: Depalma, 1984.

O MITO DO ETERNO FEMININO E O DIREITO: UMA LEITURA DA MANUTENÇÃO DA MISOGINIA ATRAVÉS DAS LENTES DE BEAUVOIR, BOURDIEU E DO DIREITO BRASILEIRO

Lara Mendes Almeida

1 INTRODUÇÃO

Inglaterra, 1797. Elizabeth era uma das cinco filhas da família Bennet. Sua mãe sempre lhes pressionava para que arranjassem um bom marido, pressão esta reafirmada pela sociedade à época. E, por mais que os anseios de Elizabeth fugissem à regra, num desejo de ter uma vida além da dedicação ao matrimônio, essa era uma visão abafada pelas normas sociais. Uma das principais razões é que, como mulheres, estavam encerradas num ciclo de dependência da figura do homem – pai ou marido.

Isso pois, por um lado, o patrimônio era transmitido sempre ao filho primogênito ou ao parente mais próximo do sexo masculino, impedindo assim que as filhas o recebessem. Na família Bennet, com a morte do pai, a herança seria diretamente transmitida ao primo mais próximo, Mr. Collins, e as cinco filhas estariam sujeitas à miséria. E, por outro, como eram ensinadas e colocadas para cumprir um papel subalterno, no qual a própria educação era direcionada à submissão, sua independência era impensável. Sem os recursos da herança, sem a possibilidade de produzir os próprios recursos, encclusuradas no cenário doméstico, se viam fadadas ao seu destino.

A partir desse recorte da obra *Orgulho e Preconceito*, adentramos na presente pesquisa, cujo tema versa sobre a análise da manutenção da misoginia, por meio das perspectivas histórica, social e filosófica, em conexão ao direito brasileiro. Em que pese o trecho literário supracitado evidencie um cenário e um lapso temporal distintos da presente realidade brasileira, ambas as esferas compartilham a expressão da misoginia, que transcende essas barreiras. O problema enfrentado foi, então, o fato de a plena igualdade dos direitos da mulher ainda ser meramente formal, mesmo após grandes mudanças históricas e jurídicas no Brasil.

Nesse sentido, portanto, o objetivo geral da pesquisa foi a verificação dos motivos que ensejam na manutenção dessa lógica de desigualdade entre os sexos, mesmo após tantas transformações. Não obstante, dentre os três objetivos específicos formulados, o primeiro foi o estudo do contexto histórico e sociológico da problemática da misoginia e da violência de gênero, e,

dentro disso, dos acontecimentos importantes que fundamentam a ocorrência e a manutenção da ordem social patriarcal.

O segundo objetivo específico foi a abordagem do fenômeno da misoginia a partir dos conceitos de construção social do feminino e de violência simbólica, por meio das perspectivas de Simone de Beauvoir e Pierre Bourdieu. E, por fim, o terceiro objetivo foi o desenvolvimento da conexão entre os fatores até então dissertados e o aspecto jurídico no cenário brasileiro, de modo a contrastar pontos formais e materiais, fazer levantamentos sobre o posicionamento do direito frente à misoginia e sobre sua capacidade de tornar legítimas as normas jurídicas para a proteção da mulher.

Nesse viés, em 2012, foi instalada uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito pelo Congresso Nacional a fim de investigar as informações atinentes à violência doméstica no Brasil. Assim, no seio de seu relatório final, constatou-se que, nos 30 anos antecedentes à pesquisa, foram assassinadas no país cerca de 91 mil mulheres, sendo que 43,5 mil só na última década. O número de mortes nesses trinta anos passou de 1.353 para 4.297, o que representa um aumento de 217,6%, mais que triplicando.

Desse modo, restou evidenciado ao longo da pesquisa que a misoginia e a dominação do sexo masculino ocorrem, segundo Bourdieu (2012) por meio da violência simbólica, aquela que se embute em detalhes negativos atribuídos ao feminino, e que acaba por legitimar a violência física. Portanto, os dados acima demonstrados explicitam o ápice do ódio à mulher, mas até que ele seja alcançado, inúmeras outras formas de inferiorização são cometidas.

E, é em virtude disso, que se faz necessário avaliar a desigualdade entre os sexos a partir da junção entre as concepções social e jurídica, tendo em vista que o direito, como ciência social aplicada, num movimento cíclico, impacta na facticidade e é por ela impactado. Entender como e onde operar mudanças de modo a tornar eficaz a garantia de cumprimento dos preceitos constitucionais e dos direitos humanos é fundamental, e o direito ocupa um papel de suma importância dentro disso.

No que concerne à natureza da pesquisa, foi adotada a modalidade pura, dada sua capacidade de produzir conhecimentos novos e úteis para avanços científicos, sem objetivar, contudo, resultados imediatos, ou seja, sem uma aplicação prática. Quanto ao objetivo, a pesquisa foi explicativa, em virtude da necessidade de identificação das causas que contribuem para a manutenção do fenômeno da misoginia no Brasil. Para isso, foram exigidos estudos históricos, sociológicos, filosóficos e jurídicos mais aprofundados sobre o tema.

Quanto aos procedimentos técnicos de coleta de dados, a pesquisa foi bibliográfica. Isso, pois, foram feitos levantamentos por meio dos referenciais teóricos que apresentam estudos já realizados sobre o tema e possibilitaram a análise acerca da falta de legitimidade conferida aos direitos das mulheres no país.

No que tange à abordagem do problema, a presente pesquisa tem caráter qualitativo, uma vez que o estudo do fenômeno da misoginia foi feito de forma profunda e reflexiva, tendo como parâmetro a relação entre o social e o direito. O instrumento de pesquisa selecionado foi a coleta bibliográfica, que se deu por meio de consulta em livros, artigos científicos, leis, documentos judiciais, colunas jornalísticas e por meio do suporte do professor orientador.

Por conseguinte, o referencial teórico adotado partiu da junção das abordagens de Simone de Beauvoir e Pierre Bourdieu no seio do artigo “História, Psicanálise e Sociologia: Notas Acerca da Dominação Masculina”. Suas definições de gênero como culturalmente construído e de violência simbólica, respectivamente, se entrelaçam na medida em que tais símbolos se constituem como a forma de construção da inferioridade feminina. Assim, foi de fundamental contribuição entender a construção do feminino e, em exemplificação, o mito do eterno feminino, a partir do olhar existencialista de Beauvoir (1970), para associá-lo aos mecanismos de inferiorização e de manutenção aos quais é submetido.

A acepção da violência simbólica trazida por Bourdieu também foi de grande valia, tendo em vista que suas conclusões, em consonância com Beauvoir, culminam no entendimento de que o “eterno” atribuído ao feminino demanda um empenho histórico de manutenção. A essência feminina inexistiria sem tal eternização por parte dos próprios agentes.

Ao final da pesquisa, foi possível constatar que a inferioridade feminina, de fato, ainda existe na sociedade atual. Contudo, ela não possui um sentido em si. Não são aspectos biológicos ou naturais que a encerram na sua submissão, mas uma construção social que tem sido, por muito tempo, perpetuada pela própria humanidade. Logo, a manutenção da lógica androcêntrica, mesmo após inúmeras mudanças nas leis e nos costumes, se explica pela superficialidade dessas mudanças.

Indubitavelmente, o direito ao voto, ao trabalho, à independência e muitos outros conquistados configuram como emancipações fundamentais para a mulher. Contudo, sua igualdade plena em comparação aos homens ainda não foi alcançada dada a implantação coletiva de uma estrutura de pensamento muito profunda, com vistas a naturalizar a inferioridade da mulher.

Logo, foi alcançada a conclusão de que, para que esse cenário fosse revertido, seria necessária uma mudança estrutural e educacional desde o início das vidas das futuras gerações, num movimento de evolução coletiva, a fim de legitimar também o olhar feminino. Nesse sentido, o direito e os aspectos sociais são complementares na busca pela quebra da lógica de hierarquização dos sexos, dado que, conforme visualizado ao longo dos anos no Brasil, refletem diretamente um no outro.

2 ANÁLISE CONTEXTUAL DA MISOGINIA

O estudo das razões que ensejam na permanência e na manutenção da desigualdade entre os sexos no seio da sociedade demanda uma observação do contexto desse fenômeno social. Para tanto, na presente seção, será feita uma abordagem acerca da condição da mulher a partir do viés histórico e sociológico, que, em conexão, servirão de lente para a melhor acepção do tema.

2.1 ASPECTOS HISTÓRICOS DA ESTRUTURA DE DESIGUALDADE ENTRE OS SEXOS

Para uma análise dos marcos históricos que permeiam a condição da mulher, cumpre observar os períodos nos quais eles ocorreram no seio da humanidade. Assim, a pré-história constitui o parâmetro inicial nesse percurso, dada a sua coincidência com o surgimento humano.

É importante pontuar que as hordas primitivas não objetivavam a própria posteridade, dada a sua vivência nômade e nada possuindo. Decorrente disso, observa-se a desconexão relacional dos pais com os filhos, o que culminava na inexistência de um reconhecimento na descendência e, consequentemente, na visão dos filhos como um mero ônus (BEAUVOIR, 1970, p. 83).

Desse modo, a gestação e o aleitamento não eram vistos como atividades que exigiam o empenho de um projeto maior, mas tão somente como funções biológicas. A partir disso, as tarefas domésticas que eram submetidas às mulheres assim o eram em virtude da facilidade de serem conciliadas com a maternidade, o que acabava por encerrá-las na imanência. Já quanto ao homem, vislumbra-se que não era visto como responsável por repetir um processo vital, mas pela prática de atos que transcendem sua condição animal (BEAUVOIR, 1970, p. 83). Isto é:

Para apossar-se das riquezas do mundo, ele anexa o próprio mundo. Nessa ação, experimenta seu poder: põe objetivos, projeta caminhos em direção a eles, realiza-se como existente. Para manter, cria; supera o presente, abre o futuro. Eis porque as expedições de caça e pesca assumem um caráter sagrado (BEAUVOIR, 1970, p. 84).

Logo, consoante Beauvoir (1970), fora dado maior reconhecimento para a razão de viver em detrimento à vida em si, e, com isso, o homem se posicionou como senhor perante a mulher, como aquele que protege outras vidas e é capaz de vencer as forças da Natureza. Por conseguinte, ocorreu a

transição da vida nômade para a agrícola, e, num movimento contrário ao anterior, a mulher adquiriu prestígio nas comunidades, o que ocorreu em razão da superveniente valorização da posteridade, outrora ausente.

Essa contraposição se dá uma vez que a criança passou a ocupar um papel importante, não de encargo, como anteriormente, mas do descendente que tornava capaz a sobrevivência do clã para além das fronteiras que a efêmera vida humana pode alcançar. Os genitores passaram a reconhecer seus filhos como extensões de si, os quais iriam perpetuar as colheitas e os assentamentos conquistados (BEAUVOIR, 1970, p. 87). Em complemento, nota-se que:

Entre os nômades, a procriação parece ser apenas um acidente e as riquezas do solo continuam desconhecidas; mas o agricultor admira o mistério da fecundidade que desabrocha nos sulcos dos arados e no ventre materno; sabe que foi engendrado como a rês e as colheitas, deseja que seu clã engendre outros homens que o perpetuarão perpetuando a fertilidade dos campos. (BEAUVOIR, 1970, p. 88)

Advém que muitos primitivos desconheciam a contribuição paterna para a procriação dos filhos, ao passo que a mãe era vista como imprescindível para o nascimento do filho (BEAUVOIR, 1970, p. 87). Portanto, a continuidade das comunidades, propriedades e colheitas no campo intergeracional acontecia por meio do laço matriarcal, o que culminava na dependência dos membros do clã a uma mulher que o engendrou e alimentou. A natureza era como uma mãe, uma extensão da mulher, mágica e misteriosa.

Não obstante, apesar do sedentarismo em virtude de a maternidade ainda estar presente, a dimensão da aldeia era limitada, e consequentemente, a exploração do plantio e das hortas era uma tarefa doméstica. Nesse sentido, se confiava às mulheres o trabalho agrícola, a indústria doméstica de tecidos e vasilhas e a troca de mercadorias. Elas passaram a ocupar, então, uma posição social proeminente, o que gerou nos homens respeito e temor ao desconhecido (BEAUVOIR, 1970, p. 89).

Além disso, o surgimento das divindades femininas e da adoração à fecundidade se desdobrou desse contexto: “Encontrou-se, em Susa, a mais antiga imagem da Grande Deusa, da Grande Mãe”. (BEAUVOIR, 1970, p. 90). Consoante Beauvoir (1970), essa concepção da mulher leva a crer que houve, na pré-história, um momento de superioridade feminina. Nessa perspectiva, “A derrubada do direito materno representou a derrota do sexo feminino no plano da história mundial.” (ENGELS, 2019, p. 75).

Contudo, ainda nos termos de Beauvoir (1970), essa ideia é um mito. A visão da mulher como Terra, Mãe, Deusa confirma o que para Beauvoir é ver a mulher como o Outro, não como uma semelhante para o homem, mas co-

mo um ser místico que não pertencia ao reino humano. E, na mesma medida em que o homem cria os ídolos e lhes confere poder, pode também destroná-los.

Em sequência, o último campo primitivo da vivência humana foi a passagem da agricultura para o operariado, que compreendeu consigo profundas mudanças na relação entre os sexos:

Foi a passagem da pedra ao bronze que lhe permitiu realizar, com seu trabalho, a conquista do solo e de si próprio. O agricultor está sujeito aos acasos da terra, das germinações, das estações, é passivo, conjura e espera. [...] O operário, ao contrário, molda a ferramenta de acordo com seu objetivo, impõe-lhe com as mãos a forma de seu projeto; em face da Natureza inerte, que lhe resiste, mas que ele vence, afirma-se como vontade soberana (BEAUVOIR, 1970, p. 95).

Desse modo, percebe-se a valorização das atividades desempenhadas pelo homem, que implicavam no desenvolvimento de técnicas e razão, e da consequente desvalorização de tudo aquilo que fora atribuído ao papel feminino – natureza, mistério, imanência –. Com isso, Beauvoir (1970) evidencia a necessidade dessa desvalorização, dado que a exaltação ao feminino não advinha do seu valor positivo, mas de sua fraqueza, dessa posição em que fora colocada. Então, de acordo com Beauvoir:

O triunfo do patriarcado não foi nem um acaso nem o resultado de uma revolução violenta. Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir (BEAUVOIR, 1970, p. 97).

O período da Antiguidade representa uma continuidade desse cenário, e abarca o surgimento das instituições, do Direito e do objetivo de manutenção da vida através das gerações. Essa conjuntura, por sua vez, ensejou o nascimento da propriedade privada, que, conforme Beauvoir (1970), está intrinsecamente conectada à história da mulher.

Isso pois, a propriedade é um meio de estender a existência do possuidor no lapso temporal, mesmo após sua morte. Para tanto, é necessário que essa transferência seja feita para os indivíduos que são reconhecidos como seus. Logo, não era passível de aceitação que a mulher tivesse direito sobre parte dos bens, nem sequer dos próprios filhos (BEAUVOIR, 1970, p. 102). Beauvoir faz a seguinte menção à herança na Grécia Antiga:

Os gregos tinham instituído o costume do epiclerado: a herdeira devia desposar na gens paterna seu parente mais idoso; desse modo, os bens que lhe legava o pai eram transmitidos às crianças do mesmo grupo, a propriedade continuava pertencendo à gens; a epiclera não era herdeira e, sim, apenas uma máquina de procriar herdeiros; esse costume colocava-a inteiramente à mercê do homem [...] (BEAUVOIR, 1970, p. 109).

O desprezo à mulher era manifestado de forma clara nesse período, no qual inclusive filósofos reconhecidos por suas mentes brilhantes reduziram a condição feminina à inferioridade. Nesse sentido, segundo Pitágoras (1970, apud BEAUVOIR, p. 6) “Há um princípio bom que criou a ordem, a luz e o homem, e um princípio mau que criou o caos, as trevas e a mulher.” Não obstante, nos termos de Aristóteles (1260, p. 32-33)

“[...] há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança”.

Transitando para a Idade Média, observa-se que inúmeros fatores contribuíram para a manutenção da opressão da mulher, e, segundo Beauvoir (1970, p. 116), a ideologia cristã, por sua vez, não contribuiu pouco. A título de demonstração, lê-se, num trecho do Novo Testamento da Bíblia Sagrada, que: “Pois a mulher é que foi tirada do homem e não o homem tirado da mulher. Mais: a mulher foi criada por causa do homem e não o homem por causa da mulher”. (1 CORÍNTIOS 11:8-9).

Ademais, o feudalismo se organizou ao fim da Idade Média e a condição da mulher era variável. “O que caracteriza o direito feudal é a confusão entre soberania e propriedade, entre direitos públicos e direitos privados. É o que explica que a mulher se encontre ora rebaixada ora elevada pelo regime”. (BEAUVOIR, 1970, p. 120).

Isso pois, segundo Beauvoir (1970, p. 121), ora a ordem se fundamentava somente na força e a mulher não possuía direitos privados, dado que não tinha capacidade política, ora os feudos se tornavam hereditários e patrimoniais e a sucessão feminina retornava. Contudo,

(...) o serviço militar é sempre exigido dos vassalos e a sorte da mulher não melhora pelo fato de se tornar herdeira; ela precisa de um tutor masculino; é o marido que desempenha esse papel; ele é que recebe a investidura, que usa o título e tem o usufruto dos bens (BEAUVOIR, 1970, p. 121).

E, em complemento a essa linha de raciocínio, “Ela é, portanto, escrava da propriedade e do senhor dessa propriedade através da “proteção” de um marido que lhe é imposto”. (BEAUVOIR, 1970, p. 121). No entanto, posteriormente, visualiza-se que houve um avanço para a libertação da mulher ao final da era feudal. Isso pois,

Quando a supremacia do poder real se impõe aos feudatários, o suserano perde boa parte de seus direitos; em particular, suprimem-lhe, pouco a pouco, o de decidir do casamento de seus vassalos; ao mesmo tempo, tira-se do tutor feudal o gozo dos bens de sua pupila; as vantagens ligadas à tutela desaparecem e, quando o serviço do feudo é reduzido a uma prestação em dinheiro, a própria tutela desaparece; a mulher era incapaz de assegurar o serviço militar, mas ela pode, tanto quanto o homem, desobrigar-se de uma responsabilidade monetária. O feudo não passa, então, de simples patrimônio e não há mais razão para que os dois sexos não sejam tratados em pé de igualdade (BEAUVOIR, 1970, p. 125).

Já numa leitura da Idade Moderna, é notório que houve elevação na situação da mulher, apesar de limitadamente àquelas pertencentes às classes privilegiadas. No século XVII, considerando que às esposas não era concedido protagonismo quanto à expansão e à vida profissional, elas possuíam tempo para investir no seu desenvolvimento intelectual, tendo se dedicado à conversação, às artes, às letras; chegando, assim, a adquirir conhecimentos superiores aos de seus maridos (BEAUVOIR, 1970, p. 134).

No século XVIII, a liberdade e a independência da mulher aumentam ainda. Os costumes em princípio permanecem severos: a jovem recebe apenas uma educação sumária; é casada ou encerrada num convento sem que a consultem. A burguesia, classe em ascensão e cuja existência se consolida, impõe à esposa uma moral rigorosa (BEAUVOIR, 1970, p. 135).

Portanto, a influência desse ideal individualista do período do Renascimento foi favorável à figura da mulher. Beauvoir pontua que:

Elas apresentam-se à maioria dos filósofos como seres humanos iguais aos do sexo forte. Voltaire denuncia a injustiça de sua sorte. Diderot considera que sua inferioridade foi em grande parte, causada pela sociedade. “Mulheres, eu vos lamento!”, escreve (BEAUVOIR, 1970, p. 140).

Todavia, mesmo com esse progresso, ainda era perceptível que grandes nomes da filosofia perpetuavam ideias misóginas. Nas palavras de Maquiavel,

Estou convencido do seguinte: é melhor ser impetuoso do que tímido, porque a fortuna é mulher e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la. Vê-se que ela se deixa vencer mais pelos que agem assim do que pelos que agem friamente; e, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos tímidos, mais ferozes e a dominam com maior audácia (MAQUIAVEL, 2001, p. 122).

Nesse interregno, em contrapartida à parcial evolução da condição da mulher na Europa Ocidental, a descoberta do Brasil pelos portugueses, no século XV, não trouxe consigo tal avanço. De modo geral, a visão europeia dos costumes heterodoxos indígenas era excludente, tendo em vista que esses não estavam em conformidade com as leis estabelecidas pelo cristianismo. Logo, as descrições da mulher indígena seguiram esses mesmos parâmetros (RAMINELLI, 2004, p. 10).

Raminelli (2004) depreende que fora desenvolvida, nesse âmbito, a teoria da degradação natural, por meio da qual entende-se que todos os homens agiam conforme as leis de Deus, todavia alguns caíram em pecado, assim como ocorre na história da humanidade, com Adão e Eva.

Isso posto, na concepção colonialista, caberia aos missionários no Novo Mundo a conversão e o auxílio dos selvagens para abandonar os vis costumes (RAMINELLI, 2004, p. 32). Contudo, apesar de a teoria da degradação se referir à civilização ameríndia em sua integralidade, a degeneração recaía de forma enfatizada sobre o grupo feminino e idoso:

Se a misoginia cristã explica a ligação da imagem feminina à perversão, a teoria da degeneração permite entender as características atribuídas às velhas índias. Elas foram descritas como pervertedoras sexuais, apresentando aos meninos os prazeres da carne. [...] Na primavera dos tempos, os homens viviam no Paraíso. O envelhecimento das sociedades humanas teria promovido a degradação das leis naturais e a decadência da humanidade. As velhas índias, portanto, encarnam esse estado avançado da decrepitude, ressaltado em seu pendor para os prazeres da carne (RAMINELLI, 2004, p. 32).

Seguindo adiante, o lugar ocupado pela mulher na sociedade colonial brasileira era de submissão, suportando a culpa do pecado que lhe era imposta pela Igreja. Logo, ela devia se dedicar apenas à família e à religião, e repetia-se como ideal que apenas poderia sair do lar para se batizar, casar-se e ser enterrada (ARAÚJO, 2004, p. 40).

Outrossim, o programa de estudos para as meninas era, em regra, simplificado em detrimento ao lecionado para os meninos, destinando-se estritamente à educação de tarefas básicas para o funcionamento do lar, como ler, escrever, contar, coser e bordar (ARAÚJO, 2004, p. 41). Por fim, depreende:

O normal era a introjeção, por parte das próprias mulheres, dos valores misóginos predominantes no meio social; introjeção imposta não só pela Igreja e pelo ambiente doméstico, mas também por diversos mecanismos informais de coerção, a exemplo da tagarelice de vizinhos, da aceitação em certos círculos, da imagem a ser mantida neste ou naquele ambiente etc. (ARAÚJO, 2004, p. 43).

O marco final da análise histórica do papel feminino na ordem social encontra-se na Idade Contemporânea. Nesse ínterim, a Revolução Burguesa não acarretou uma transformação no destino feminino, tendo sido feita quase exclusivamente pelos homens. A respeito da colocação da mulher burguesa, Beauvoir menciona:

As mulheres da burguesia achavam-se demasiado integradas na família para descobrir uma solidariedade concreta entre elas; não constituíam uma casta separada, suscetível de impor reivindicações. Economicamente sua existência era parasitária. Assim, enquanto as mulheres que, apesar do sexo, teriam podido participar dos acontecimentos, se viam impedidas de fazê-lo como classe, as da classe atuante eram condenadas a permanecer afastadas, como mulheres (BEAUVOIR, 1970, p. 142).

Não obstante, a França foi palco de movimentos feministas, dentre os quais ocorreu a proposta da "Declaração dos Direitos da Mulher" pela filósofa e escritora Olympe de Gouges, em 1789, por meio da qual solicitou que os privilégios masculinos não mais existissem. Todavia, apesar de estar à frente de outros países, a França teve seu estatuto estabelecido em período de ditadura militar, o que constituiu um obstáculo à emancipação da condição feminina (BEAUVOIR, 1970, p. 143).

Por conseguinte, “É pela convergência destes dois fatores: participação na produção e libertação da escravidão da reprodução, que se explica a evolução da condição da mulher”. (BEAUVOIR, 1970, p. 157). Isso pois, de um lado, o maquinismo gerou uma força que dissociou a mulher das incumbências familiares, tornando-lhe possível o alcance do papel econômico que perdera desde o período pré-histórico. Sobre isso, Engels disserta:

A mulher só pode ser emancipada quando tomar parte em grande escala social na produção e não fôr mais solicitada pelo trabalho doméstico senão em medida insignificante. E isso só se tornou possível com a grande indústria moderna, que não somente admite em grande escala o trabalho da mulher mas ainda o exige formalmente (ENGELS, 2019, p. 202).

E, do outro lado, há o controle de natalidade, por meio do qual perpassaram a Teoria Malthusiana, a prática da interrupção do coito, as descobertas de inúmeros métodos anticoncepcionais, técnicas estas que não eram exploradas até o século XVIII. “Para muitas mulheres a vida era então uma série ininterrupta de partos”. (BEAUVOIR, 1970, p. 153). Ainda nas palavras de Beauvoir (1970), com a desvinculação das funções reprodutora e sexual, a mulher se liberta da Natureza, tornando-se senhora do seu corpo.

Por fim, cumpre salientar que o desenvolvimento histórico aqui realizado não visa contar toda a história da condição da mulher, mas delinear uma imagem por meio de recortes históricos, tanto nacionais quanto internacionais, para que seja possível visualizar como a estrutura de desigualdade entre os sexos se apresentou ao longo dos anos, períodos e lugares. E, assim, suscitar a reflexão sobre a forma como a misoginia transitou e superou todas essas etapas, existindo até hoje.

2.2. ASPECTOS SOCIOLÓGICOS: PADRÃO DE INTERAÇÃO SOCIAL DOS SEXOS NAS ESFERAS INDIVIDUAL E INSTITUCIONAL

O campo da sociologia possui instrumentos que possibilitam a observação dos padrões de interação social de homens e mulheres na vida cotidiana, bem como do papel das instituições como reprodutoras da dominação masculina em sociedade, objetos estes de suma relevância para a compreensão do cenário que abarca a mulher e a misoginia.

Nessa senda, Bourdieu (2012) desenvolveu uma análise etnográfica na Cabília, região da Argélia, cuja estrutura é androcêntrica. O sociólogo pontua que este fenômeno de hierarquização sexual é produto de uma construção histórica no inconsciente, originada num estágio muito antigo de nossas so-

ciedades, tendo permanecido em todos, seja homem ou mulher, até os dias atuais.

Inconsciente histórico ligado, portanto, não a uma natureza biológica ou psicológica, e a propriedades inscritas nesta natureza, como a diferença entre os sexos segundo a psicanálise, mas a um trabalho de construção propriamente histórica — como aquele que visa a produzir o desligamento do menino do universo feminino — e, por conseguinte, suscetível de ser modificado por uma transformação de suas condições históricas de produção (BOURDIEU, 2012, p. 69).

A partir disso, Bourdieu (2012) produziu o que nomeou como esquema sinóptico das oposições pertinentes, no qual estão contidas as dualidades de um mundo dividido entre o feminino e o masculino, e os valores e conceitos que se interligam a cada um deles.

Em sua leitura, nota-se, sinteticamente, que ao homem são atribuídos aspectos reconhecidos como bons – em cima, dominante, religião, fora, público, ouro, luz, campos, assembleia, mercado, idade madura –, ao passo que à mulher as atribuições vão em contraposição – embaixo, dominado, feiticeira, traição, dentro, casa, jardim, fechado, clausura, noite, infância – dentre outros (BOURDIEU, 2012, p. 19).

Logo, ao vislumbrar a oposição sintetizada no referido esquema, o leitor pode transitar do sentimento de evidência das informações ali contidas (que, na verdade, não são evidentes, mas assim o aparentam em razão do inconsciente partilhado coletivamente) ao de desacordo, seguido de uma sensação de redescoberta (BOURDIEU, 2012, p. 70).

A familiaridade que este leitor pode adquirir com as relações de dominação não surge de algo que lhe fora expressamente ensinado, mas “advém da reapropriação de um conhecimento, ao mesmo tempo possuído e perdido desde sempre”, o que pode ser entendido como “anamnese”, à luz da definição platônica da palavra (BOURDIEU, 2012, p. 70).

O mito da Anamnese é exposto por Platão em *Ménon*, [...] segundo o qual a alma é imortal e, portanto, nasce e renasce muitas vezes, de tal modo que viu tudo neste mundo e noutro, pelo que pode, em certas ocasiões, recordar o que sabia antes (ABBAGNANO, 2007, p. 59).

Todavia, Bourdieu (2012, p. 70) esclarece que “essa anamnese não se refere apenas, como em Platão, a conteúdos eidéticos” mas

[...] se alicerça na filogênese e na ontogênese de um inconsciente ao mesmo tempo coletivo e individual, traço

incorporado de uma história coletiva e de uma história individual que impõe a todos os agentes, homens ou mulheres, seu sistema de pressupostos imperativos (BOURDIEU, 2011, p. 70).

Em outros termos, segundo o Dicionário Michaelis (2021), a palavra “anamnese” significa “Imagem lembrada do passado; lembrança; recordação; reminiscência”. Portanto, a concepção de dominação de um sexo sobre outro não teria sido outrora abordada explicitamente para o leitor, que se familiariza com as atribuições supracitadas, mas seria uma memória distante, um conhecimento transferido inconscientemente a ele e à coletividade.

Partindo das condições “ideais” para as pulsões do inconsciente androcêntrico estabelecidas na sociedade cabila, é fundamental pontuar que, por mais que elas tenham sido em grande parte abolidas, alguns mecanismos da dominação masculina ainda continuam a funcionar (BOURDIEU, 2012, p. 71). Isso se apresenta nos inúmeros signos e indícios que determinam como as coisas devem ou não ser feitas, os quais:

não se dirigem a um agente qualquer, uma espécie de x intercambiável, mas especificam-se segundo as posições e disposições de cada agente: eles se apresentam como coisas a serem feitas, ou que não podem ser feitas, naturais ou impensáveis, normais ou extraordinárias, para tal ou qual categoria, isto é, particularmente para um homem ou para uma mulher (e de tal ou qual condição) (BOURDIEU, 2012, p. 72).

Desse modo, de acordo com Bourdieu, essas regras comportamentais

estão inscritas na fisionomia do ambiente familiar, sob a forma de oposição entre o universo público, masculino, e os mundos privados, femininos, entre a praça pública (ou a rua, lugar de todos os perigos) e a casa [...], entre os lugares destinados sobretudo aos homens, como os bares e os clubes do universo anglo-saxão, que, com seus couros, seus móveis pesados, angulosos e de cor escura, remetem a uma imagem de dureza e de rudeza viril, e os espaços ditos “femininos”, cujas cores suaves, bibelôs e rendas ou fitas falam de fragilidade e de frivolidade. (BOURDIEU, 2012, p. 72).

Assim, em consequência desse engessamento de expectativas e possibilidades, Bourdieu (2012) expõe a incidência da lei universal de ajustamento das esperanças às oportunidades, na qual a própria mulher se sente desencorajada para realizar atos que não são dela esperados, mesmo que não seja

impedida, o que acaba por favorecer uma “impotência aprendida”, conforme trecho do seguinte testemunho:

Quanto mais eu era tratada como uma mulher, mais eu me tornava mulher. Eu me adaptava, com maior ou menor boa vontade. Se acreditavam que eu era incapaz de dar marcha à ré, ou de abrir garrafas, eu sentia, estranhamente, que me tornava incompetente para tal. Se achavam que uma mala era muito pesada para mim, inexplicavelmente, eu também achava que sim (BOURDIEU, 2012, p. 77).

Sob essa perspectiva, cumpre salientar o papel das instituições na perpetuação da lógica patriarcal. Segundo Bourdieu (2012), a inferioridade feminina, tida como eterna na ordem social, é, com efeito, tão somente o resultado de um trabalho de eternização constante, no qual as instituições como a família, a Igreja, a escola e o Estado foram as responsáveis por essa manutenção até os dias atuais, numa ação sobre as estruturas inconscientes.

Inicialmente, Bourdieu (2012, p. 103) aduz que o seio familiar é o que cumpre o papel principal na reprodução da dominação masculina. Isso pois, desde a infância, é nele que incide a imposição da experiência da divisão sexual do trabalho, a qual, ele complementa, encontra sua representação no direito e na linguagem. Ademais, no que concerne à Igreja:

Marcada pelo antifeminismo profundo de um clero pronto a condenar todas as faltas femininas à decência, sobretudo em matéria de trajes, e a reproduzir, do alto de sua sabedoria, uma visão pessimista das mulheres e da feminilidade, ela inculca (ou inculcava) explicitamente uma moral familiarista, completamente dominada pelos valores patriarcais e principalmente pelo dogma da inata inferioridade das mulheres (BOURDIEU, 2012, p. 103).

A escola, por sua vez, “mesmo quando já liberta da tutela da Igreja, continua a transmitir os pressupostos da representação patriarcal (baseada na homologia entre a relação homem/mulher e a relação adulto/criança)”. (BOURDIEU, 2012, p. 104). Bourdieu (2012) ainda acrescenta que a cultura acadêmica perpetuou modos de pensar arcaicos e um discurso que imputa a natureza infantil e tola à esposa, com vistas a restringir sua autonomia na esfera do trabalho. Por fim, acerca do Estado, Bourdieu infere:

Teríamos que levar em conta o papel do Estado, que veio ratificar e reforçar as prescrições e as proscricções do patriarcado privado com as de um patriarcado públi-

co, inscrito em todas as instituições encarregadas de gerir e regulamentar a existência quotidiana da unidade doméstica. Sem falar no caso extremo dos estados paternalistas e autoritários (como a França de Pétain ou a Espanha de Franco), realizações acabadas da visão ultraconservadora que faz da família patriarcal o princípio e modelo da ordem social como ordem moral, fundamentada na preeminência absoluta dos homens em relação às mulheres, dos adultos sobre as crianças e na identificação da moralidade com a força, da coragem com o domínio do corpo, lugar de tentações e de desejos, os Estados modernos inscreveram no direito de família, especialmente nas regras que definem o estado civil dos cidadãos, todos os princípios fundamentais da visão androcêntrica (BOURDIEU, 2012, p. 105).

Em síntese, é possível observar a existência de padrões de comportamento aprendidos inconscientemente, cuja reprodução culmina em regras sociais que encerram o campo de pertencimento feminino. Percebe-se, nesse viés, que esse movimento é cíclico, partindo do encerramento para a impotência aprendida. Em complemento, depreende-se que a reprodução da hierarquia dos gêneros ocorreu por meio tanto das interações dos indivíduos singulares, quanto das instituições norteadoras da sociedade.

3 SIMONE DE BEAUVOIR E PIERRE BOURDIEU: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO FEMININO E A VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

Além da grande contribuição das abordagens de Simone de Beauvoir e Pierre Bourdieu para o campo contextual da misoginia, nesta seção será possível acessar o entendimento sobre seu funcionamento, por meio de seus conceitos fundamentais. Para isso, observa-se no artigo “História, Psicanálise e Sociologia: Notas Acerca da Dominação Masculina” uma conexão entre tais conceitos, a saber, a definição do gênero como construção cultural e a violência simbólica.

Desta feita, consoante Bourdieu (2009), a violência simbólica é definida como uma forma de dominação compartilhada inconscientemente entre dominado e dominador, e que é exercida por meio de símbolos e signos constantes no idioma, no estilo de vida e nos estigmas provenientes das diferenciações interpessoais (SOUZA, 2012, p. 106-120).

Seguindo esse raciocínio, Souza (2012) aduz que, em razão do caráter implícito dessa dominação e da consequente cegueira dos indivíduos quanto a ela, as questões de gênero se tornam complexas e aceitas como algo intrínseco e imutável. E adiante, vislumbra-se que, numa leitura de Beauvoir, o

gênero estaria situado ao lado da cultura e o sexo não é uma questão de anatomia, mas política (SOUZA, 2012, p. 106-120).

A partir destas concepções de ambos os autores, é possível nortear todo o seu pensamento acerca da ordem social de desigualdade entre os sexos, que apesar de abarcarem pontos distintos, possuem uma clara complementariedade. A violência simbólica e o gênero como culturalmente construído se entrelaçam na medida em que tais símbolos se constituem como a forma de construção da inferioridade feminina.

Inicialmente, Beauvoir nomeia como o mito do eterno feminino aquele que “por meio de definições absolutas, faz de cada mulher a encarnação do modelo pré-definido”. (SOUZA, 2018, p. 217-237). E, a fim de exemplificar tal mito de modo prático, explicita frases comumente difundidas que a ele se adequam: “Até na Rússia elas permanecem mulheres” ou “A mulher se está perdendo, a mulher está perdida”, e ainda,

Não sabemos mais exatamente se ainda existem mulheres, se existirão sempre, se devemos ou não desejar que existam, que lugar ocupam no mundo ou deveriam ocupar (BEAUVOIR, 1970, p. 7).

Em oposição a essas afirmações, cumpre salientar que as fêmeas na espécie humana constituem cerca de metade da humanidade, restando, então, uma incógnita: o que é uma mulher, se ser fêmea não é suficiente para defini-la? A busca por essa resposta implicará em admitir, ainda que num primeiro momento, que elas existem, e, para isso, não será aqui adotada a teoria do eterno feminino supracitada (BEAUVOIR, 1970, p. 7-8).

Em virtude desse levantamento, nas palavras de Beauvoir (1970), “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”. Essa é a síntese da resposta a ser desenvolvida na presente pesquisa. Isso pois,

nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino (BEAUVOIR, 1967, p. 9, v. 2).

Isto é, tendo em vista que nem todo ser humano do sexo feminino é considerado necessariamente uma mulher, mas que lhe é exigida a participação dessa realidade – a feminilidade – para tanto, Beauvoir adota o olhar existencialista. Segundo ela, a mulher não é destinada a exercer um modelo com características específicas para que o seja, não há uma essência a ser cumprida. Contrariamente, a insuficiência em nascer fêmea para a configuração da figura da mulher advém da imposição de uma construção social que

a define. À luz de Sartre (1970), pode se dizer que sua existência precede a essência, pois esta última é construída e cristalizada pela própria civilização.

Em consonância, Bourdieu (2012, p. 17) pontua que “a divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável.” Visualiza-se que essa significação está presente em todo o mundo social, sendo incorporada, reconhecida e legitimada coletivamente, tanto nos corpos e quanto nos hábitos dos indivíduos (BOURDIEU, 2012, p. 17). A partir dessa linha de raciocínio,

Realmente, é claro que o eterno, na história, não pode ser senão produto de um trabalho histórico de eternização. O que significa que, para escapar totalmente do essencialismo, o importante não é negar as constantes e as invariáveis, que fazem parte, incontestavelmente, da realidade histórica: é preciso reconstruir a história do trabalho histórico de des-historicização, ou, se assim preferirem, a história da (re)criação continuada das estruturas objetivas e subjetivas da dominação masculina, que se realiza permanentemente, desde que existem homens e mulheres, e através da qual a ordem masculina se vê continuamente reproduzida através dos tempos (BOURDIEU, 2012, p. 100-101).

Isso posto, Bourdieu também reconhece a desigualdade entre os sexos como um produto de construção social, atribuindo ao “eterno” um necessário empenho histórico de manutenção, dado que ele inexistiria sem tal eternização por parte dos próprios agentes. Como visto outrora no aspecto contextual, as instituições configuram como importantes ferramentas de manutenção dessa lógica de dominação, e, nesse momento, Bourdieu pesquisa exatamente essa recriação estrutural, retirando da história a aparente normalidade da ordem das coisas.

Logo, considerando que a dominação masculina e a condição da mulher são frutos de uma construção social, urge entender como se deu essa construção. Consoante Beauvoir:

Basta passear de olhos abertos para comprovar que a humanidade se reparte em duas categorias de indivíduos, cujas roupas, rostos, corpos, sorrisos, atitudes, interesses, ocupações são manifestamente diferentes: talvez essas diferenças sejam superficiais, talvez se destinem a desaparecer. O certo é que por enquanto elas existem com uma evidência total (BEAUVOIR, 1970, p. 9).

Essa visível divisão, de acordo com Bourdieu (2012), ocorre por meio do que ele denomina como símbolos, os quais conferem as características supostamente inerentes às categorias masculina e feminina. Consequentemente, a dominação do sexo masculino também possui caráter simbólico, pois, de forma implícita, os aspectos atribuídos ao modelo masculino são positivos, e aqueles atribuídos ao modelo feminino, negativos. Nesse sentido, é importante relembrar que Bourdieu realizou sua pesquisa na Cabília, comunidade androcêntrica na qual observara os padrões de interação social entre os sexos, na qual:

A postura submissa que se impõe às mulheres cabilas representa o limite máximo da que até hoje se impõe às mulheres, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, e que, como inúmeros observadores já demonstraram, revela-se em alguns imperativos: sorrir, baixar os olhos, aceitar as interrupções etc. [...] Como se a feminilidade se medisse pela arte de "se fazer pequena" (o feminino, em berbere, vem sempre em diminutivo), mantendo as mulheres encerradas em uma espécie de cerco invisível (do qual o véu não é mais que a manifestação visível), limitando o território deixado aos movimentos e aos deslocamentos de seu corpo — enquanto os homens tomam maior lugar com seu corpo, sobretudo em lugares públicos (BOURDIEU, 2012, p. 38-39).

É possível extrair da descrição de Bourdieu que estes gestos das mulheres cabilas e a própria língua cabila constituem como símbolos da sua inferioridade. E, a despeito de sua pesquisa ter sido formulada nessa região notoriamente apegada às suas tradições e ao androcentrismo na sua forma mais pura, suas conclusões não se aplicam somente a esse limite territorial, uma vez que, mesmo que de modo reformulado, o androcentrismo ainda se apresenta por todo o globo.

É cabível, inclusive, uma analogia entre a questão simbólica do idioma cabila com o português. Ao passo que aquele atribui a tudo o que é feminino palavras em diminutivo, neste último, "homem" é uma palavra neutra, e "mulher" representa uma singularidade, isto é, ele representa a humanidade como um todo, mas ela não. Portanto, de maneiras distintas, ambos cerceiam o espaço feminino. Em seguida, Bourdieu aduz:

Essa espécie de confinamento simbólico é praticamente assegurada por suas roupas (o que é algo mais evidente ainda em épocas mais antigas) e tem por efeito não só dissimular o corpo, chamá-lo continuamente à ordem (tendo a saia uma função semelhante à sotaina dos pa-

dres) sem precisar de nada para prescrever ou proibir explicitamente ("minha mãe nunca me disse para não ficar de pernas abertas"): ora com algo que limita de certo modo os movimentos, como os saltos altos ou a bolsa que ocupa permanentemente as mãos, e sobretudo a saia que impede ou desencoraja alguns tipos de atividades (a corrida, algumas formas de se sentar etc) (BOURDIEU, 2012, P. 38-39).

Seguindo essa perspectiva, Bourdieu (2012) apresentou inúmeros outros exemplos: programas de televisão cujas mulheres ocupam papéis menores, de anfitriã ou com alusões ao "sexo frágil"; quando elas participam de um debate público e têm que lutar insistentemente para ter acesso à palavra e para serem ouvidas; quando são excluídas de posições de autoridade e têm suas reivindicações reduzidas a caprichos, sendo tratadas informalmente e com indevida intimidade (minha menina, querida) de modo a silenciar a importância do que dizem, infantilizando-as.

Nesse cenário, esses signos vão se acumulando e contribuem para a construção da feminilidade associada à incompetência, o que acaba por refletir na escassa representação das mulheres nas posições de poder, especialmente econômico e político (BOURDIEU, 2012, P. 74-75). E, segundo Bourdieu, essa questão alcança duas esferas que comprovam que, em verdade, a incompetência feminina é construída.

A primeira dispõe sobre os cargos que são comumente tidos como "sem qualificação" quando feitos por mulheres, mas quando homens se encarregam deles, ganham valor (um exemplo é a cozinheira o chef de cozinha, ou a costureira e o estilista). "Toda profissão, seja ela qual for, vê-se de certo modo qualificada pelo fato de ser realizada por homens". (BOURDIEU, 2012, P. 75-76). Já a segunda diz respeito aos cargos de autoridade:

A definição de um cargo, sobretudo de autoridade, inclui todo tipo de capacitações e aptidões sexualmente conotadas: se tantas posições dificilmente são ocupadas por mulheres é porque elas são talhadas sob medida para homens cuja virilidade mesma se construiu como oposta às mulheres tais como elas são hoje. Para chegar realmente a conseguir uma posição, uma mulher teria que possuir não só o que é explicitamente exigido pela descrição do cargo, como também todo um conjunto de atributos que os ocupantes masculinos atribuem usualmente ao cargo, uma estatura física, uma voz ou aptidões como a agressividade, a segurança, a "distância em relação ao papel", a autoridade dita natural etc., para as

quais os homens foram preparados e treinados tacitamente enquanto homens (BOURDIEU, 2012, p. 78).

Logo, sua própria educação para que corresponda aos parâmetros de feminilidade a encerra num campo no qual a competência não pertence, ao passo que os meninos são, desde a infância, ensinados a exercerem atributos valorizados na ordem social. Dessa forma, se os atributos conferidos ao modelo de feminino não são correspondentes ao profissionalismo, o espaço para a mulher ocupar os cargos é limitado, e quando alcançado, subestimado. Portanto, a violência simbólica

é uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física; mas essa magia só atua com o apoio de predisposições colocadas, como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos. Se ela pode agir como um macaco mecânico, isto é, com um gasto extremamente pequeno de energia, ela só o consegue porque desencadeia disposições que o trabalho de inculcação e de incorporação realizou naqueles ou naquelas que, em virtude desse trabalho, se veem por elas capturados (BOURDIEU, 2012, p. 50).

E de onde surgem esses signos que dão primazia ao masculino, de modo a estruturarmos nosso pensamento no molde androcêntrico? Nesse cenário, como outrora exposto no presente estudo, Bourdieu (2012) observou a lógica de oposições existente na Argélia, sintetizada no esquema sinóptico das oposições pertinentes.

Esta lógica de oposições divide as coisas e as atividades numa dicotomia homóloga, por meio da qual elas acabam sendo aplicadas universalmente nos esquemas mais profundos de pensamento. Com isso, as diferenças sexuais também entram nessa oposição, e, ao mesmo tempo em que os indivíduos contribuem para que essas distinções passem a existir, as “naturalizam”.

Assim, tais diferenças são “todas igualmente naturais em aparência; de modo que as previsões que elas engendram são incessantemente confirmadas pelo curso do mundo, sobretudo por todos os ciclos biológicos e cósmicos”. (BOURDIEU, 2012, P. 16). Contrapostos, a figura do homem ocupa o lugar positivo, e a da mulher, o negativo. Isso se traduz pelos seguintes termos de Bourdieu:

É característico dos dominantes estarem prontos a fazer reconhecer sua maneira de ser particular como universal. A definição de excelência está, em todos os aspectos,

carregada de implicações masculinas, que têm a particularidade de não se mostrarem como tais (BOURDIEU, 2012, p. 78).

Em conexão a esse raciocínio, Beauvoir (1970, p. 11) pontua que a partir do momento que uma coletividade define aquela que não a integra como Outra, se autodefine como Uma. Essa lógica pode ser aplicada a viajantes que definem os demais como os outros, habitantes de um país que consideram aqueles de outro país como estrangeiros, e nesse sentido, os negros e os racistas, os indígenas e os colonos, os proletários e os proprietários, os judeus e os antissemitas. O que também se apresenta no campo dos sexos: “O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”. (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

Em que pese haja esse embate, em regra o Outro não se reconhece como tal, o que gera uma reciprocidade que torna essa divisão relativa, a depender do olhar. Aqueles considerados estrangeiros em determinado lugar não se reconhecem desse modo, assim como a luta de classes evidencia que, com a união do o proletariado contra os proprietários, não há seu reconhecimento como inessencial. Contudo, ao adentrarmos no campo dos sexos, é possível visualizar que nele a reciprocidade não se aplica, tendo em vista que as próprias mulheres se adequam ao papel de Outro (BEAUVOIR, 1970, p. 12). Visto isso, resta questionar o porquê de as mulheres não contestarem essa soberania, o que será abordado posteriormente.

Seguindo adiante, é necessária a observação de uma fundamentação primordial que se opõe ao desenvolvimento de Bourdieu e Beauvoir, qual seja, a justificativa biológica para a inferioridade feminina. Inicialmente, Beauvoir apresenta os principais dados biológicos da mulher em detrimento ao homem:

Em média, ela é menor que o homem, menos pesada e seu esqueleto mais frágil, a bacia mais larga, adaptada às funções da gestação e do parto; seu tecido conjuntivo fixa as gorduras e suas formas são mais arredondadas que as do homem; a atitude geral — morfologia, pele, sistema piloso etc. — é nitidamente diferente nos dois sexos. Sua força muscular é muito menor, mais ou menos dois terços da do homem; sua capacidade respiratória é inferior, os pulmões, a traqueia e a laringe são menores; a diferença da laringe acarreta também a da voz. O peso específico do sangue é menor, pois há menos fixação de hemoglobina; as mulheres são, por conseguinte, menos robustas, mais predispostas à anemia. Seu pulso bate mais depressa, seu sistema vascular é mais instável: coram facilmente. A instabilidade é um traço

marcante de seu organismo em geral (BEAUVOIR, 1970, p. 51).

Acrescenta, ainda, informações acerca de etapas biológicas que se restringem ao corpo feminino, a saber, a menstruação e a gestação. Quanto ao período menstrual, resta evidente que ele impacta de modo a gerar perturbações físicas e psíquicas, aumento e baixa de tensão arterial, frequência nos casos de febre, dores abdominais, tendência à constipação, diarreia, cefaleia, instabilidade de humor, irritabilidade, dentre outros (BEAUVOIR, 1970, p. 49).

E no que tange à gravidez, Beauvoir (1970, p. 50) pontua que, em oposição à teoria otimista – pertencente à uma clara utilidade social –, se trata de uma fase extremamente cansativa e que exige pesados sacrifícios da mulher. Falta de apetite, vômitos, empobrecimento em fósforo, cálcio, ferro são alguns deles, os quais não ocorrem em nenhuma outra fêmea doméstica.

A partir disso, Beauvoir (1970, p. 52) evidencia a importância de análise desses dados, uma vez que o corpo é um elemento essencial para a situação da mulher, é seu instrumento perante o mundo e se apresenta de formas distintas a depender de como é assimilado. Diante desses fatores, extrai-se que:

Seu domínio sobre o mundo é, portanto, mais estrito; ela tem menos firmeza e menos perseverança em projetos que é também menos capaz de executar. Isso significa que sua vida individual é menos rica que a do homem (BEAUVOIR, 1970, p. 54-55).

Beauvoir (1970), em momento algum, busca negar esses fatos, que de fato se apresentam. Contudo, seu ponto é que eles não possuem um sentido em si. Isso pois, a partir do momento em que é aplicada uma visão humana à biologia, ela se torna abstrata. Isto é,

No momento em que o dado fisiológico (inferioridade muscular) assume uma significação, esta surge desde logo como dependente de todo um contexto; a "fraqueza" só se revela como tal à luz dos fins que o homem se propõe, dos instrumentos de que dispõe, das leis que se impõe (BEAUVOIR, 1970, p. 54-55).

Em outros termos, a forma como valoramos a realidade (ao considerar o que é domínio, capacidade, riqueza de experiências) depende de contextos propostos e construídos pela própria humanidade. Consequentemente, a realidade como vivenciamos não provem de algo intrinsecamente carimbado na biologia. Os dados meramente biológicos não constituem um destino imutável para os seres.

A título de exemplificação, Beauvoir (1970, p. 55-56) expõe alguns elementos. A iniciar pela importância da força física e energia muscular. São fatores que alicerçam seu domínio num meio em que a ideia de posse das coisas é fundamental, ou quando os costumes implicam no uso da violência. Uma vez retiradas dessa realidade, as diferenças se anulam.

Em continuidade, a carga que a gravidez constitui para a mulher pode ser mais ou menos pesada, a depender das condições em que está inserida, se a sociedade exige maior ou menor número de crianças, se há higiene para os cuidados e o parto. E no que diz respeito a quem é mais necessário à espécie? “Ao nível das funções biológicas do coito e da gestação, o princípio macho cria para manter, o princípio fêmeo mantém para criar: que acontece com essa divisão na esfera social?” (BEAUVOIR, 1970, p. 56).

Num cenário de abundância alimentar e sem necessidade de esforço físico, o macho está restrito à fecundação, já quando é necessária a proteção de invasores, a caça e a luta, seu papel é fundamental para a manutenção da vida da prole (BEAUVOIR, 1970, p. 56). Logo, segundo Beauvoir,

O equilíbrio das forças produtoras e das forças reprodutoras realiza-se diferentemente nos diversos momentos econômicos da história humana e condicionam a relação do macho e da fêmea com os filhos e, por conseguinte, de um com outro. Mas saímos do campo da biologia: à luz desta, exclusivamente, não se poderia afirmar a primazia de um dos sexos quanto ao papel que desempenha na perpetuação da espécie (BEAUVOIR, 1970, p. 56).

Visto isso, depreende-se que “é preciso que haja referências existenciais, econômicas e morais para que a noção de fraqueza possa ser concretamente definida.” (BEAUVOIR, 1970, p. 55). Ou seja,

Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. Os dados biológicos revestem os que o existente lhes confere (BEAUVOIR, 1970, p. 56-57).

Portanto, Beauvoir considera a justificativa biológica para a inferioridade da mulher insuficiente. Isso pois, a biologia é interpretada através das lentes de uma realidade, e não o contrário. Aspectos concretos da biologia não são capazes de per si valorarem o que é considerado superior ou inferior. Essa comparação é construída pela valoração humana, a qual pode mudar a depender do tempo e do contexto social.

Logo, diante da ciência de que a mulher configura como o inessencial, uma singularidade, o Outro na ordem social; de que ela compactua com o lugar em que é posicionada; e com a insuficiência da fundamentação biológica para tanto, retornemos ao questionamento: por que a própria mulher se alia a esta dominação?

Beauvoir (1970, p. 13-15) pontuou três razões para esta dúvida: a ausência de meios concretos para se reunirem e se oporem, dada a inexistência de um marco histórico específico que culminou na sua dominação, de uma religião própria ou de uma solidariedade de trabalho de interesses; a sua dispersão entre os homens, aos quais encontram-se interligadas, seja pelo trabalho, pelos interesses econômicos ou pelo laço familiar, de modo a serem mais relacionadas a eles do que a outras mulheres; e, por fim, o conforto em ser o Outro, que implica em terceirizar a razão de sua existência, atribuindo a outrem a justificativa de sua existência e sua manutenção financeira. Esta última, em outros termos:

Ao lado da pretensão de todo indivíduo de se afirmar como sujeito, que é uma pretensão ética, há também a tentação de fugir de sua liberdade e de constituir-se em coisa. É um caminho nefasto porque passivo, alienado, perdido, e então esse indivíduo é presa de vontades estranhas, cortado de sua transcendência, frustrado de todo valor (BEAUVOIR, 1970, p. 15).

Em adição, segundo Bourdieu (2012, p. 45), as mulheres aplicam os esquemas de pensamento, provenientes da incorporação da dominação, à realidade. Desse modo, eles são concretizados nas oposições que fundamentam a ordem simbólica. Logo, o “conhecer” a inferioridade feminina é tão somente um ato de “reconhecer”, de adotar as crenças às quais ela fora exposta, o que a leva a reafirmar a própria violência simbólica a qual é submetida.

Por fim, Beauvoir (1970) traz à tona a figura da mulher independente, a qual surge em virtude da revolta com sua posição subalterna na sociedade, o que ocorre após inúmeros acontecimentos históricos e lutas para obtenção dessa libertação. Essa figura independente possui o direito ao voto, não mais deve obediência ao marido por força de lei, e, primordialmente, trabalha fora dos limites domésticos.

Com efeito, esses fatores conferem mais liberdade sobre si mesma do que anteriormente, contudo, ainda não são suficientes para o alcance da liberdade plena. Isso pois, a estrutura social não foi profundamente modificada pela evolução da condição feminina; este mundo, que sempre pertenceu aos homens, conserva ainda a forma que eles lhe imprimiram (BEAUVOIR, 1967, p. 446-449, v. 2).

A título de demonstração, visualiza-se que o início do acesso feminino ao trabalho, que se deu no seio da Revolução Industrial, foi deflagrado por encargos demasiado pesados para as mulheres:

No princípio do século XIX a mulher era explorada mais vergonhosamente ainda do que os trabalhadores do outro sexo. [...] Os patrões muitas vezes as preferem aos homens. "Trabalham melhor e mais barato." Esta fórmula cínica esclarece o drama do trabalho feminino. Porque é pelo trabalho que a mulher conquista sua dignidade de ser humano; mas foi uma conquista singularmente árdua e lenta (BEAUVOIR, 1970, p. 148).

Beauvoir (1970) complementa que "Em 1831, as operárias da seda trabalhavam das três horas da manhã até a noite no verão, e no inverno das cinco horas até às onze da noite, ou seja, dezessete horas por dia". Dessa maneira, tendo observado o anseio da mulher para sua emancipação, este fora usado contra ela pelos proprietários no trato trabalhista, de modo a desvalorizarem e explorarem seu trabalho, que ainda era acrescido ao doméstico.

Ao final de sua obra, Beauvoir (1967, p. 492, v. 2) então questiona: "Bastará mudar as leis, as instituições, os costumes, todo o contexto social para que mulheres e homens se tornem realmente semelhantes?". E extrai-se de suas conclusões que não.

É preciso que mude de pele e corte suas próprias roupas. Só poderia consegui-lo graças a uma evolução coletiva. Nenhum educador isolado pode fabricar hoje um "ser humano fêmeo" que seja o homólogo exato do "ser humano macho": educada como rapaz, a jovem sente-se excepcional e com isso sofre uma nova espécie de especificação (BEAUVOIR, 1967, p. 494, v. 2).

Isto é, inexistindo uma mudança estrutural e educacional que se inicie com as gerações, as mudanças mais superficiais não conseguirão alcançar a profundidade das estruturas de pensamento inculcadas na sociedade. Logo, para que uma sociedade consiga de fato apresentar igualdade entre os sexos, é necessária a mudança coletiva nas lógicas de pensamento, para depois alcançar os indivíduos em apartado (BEAUVOIR, 1967, p. 494, v. 2).

O olhar de Bourdieu (2012) recai sobre semelhante e complementar conclusão, por meio do qual expressa que somente uma ação política que considere os efeitos da dominação masculina nas estruturas pode nelas realizar mudanças, a fim de que, a longo prazo, seja desenvolvido o progressivo desaparecimento da inferioridade feminina. Ato contínuo, é possível formu-

lar uma objeção à crítica que julga utópica a pretensão da mudança intergeracional:

Dir-me-ão que todas estas considerações são bem utópicas, posto que fora necessário, "para refazer a mulher", que a sociedade já a tivesse feito realmente igual ao homem; os conservadores nunca deixaram, em todas as circunstâncias análogas, de denunciar este círculo vicioso: entretanto a história não para. Sem dúvida, se colocamos uma casta em estado de inferioridade, ela permanece inferior: mas a liberdade pode quebrar o círculo. Deixem os negros votar, eles se tornarão dignos do voto; deem responsabilidades à mulher, ela as saberá assumir; o fato é que não há como esperar dos opressores um movimento gratuito de generosidade; mas ora a revolta dos oprimidos, ora a própria revolução da casta privilegiada criam situações novas (BEAUVOIR, 1967, p. 497, v. 2).

Portanto, numa união das definições de Pierre Bourdieu e de Simone de Beauvoir, é possível concluir que, de fato, a inferioridade do sexo feminino é instalada na ordem social. Contudo, considerando que essa dominação é fruto de uma construção social, histórica e longa de uma realidade, cuja manutenção ocorre incessantemente por meio de símbolos criados pela própria civilização, é encontrada uma deixa: aquilo que é construído pode ser desconstruído.

4 A CONEXÃO ENTRE O DIREITO E A REALIDADE SOCIAL

O conteúdo sobre a manutenção da misoginia até então desenvolvido demandou um debruçar sobre a história, a filosofia e a sociologia. Isso pois, restou compreendido que as razões para essa manutenção residem numa profunda estrutura de pensamento, socialmente compartilhada e androcêntrica, razões estas percebidas por meios das ciências humanas citadas. A partir disso, o direito, por sua vez, como ciência social aplicada, possui o condão de impactar no fenômeno da misoginia e de ser por ela impactado em sua aplicação.

Logo, a esfera jurídica se interrelaciona à social, tendo em vista que ambas ocupam importantes papéis para o alcance da quebra da lógica da dominação masculina. Desse modo, nesta seção serão pontuadas questões atinentes aos direitos da mulher na legislação brasileira, e, lado outro, serão feitos levantamentos acerca da fusão da sua faceta formal com a material.

Inicialmente, em conformidade com os dados históricos concernentes à propriedade privada e à herança pautados na primeira seção, a visão do sexo

dominante também é refletida no direito sucessório brasileiro. Nesse sentido, é relevante saber que

Do ponto de vista do direito sucessório, a transmissão de patrimônio no mundo luso-brasileiro era regida pela legislação consolidada nas Ordenações Filipinas de 1603, especialmente, nas disposições contidas no Livro IV daquele livro, somadas a todos os diplomas legais baixados posteriormente. No Brasil, o processo de Independência não levou à ruptura com o marco institucional português, uma vez que, ao ser instaurado o novo Império, em 1823, adotou-se a legislação civil portuguesa. Tal marco legal permaneceu em vigor no país, com sutis alterações, até a promulgação do Código Civil em 1916 (MELO E MARQUES, 2001, p. 155-179).

Logo, manteve-se por muito tempo uma tradição no Direito brasileiro que considerava a mulher como negativa e submissa na sociedade. A exemplo disso, era conferido à viúva o direito de administrar os bens dos filhos, mas esse direito era condicionado à sua nomeação como tutora pelo juiz de órfãos e à constituição de um fiador que se responsabilizasse pelo patrimônio da família. Com isso, restava evidente a percepção social de vulnerabilidade e incapacidade da mulher para atuar como uma adulta independente (MELO E MARQUES, 2001, p. 155-179).

Além disso, segundo Melo e Marques (2001) outra hipótese de obtenção de direito à herança por parte da mulher ocorria caso os filhos fossem considerados inaptos para geri-la, por possuírem desajustes de conduta ou caso fossem pródigos que levariam a fazenda à falência. E ainda assim, ela deveria agir conforme o padrão de comportamento patriarcal e suas restrições para tanto.

Observa-se que as mulheres tinham direitos legais à propriedade, mas o exercício do poder sobre os bens estava condicionado a práticas sociais. Solteiras, esposas e mesmo viúvas dependiam de que não houvesse oposição de parentes do sexo masculino, ou do juiz de órfãos da localidade, para usufruir o patrimônio (MELO E MARQUES, 2001, p. 155-179).

Após isso, foi promulgado o Código Civil de 1916. Todavia, esse diploma não representou grandes mudanças no campo da situação feminina. O marido ainda detinha o poder máximo no seio do lar, representava legalmente a família, administrava todos os bens, inclusive os pessoais da esposa, podia autorizar ou não que a mulher trabalhasse ou residisse fora do teto

conjugal (MELO E MARQUES, 2001, p. 155-179), conforme visualiza-se a seguir:

Art. 233 O marido é o chefe da sociedade conjugal.

Compete-lhe:

I. A representação legal da família.

II. A administração dos bens comuns e dos particulares da mulher, que ao marido competir administrar em virtude do regime matrimonial adaptado, ou do pacto antenupcial

III. direito de fixar e mudar o domicílio da família.

IV. O direito de autorizar a profissão da mulher e a sua residência fora do teto conjugal.

V. Prover à manutenção da família, guardada a disposição do art. 277;

[...]

Art. 242 A mulher não pode, sem autorização do marido:

I - praticar os atos que este não poderia sem consentimento da mulher;

II - Alienar ou gravar de ônus real, os imóveis de seu domínio particular, qualquer que seja o regime dos bens;

III - Alienar os seus direitos reais sobre imóveis de outrem;

IV - Contrair obrigações que possam importar em alienação de bens do casal (BRASIL, 1916).

A fim de expandir o olhar acerca dessa situação, na qual a mulher se via à mercê do homem em razão da propriedade, cabe, neste momento, uma analogia entre o instituto da herança e a obra de Jane Austen, qual seja, *Orgulho e Preconceito*¹⁰. A trama versa sobre a família Bennet, cerceada de

¹⁰ A obra de Jane Austen, lançada em 28 de janeiro de 1813, é um romance clássico da literatura inglesa. O enredo foca em Elizabeth, que, apesar das regras sociais que limitam as mulheres, per-

pressões para que as cinco filhas se casassem, tendo em vista que, como mulheres, não possuíam direito à herança. Frisa-se que, com a morte do pai, o patrimônio seria transmitido ao primo mais próximo, Mr. Collins, e as filhas estariam sujeitas à miséria (AUSTEN, 2021). Numa observância da obra, Oliveira disserta:

A herança e os bens materiais eram transmitidos sempre ao filho primogênito ou ao parente mais próximo do sexo masculino, impedindo assim que as filhas recebessem a herança. Esse era o sistema legal da época, criado para que a fortuna ficasse sempre em nome da família por várias gerações (OLIVEIRA, 2015, p. 13).

Denota-se que o casamento possuía um caráter de proteção financeira para a mulher, que, ao sair do berço e das mãos do pai, agora passaria a depender do marido. A partir disso, Oliveira (2012, p. 14) infere que à época de Austen, a concepção de que homens possuíam superior capacidade para os negócios e postura perante a sociedade em relação às mulheres era um consenso, o que refletia diretamente na limitação da sua educação.

Entre os séculos XVIII e XIX não se esperava que as moças tivessem qualquer tipo de iniciativa para avançarem seus estudos além dos conhecimentos básicos. (OLIVEIRA, 2012, p. 14).

E, com isso, eram encerradas no limitado espaço doméstico, fadadas a depender de uma figura que, diferentemente delas, era independente.

Retornando ao sistema jurídico brasileiro, após quase um século da vigência do diploma civil de 1916, em oposição ao viés do direito de família até então exposto, o posterior e ainda vigente Código Civil de 2002 é promulgado, e traz consigo previsões que passam a reconhecer a igualdade de direitos entre marido e mulher:

Art. 1.511 O casamento estabelece comunhão plena de vida, com base na igualdade de direitos e deveres dos cônjuges.

[...]

tence à uma família inglesa com propriedades e riquezas. Essa realidade é, portanto, desviante de muitas outras experienciadas por mulheres pelo globo, e, sobretudo nesta pesquisa, brasileiras. Contudo, ainda assim, o exemplo é aqui aplicável, tendo em vista que as personagens vivenciam modos de inferiorização feminina, tanto sociais quanto patrimoniais. Sob essa ótica, então, é reforçado o ponto da misoginia, uma vez que ele transcende os aspectos espaciais, temporais e de classe, alcançando todas as mulheres.

Art. 1.631 Durante o casamento e a união estável, compete o poder familiar aos pais; na falta ou impedimento de um deles, o outro o exercerá com exclusividade (BRASIL, 2002).

A Constituição de 1988, por sua vez, exerce uma função fundamental ao conferir igualdade a ambos os sexos, o que é inédito dentre os seis textos constitucionais brasileiros anteriores a ela. Assim sendo, a previsão se dá nos seguintes termos: “Homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição” (BRASIL, 1988).

Surge ainda, outro instituto com mudanças benéficas para a mulher, a saber, a Lei Maria da Penha, que fora criada especificamente para proteger a mulher da violência doméstica e familiar.

Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

[...]

Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social (BRASIL, 2006).

Restaram visíveis, então, mudanças benéficas para a mulher no direito brasileiro. Contudo, nem sempre seus reflexos atingiram a realidade. A título de exemplificação, cabe expor uma situação que veio à público recentemente. Mariana Borges Ferreira, conhecida como Mari Ferrer, é uma digital influencer que alegou ter sofrido estupro de vulnerável, conforme se extrai da sentença judicial dos Autos de nº 0004733-33.2019.8.24.0023, cujo trâmite ocorreu na 3ª Vara Criminal da Comarca de Santa Catarina. Dentro disso, o

Ministério Público ofereceu a denúncia contra o acusado André de Camargo Aranha.

Numa breve observância do mérito do debate, constata-se que a acusação inicialmente alega que fora ministrada substância que alterou o discernimento de Mariana Borges Ferreira, em um evento na cidade de Santa Catarina, e que André, ora denunciado, ciente da incapacidade de oferecer resistência da vítima, manteve conjunção carnal com ela. É alegado que ela apenas percebeu o ocorrido quando, posteriormente, viu que havia sangue e sêmen em sua roupa íntima.

Já a defesa, por seu turno, pugnou pela absolvição do réu com fundamento no Art. 386, inc. III, do CPP, isto é, por não haver prova da existência do fato, o que, em alegações finais, foi também requerido pelo Ministério Público. A partir disso, cumpre expor, em síntese, que foi julgada improcedente a pretensão da vítima, e absolvido o acusado, sob o fundamento de fragilidade comprobatória quanto à impossibilidade de oferecer resistência de Mariana, o que seria fundamental para sustentar sua condenação.

Essa noção é importante para nos situarmos quanto ao ocorrido; contudo, o enfoque aqui gira em torno da audiência de instrução e julgamento que ocorrera no seio do processo. Ao nos atermos para seu andamento, constata-se que o advogado do acusado, não se limitando aos fatos, levanta questionamentos quanto ao comportamento que julga ser vulgar da vítima, expõe fotos sensuais suas que não possuem relação com o objeto apurado para questionar a acusação, de modo a questionar a virgindade que Mariana alegou ter antes do fato, humilhando-a e especulando que o “showzinho” de Mariana era, em verdade, seu “ganha-pão”, a forma de ganhar dinheiro com a “desgraça dos outros”.

E, em determinado momento, Mariana aduz que teria idade para ser filha do advogado, o qual, em seguida, desfere palavras como “Não tenho uma filha do teu nível, graças a Deus. E também peço a Deus que meu filho não encontre uma mulher que nem você.” Mariana vem a chorar no ato, o que é repreendido pelo procurador, que diz: “Não adianta vir com esse teu choro dissimulado, falso e essa lábia de crocodilo”.

Diante da conduta desrespeitosa do causídico, que vai, ainda, contra os preceitos de um operador do Direito, o juiz não o interrompeu em momento algum, e Mariana chegou a lhe implorar por respeito. A Corregedoria Nacional de Justiça então instaurou expediente para apurar a conduta do magistrado Rudson Marcos, do Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJSC), na condução da referida audiência. A este respeito, Gilmar Ferreira Mendes, Ministro do STF, se manifestou nas redes sociais:

As cenas da audiência de Mariana Ferrer são estarrecedoras. O sistema de Justiça deve ser instrumento de acolhimento, jamais de tortura e humilhação. Os órgãos de correição devem apurar a responsabilidade dos agentes

envolvidos, inclusive daqueles que se omitiram (MENDES, 2020).

Partindo para outra temática atual, denota-se a recente proibição pelo Supremo Tribunal Federal do uso da tese de legítima defesa da honra em crimes de feminicídio. O que é perceptível, nesse sentido, é que o uso desse argumento ocorria até que a liminar que impede o uso desta tese fosse referendada, ou seja, até o ano de 2021. Data esta extremamente recente quando se nota a flagrante inconstitucionalidade de tal fundamentação, que viola os princípios da dignidade da pessoa humana, da proteção à vida e da igualdade de gênero. Dentro disso, Toffoli arguiu da seguinte maneira:

Apesar da alcunha de “legítima defesa”, instituto técnico-jurídico amplamente amparado no direito brasileiro, a chamada “legítima defesa da honra” corresponde, na realidade, a recurso argumentativo/retórico odioso, desumano e cruel utilizado pelas defesas de acusados de feminicídio ou agressões contra mulher para imputar às vítimas a causa de suas próprias mortes ou lesões, contribuindo imensamente para a naturalização e a perpetuação da cultura de violência contra as mulheres no Brasil (TOFFOLI, 2021, p. 9).

Por conseguinte, é oportuno realizar, nesse cenário, um recorte acerca da violência doméstica contra a mulher. Primeiramente, observemos os seguintes dados:

Entre os meses de janeiro e novembro de 2018, a imprensa brasileira noticiou 14.796 casos de violência doméstica em todas as unidades federativas.

[...]

Os maiores agressores das mulheres ainda são os companheiros (namorados, ex, esposos) correspondendo a 58% dos casos de agressão. Os outros 42% ficam na conta dos pais, avôs, tios e padrastos (MAPA DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, p.25).

A partir disso, de acordo com Arendt (2009, p. 73)

[...] onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder.

Nessa esteira, é possível interpretar o uso do poder advindo da dominação masculina como principal pano de fundo para a ocorrência da violência doméstica contra as mulheres.

Em adição, numa acepção dos estudos de Chauí (2003) e Machado (2000), denota-se que os valores misóginos arraigados na estrutura social têm associação não somente com os altos índices de violência contra as mulheres, mas também com a desigualdade de direitos e de poder a que são submetidas.

Sobre isso, Oliveira (2012) pontua a necessidade em analisar modelos comportamentais que permeiam a estrutura social, tais quais: “[...] a virilidade e a honra como marcadores da identidade masculina; a docilidade e a submissão caracterizando a identidade feminina”. Esta lógica de superioridade do macho sobre a fêmea, segundo Balbinotti (2018), acaba por legitimar práticas de agressão e violência cometidas por maridos, companheiros ou pais no seio do lar. Em virtude disso:

Esta ideologia tem representado o modelo dominante da família brasileira, sendo que o Estado, também como uma expressão do patriarcalismo, somente passou a intervir nas relações privadas (da família) em tempos recentes (BALBINOTTI, 2018, p. 256-257).

A mesclagem da esfera jurídica nesse recorte acontece quando avaliamos, por um lado, como ocorre a aplicação do Direito a fim de corrigir o problema, e, por outro, o modo como o Direito, órgão público parte do Estado, se posicionou e se posiciona frente ao problema.

Acerca da aplicação legislativa, a supracitada Lei Maria da Penha trouxe inovações de grande valia para o benefício da mulher. Uma delas consiste no fato deste instituto afastar a Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais nos casos de violência doméstica, conforme previsto em seu artigo 17:

Art. 17. É vedada a aplicação, nos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, de penas de cesta básica ou outras de prestação pecuniária, bem como a substituição de pena que implique o pagamento isolado de multa (BRASIL, 2006).

A finalidade da Lei dos Juizados Especiais – responsável pelos crimes de menor potencial ofensivo – em relação à violência doméstica não logrou êxito. Isso pois, a autoridade policial lavrava um termo circunstanciado e o encaminhava a juízo, sendo a audiência preliminar designada somente para cerca de três meses depois. Com isso, a vítima sofria forte pressão para desistir da representação ou para fazer um acordo e dar fim àquela situação, que lhe gerava um alto risco. Por fim, era declarada extinta a punibilidade do

réu, que saía impune e sem antecedentes, e pagaria no máximo uma cesta básica (DIAS, 2007).

Logo, a inaplicabilidade da Lei 9.099/95 reflete positivamente na realidade, dado que tanto as sanções como a própria estrutura da Lei Maria da Penha conferem maior legitimação à proteção da mulher.

Essa Lei, além de reconhecer que a violência contra a mulher também é uma forma de violação dos direitos humanos, propôs uma política nacional de enfrentamento à violência doméstica e familiar, com a criação de serviços específicos para atendimento das mulheres na rede pública de saúde, habitação e assistência social. Foram criados mecanismos de criminalização do agressor e medidas integradas para prevenção, proteção e assistência (OLIVEIRA, 2015, p. 50).

Todavia, em que pese observemos essas mudanças suscitadas pela Lei Maria da Penha, restou constatado, após sua vigência, que para que fossem concretizadas, “são necessários recursos humanos, que abrangem Estado e comunidade” (OLIVEIRA, 2015, p. 58).

Para estabelecer-se uma rede de atendimento e enfrentamento (proteção integral a mulher), os Poderes Legislativos, Judiciário, e Executivo, respeitadas as alçadas e atribuições, bem como movimentos sociais, órgãos estaduais e municipais e cidadãos devem trabalhar em intersectorialidade e articulados para promover e implantar políticas públicas de ações e serviços especializados para a vítima de violência doméstica e toda a sua família (GERHARD, 2014, p. 94).

Sendo assim, dados evidenciam que ainda existem altos índices de violência doméstica contra a mulher no Brasil. Uma comprovação disso é que, em 2012, o Congresso Nacional julgou necessária a instalação de uma CPMI (Comissão Parlamentar Mista de Inquérito) a fim de investigar essa situação. Consoante o relatório final da referida Comissão,

A CPMI nasce no contexto em que a mais grave forma de violência – o homicídio – aumentou nos últimos 30 anos. Conforme o Instituto Sangari, nos últimos 30 anos foram assassinadas no país perto de 91 mil mulheres, sendo que 43,5 mil só na última década. O número de mortes nesses trinta anos passou de 1.353 para 4.297, o que representa um aumento de 217,6%, mais que triplicando.

[...]

Embora nas últimas décadas tenham ocorrido mudanças na vida das mulheres brasileiras, conforme apontou pesquisa realizada, em 2001, pela Fundação Perseu Abramo, ainda há muito a ser feito. Para que a vida das mulheres melhore, 47% das entrevistadas afirmou que o mercado de trabalho precisaria ser alterado, acabando com a desigualdade de oportunidades e de remuneração; a igualdade de direitos, de forma mais ampla, foi mencionada por 10% e o fim da violência contra as mulheres por 9%, como o que deveria mudar para que a vida de todas as mulheres melhorasse (BRASIL, 2013, p. 21).

Em adição, dados constantes no site do Senado Federal a respeito da CPMI indicam que

Na delegacia da mulher de Manaus, a CPMI encontrou 4,5 mil inquéritos engavetados. Em razão do acúmulo, muitos crimes acabaram prescrevendo. Em Boa Vista, a delegacia da mulher não tinha telefone nem internet. Viaturas estavam paradas por falta de gasolina. Uma das raras delegacias exemplares era a de Brasília. No restante do Brasil, boa parte dos casos de violência doméstica precisava ser denunciada em distritos policiais comuns, onde os agentes e delegados não têm sensibilidade nem treinamento para acolher as mulheres. Muitas vezes, o depoimento era marcado para vários dias mais tarde, o que deixava as vítimas sujeitas a novos ataques.

Seguindo adiante, é importante pontuar que o Direito está intrinsecamente interligado ao Estado, e visualizar seu papel e posicionamento sobre o fenômeno social, e a problemática, da desigualdade de gênero é fundamental. Cumpre fomentar algumas indagações nesse sentido, a iniciar por: Até que ponto ele serve como instrumento para a manutenção da própria desigualdade entre os sexos?

Por muito tempo, o Direito, legislado pelo sexo dominante e para o sexo dominante, legitimou leis que os favoreciam, e contribuiu para manter a ordem de dominação que reflete até hoje na sociedade. Beauvoir (1970) traz à tona reflexões de Poulain de La Barre. Numa dessas reflexões, La Barre (2011) aduz que o que fora escrito pelos homens sobre as mulheres é passível de suspeitas, tendo em vista que eles são, simultaneamente, juízes e par-

tes. E, noutra, reflete que aqueles que produziram as leis, na posição de homens, favorecerem ao próprio sexo.

Logo, é manifesto que o Direito já contribuiu, assim como a Igreja, a Escola e a Família, para a manutenção da ordem social androcêntrica. Mas, nesse ínterim, ocorreram profundas mudanças na esfera jurídica que trouxeram para o Direito um caráter mais humanizado e próximo das noções de justiça do que outrora.

Essa modificação se traduz pela transição do positivismo e do Estado de Direito para o pós-positivismo e o Estado Democrático de Direito. Em síntese, o positivismo, sob a luz de Kelsen (1994), implica na definição de Direito como independente de outras ciências e da moral. Seu estudo não deveria incluir valores, tendo em vista que não pertenceriam ao campo jurídico. Assim, a justiça estaria no cumprimento restrito da própria lei, e o aplicador do direito deveria somente observar a validade formal da norma, independentemente de seu conteúdo e sem adentrar no mérito da justiça.

Segundo Fernandes e Bicalho (2011), essa lógica de aplicação do Direito culminou em decisões como as que permearam o cenário do fascismo e do nazismo, explicitamente distantes da noção de justiça. A sociedade então notou que,

Se não houver na atividade jurídica um forte conteúdo humanitário, o direito pode servir para justificar a barbárie praticada em nome da lei (...), o legislador, mesmo representando uma suposta maioria, pode ser tão opressor que o pior dos tiranos. (MARMELSTEIN, 2008, p. 10).

Em virtude disso, um terreno aberto à transformação é criado, e surge um novo pensamento jusfilosófico, a saber, o pós-positivismo. Ele é entendido como a linha teórica que tenta sanar a problemática apresentada pelo positivismo, com o propósito de inserir os direitos constitucionais no estudo das normas aplicáveis concretamente (FERNANDES e BICALHO, 2011, p. 111-113).

Em conexão ao positivismo, o Estado Democrático de Direito ocupa o lugar do Estado de Direito, tendo em vista que aquele “somente se realiza quando se constata que ele propicia uma real proteção e garantia efetiva dos direitos humanos em seu seio.” (SILVA, 2005, p. 228). Essa fundamentação, portanto, reflete no trilhar do Direito brasileiro aqui exposto, desde as Ordenações Filipinas até as leis mais recentes que conferem proteção à mulher, como a Lei Maria da Penha.

Após isso, apropriado questionar: Ainda há uma parcela de contribuição do Direito para a manutenção da ordem social patriarcal, mesmo com a mudança das leis que não mais privilegiam um sexo em detrimento do outro? Até que ponto o Direito confere legitimidade a essas leis? Sua aplicação

sempre parte da premissa que ambos são iguais, conforme positivado, ou ocorre por meio de um olhar androcêntrico?

Em síntese, foi possível entender que a aplicação do direito não é imune aos pontos da ordem social que diferem das normas jurídicas. Isso se exemplifica, neste estudo, pela forma como seus próprios operadores podem dar andamento a uma audiência de modo misógino, ou, ainda, fazer uso de teses que legitimam o feminicídio com base na honra do homem.

Nesse sentido, as ações em contrariedade aos ideais de igualdade, inscritos no texto constitucional e cristalizados nos princípios, aliadas à ineficácia das medidas para correção desse fenômeno social, mostram que a plena legitimidade da igualdade de direitos entre homens e mulheres ainda não fora alcançada pelo direito.

Rumo à conclusão, partamos para a síntese do porquê, mesmo após grandes mudanças históricas e jurídicas no Brasil, a plena igualdade dos direitos da mulher ainda é meramente formal. Isso acontece, pois, a mudança que ocorrera até então, seja na lei, seja nos costumes, alcançou somente a superficialidade de uma estrutura muito profunda, socialmente compartilhada e androcêntrica.

Para que esse cenário fosse revertido, seria necessária uma mudança estrutural e educacional desde o início das vidas das futuras gerações, num movimento de evolução coletiva, a fim de trazer o olhar feminino para o palco, lado a lado do masculino. Restou constatado que a educação e a infância ocupam papéis fundamentais na formação de pensamento, logo, em que pese sejam necessários anos para uma mudança gradual, o seu impacto seria muito mais profundo e amplo para o alcance de uma igualdade efetiva e legítima entre os sexos.

E, apesar que nesse momento, a pretensão de “renovação do pensamento” soe distante ou utópica, não são poucos os indícios de que é possível. As conquistas até então alcançadas (o direito ao voto, ao trabalho, à independência de gerir os próprios bens) assim o foram em virtude de uma quebra do círculo realizada pelos oprimidos. Ademais, de mesmo modo que a lógica androcêntrica fora inculcada no inconsciente coletivo, uma lógica que traz paridade a ambos os sexos também pode ser.

Conforme interpretado à luz da perspectiva existencialista de Beauvoir, aquilo que é construído pode ser desconstruído, mesmo que para tanto sejam necessários anos e gerações a fio. A história não é estática, e assim como as gerações passadas tiveram fundamental contribuição para as mudanças hoje experienciadas, as futuras podem vivenciar o alcance da igualdade plena dos sexos que inexiste no presente.

É válido, ainda, observar que a misoginia tem passado por um processo de refinamento. Numa análise dos campos histórico, sociológico e jurídico, visualiza-se que, em regra, ela não se apresenta explicitamente como há anos atrás, mas isso não indica que ela não exista. As mulheres passaram a ocupar muitos espaços que antes não tinham acesso e conquistaram muitos

direitos que não lhes eram conferidos. Todavia, junto dessa evolução, denota-se um movimento da misoginia de se esgueirar e passar implícita nos símbolos e formas de pensar que julgamos naturais, e é exatamente nesse ponto que a mudança deve ocorrer.

Em suma, o Direito e os aspectos sociais ocupam papéis complementares na busca pela quebra da lógica de hierarquização dos sexos. O que é valorado como justo ou injusto depende das lentes que tanto a coletividade quanto os operadores do Direito utilizam, e se elas ainda se inclinarem para o androcentrismo, por mais que a evolução normativa tenha sido alcançada, sua aplicação pode divergir dela, e, conseqüentemente, as leis se veem desprovidas de legitimidade e as mulheres, de igualdade.

5 CONCLUSÃO

Ante o exposto, cumpre salientar que o que motivou esta pesquisa foi a dúvida quanto às razões de a igualdade plena de direitos entre homens e mulheres ainda inexistir no “mundo real”, para além das normas jurídicas, mesmo após terem sido superadas tantas barreiras. A importância em estudar esse fenômeno social – a misoginia – reside exatamente em entender onde e como as mudanças ainda necessárias devem ser operadas para o alcance da igualdade integral entre os sexos, de modo a alterar esse cenário e tornar eficaz a garantia de cumprimento dos preceitos constitucionais e dos direitos humanos.

Em consonância a isso, o objetivo geral do presente estudo foi a verificação das razões que ensejam na manutenção dessa lógica de desigualdade entre os sexos. Logrou-se êxito na busca pelo seu cumprimento, tendo em vista que restou demonstrado que a inferioridade feminina é um fato que se apresenta em sociedade, mas somente o é em virtude da sua construção e manutenção, pela própria humanidade.

Além disso, insta relembrar os objetivos específicos aqui propostos. O primeiro foi o estudo do contexto histórico e sociológico da misoginia e da violência dela advinda, e, dentro disso, dos acontecimentos que fundamentam a manutenção do patriarcalismo. Este objetivo também foi atingido.

Isso pois, no seio do fator histórico, foi realizada uma cronologia desde o período pré-histórico até a contemporaneidade e as expressões da dominação masculina através dessas etapas. Já no sociológico, foi observado o “inculcar” do pensamento androcêntrico tanto pela repetição de hábitos naturalizados pelos próprios indivíduos quando pelas instituições norteadoras da sociedade.

Seguindo adiante, o segundo objetivo específico foi o desenvolvimento do referencial teórico, a fim de compreender a hierarquização dos sexos por meio das definições de construção social do feminino e da violência simbólica, cujos autores são a Simone de Beauvoir e o Pierre Bourdieu, respectiva-

mente. O cumprimento desse objetivo se deu por meio do desenvolvimento e da conexão entre esses conceitos principais e suas ramificações.

O terceiro e último objetivo específico foi a interseção entre os fatores sociais até então elencados e o aspecto jurídico no cenário brasileiro. Sua execução foi feita a partir da análise do impacto da ordem social na esfera jurídica, e vice-versa. Constatou-se que, de mesmo modo que a visão androcêntrica impacta na aplicação do direito, a aplicação do direito – como parte inerente do Estado, uma das maiores instituições sociais – pode reforçar transformações ou contribuir para manutenções.

Ato contínuo, a pesquisa partiu da hipótese que a desigualdade material entre homens e mulheres se dá em virtude de as mudanças até então realizadas não terem sido suficientes dada sua superficialidade. Sendo assim, a misoginia deveria ser um “mal cortado pela raiz”. E, após o estudo, verificou-se que ela foi confirmada.

Concluiu-se que apenas uma mudança estrutural e educacional desde o início das vidas das futuras gerações seria capaz de impactar de modo profundo e compartilhado entre os indivíduos em sociedade. A mudança deveria partir do amplo para o individual, e não o contrário. Em adição, de mesmo modo que o olhar androcêntrico foi inculcado na estrutura de pensamento coletiva, uma perspectiva que confere igualdade a ambos os sexos também pode ser.

E essa hipótese não recai somente sobre o aspecto jurídico, pois foi constatado que, atualmente, o ordenamento traz consigo normas – princípios e regras – que conferem igualdade aos sexos. A problemática demonstrada na aplicação do direito se deu em virtude de modos de agir dos operadores do direito, impactados pelo androcentrismo.

Exemplos arrolados como o uso de uma tese misógina para argumentação jurídica e uma audiência de instrução e julgamento cujos operadores do direito, em conjunto, humilham a mulher, coadunam para o entendimento de que houve flagrante inconstitucionalidade na aplicação da lei. Portanto, o problema não estava, de fato, no ordenamento, mas na forma como os indivíduos, contaminados pelo androcentrismo vigente na sociedade, fizeram uso dele. E é em virtude dessa conexão que a hipótese confirmada demandou um estudo multidisciplinar.

No campo da metodologia, em síntese, a natureza da pesquisa foi pura, tendo em vista a produção de um conhecimento sem aplicação prática, mas que visa um novo olhar sobre a temática. Quanto ao objetivo, foi explicativa, em razão da demanda de identificação de causas de um fenômeno social, para as quais houve o aprofundamento em áreas distintas do conhecimento.

Ademais, quanto aos procedimentos técnicos de coleta de dados, importante frisar que o fiz por meio da pesquisa foi bibliográfica. Isso, pois, foram feitos levantamentos por meio das obras dos referenciais teóricos – Simone de Beauvoir e Pierre Bourdieu –. Já no que toca à abordagem do problema, este estudo foi de caráter qualitativo, tendo sido feita a análise de

forma profunda e reflexiva, cujo parâmetro foi a relação da misoginia à luz do social e do direito. A coleta bibliográfica se deu por meio de consulta em livros, artigos científicos, leis, documentos judiciais, colunas jornalísticas e por meio do suporte do professor orientador.

Outro ponto que cumpre frisar é a observância de limitações da pesquisa. Em virtude da delimitação temática e temporal, restou inviável o estudo quanto às diferenças e nuances entre sexo e gênero. Todavia, este é um conhecimento relevante no âmbito da misoginia, para estudos cujo enfoque permeia as ciências sociais políticas e a ética. Para tanto, recomenda-se este estudo a partir das obras de Judith Butler.

Acrescenta-se que, também em razão das delimitações propostas para a presente pesquisa, não fora dado aprofundamento à questão da propriedade privada e sua correlação com a condição da mulher. Assim, recomenda-se que para estudos cujo este seja o foco, sejam analisadas as perspectivas do materialismo histórico de Friedrich Engels, abarcada na obra “A Origem da Família da Propriedade Privada e do Estado”, e o olhar de Simone de Beauvoir sobre ele.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Traduzido por Alfredo Bosi. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1014p.

ANAMNESE. In: DICIONÁRIO, Michaelis. Editora Melhoramentos, 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em 24 mai. 2021.

ARAÚJO, Emanuel. In: DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres no Brasil. 7.ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 10-36.

ARENDT, Hannah. Sobre a violência. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARISTÓTELES. Política. Traduzido por Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985. 322p.

AUSTEN, Jane. Orgulho e Preconceito. Traduzido por M. Ângela Santos. Londrina: Tricaju, 2021. 282p.

BALBINOTTI, Izabele. A violência contra a mulher como expressão do patriarcado e do machismo. Revista da Esmesc, Florianópolis, 2018, v. 25, n. 31, p. 239-264.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: fatos e mitos. Traduzido por Sérgio Milliet. 4.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970. 309p. 1. v.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo: experiência vivida. Traduzido por Sérgio Milliet. 2.ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967. 500p. 2 v.

BÍBLIA Sagrada. 10.ed. Brasília: Edições CNBB, 2010. Não paginado.

BORGES, Alexandre Walmott. Preâmbulo da Constituição & a ordem econômica. Curitiba: Juruá, 2009.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. Traduzido por Maria Helena Kühner. 11.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. 149p.

BRASIL. Código Civil. Lei nº 3.071 de 1º de janeiro de 1916. Brasília, DF: Senado Federal, 1916. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 24 mai. 2021.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 24 mai. 2021.

BRASIL. Código Civil. Lei nº 10406, de 10 de janeiro de 2002. Brasília, DF: Senado Federal, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em: 24 mai. 2021.

BRASIL. Lei Maria da Penha. Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Brasília, DF: Senado Federal, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 24 mai. 2021.

BRASIL. Senado Federal. Comissão parlamentar mista de inquérito: relatório final. Brasília: 2013. 1045p.

BRASIL. Senado Federal. Proteção às vítimas ainda é insuficiente. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/emdiscussao/edicoes/saneamento-basico/violencia-contra-a-mulher/protecao-as-vitimas-ainda-e-insuficiente>. Acesso em: 31 mai. 2021.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Medida Cautelar na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 779. Partido Democrático Trabalhista e Presidente da República. Relator: Ministro Dias Toffoli. Concedida parcialmente a medida cautelar pleiteada, ad referendum do Plenário. 26 fev. 2021.

CARTA CAPITAL. Cenas da audiência de Mariana Ferrer são estarrecedoras. 3 nov. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/gilmar-mendes-cenas-da-audiencia-de-mariana-ferrer-sao-estarecedoras/>. Acesso em: 24 mai. 2021.

CASTILHOS, Ricardo. Valores constitucionais. In: MOREIRA, Eduardo Ribeiro; GONÇALVES JÚNIOR, Jerson Carneiro; BETTINI, Lucia Helena Polleti (Org.). Hermenêutica constitucional - Homenagem aos 22 anos do Grupo de Estudos Maria Garcia. Florianópolis: Conceito Editorial, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CHAUÍ, Marilena; CARDOSO, Ruth; PAOLI, Maria Celia (Org.). Perspectivas antropológicas da mulher: sobre mulher e violência. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. CNJ abre procedimento sobre conduta de juiz em caso de Mariana Ferrer. Notícias CNJ., Brasília, 03 nov. 2020. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/cnj-abre-procedimento-sobre-conduta-de-juiz-em-caso-de-mariana-ferrer/>. Acesso em: 24 mai. 2021.

DIAS, Maria Berenice. A lei Maria da Penha na justiça: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do estado. Traduzido por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019. p. 75-202.

ESTADÃO. Veja a íntegra da audiência de Mariana Ferrer em julgamento sobre estupro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P0s9cEAPysY&t=125s>. Acesso em 25 jun. 2021.

FERNANDES, Ricardo Vieira de Carvalho, BICALHO, Guilherme Pereira Dolabella. Do positivismo ao pós-positivismo jurídico: o atual paradigma jusfilosófico constitucional. Revista de Informação Legislativa, Brasília: 2011. p. 105-131.

GERHARD, Nadia. Patrulha Maria da Penha. 1. ed. Porto Alegre: Age Editora, 2014.

GOUGES, Olympe de. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos – Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-anteriores-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-dos-direitos-da-mulher-e-da-cidada-1791.html>. Acesso em 24 mai. 2021.

KELSEN, Hans. Teoria pura do Direito. Traduzido por João Baptista Machado. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? UNB, Departamento de Antropologia – DAN (Série Antropologia) apud OLIVEIRA, Anderson Eduardo Carvalho de. Atendimento a homens autores de violência contra a mulher: lacunas, desafios e perspectivas. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia. 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/7778/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Mestrado%20-%20Anderson%20Eduardo%20Carvalho%20de%20Oliveira.pdf>. Acesso em: 23 maio 2018.

MAQUIAVEL, Nicolau. O príncipe. Traduzido por Maria Júlia Goldwas-ser. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. 2001. 182p.

MARMELSTEIN, George. Curso de Direitos fundamentais. São Paulo: Atlas, 2008.

MARQUES, Teresa Cristina Novaes; MELO, Hildete Pereira de. A partilha da riqueza na ordem patriarcal. *Revista de Economia Contemporânea*, Rio de Janeiro, 2001, p. 155-179.

MENDES, Gilmar. As cenas da audiência de Mariana Ferrer são estarrecedoras. 3. nov. 2020. Twitter: @gilmarmendes. Disponível em: <https://twitter.com/gilmarmendes/status/1323685697342087169>. Acesso em: 25. jun. 2021.

OLIVEIRA, Anderson Eduardo Carvalho de. Atendimento a homens autores de violência contra a mulher: lacunas, desafios e perspectivas. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal da Bahia. 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/7778/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Mestrado%20-%20Anderson%20Eduardo%20Carvalho%20de%20Oliveira.pdf>>. Acesso em 23 de maio de 2018.

OLIVEIRA, Andressa Porto de. A eficácia da lei maria da penha no combate à violência doméstica contra a mulher. Santa Cruz do sul: 2015. 71p.

OLIVEIRA, Mariana Amaral. Orgulho & preconceito: um estudo da mulher na sociedade da Inglaterra provinciana do século XVIII. 2015. Monografia (Licenciatura em História) - Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2015.

PLATÃO. Mênon. Traduzido por Maura Iglésias. 4.ed. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio. 2007.

PORTUGAL. Código Philippino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomathico, 1870. Livro IV, título 94 e título 107.

POULAIN DE LA BARRE, François. De l'egalite des deux sexes / De l'education des dames / De l'excellence des hommes. 1.ed. Paris: Editora J'Vrin. 2011. 420p.

RAMINELLI, Ronald. In: DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres no Brasil. 7.ed. São Paulo: Contexto, 2004. p. 37-65.

SANTA CATARINA. Tribunal de Justiça. Sentença nº 0004733-33.2019.8.24.0023. Ministério Público do Estado de Santa Catarina e André de Camargo Aranha. Relator: Juiz de Direito Rudson Marcos. Florianópolis (SC), 09 set. 2020.

SARTRE, Jean-Paul. O Existencialismo é um Humanismo. Traduzido por Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970. 48p.

SILVA, Enio Moraes da. O Estado Democrático de Direito. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília: 2005. p. 213-230.

SOUZA, Dayane Santos de. História, Psicanálise e Sociologia: Notas Acerca da Dominação Masculina. *Revista Ágora*, Vitória, n.16, 2012, p. 106-120.

SOUZA, Thana Mara de. Beauvoir e a Situação das Mulheres: entre subjetividade e facticidade. *Ethic@*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 217 – 237. Dez. 2018.

A SECULARIZAÇÃO E O DIREITO SOB A ÓTICA DE OS IRMÃOS KARAMÁZOV, DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI

Olívia Fernanda de Araujo Pereira

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui como tema a secularização e o Direito sob a ótica de Os Irmãos Karamázov e se desenvolveu a partir do seguinte problema: Quais as contribuições das reflexões extraídas sobre a secularização na obra Os Irmãos Karamázov, de Dostoiévski, para compreender o Direito na modernidade?

A secularização foi um marco para o desenvolvimento do Estado moderno que conhecemos atualmente. Foi a partir da secularização que o homem passou a ter uma maior autonomia para realizar escolhas para a sua vida, sem o peso dos dogmas religiosos, até então impostos de maneira institucionalizada.

Com o advento desse movimento que representou o afastamento das questões religiosas dos assuntos do Estado, várias mudanças se iniciaram na sociedade. A concernente ao Direito foi uma das principais, dado que no período pré-secular a seara jurídica era influenciada fortemente pela religião, fazendo com que até aspectos da consciência do homem fossem levados a julgamento, o que não raro, terminava com o indivíduo condenado pela sua maneira de pensar, de perceber o mundo.

A partir disso, considerando os aspectos de referido movimento, e diante das diversas questões sobre a sociedade/humanidade encontradas na obra de Dostoiévski, pretendeu-se avaliar as discussões presentes no livro que poderiam ser relacionadas à secularização, e com isso, proceder a uma análise do Direito contemporâneo.

O objetivo geral da pesquisa foi encontrar as contribuições das reflexões sobre a secularização na obra “Os Irmãos Karamázov”, para compreender o Direito na modernidade.

Quanto aos objetivos específicos, esses se consubstanciaram em:

- Realizar conceituação e apresentação das principais características e desdobramentos da secularização;
- Analisar as ideias presentes no livro Os Irmãos Karamázov que se relacionem com a secularização;
- Fazer avaliação sobre os aspectos do Estado e Direito brasileiro na atualidade, em relação à separação entre o poder estatal e religioso.

Diante do problema do presente trabalho, construiu-se a seguinte hipótese: O Direito na modernidade é caracterizado pela secularização e esse fenômeno pode ser esclarecido pelas reflexões extraídas do texto de Dostoiévski.

A relevância do presente trabalho é demonstrada diante da exígua pesquisa sobre a relação entre o Direito e a Literatura, visto que até hoje pouco se fala sobre as contribuições que uma obra literária pode oferecer ao mundo jurídico.

Tanto o Direito quanto a Literatura são frutos da sociedade da qual fazem parte. A Literatura retrata de forma crítica e romanceada o mundo exterior enquanto o Direito é produto direto das aspirações, princípios e valores da sociedade. De acordo com Arnaldo Godoy:

Obras de ficção abordam realidades e criticam instituições também por meio da imaginação topográfica e da descrição de lugares, viajantes e costumes. Captura-se a realidade, satiriza-se a política, exprime-se o que realmente se pensa, sem muitos rodeios. Recusa-se a moral, a política e o direito vigentes, de modo imperioso. Propõe-se mundo novo, nos escombros do mundo em que vivemos (GODOY, 2008, p. 3).

É nesse ponto que Direito e Literatura se influenciam e complementam mutuamente: A Literatura, ao retratar a sociedade em que está inserida, acaba, conseqüentemente, por retratar o Direito existente nela, sendo, portanto, influenciada pelo ordenamento jurídico do período. Por outro lado, influencia ao Direito, posto que ao reproduzir de forma crítica as mazelas, contradições e problemas da comunidade a qual pertence, propicia ao aplicador da lei, ao jurista, ao estudante, bem como ao legislador, uma visão mais humanizada das complexidades sociais, influenciando até mesmo em uma mudança normativa.

Passagens da literatura universal são apanhadas a laço e identificam justiça vendida, comprometida, instrumento de poderosos. Desfilam então Morus, Erasmo, Rabelais, Shakespeare e tutti quanti. Canonizam-se passagens de forma recorrente. Camus seria autor indispensável; O Estrangeiro potencializaria reflexões em torno do direito internacional. Kafka seria lembrança imperdível; O Processo refletiria a imbecilidade da superlativização da racionalidade burocrática (GODOY, 2008, p. 2).

Portanto, tal tema demonstra sua importância para todos aqueles que estudam ou trabalham com a área jurídica, uma vez que afasta de vez a ideia de um sistema fechado, em que apenas as normas jurídicas são discutidas, e de outro giro, fomenta que se tenha uma atitude crítica perante o Direito, pois, conforme pontua Godoy (2008), a literatura é um campo propício para se identificar e problematizar os males do Direito.

A respeito da metodologia utilizada, a presente pesquisa, considerando os conceitos emanados por Prodanov e Freitas (2013), classifica-se quanto à sua natureza como básica, tendo em vista que possui como finalidade a geração e aprofundamento do conhecimento sobre a temática estudada, não existindo nenhum intuito de ordem prática.

Quanto aos objetivos, é exploratória, uma vez que busca investigar e proporcionar maior conhecimento sobre o tema abordado. A respeito da coleta de dados, classifica-se como bibliográfica, pois a resolução do problema de pesquisa tem como base o referencial bibliográfico.

Por outro lado, em relação à abordagem do problema, a pesquisa em comento é qualitativa, visto que realiza uma análise valorativa das informações arrecadadas.

Visando cumprir com os objetivos propostos, este trabalho foi dividido em três seções. Na primeira seção, foi realizada a conceituação e caracterização da secularização, bem como foram apresentadas as repercussões provenientes de tal movimento. Na segunda seção, houve um estudo sobre a obra *Os Irmãos Karamázov*, sob a perspectiva da secularização e do Direito. Já na última seção, foram apresentadas situações que demonstram como se dá a relação entre o âmbito Estatal e religioso nos dias atuais, principalmente no que tange à normatização e aplicação de leis.

2. O PROBLEMA DA SECULARIZAÇÃO E O DIREITO

2.1. MODERNIDADE E SECULARIZAÇÃO

A secularização é o termo cunhado para conceituar a cisão entre o Estado e a religião. Apesar da congruência sobre a definição de tal termo, os estudiosos dessa área não possuem um consenso a respeito da origem desse movimento.

Segundo Marramao (1995), tal definição seria uma metáfora que surgiu na época da reforma, inicialmente na esfera jurídica, para se referir à expropriação dos bens da igreja para os príncipes ou para as igrejas reformadas.

A partir dessa ideia, é possível afirmar que para citado autor a secularização tem início com a reforma, ideia que vai de encontro com o pensamento da filósofa Hannah Arendt, que afirma que a secularização origina-se no absolutismo, tendo em vista que a partir desse momento a origem de toda a autoridade e lei se dá com a palavra do rei. A esse respeito pontua a autora:

O absolutismo europeu na teoria e na prática, a existência de um soberano absoluto cuja vontade é a fonte do poder e da lei, era um fenômeno relativamente novo; ele foi a primeira e mais visível consequência do que chamamos de secularização, a saber, a emancipação do poder secular frente à autoridade da Igreja (ARENDT, 2011, p. 209).

Ainda no que diz respeito à teoria de Arendt, Helton Adverse (2012) demonstra que a pensadora é influenciada por aspectos defendidos por Kantorowicz na metáfora de os dois corpos do rei, no que tange à sua concepção de secularização, tendo em vista que Kantorowicz entende esse movimento não como processo de ruptura, mas de continuidade entre a idade média e o Estado moderno.

Diferindo dos dois estudiosos supracitados, Marcantonio (2011) estabelece que o processo de secularização se inicia no século XVII, em decorrência da perda de credibilidade política e científica vivenciada nos séculos XIV a XVI, período renascentista, pela igreja católica.

Referido autor, ao narrar os fatos que levaram ao surgimento da secularização, aponta certa participação de Maquiavel para o desenrolar desses acontecimentos, citando como exemplo o fato dele interessar-se pelo resgate das origens das tradições pagãs, o que contribuiu para a redução da importância do catolicismo na esfera científica, que foi um dos fatores que culminaram na separação do poder estatal do clerical.

Também reconhecendo a importância de Maquiavel para a compreensão da secularização, Hannah Arendt (2011) assinala que ele foi o primeiro a perceber o aparecimento de um campo exclusivamente secular, onde as leis e princípios eram independentes da doutrina da igreja e da moral.

Na visão da filósofa, esse seria o motivo pelo qual Nicolau Maquiavel apontava que aquele que ingressasse na política deveria aprender a não ser bom, ou seja, a não agir de acordo com os princípios cristãos.

É importante ressaltar, ainda, conforme relembra Dallari (2011), que Maquiavel foi o primeiro a adotar o termo Estado no sentido político, consoante é utilizado atualmente.

Apesar das divergências sobre a origem da secularização, as séries de mudanças que tiveram início em toda a sociedade devido à separação do âmbito religioso do político, é algo incontestável.

O fim da idade média e o surgimento da modernidade é um dos maiores marcos que se pode apontar no que se refere aos acontecimentos que envolvem a secularização.

Conforme aponta Marcantonio (2011) ao discorrer sobre o pensamento de Max Weber, o processo de desassociação do Estado do poder clerical é uma das principais características do mundo moderno, que tinha como um

dos objetivos centrais a não condenação institucional do lucro, prática que era considerada pela igreja católica como pecado.

Seguindo nesse diapasão, Marcantonio argumenta que, a partir do momento em que não há mais uma verdade inquestionável, tendo em vista que os dogmas católicos já não possuíam o status anterior, e com a mudança súbita no que tange ao aspecto socioeconômico, as pessoas começaram a ter que orientar as suas vidas a partir de suas capacidades de escolha e decisão.

Assim, com o declínio do poderio da igreja católica, os indivíduos passaram a ter uma maior autonomia para dirigirem a própria vida, tendo uma gama muito maior de possibilidades e responsabilidade.

Essa não foi a única mudança significativa decorrida desse movimento em comento. O fortalecimento da imprensa, bem como a criação de novas instituições como as escolas seculares e universidades, que se tornaram competentes para produzir e transmitir conteúdos que anteriormente estavam sob o domínio integral do clero, foram outra marca importante da secularização (MARCANTONIO, 2011).

Ademais, outro aspecto que foi atingido por essa nova concepção de mundo foi a percepção de tempo e de história. Na visão de Marramao:

(...) o conceito moderno de história é- como já havia ressaltado Hermann Cohen-“uma criação do profetismo”. A ele foi possível aquilo que para o intelectualismo grego era impossível: conceber a história como “ser do futuro”. A [*istoría*] era para os gregos um saber voltado para o passado; a palavra do profeta tem como objeto, ao contrário, um futuro escatológico.” (MARRAMAIO, 1995, pp. 108-109).

Tendo em vista o que aponta citado autor sobre o conceito moderno de história e a sua ligação com o futuro escatológico, é possível compreender de uma forma mais clara o ponto de vista do pesquisador Marcantonio (2011) sobre a transformação da noção do tempo.

Para ele, a ideia cristã de que tudo o que ocorre já está pré-definido pelas sagradas escrituras, sendo a história uma preparação para o futuro, ou seja, a concepção de uma visão linear do tempo, com o enfoque no que está por vir, com o advento da secularização é modificada, passando o homem a concentrar-se no presente, tendo como objetivo obter uma boa vida no agora, não mais no *post mortem*.

Relacionando-se a essa circunstância supracitada, surge outro elemento que perdura até os dias atuais, constando até mesmo na bandeira de nosso país: a ideia de progresso.

Nesse aspecto, aponta Marcantonio que

O progresso deu ao homem moderno a sensação de poder antever, prever e modificar a partir de seus atos qualquer coisa a qualquer momento (MARCANTONIO, 2011, p. 211).

Conforme expõe tal pesquisador, o progresso seria uma das consequências mais caras à modernidade, a ponte entre o que é ou não moderno.

Além disso, aduz o autor que essa nova forma de ver o mundo levou os indivíduos a um padrão de pensamento caracterizado pela oposição entre o que seria útil ou inútil à vida, como também à falta de um parâmetro de futuro, tendo em vista que todo o esforço e foco estavam concentrados no presente.

Assim, é possível perceber o nexos causal entre a mudança da perspectiva de tempo e história, ocorrida após a secularização, e o advento da noção de progresso.

Não obstante todas essas modificações relatadas, Marcantonio (2011) ao discorrer sobre o pensamento de Elias, assinala mais uma alteração ocorrida no contexto em comento: a transformação da sociedade cuja base era a crença religiosa para uma sociedade com a crença na legitimidade.

Referido paradigma influenciou diretamente na estruturação e aplicação do Direito pós-secular, objeto de discussão do próximo tópico.

2.2. DIREITO E SECULARIZAÇÃO

Conforme dito anteriormente, houve diversas modificações em variados âmbitos da sociedade após a quebra da influência clerical na administração do Estado. O Direito, sendo uma ciência social, não escapou a essa transformação.

Considerando que previamente à secularização todos os acontecimentos tinham como explicação a doutrina cristã, havia na sociedade uma intersecção entre a moral e a política, e, conseqüentemente entre a moral e o Direito, o que influenciava, de maneira especial, o Direito Penal. Tal fato fazia com que fosse possível a intervenção jurídica no âmbito das ideias, do pensamento, o que levava à criminalização e punição do indivíduo por seus aspectos pessoais, não pela prática de uma conduta que tivesse gerado dano a outrem (Carvalho, 2002).

Esse fator foi um dos primeiros a ser modificado pela secularização, tendo em vista que com essa nova realidade houve uma diminuição da incidência do direito penal, uma vez que essa intervenção jurídica na esfera da consciência não mais passou a ser aceita. (Carvalho 2002)

A respeito da desvinculação entre o Direito e a moral como consequência da secularização, expressa Ferrajoli:

A separação entre legitimação interna e legitimação externa ou entre direito e moral é na verdade o resultado, [...] de um lento processo de secularização do direito penal que se desenvolveu no século XVII com as teorias jusnaturalistas de Grócio, Hobbes, Pufendorf e Thomasius e que alcançou sua maturidade com os iluministas franceses e italianos e com as doutrinas expressamente juspositivistas de Jeremy Bentham e de John Austin (tradução da autora) (FERRAJOLI, 1995, p. 215)

Os efeitos do citado fenômeno podem ser percebidos até hoje, uma vez que no ordenamento jurídico brasileiro, o direito penal é considerado como a *ultima ratio*, uma consagração do princípio da intervenção mínima, que estabelece que esta esfera do Direito só deverá ser acionada quando as demais se mostrarem insuficientes para proteger o bem jurídico tutelado.

Ademais do estabelecimento de tal princípio, Carvalho (2002) aponta o surgimento de outro marco importantíssimo decorrente da teoria em comento: o advento dos direitos fundamentais do homem.

Aduz o autor que, com o processo de separação entre religião e Estado, o conhecimento passa a ter como base a razão, o que gera o antropocentrismo, marco inicial do processo que, no século XX, culminará com a universalização dos direitos humanos, tendo em vista que, na perspectiva de citado escritor sobre os ensinamentos de Canotilho, a secularização do direito natural levou à noção de direitos naturais do indivíduo, o que resultou na constituição da visão da universalidade dos direitos humanos.

Além do anteriormente narrado, a visão laica do direito natural também foi causa do surgimento do positivismo jurídico, bem como marco inicial do direito moderno.

No tocante a isso, preceitua Marramao (1995) que a secularização da norma faz parte do processo de instituição da modernidade, que ocorre por mudanças graduais: a ruptura do Estado com o teleologismo da causa final e a ruptura do Estado democrático contemporâneo com qualquer fundamento substancial.

Por outro lado, Ferrajoli (1995) explica que o entendimento de que não há uma conexão entre a moral e o direito é considerada a premissa do positivismo. Ademais, assevera que tal ponto de vista promoveu, como doutrina teórica, a criação de um direito penal que tem por base o princípio da legalidade, e como doutrina normativa, o desenvolvimento de grande parte das garantias de liberdade do cidadão.

Seguindo nesse diapasão, Salo de Carvalho (2002) demonstra que, no que tange ao ordenamento jurídico brasileiro, a secularização é a responsável pelo estabelecimento do direito à personalidade, sendo mencionado preceito a raiz de diversos princípios, dentre os quais se pode citar a inviolabilidade da intimidade, a liberdade de consciência e crença religiosa, como tam-

bém a livre manifestação do pensamento, todos eles previstos na carta magna.

Na visão de aludido autor, a secularização representa atualmente a raiz da democracia, além de ser a ferramenta de legitimação/deslegitimação das atividades realizadas pelo poder estatal.

Portanto, é possível concluir que é a partir da divisão entre o poder clerical e o político, como também dos debates a respeito do direito à liberdade de pensamento, de consciência religiosa, que se encontra a explicação, a razão que impulsionou o surgimento do Direito secularizado/moderno, que por sua vez trouxe uma série de garantias aos cidadãos e limitações ao poder estatal.

Tendo por base essa visão geral sobre a secularização, na próxima seção será feita uma análise do livro *Os Irmãos Karamázov*, objetivando-se entender quais as reflexões que podem ser extraídas dessa obra sobre aludido movimento.

3. AS REFLEXÕES SOBRE A SECULARIZAÇÃO NA OBRA OS IRMÃOS KARAMÁZOV, DE DOSTOIÉVSKI.

Antes de iniciar a análise sobre os aspectos da secularização presentes na obra de Dostoiévski, para melhor compreensão, faz-se necessário esclarecer qual tipo de abordagem será utilizada em tal tarefa.

Para tanto, são necessários alguns apontamentos sobre o movimento Direito e Literatura, uma vez que várias das discussões trazidas pelo autor no livro *Os Irmãos Karamázov* têm como pano de fundo questões referentes direta ou indiretamente ao Direito.

O movimento Direito e Literatura abrange diferentes abordagens originadas da intersecção entre o mundo jurídico e o literário. Conforme preceitua Godoy (2007) considerando-se o sistema criado por Thomas Morawetz, existiriam sete campos de estudos do Direito e Literatura, sendo eles: Literatura como instrumento de mudança do Direito, Direito da Literatura, Direito como Literatura, Direito na Literatura, Hermenêutica, Direito e Narrativa e Direito e Ficção.

No entanto, são três vertentes que se destacam nas pesquisas jurídicas: Direito como Literatura, Direito na Literatura e Direito da Literatura.

O Direito na Literatura tem como precursor John Henry Wigmore, que publicou em 1908 o ensaio *A list of legal novels*. (GODOY, 2008). Essa vertente busca encontrar nos textos literários a presença de situações que sejam caras ao Direito.

Segundo Grubba (2012) essa linha de pesquisa reúne o empenho de estudar a teoria jurídica por meio da literatura, e de se utilizar as passagens literárias como fonte de interpretação, julgamento e amplificação do Direito.

Wilgmore considerava que a Literatura era capaz de apresentar diversos tipos sociais, assim como a zoologia, os animais. Para ele, os problemas jurídicos são relacionados com o caráter humano, objeto que é retratado pela literatura. (GODOY, 2008).

Nessa mesma linha, ao apontar as justificativas e consequências do estudo do Direito na Literatura para o jurista, assevera Arnaldo Godoy que:

O estudo do direito na literatura mostra-se marcado por formulações pragmáticas. Justifica-se por percepções que dão conta de que o profissional do direito colheria na literatura manancial de exemplos, indicações de efeito retórico, tinturas de cultura, demãos de generalidade sistêmica. O jurista conhecedor da literatura seria íntimo com os problemas da alma humana; na linha da advertência de Terêncio, para quem tudo que fosse humano não lhe seria estranho (GODOY, 2008. p. 2).

Por sua vez, o Direito como Literatura/Literatura no Direito apresenta um enfoque na criação e interpretação dos textos jurídicos. Predomina nessa vertente o uso da hermenêutica, uma vez que as técnicas literárias são utilizadas como meio de interpretação dos textos legais.

Nessa perspectiva, a teoria literária também é empregada pelos juristas na criação de seus textos. No entendimento de Grubba (2012), o texto jurídico, para os adeptos do Direito como Literatura, é analisado como se literário fosse.

Nesse sentido, aponta Arnaldo Godoy (2008) que essa linha de pensamento instiga o estudo das técnicas da literatura através da redação forense. O Direito seria, portanto, narrativa.

De forma contrária às duas vertentes acima descritas, o Direito da Literatura não se pauta pelo estudo do texto literário em si, seja ora analisando as questões jurídicas presentes neles, ora levando as técnicas literárias ao mundo jurídico. O Direito da Literatura aponta o direito material advindo da criação de uma obra literária.

Nesse contexto, de acordo com Godoy (2007) esse seria um campo de estudo mais analítico, onde são investigadas, dentre outras, temáticas como plágio, liberdade de expressão e direitos autorais.

Pode-se dizer que tal vertente é a que menos se aproxima de uma abordagem interdisciplinar, tendo em vista que o objeto por ela estudado possui um cerne estritamente jurídico, não sendo originário ou destinatário da obra/teoria literária.

No presente caso, a vertente que será utilizada para a exposição das reflexões que podem ser extraídas da última obra de Dostoiévski, que se relacionam com o movimento de separação do seguimento político do religioso, será a do Direito na Literatura.

3.1. COMENTÁRIOS SOBRE A OBRA OS IRMÃOS KARAMÁZOV

O livro *Os Irmãos Karamázov* retrata a vida e a tragédia que gira em torno de Fiódor Pávlovitch Karamázov, pai ausente, homem corrupto, libertino, rude, porém, esperto, e de seus três filhos, frutos de seus dois casamentos, que, como não poderiam deixar de ser, foram, no que diz respeito às suas mulheres, infelizes.

Dmitri Fiódorovitch Karamázov, de vinte e oito anos, era o primogênito de Fiódor Pávlovitch. Depois da morte de sua mãe, Adelaída Ivánovna Miúsova, passou por diversas casas, sendo criado por diferentes parentes, de forma que apenas conheceu seu genitor após a maioridade. Dos filhos de Fiódor, Mítia era o que tinha atitudes mais semelhantes às do pai, não obstante conservar, ao contrário daquele, um senso de dignidade e honradez.

Ivan Fiódorovitch Karamázov, de vinte e três anos, era o filho do meio, do segundo casamento de Fiódor, com Sófia Ivánovna. Assim como Dmitri, após a morte de sua mãe, foi abandonado, juntamente com seu irmão Alieksiêi, pelo pai, tendo os dois sido criados pela benfeitora de sua genitora e após a morte dela, por um de seus herdeiros. Ivan era um intelectual, com grandes questionamentos sobre a vida, em especial sobre a existência de Deus.

Alieksiêi Fiódorovitch Karamázov, irmão germano de Ivan, caçula da prole, de vinte anos, era bondoso, casto, generoso, muito religioso, tendo por certo tempo de sua vida, se tornado noviço em um monastério. Era o responsável por intermediar as relações familiares.

Quando os três irmãos decidem, quase ao mesmo tempo, retornar à casa paterna, inicia-se uma série de acontecimentos que culminam em um grande drama, o assassinato de Fiódor Pávlovitch.

Logo após chegar à cidade natal, Dmitri, apesar de ser noivo de Catierina Ivánovna Vierkhóvtzeva, se apaixona por Agrafiena Alieksándrovna Svetlova, que logo passa a ser também o interesse amoroso de Fiódor Pávlovitch.

A partir disso, a relação de pai e filho, que já era desarmoniosa devido a conflitos relacionados ao montante devido por Fiódor a Mítia, a título de herança, passa a ser de verdadeira rivalidade, cada qual buscando conquistar o amor de Agrafiena.

Em razão dessa relação conturbada, Dmitri, por diversas vezes, expressa de forma pública o desejo de matar seu pai, tendo, certa vez, quase cumprido tal anseio ao espancar Fiódor, após um acesso de ciúmes.

Quando em um determinado dia Fiódor Pávlovitch Karamázov é encontrado morto, em seu quarto, devido a um conjunto de circunstâncias e de forma especial, em virtude das atitudes supracitadas, Dmitri torna-se o primeiro suspeito de ter cometido o crime. Em realidade, pode-se afirmar que durante todo o desenrolar das investigações e do julgamento, ele foi o único suspeito.

Não obstante a sua inocência, que a todo momento era declarada por ele, bem como a apresentação de indícios que, pelo menos, colocavam em xeque a certeza de sua culpabilidade, Mítia é condenado, muito em razão de suas atitudes que em nada se relacionavam com o crime, tais como a sua fraqueza para as bebidas, o seu gosto pelas farras e a tendência para esbanjar dinheiro.

Tais fatos ficam evidentes na seguinte passagem descrita pelo narrador da história:

Já nos primeiros passos do julgamento, todos possivelmente compreenderam que esse caso não era nem sequer discutível, que não havia dúvida de que, no fundo, nenhum debate seria necessário, que os debates eram mera questão formal, e que o criminoso era culpado, definitivamente culpado (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 858).

Após esses breves apontamentos, no próximo tópico será feita a análise de citada obra sobre a ótica do movimento da secularização, como também de suas repercussões na seara jurídica.

3.2. REFLEXÕES SOBRE A SECULARIZAÇÃO NO LIVRO OS IRMÃOS KARAMÁZOV

Diversas questões que dizem respeito ao homem e à sociedade são abordadas por Fiódor Dostoiévski em sua obra derradeira, sendo o aspecto da religiosidade uma das basilares.

Durante todo o desenrolar da trama, a discussão a respeito da religião, da existência de vida após a morte, da justiça divina, bem como de sua influência na vida das pessoas, se perpetua. Tal aspecto se revela desde o início da história e tem como grandes representantes as personagens de Aliocha (Alieksiêi Fiódorovitch) e Ivan Fiódorovith.

Em Aliocha, percebe-se uma crença sem indagações sobre o que diz respeito à existência de Deus, à santidade dos mestres, ao poder da igreja, bem como o meio pelo qual a justiça deve ser realizada.

A esse respeito, pode-se citar a ideia que Alieksiêi possui sobre o mestre stárietz Zossima: “Seja como for, ele é um santo, tem no coração o mistério da renovação para toda a força que finalmente estabelecerá a verdade na Terra (...)” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 52).

É possível perceber, a partir desse pensamento, que para citado personagem a verdade, bem como a justiça, se relacionam diretamente com o divino.

Essa perspectiva de Aliocha é compartilhada por outros personagens que fazem parte do círculo religioso, conforme é possível perceber pelas falas de Zossima:

(...)se hoje não existisse a Igreja de Cristo, para o criminoso não haveria nenhum impedimento para o crime e nem mesmo castigo posterior, isto é, o castigo verdadeiro, e não o mecânico que acabou de ser mencionado aqui. (...)

Se algo protege a sociedade, inclusive em nossos dias, e até corrige e transforma o próprio criminoso em outro homem, mais uma vez esse algo é unicamente a lei de Cristo, manifesta na conscientização da própria consciência (DOSTOIÉVSKI, 2012, p.102).

Nota-se a partir dessas falas a ideia de que o que mantém a sociedade protegida, sem uma criminalidade elevada, é a religião e não a lei positivada, ou o aparato coercitivo estatal, nem mesmo o receio pela justiça humana, mas sim o temor pela justiça divina, pelo juízo final. Visão que vai de encontro a todos os pressupostos da secularização, bem como do Direito secularizado.

Mencionado ponto de vista coincide com uma questão que ao longo do livro, após ser expressa por Ivan Karamázov, ecoa: se Deus não existe, tudo é permitido? Seria a religião, a crença na imortalidade, o pressuposto para a existência de virtude no homem?

Ainda no que concerne à concepção de justiça como algo que tem origem no divino, é válido citar a seguinte fala de Fiódor Pávlovitch:

(...) Porque é impossível, penso eu, que os diabos se esqueçam de me arrastar com seus ganchos quando eu morrer. E aí penso: ganchos? Mas de onde vieram? De que são feitos? De ferro? Onde são forjados? Será que têm alguma fábrica por lá?(...) já eu só aceito acreditar no inferno que não tenha teto; assim ele ficaria com uma aparência mais delicada, mais culta, ou seja, do jeito dos luteranos. Mas será que, no fundo, não daria no mesmo: com teto ou sem teto? Porque é nisso que consiste a maldita questão! Bem, se não há teto, quer dizer que também não há ganchos, então adeus tudo, quer dizer, de novo fica inverossímil: quem vai me arrastar com ganchos, porque, *se não me arrastarem, como é que ficarão as coisas, onde é que estará a verdade no mundo?* (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 42-43, grifo nosso).

Conforme aponta Bezerra em Dostoiévski (2012), tradutor da edição de Os Irmãos Karamázov utilizada nesta pesquisa, a figura dos ganchos retratada pelo personagem Fiódor Pávlovitch, remete-se ao que é descrito na bíblia sobre o juízo final, em que, após a morte, os diabos, utilizando-se de ganchos, arrastam os pecadores para o inferno.

Outro ponto que é válido citar e que se relaciona com a abordagem aludida, é a temática da transformação do Estado em Igreja ou da Igreja em Estado, bem como as suas implicações.

Tal discussão inicia-se com os argumentos apresentados por Ivan Karamázov em seu artigo sobre os tribunais eclesiásticos, onde é defendida por ele a ideia da impossibilidade da separação da igreja e do Estado em referido meio, indo de encontro a um artigo escrito por um clérigo, que considera que a igreja possui um lugar definido no Estado e que não deve imiscuir-se nos assuntos relacionados ao direito penal e cível, conforme é possível perceber pelas seguintes passagens:

Ele sustenta um ponto de vista curiosíssimo- Prosseguiu o padre bibliotecário. – Na questão do tribunal socioeclesiástico, parece rejeitar totalmente a separação entre Igreja e Estado (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 96).

Ao que responde Ivan Karamázov:

(...) O compromisso entre o Estado e a Igreja em questões como, por exemplo, a do tribunal, é, a meu ver, impossível em sua essência absoluta e genuína. O clérigo a quem faço objeções afirma que a Igreja ocupa um lugar preciso e definido no Estado. Eu lhe replico que, ao contrário, é a própria Igreja que deve abarcar todo o Estado e não ocupar nele um canto qualquer (...) (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 96).

As ideias basilares do clérigo, ao qual Ivan se opõe, são relatadas pelo padre Ióssif:

Ele responde, entre outras coisas, às seguintes teses “básicas e essenciais” do clérigo, seu opositor, observe o senhor. Primeira: nenhuma união social pode ou deve apropriar-se do poder de dispor dos direitos políticos e civis de seus membros. Segundo: que o “poder penal ou cível-penal não deve pertencer à Igreja e é incompatível com sua natureza, quer como instituição divina, quer como agremiação humana com fins religiosos” e, por último, terceiro: que a “Igreja não é um reino deste mundo” (DOSTOIÉVSKI, 2012, pp. 96-98).

De uma forma surpreendente, durante essas passagens supramencionadas, Dostoiévski coloca a figura do clérigo como portadora de um discurso que coaduna com os aspectos da secularização, principalmente no que diz respeito a não intervenção religiosa nos procedimentos jurídicos, enquanto Ivan, que é aquele que sempre coloca em xeque a existência de Deus, como também os dogmas religiosos, apresenta nesse momento um argumento totalmente contrário aos fundamentos da separação do âmbito religioso e estatal, chegando até mesmo a afirmar que a igreja deveria tomar, de forma completa, o lugar do Estado.

No entanto, faz-se necessário esclarecer que essa perspectiva defendida por Ivan no artigo não condiz com sua verdadeira opinião. A esse respeito, afirma o personagem Stárietz Zossima:

Porque, ao que tudo indica, o senhor mesmo não crê nem na imortalidade de sua alma, nem mesmo no que escreveu a respeito da Igreja e da questão da justiça eclesiástica (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 110).

O que replica Ivan: “Talvez o senhor tenha razão!... Bem, seja como for, eu não estava inteiramente brincando...” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 110).

Por outro lado, seguindo na linha argumentativa do artigo de Ivan, padre Paissi aponta:

[...] Quer dizer [...] que, segundo certas teorias, demasiado elucidadas neste nosso século dezanove, a Igreja deve transformar-se em Estado, como se passasse de um tipo Inferior de Estado a um superior, para em seguida desaparecer nele, dando lugar à ciência, ao espírito da época e à civilização. Se ela não aceita tal coisa e resiste, não se lhe reserva nada mais que uma espécie de canto no Estado, e ainda assim sob vigilância [...] Segundo nossa interpretação russa e firme esperança, porém, não é a Igreja que deve transformar-se em Estado, como se passasse de um tipo inferior a outro superior, mas, ao contrário, é o Estado que deve fazer por merecer tornar-se enfim unicamente uma Igreja e nada mais (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 99).

Diante de tal fala, considerando as características da secularização, debatidas na seção anterior, fica claro a completa oposição do religioso aos aspectos de referido movimento. Percebe-se que ele considera o afastamento das questões envolvendo o Estado e a igreja, como uma forma de supressão, de rebaixamento da entidade religiosa e que o caminho correto seria justamente o contrário, a supressão do Estado, e sua transformação em igreja.

Não há, portanto, em sua visão, um meio termo, uma possibilidade de coexistência entre o domínio sacro e estatal.

No capítulo “o grande inquisidor”, em que Ivan narra um poema feito por ele sobre o retorno de Cristo em Sevilha/Espanha, na época da inquisição, quinze séculos após a sua promessa de retorno, são trazidos à tona alguns pontos que, mediante análise sob a ótica da secularização, merecem ser assinalados.

Inicialmente, cumpre ressaltar que a inquisição por si só é um símbolo de um mundo pré-secularizado, tendo em vista que os julgamentos e as execuções eram realizados em nome de Deus, dos mandamentos divinos. A esse respeito explana Carvalho:

Não podemos esquecer que é na “(re)descoberta do homem”, operada pela filosofia ilustrada, que nasce o direito(penal) moderno. Delineado pelo princípio da secularização, o direito funda nova racionalidade, diametralmente oposta àquela que, juridicamente, legitimou o maior massacre da história: a inquisição (CARVALHO, 2002, p. 7).

Logo no início da narrativa, após a chegada de Cristo a Sevilha e toda a comoção popular gerada, o grande inquisidor ordena a prisão de Jesus, momento a partir do qual ele, o inquisidor, inicia um monólogo, expondo toda a sua revolta com a volta do filho de Deus.

És tu? Tu? [...] Não respondas, cala-te. Ademais, que poderias dizer? Aliás, não tens nem direito de acrescentar nada ao que já tenhas dito. Por que vieste nos atrapa-lhar? Pois vieste nos atrapalhar e tu mesmo sabes (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 347).

Sobre referida passagem Ivan explica:

O próprio velho lhe observa que ele não tem o direito de acrescentar nada ao que já dissera antes. Talvez esteja aí o traço essencial do catolicismo romano, ao menos em minha opinião: “tu, dizem, transferiste tudo ao papa, portanto, tudo hoje é da alçada do papa, e quanto a ti, ao menos agora não me apareças absolutamente por aqui, quando mais não seja não me atrapalhes antes do tempo” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 348).

Aludido excerto, dentre outros presentes em o grande inquisidor, representa uma crítica de Dostoiévski ao catolicismo, como também ao socialismo. Nas palavras de Oliveira:

Para Dostoiévski não era só o socialismo que confinava a existência aos limites da vida terrena, mas também o catolicismo ocidental que havia se ligado às forças deste mundo. De modo que na “Lenda” temos a crítica ao socialismo e ao catolicismo, embora a crítica ao socialismo se sobressaia. (OLIVEIRA, 2020, p. 53).

Nesse diapasão, Frank pontua que para Dostoiévski tanto a igreja católica, quanto o socialismo possuíam o mesmo objetivo:

(...) a proclamação do dogma da infalibilidade papal, em 1870, confirmava para Dostoiévski a pretensão católica à dominação universal da terra, **sendo o socialismo a “versão secularizada dessa pretensão”** (FRANK, 2007, p. 346, *apud* OLIVEIRA, 2022, p. 55, grifos nossos).

Logo nas primeiras páginas, os leitores são apresentados à visão de Dostoiévski sobre o socialismo, conforme se percebe no seguinte trecho:

De maneira exatamente igual, se tivesse resolvido juntar-se aos ateus e aos socialistas (porque o socialismo não é apenas uma questão dos operários ou do chamado quarto Estado, mas é a predominante questão do Ateísmo, da encarnação atual do ateísmo, a questão da Torre de Babel construída precisamente sem Deus, não para alcançar o céu a partir da terra mas para fazer o céu descer à terra.)(DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 46).

A questão da construção da torre de babel sem a participação de Deus é retomada por Dostoiévski, por meio do grande inquisidor:

No lugar do teu templo será erigido um novo um novo edifício, será erigida uma nova e terrível torre de Babel, e ainda que esta não se conclua, como a anterior, mesmo assim poderias evitar essa torre e reduzir em mil anos os sofrimentos dos homens(...) (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 351).

Nesse sentido, aponta Oliveira (2020) que a imagem da construção da torre de Babel no lugar do templo de Deus tem como significado a decisão dos homens de conquistarem os céus sem a anuência de Deus, o que seria uma alusão ao socialismo.

Outro aspecto importante que extrai-se do discurso do inquisidor é a questão da liberdade. Para ele uma das coisas mais difíceis e aflitivas para o

homem é a liberdade, uma vez que, de sua perspectiva, a humanidade é des-preparada para essa autonomia.

No tocante a essa matéria, aponta o inquisidor:

Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável que a liberdade (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 351).

E continua:

Eu te digo que o homem não tem preocupação mais angustiante do que encontrar a quem entregar depressa aquela dádiva da liberdade com quem esse ser infeliz nasce. Mas só domina a liberdade dos homens aquele que tranquiliza a sua consciência. [...] Não existe nada mais sedutor para o homem que sua liberdade de consciência, mas tampouco existe nada mais angustiante (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 352-353).

A esse respeito, Marcantonio (2011) destaca que com a secularização e, conseqüentemente, com a perda do status uniformizador dos dogmas da igreja, os indivíduos passaram a ter que pautar suas vidas por meio de suas escolhas.

A partir disso, ele aponta que para Habermas, mencionado processo era um progresso iluminista, garantido pela democracia, mas que Berger e Luckmann consideravam como uma nova forma de opressão, tendo em vista que esse novo mundo de possibilidades retirou o aspecto de verdade e certeza absoluta das condutas do homem, não havendo mais um ponto de referência que separa o bem e o mal.

Dessa forma, resta claro que, de certa forma, a visão de Berger e Luckmann é compatível com a ideia exposta pelo inquisidor, e representa uma crítica a essa característica resultante da secularização.

Outro ponto que não se pode deixar de abordar é o julgamento de Dmitri Karamázov pela morte de Fiódor Pávlovitch Karamázov, talvez um dos tópicos em que a importância da secularização mais se evidencia.

Como dito anteriormente, desde o início das investigações para a descoberta da autoria do homicídio, Dmitri foi considerado como o único suspeito, em razão das circunstâncias do crime, como também pelos aspectos de sua personalidade e de sua atitude, que em nada se relacionavam com o delito. Nesse diapasão, comenta Grosselli:

Assim, quando Dimíttri Karamázov é acusado de parricídio, o personagem não é julgado apenas pelo crime que supostamente cometeu, mas por seu modo de ser, pela maneira como encarava a vida e a vivia. Dimíttri é julgado por seu desregramento (GROSSELLI, 2012, p. 131).

Infere-se a partir de supramencionada constatação que um dos preceitos mais importantes do direito secular, o de não incriminação do pensamento, da consciência, no julgamento de Dmitri não foi observado.

Nesse sentido, importa salientar o que aduz Salo de Carvalho sobre a diferença entre o direito pré- secularizado e o secularizado:

Importante perceber que o processo de secularização, em realidade, operou, de imediato, uma minimização na intervenção do direito penal. Se nos modelos pré (ou anti) seculares há possibilidade de o direito penal criminalizar e penalizar a esfera da consciência (o ser do sujeito), na estrutura proposta pelos pensadores iluministas tal ingerência é ilegítima (CARVALHO, 2002, p. 9).

A esse respeito é válido citar a resposta de Mítia à pergunta que lhe é feita após a leitura das acusações, sobre ele reconhecer-se ou não como culpado:

Eu me reconheço culpado por bebedeira e devassidão, (...) por indolência e arruaça (...) Mas não sou culpado pela morte do velho, meu pai e inimigo! (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 857).

O julgamento prossegue e as testemunhas começam a ser ouvidas. Em seus testemunhos, é evidenciada a questão da personalidade e das atitudes erráticas de Dmitri.

Um exemplo é o depoimento de Rakítin em que é pontuado:

Verificou-se que Rakítin estava a par de tudo, tinha conhecimento de um número surpreendentemente grande de coisas (...) descreveu as façanhas de Mítia na taverna A Capital, todas as suas palavras e gestos que o comprometiam. (...) o quadro pintado pela testemunha resultou sombrio e fatídico e reforçou intensamente a “acusação” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 863).

Até mesmo no discurso do promotor, as características das personalidades dos integrantes da família Karamázov são reforçadas, como um conjunto de fatores que fatalmente culminariam no homicídio do patriarca.

De fato- continuou ele-, o que é a família Karamázov, que subitamente ganhou tão triste fama em toda Rússia? Talvez eu esteja exagerando demais, no entanto me parece que no quadro dessa *famíliazinha* como que se vislumbram alguns elementos fundamentais e gerais de nossos círculos intelectuais de hoje(...) Olhem para aquele infeliz, para aquele velhote desenfreado e devasso, aquele ‘pai de família’ que terminou de maneira tão triste a sua existência. Um nobre de linhagem, que começou sua carreira como um parasita pobre(...) era no início um pequeno malandro e palhaço bajulador (...) Com o passar do tempo, isto é, com o crescimento de seu capitalzinho, ele vai ganhando ânimo. A humildade e a bajulação desaparecem, *restando apenas o cínico galhofeiro e malvado, e o lascivo*. (...) Vede, entretanto, os filhos desse velho (...) Um deles, o mais velho, é um dos jovens atuais que tiveram uma formação brilhante, de inteligência bastante forte, *que não obstante, não acredita em nada*, que em sua vida já renegou e refutou muita coisa, coisas demais, tal qual seu pai. (...) O outro filho-oh, ainda juvenzinho, honrado e sereno, *contrariando a visão de mundo sombria e desintegradora do irmão*, procura aderir, por assim dizer, aos ‘princípios populares’, ou ao que alguns círculos teóricos da nossa intelectualidade pensante definem com essa expressãozinha complicada. (...) Mas eis o terceiro filho do pai de uma família moderna-continuou Hippolit Kirílovitch- está ali no banco dos réus (...)Contrariando o ‘europeísmo’ e os ‘princípios populares’ de seus irmãos, ele como que encarna a Rússia natural (...) oh, somos uns medíocres, somos o bem e o mal numa mistura surpreendente, somos adeptos da ilustração e de Schiller, e ao mesmo tempo andamos pelas tavernas fazendo arruaças e arrancando o cavanhaque dos tipinhos bêbados, nossos companheiros de copo. (...) Abominamos pagar, mas em compensação gostamos muito de receber, e isso em todos os sentidos (DOSTOIÉVSKI, 2012, pp. 900-904, grifos nossos).

Apesar da defesa de Dmitri ter rebatido ponto por ponto as acusações do promotor, evidenciando atitudes, conjunturas, que demonstravam as contradições entre as imputações que eram feitas ao réu e os fatos, Mítia é condenado, sem receber nenhuma condescendência.

Sobre tal circunstância é válido apontar o seguinte fragmento do discurso do advogado de defesa:

Não é só o conjunto de fatos que arruína meu constituinte, senhores jurados [...] não, é só um fato que arruína verdadeiramente meu constituinte: o cadáver do velho pai! Fosse um simples assassinato, e *diante da insignificância, diante da falta de provas*, diante da natureza fantástica dos fatos, se examinássemos cada um em separado e não no conjunto, *os senhores rejeitariam a acusação*, ao menos hesitariam em arruinar o destino de um homem por um simples preconceito contra ele [...] Mas aqui não se trata de um simples assassinato, mas de um parricídio! Isto infunde respeito, e a tal ponto que a própria insignificância e a inconsistência dos fatos acusatórios já não se tornam tão insignificantes e tão inconsistentes, e até mesmo na mente mais imparcial (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 954, grifos nossos).

Como também o que proclama Rêgo:

(...)em Os Irmãos Karamázovi, Dimítri não é culpado só porque é visto como culpado por aqueles que estão seu redor, mas é culpado porque todos aqueles que estão ao seu redor são “operadores” do Direito que se impressionam ou se deixam levar por coisas que comumente são tidas pelos juristas como irrelevantes em Direito Penal (Rêgo, 2012, p. 109).

Conclui-se, portanto, que todo o julgamento baseou-se nos aspectos da personalidade de Dmitri, havendo, como aponta seu defensor, um preconceito para com ele, o que leva os jurados a condená-lo, não obstante a inexistência de prova cabal sobre a sua culpabilidade.

Nas palavras de Goss:

Dimítri é, sim, culpado. Culpado pelos atritos com o pai, por ser bebedor farrista e pródigo – mas não pelo homicídio. E o júri mistura todas as suas culpas para concluir pela culpa também no parricídio (GOSS, 2012, p. 182).

Destarte, considerando o exposto, na próxima seção serão abordadas algumas situações que demonstram como se dá a dinâmica entre religião e Estado atualmente no Brasil, demonstrando em que ponto a realidade brasileira e a do enredo dostoiévskiano se encontram.

4. UMA ANÁLISE DO DIREITO SOB A ÓTICA DOS IRMÃOS KARAMÁZOV

Após a apresentação das origens e características do movimento de afastamento entre a religião e os assuntos do Estado, bem como a exposição de algumas reflexões extraídas da obra de Dostoiévski sobre aludido movimento, torna-se possível fazer uma breve análise do Direito e política contemporânea brasileira, tendo como premissa os apontamentos supracitados.

Em que pese a história de Os Irmãos Karamázov ter sido escrita no século XIX, em 1880, diversos problemas relacionados ao Direito e à secularização, presentes na narrativa, ainda são perceptíveis na atualidade.

Um dos principais pontos que se pode citar é o pré-julgamento e julgamento de um réu levando-se em conta, ainda que não unicamente, seus atributos pessoais. Apesar de hoje em dia o legislador se abster geralmente de colocar conteúdos com caráter religioso ou moral na positivação das normas, observando dessa forma o princípio da secularização, o mesmo não se pode dizer do momento de sua aplicação.

Na ocasião do julgamento, seja pelo juiz de direito, ou pelo tribunal do júri, percebe-se certa valoração da pessoa do réu, assim como ocorreu no julgamento de Dmitri. A esse respeito, Oliveira, Oliveira e Soares, após estudarem diversas sentenças relacionadas ao crime de latrocínio, concluem:

Releva considerar que, na análise dos julgados sob testilha, vislumbresse subjetividade com opiniões do julgador eivadas de avaliação moral ou religiosa, cujos fundamentos influenciaram na dosimetria da pena. Nesse contexto, os julgadores fazem avaliações do acusado e não do delito, uma vez que há o uso de expressões tais como “senso de humanidade” ou “tendo liberdade de escolha no seu proceder, optando pela execução dos crimes”, que corroboram essa noção de critérios eminentemente subjetivos (OLIVEIRA, OLIVEIRA e SOARES, 2017, p. 218).

Para eles, nos julgados apreciados, os magistrados deixaram de observar de forma plena os princípios da laicidade estatal e da secularização, vez que extrapolaram os limites estritamente jurídicos e passaram a uma valoração moral do indivíduo.

A esse respeito, é possível afirmar que os juízes que tiveram as atitudes supramencionadas, agiram de forma semelhante à personagem Hippolit Kirílovich, promotor de justiça, em seu discurso de acusação.

Outro exemplo que pode ser apontado e que demonstra em nossos dias a não aplicação de forma integral das características trazidas pela secularização, como também ocorre na obra de Dostoiévski, é a indicação por parte

do ex-presidente da República, Jair Bolsonaro, de um ministro para a suprema corte, não por seus atributos técnicos, mas sim pela religião por ele professada.

Nas palavras do ex-chefe do poder executivo federal:

Muitos tentam nos deixar de lado dizendo que o Estado é laico. O Estado é laico, mas nós somos cristãos. Ou para plagiar a minha querida Damares [Alves, ministra]: Nós somos terrivelmente cristãos. E *esse espírito deve estar presente em todos os poderes*. Por isso, o meu compromisso: poderei indicar dois ministros para o Supremo Tribunal Federal [STF]. *Um deles será terrivelmente evangélico* (G1, 2019, grifos nossos).

Não é necessário esforço para perceber que, ao proclamar e de fato indicar um ministro à corte constitucional do país, tendo como fator primordial a sua religião, e a vontade de ver o “espírito” dessa crença religiosa presente em todos os poderes, o ex-presidente da República comete um ataque flagrante aos princípios trazidos pela secularização, tendo em vista que o poder judiciário não deve nem pode pautar seus julgamentos em aspectos morais ou religiosos.

Nesse diapasão, faz-se interessante apresentar um trecho do discurso de agradecimento do ministro “terrivelmente evangélico”, André Mendonça, após sua aprovação pela sabatina do senado: “É um passo para um homem, um salto para os evangélicos (...) Dei glória a Deus por essa vitória” (O GLOBO, 2021).

Diante desse pronunciamento fica o questionamento: se com o advento do Direito secular houve o término, ao menos na teoria, da interferência religiosa nas decisões judiciais, qual seria a relevância para os seguidores de determinado credo ter na corte superior do país um ministro que professasse a mesma fé? Se as decisões judiciais devem ser tomadas de acordo com a lei e não com as características pessoais de uma das partes, que salto seria esse para os evangélicos, a presença de um protestante no STF?

Essas situações supracitadas não são exemplos isolados da interseção dos assuntos religiosos na esfera do poder executivo federal.

A existência no governo de Bolsonaro de um gabinete paralelo no ministério da educação, coordenado por dois pastores, que, com a anuência do ex-ministro da educação e do ex-presidente da República, comandavam a liberação de recursos do MEC aos municípios, exigindo dos prefeitos, dinheiro, compra de bíblias, financiamento de eventos religiosos, entre outras coisas, é mais uma amostra da persistência da intervenção da igreja no Estado.

Sobre isso é válido citar parte da reportagem da revista ISTOÉ que aponta sobre a descoberta de citado esquema após virem à tona áudios do então ministro da educação, Milton Ribeiro:

A bomba estourou no colo de Ribeiro depois que a gravação de uma fala dele em um encontro com prefeitos foi revelada pelo jornal Folha de S. Paulo, segunda-feira, 21. Nela, o ministro escancara a existência de um gabinete paralelo dentro da pasta. “Minha prioridade é atender primeiro os municípios que mais precisam. E segundo é atender a todos que são amigos do pastor Gilmar. Não tem nada com Arilton, é tudo com Gilmar”, disse Ribeiro. “Então o Gilmar, por que ele? *Foi um pedido especial que o presidente da República fez para mim sobre a questão do Gilmar. Apoio. O apoio que a gente pede não é segredo. Isso pode ser publicado. Apoio sobre a construção de igrejas* (ISTOÉ, 2022, grifos nossos).

Além disso, impende ressaltar outra fala do chefe do executivo federal em um evento com religiosos no palácio do planalto, que deixa ainda mais clara a ingerência da religião no governo de Bolsonaro:

Seria muito fácil estar do outro lado. Mas, como eu acredito em Deus, se fosse para estar do outro lado, nós não seríamos escolhidos. Eu falo “nós” porque a responsabilidade é de todos nós. *Eu dirijo a nação para o lado que os senhores assim o desejarem* (O GLOBO, 2022, grifos nossos).

Fica evidente, a partir desse discurso, a completa subserviência de Bolsonaro às vontades dos religiosos, indo de encontro, mais uma vez, aos princípios consagrados pelo Estado moderno/secular.

Outro ponto que merece destaque é a aparente crença do ex-presidente da República em uma legitimidade oriunda no poder divino. Tal fato pode ser percebido a partir da seguinte fala proferida por ele durante a Marcha para Jesus em Curitiba:

O Brasil é uma referência para o globo todo. É um país que tem vocação para o futuro sem se descuidar do presente. Nós, juntos, com fé, atingiremos os nossos objetivos. É uma missão que eu tenho e *só Deus me tira daquela cadeira* (da presidência da República) (CORREIO BRASILIENSE, 2022, grifos nossos).

Ao declarar que apenas Deus o tiraria da Presidência, percebe-se que Bolsonaro retira do congresso, constitucionalmente encarregado da condução do processo do impeachment, a legitimidade para uma eventual cassação de seu mandato, alocando tal capacidade somente para a força superior de Deus.

Sem embargo, não é apenas na esfera federal que a influência da religião nos assuntos políticos é presenciada. Esse fator é percebido também nas esferas estaduais e municipais. Um caso notório que se pode citar é o de Marcelo Crivella, ex-prefeito do Rio de Janeiro, que foi processado pelo Ministério Público por improbidade administrativa, devido, dentre outras coisas, ao favorecimento de evangélicos em procedimentos cirúrgicos do SUS, como também o apoio para a resolução de problemas com o IPTU dos templos religiosos.

Nesse sentido, explica a reportagem do jornal Estado de Minas:

Um dos motivos da iniciativa do MP foi a reunião realizada pelo prefeito com pastores e líderes de igrejas evangélicas no Palácio da Cidade, na semana passada. Na ocasião, Crivella ofereceu apoio para cirurgias de catarata e varizes pelo sistema público da saúde e para resolver "problemas" com a isenção legal de pagamento de IPTU por templos religiosos (O ESTADO DE MINAS, 2018).

Ademais, de irem contra tudo aquilo pautado pelo Direito secular, ao realizarem uma espécie de patrocínio ao cristianismo, Bolsonaro, o ex-ministro da educação e o ex-prefeito do Rio de Janeiro infringem também o princípio do Estado laico, presente no artigo 5º, VI, VIII, como também no art. 19, I, ambos da constituição federal, dispondo esse último artigo que:

Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou *manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança*, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público (BRASIL, 1988, grifos nossos).

Concernente à laicidade estatal, Oliveira, Oliveira e Soares (2017, p. 199) afirmam que: "Significa que não se coíbe ou embaraça o exercício da espiritualidade, tampouco se patrocina algum pensamento religioso.", o que de fato, não foi observado nas condutas em análise.

Em realidade, o que é possível depreender dos comportamentos supracitados, é a transformação da religião em uma espécie de ideologia política, em que há um desvirtuamento dos preceitos religiosos, visando tão somente o ganho político/eleitoral.

Pelo exposto, fica claro que, não obstante toda a evolução ocorrida ao longo de quase 150 anos da publicação da obra Os Irmãos Karamázov, o Estado ainda se encontra eivado pela influência religiosa, e assim como ocorre

no livro de Dostoiévski, esse é um dos caminhos mais curtos para o cometimento de ilegalidades e injustiças.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das, ainda, diminutas pesquisas sobre o Direito e literatura, este trabalho pretendeu entender e apresentar as contribuições emanadas das discussões trazidas por Dostoiévski em seu livro *Os Irmãos Karamázov* para a compreensão do Direito contemporâneo, que tem como uma de suas principais características a não intervenção dos dogmas religiosos no ordenamento jurídico. Para isso, foi utilizado o método de revisão bibliográfica.

Visando atingir o objetivo geral de apresentar as contribuições oriundas das reflexões sobre a secularização extraídas da obra de Dostoiévski, foram propostos três objetivos específicos.

O primeiro, que era realizar a conceituação e apresentação das principais características e desdobramentos da secularização, foi concretizado logo no primeiro capítulo, por meio da exposição das visões de pesquisadores, filósofos e doutrinadores sobre o tema.

Quanto ao segundo objetivo específico, que consistia na análise das ideias presentes no livro *Os Irmãos Karamázov* que se relacionassem com a secularização, foi realizado no segundo capítulo, mediante a apresentação de comentários sobre o enredo da obra, bem como da extração de passagens que evidenciavam aspectos da influência da religião no Estado.

Por fim, para cumprir o terceiro objetivo de avaliar os aspectos do Estado e Direito brasileiro na atualidade, em relação à separação entre o poder estatal e religioso, no terceiro capítulo foram analisadas situações e declarações de políticos e pessoas da área jurídica, que direta ou indiretamente denunciam a ainda persistente influência da religião no domínio estatal.

Com isso, a hipótese de que o Direito na modernidade é caracterizado pela secularização e que esse fenômeno pode ser esclarecido pelas reflexões extraídas do texto de Dostoiévski, foi parcialmente confirmada no que se refere à secularização do Direito moderno, isso porque, conforme apresentado no último capítulo, no que tange ao Brasil, em que pese na maioria das vezes, as normas seguirem os princípios consagrados pela secularização, o mesmo não se pode dizer do momento de sua aplicação, dado que os julgadores muitas vezes valoram as características pessoais de uma das partes para proferirem seu julgamento.

Por outro lado, no que se refere ao esclarecimento do fenômeno da secularização do Direito a partir da obra de Dostoiévski, a hipótese foi confirmada, tendo em vista que o enredo de *Os Irmãos Karamázov* demonstra a importância da separação, no momento do julgamento, dos aspectos religiosos e morais, para que não ocorram injustiças.

Assim sendo, tem-se que as contribuições das reflexões sobre a secularização percebidas na obra *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, para compreender o Direito na modernidade, foram: a demonstração da importância de se seguir os princípios consagrados pela secularização, bem como os problemas que são ocasionados quando a esfera jurídica é tomada por considerações morais e religiosas, restando claro que, mesmo quando as pessoas envolvidas na máquina jurídica possuem boas intenções e vontade de realizar justiça, elas podem promover justamente o contrário ao se deixarem levar por aspectos subjetivos dos integrantes da lide.

REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Revista Unisinos de Filosofia*. V. 13, nº1, p 39-56, jan/abr. 2012. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2012.131.04/799>. Acesso em: 28 fev. 2022.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BRASIL. [Constituição (1998)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, [2020]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 05 maio 2022.

CALGARO, Fernanda; MAZUI, Guilherme. Bolsonaro diz que vai indicar ministro ‘terrivelmente evangélico’ para o STF. *G1*, 10 jul. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/10/bolsonaro-diz-que-vai-indicar-ministro-terrivelmente-evangelico-para-o-stf.ghtml>. Acesso em: 07 maio 2022.

CARVALHO, Amilton Bueno de, CARVALHO, Salo de. *Aplicação da pena e garantismo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos da teoria geral do Estado*. 30ª ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2012.

DUARTE, Melissa; MUNIZ, Mariana. ‘Um passo para um homem, um salto para os evangélicos’, diz Mendonça após a sua aprovação para o STF. *O Globo*, 01 dez. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/um-passo-para-um-homem-um-salto-para-os-evangelicos-diz-mendonca-apos-aprovacao-para-stf-1-25301852>. Acesso em: 09 maio 2022.

FERRAJOLI, Luigi. *Derecho y razón: teoría del garantismo penal*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. *Direito e literatura. Os pais fundadores: John Henry Wigmore, Benjamin Nathan Cardozo e Lon Fuller*. Jus

Navigandi, Teresina, ano 12, n. 1438, 9 jun. 2007. Disponível em: <https://repositorio.ucb.br:9443/jspui/handle/123456789/7421>. Acesso em: 20 ago. 2021.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. Direito e Literatura: ensaio de síntese teórica. Porto Alegre: livraria do advogado editora, 2008.

GOSS, Fernanda de Mello. O princípio da presunção da inocência na acusação de Dimítri Karamázov. In: Olivo, Luis Carlos Cancellier de (Org.). Dostoiévski e a filosofia do direito: o discurso jurídico dos irmãos Karamázov. Florianópolis: ed. da UFSC: Fundação Boiteux, 2012. p. 165-183. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99612/Dotoievs_ki_V_VII_texto_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 18 set. 2021.

GROSSELI, Grasiela. As faces de Dostoiévski em os irmãos Karamázov. In: Olivo, Luis Carlos Cancellier de (Org.). Dostoiévski e a filosofia do direito: o discurso jurídico dos irmãos Karamázov. Florianópolis: ed. da UFSC: Fundação Boiteux, 2012. p. 113-141. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99612/Dotoievs_ki_V_VII_texto_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 18 set. 2021.

GRUBBA, Liliâne Serrante. O literato é o contador da história: ensaio sobre a dignidade humana em os irmãos Karamázov. In: Olivo, Luis Carlos Cancellier de (Org.). Dostoiévski e a filosofia do direito: o discurso jurídico dos irmãos Karamázov. Florianópolis: ed. da UFSC: Fundação Boiteux, 2012. p. 13-41. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99612/Dotoievs_ki_V_VII_texto_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 18 set. 2021.

GULLINO, Daniel. 'Eu dirijo a nação para o lado que os senhores desejarem' diz Bolsonaro a pastores. O Globo, 08 mar. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/eu-dirijo-nacao-para-lado-que-os-senhores-desejarem-diz-bolsonaro-pastores-2-25424267>. Acesso em: 09 maio 2022.

MARCANTONIO, Jonathan Hernandes. Modernidade e secularização. Revista do Curso de Direito. V. 8, p. 191-214, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasmetodista/index.php/RFD/article/view/2605/2543>. Acesso em: 07 mar. 2022.

MARRAMAO, Giacomo. Poder e secularização: as categorias do tempo. 1ºed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

MP do Rio processa Crivella por violar princípio do estado laico. Estado de Minas, 12 jul. 2018. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/07/12/interna_politica,972987/mp-do-rio-processa-crivella-por-violar-principio-do-estado-laico.shtml. Acesso em: 21 maio 2022.

OLIVEIRA, Adriana Siqueira de. O problema da liberdade na “lenda do grande inquisidor” de Fiódor Dostoiévski. Dissertação (mestrado em ciências sociais) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade

Federal de São Paulo, 2020. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/62432/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20ADRIANA%20SIQUEIRA%20DE%20OLIVEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

OLIVEIRA, Catarina Fagundes de; OLIVEIRA, Romulo André Alegretti; SOARES, João Roberto Assunção. Secularismo no direito- influência religiosa nas sentenças: uma perspectiva sobre o respeito aos direitos individuais. *Justiça & Sociedade*, V. 2, N. 1, p. 197-220, 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas->

[ipa/index.php/direito/article/view/611/541](https://www.metodista.br/revistas/revistas-). Acesso em: 09 mar. 2022.

PORTELA, Michelle. 'Só Deus me tira daquela cadeira', diz Bolsonaro na marcha para Jesus. *Correio Braziliense*, 21 maio 2022. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2022/05/5009629-so-deus-me-tira-daquela-cadeira-afirma-bolsonaro.html>. Acesso em: 28 maio 2022.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2 ed. Novo Hamburgo: feevale, 2013. 277 p. Disponível em: https://aedmoodle.ufpa.br/pluginfile.php/291348/mod_resource/content/3/2.1-E-book- Metodologia-do-Trabalho-Cientifico-2.pdf. Acesso em: 25 set. 2021.

RÊGO, Eduardo de Carvalho. Culpa e punição dos irmãos parricidas: o romance de Dostoiévski sob a perspectiva da pesquisa em direito e literatura. In: Olivo, Luis Carlos Cancellier de (Org.). *Dostoiévski e a filosofia do direito: o discurso jurídico dos irmãos Karamázov*. Florianópolis: ed. da UFSC: Fundação Boiteux, 2012. p. 81-

112. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99612/Dotoievs%20ki_V_VII_texto%201.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 18 set. 2021.

VILARDAGA, Vicente. O bolsolão do MEC virou o maior escândalo de corrupção do governo Bolsonaro. *Istoé*, 25 mar. 2022. Nº 2722. Disponível em: <https://istoe.com.br/o-mensalao-de-escandalo-bolonaro/>. Acesso em: 02 maio 2022.

