

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS**

ALINE SOARES LOPES

**OS ESPAÇOS DAS PRÁTICAS RESTAURATIVAS COMO ILHAS DE LIBERDADE:
APROXIMAÇÕES DA FILOSOFIA DE ARENDT COM OS FUNDAMENTOS DA
JUSTIÇA RESTAURATIVA**

**PONTA GROSSA
2022**

ALINE SOARES LOPES

**OS ESPAÇOS DAS PRÁTICAS RESTAURATIVAS COMO ILHAS DE LIBERDADE:
APROXIMAÇÕES DA FILOSOFIA DE ARENDT COM OS FUNDAMENTOS DA
JUSTIÇA RESTAURATIVA**

Tese apresentada para obtenção do título de doutora no Programa de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, Área de Estado, Direito e Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Gonçalves Cunha

**PONTA GROSSA
2022**

L864 Lopes, Aline
Os espaços das práticas restaurativas como ilhas de liberdade:
aproximações da filosofia de Arendt com os fundamentos da justiça restaurativa
/ Aline Lopes. Ponta Grossa, 2022.
177 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais Aplicadas - Área de Concentração:
Cidadania e Políticas Públicas), Universidade Estadual de Ponta Grossa,

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Cunha.

1. Ilhas de liberdade. 2. Práticas restaurativas. 3. Democracia participativa.
4. Institucionalização dos conflitos. I. Cunha, Luiz Alexandre. II. Universidade
Estadual de Ponta Grossa. Cidadania e Políticas Públicas. III.T.

CDD: 321.8

TERMO DE APROVAÇÃO

ALINE SOARES LOPES

"Os espaços das práticas restaurativas como ilhas de liberdade: aproximações da filosofia de Arendt com os fundamentos da justiça restaurativa".

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor(a) no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:

Assinatura pelos Membros da Banca:



Documento assinado digitalmente
LUIZ ALEXANDRE GONCALVES CUNHA
Data: 16/09/2022 14:06:19-0300
Verifique em <https://verificador.itl.br>

Prof. Dr. Luiz Alexandre Gonçalves Cunha - UEPG - PR -Presidente

Prof. Dr. João Batista Salm - Governors State University - Chicago-USA- Membro Externo

Prof. Dr. Edson Luis de Almeida Teles - UNIFESP -SP - Membro Externo

DIRCEIA MOREIRA - UEPG - Membro Interno

Assinado de forma digital por DIRCEIA MOREIRA
Dados: 2022.09.16 09:36:33 -03'00'

Prof^ª. Dr^ª. Silmara Carneiro e Silva - UEPG-PR - Membro Interno

Prof^ª. Dr^ª. Mariana de Mattos Rubiano- UNIFESP -SP - Suplente Externo

Prof^ª. Dr^ª. Jussara Ayres Bourguignon - UEPG-PR - Suplente Interno

Ponta Grossa, 26 de agosto de 2022.

Dedico a Raul, da dindinha.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Mario Cezar e Rita de Cassia que eu tenho a sorte de chamar de pai e mãe, educadores excelentes, pais maravilhosos. Sempre me ensinaram com seus exemplos de vida de como a educação pode transformar realidades.

Agradeço a Loriane por todo o cuidado e todo o incentivo.

Agradeço as minhas madrinhas Idalina e Delvana, ao meu padrinho Virgílio, que infelizmente foi levado pela covid.

Agradeço aos meus avós Florisval “Vavá”, Terezinha, Argemiro e Terezinha. Apesar da vida difícil nunca deixaram faltar amor. Eu os honro pelo passado difícil, mas felizmente superado.

Agradeço à CAPES que me propiciou o sustento em todo esse tempo de doutorado; poder contar com uma bolsa faz toda a diferença.

Agradeço a minha irmã Heloiza e a meu cunhado Odilon, que foram companhias fraternas em tempos tão difíceis de inúmeras perdas e de muita solidão.

Meu lindo parceiro Ricardo que se preocupava com as noites mal dormidas e me “ajudou a me ajudar”.

Meus amigos e amigas, que sempre estiveram ao meu lado e continuaram mesmo depois da pandemia e dos sumiços. Paula, Elisa, Márcia, Eduardo, Gisah, Nathaly, Fábio, Thais, Paola, Juliana, Séfora, Marcelo, Isabelli, Balta, Thaysa, Bruna, Camilla, Pedro Ivo, Deby, Camila, Kevin, Juliane, André, Luana, Ari, Geórgia e Rafito.

Agradeço a professora, mestra e mentora Christina Miranda Ribas a introdução ao mundo da filosofia e a sua presteza de sempre me permitir contar com ela para esclarecer dúvidas.

Agradeço aos meus amigos do grupo de estudo e de bar, especialistas em Hannah Arendt e em conselhos amorosos, que sempre aumentam o crivo crítico de tudo. Mari, João, Alexandrina, Carlos, Samuel e Lucas.

Agradeço aos meus corretores Cláudia e Israel, tão dedicados a disfarçar os erros do meu português ruim!

Agradeço a Gláucia por ter me apresentado à Justiça Restaurativa e toda a ajuda com as discussões da tese.

Agradeço a Paloma, minha parceira de escritório de advocacia e interlocutora de questões e de angústias sobre a JR.

Agradeço ao meu orientador Professor Cunha, que mesmo com inúmeras demandas sempre me apoiou, e sempre encontrou tempo em sua disputada agenda para dispor de longas conversas sobre esta pesquisa.

Agradeço em especial ao Professor João Salm, que disponibilizou seu tempo para conversas sobre a JR, oportunizou que eu assistisse suas aulas junto a sua turma de Chicago, e me provocou a ir além nos pensamentos restaurativos.

Agradeço a banca de qualificação, principalmente a Mari e Professora Jussara, que contribuíram e ajudaram a construir essa pesquisa, que jamais terá um fim, posto que suas inquietações reverberam nos bancos acadêmicos e nos tribunais pacificadores e punitivos.

“Eu tô te explicando pra te confundir, eu tô te confundindo pra te esclarecer.” — Tom Zé

RESUMO

Em sua obra *Sobre a Revolução*, a filósofa Hannah Arendt faz uma análise dos principais acontecimentos políticos que influenciaram o modo “como fazemos” política na atualidade. Por mais que os espaços para que se faça política estejam reduzidos, ora porque as questões sociais tão mais urgentes ocupam todo o espaço público, ora porque o espaço político fica reduzido para poucos sujeitos que exercem política em nome de uma democracia representativa, ainda assim existe a possibilidade de pequenos espaços onde a política possa acontecer: as *Ilhas de Liberdade*. As *Ilhas de Liberdade*, descritas por Arendt, apontam para a possibilidade do encontro de indivíduos livres que, após exercerem sua pluralidade, possam agir conjuntamente, algo que lembra o espaço pensado nas práticas restaurativas. Como método científico elege-se a revisão bibliográfica. Tal pesquisa tem como objetivo demonstrar as possibilidades democráticas e de cidadania apresentadas no andamento das práticas restaurativas, configurando possíveis *Ilhas de Liberdade*. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

Palavras-chave: Ilhas de Liberdade. Práticas Restaurativas. Democracia Participativa. Institucionalização dos conflitos.

ABSTRACT

In her work *On Revolution*, philosopher Hannah Arendt analyzes the main political events that have influenced "how we do" politics nowadays. Even though the spaces for doing politics are reduced, sometimes because the most urgent social issues take all the public space up, sometimes because the political space is reduced to a few subjects that exercise politics in the name of a representative democracy, there is still the possibility of small spaces where politics can happen: the Islands of Freedom. The Islands of Freedom, described by Arendt, point to the possibility of meeting free individuals who, after exercising their plurality, can act together, something that reminds us of the space thought of in the restorative practices. As a scientific method, a bibliographical review was chosen. Such research aims to demonstrate the democratic possibilities and citizenship presented in the course of restorative practices, configuring possible Islands of Freedom. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) — Finance Code 001.

Keywords: Islands of Freedom. Restorative Practices. Participatory Democracy. Institutionalization of Conflicts.

SUMÁRIO

MEMORIAL	11
INTRODUÇÃO	17
1 ILHAS DE LIBERDADE	25
1.1 ESPAÇO PÚBLICO, AÇÃO E LIBERDADE	26
1.2 VIOLÊNCIA, PERDÃO E RESPONSABILIDADE	42
1.3 DIREITO A TER DIREITOS	47
1.4 ESPAÇOS DE APARECIMENTO	52
2 JUSTIÇA RESTAURATIVA E DEMOCRACIA	57
2.1 TEORIAS DA JUSTIÇA	57
2.2 PRINCÍPIO DA NÃO VIOLÊNCIA	72
2.2.1 Qual violência?	77
2.2.2 Um Estado violento pode melhorar?	80
2.3 JUSTIÇA RESTAURATIVA A “JR”	84
2.3.1 Práticas Restaurativas	85
2.3.2 Comunidade	94
2.3.3 Responsabilização	97
2.3.4 Vítimas	98
2.3.5 Ofensores	100
2.3.6 Duas lentes	103
2.3.7 História e origens	106
2.3.8 Trauma e cura	108
2.4 JUSTIÇA RESTAURATIVA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA	110
2.4.1 Construção de Democracia	112
3 A JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ILHA DE LIBERDADE	118
3.1 ESPECIFICIDADES DA CIDADANIA BRASILEIRA	118
3.2 A JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO POLÍTICA PÚBLICA	136
3.2.1 Políticas públicas	136
3.2.2 Institucionalização	138
3.2.3 É permitido discordar!	145
3.3 ANÁLISE DA LEGISLAÇÃO	149
3.3.1 Implementando um sistema restaurativo	149

3.3.2 Mapeamento Dos Programas De Justiça Restaurativa.....	155
3.3.3 Lei como promessa	166
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	168
REFERÊNCIAS	172

MEMORIAL

Depois de uma experiência frustrada no curso de Engenharia Ambiental, na Universidade Centro-Oeste do Estado do Paraná, iniciei minha graduação em Direito na Universidade Estadual de Ponta Grossa, no ano de 2010. Em meu ver, por ter uma inclinação a área de Humanas e também por ter mais maturidade, me realizei muito nesses anos de graduação.

Desde o primeiro ano do curso, já tive oportunidade e interesse de me envolver com a pesquisa acadêmica por causa de um contato inicial com o pensamento da filósofa Hannah Arendt. Também logrei êxito como monitora na disciplina de Filosofia do Direito, com a professora Christina Miranda Ribas.

No ano de 2015, me formei em Direito pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, com um trabalho de conclusão de curso intitulado “Sobre a liberdade: reflexões da pensadora Hannah Arendt a partir da tradição revolucionária”, orientada pela professora Christina Miranda Ribas, que, à época, ocupava a cadeira de Filosofia do Direito. Aprovada com nota máxima, me senti confiante para seguir a carreira acadêmica, pois estudar Filosofia do Direito me despertava grande interesse, ao passo que a compreensão do mundo político dissipava um pouco a minha angústia com as disparidades relacionadas à justiça social.

Ao me formar, prestei compromisso na Ordem dos Advogados do Brasil, em Curitiba, no dia 04 de maio de 2015, seção Paraná, porém tive pouco contato com o âmbito jurídico por meio da advocacia, porque, na mesma época em que me formei, iniciei minhas atividades de pesquisa acadêmica, o que de certo modo me restringiu à academia.

Ainda em 2015, iniciei o Mestrado em Direitos Humanos e Políticas Públicas na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, no qual dei continuidade à pesquisa em Direitos Humanos e ao estudo da obra da filósofa Hannah Arendt. Entre as disciplinas obrigatórias e as optativas cursei:

— Teoria dos Direitos Humanos. Docente: Maria Cecília Barreto Amorim Pilla. Conceito: A. Créditos: 3. Frequência: 100%. Período: 2º semestre de 2015;

— Pesquisa Interdisciplinar em Direitos Humanos. Epistemologia e Metodologia de Pesquisa. Docente: Jelson Roberto de Oliveira, Mirian Célia Castellain Guebert. Conceito: B. Créditos: 3. Frequência: 93%. Período: 2º semestre de 2015;

— Organizações e Sistemas Nacionais e Internacionais de Proteção aos Direitos Humanos. Docente: Amélia Sampaio Rossi, Luis Alexandre Carta Winter, Juciméri Isolda Silveira. Conceito: A. Créditos: 2. Frequência: 100%. Período: 2º semestre de 2015;

— Seminários de Dissertação. Docente: Mirian Célia Castellain Guebert, Jaci Souza Candiotto. Conceito A. Créditos: 3. Frequência: 82%. Período: 1º semestre de 2016;

— Teorias da Justiça. Docente: Amélia Sampaio Rossi, Cesar Candiotto. Conceito: A. Créditos: 2. Frequência: 93%. Período: 1º semestre de 2016;

— Estado, Formulação de Políticas e Direitos. Docente: Cezar Bueno de Lima, Juciméri Isolda Silveira. Conceito: A. Créditos: 3. Frequência: 100%. Período: 1º semestre de 2016;

— Tópicos Especiais em Direitos Humanos III: as múltiplas facetas da violência e os Direitos Humanos. Docente: Priscila Placha Sá, Luis Alexandre Carta Winter. Conceito: B. Créditos: 2. Frequência: 83%. Período: 1º semestre de 2016;

Pude computar ainda como créditos a disciplina Teoria Crítica dos Direitos Humanos, realizada na Universidade Federal do Paraná, no Programa de Pós-graduação em Direito.

O Estágio de Docência foi realizado em Direito Constitucional e Teoria Geral do Estado, com a professora Amélia Sampaio Rossi, no curso de Direito da PUC-PR.

Em 2017, tive a oportunidade de participar do curso de verão de *Valores Éticos y Derechos Humanos*, computando 95 (noventa e cinco) horas na Pontificia de Comillas, Madrid – Espanha, tendo cursado disciplinas como:

- *Los Derechos Humanos como fruto de la historia;*
- *Valores Éticos: el marco ético;*
- *Nuevos retos para los derechos humanos em el mundo actual.*

Tal experiência internacional, para além de muito válida pelo contato com a língua espanhola e com a cultura estrangeira, me permitiu observar as percepções europeias dos Direitos Humanos.

Também em 2017 defendi minha dissertação: “A crise de paradigma na modernidade: a crítica de Hannah Arendt aos Direitos Humanos e a cidadania como possibilidade do novo”, orientada pela professora Amélia Sampaio Rossi, e com apoio financeiro da Capes.

Ao término do mestrado, realizei um curso de capacitação em Justiça Restaurativa, ofertado pelo Tribunal de Justiça – PR e o Cejusc – Ponta Grossa. Assim, iniciei como

facilitadora voluntária no Cejusc, o que me motivou e me despertou um grande interesse em pesquisar a temática da Justiça Restaurativa.

Ao final do ano de 2017, fui “pega de surpresa” com um edital para vagas remanescentes de doutoramento em Ciências Sociais Aplicadas, na Universidade Estadual de Ponta Grossa. Vi ali uma oportunidade de continuar minha pesquisa.

Depois da aprovação, iniciei meu doutoramento com a orientação do professor Luiz Alexandre Gonçalves Cunha.

Os créditos e disciplinas foram cumpridos nos anos de 2018 e de 2019, entre eles:

— Disciplina obrigatória: Epistemologia e Método nas Ciências Sociais Aplicadas. Docente: Édina Schimanski. Conceito: A. Frequência: 93%. Créditos: 4. Período: 1º semestre de 2018;

— Disciplina eletiva: Estado e Políticas Públicas. Docentes: Lúcia Cortes da Costa, Murilo Duarte Costa Côrrea. Conceito: A. Frequência: 87%. Créditos: 4. Período: 1º semestre de 2018;

— Disciplina optativa: Estado, sociedade e desenvolvimento no Brasil. Docente: Luiz Alexandre Gonçalves Cunha. Conceito: A. Frequência: 87%. Créditos: 4. Período: 1º semestre de 2018;

— Disciplina obrigatória: Análise de Conjuntura. Docente: Silmara Carneiro e Silva, Augusta Pelinski Raiher. Conceito: B. Frequência: 98%. Créditos: 4. Período: 2º semestre de 2018;

— Disciplina obrigatória: Seminário Avançado: Cidadania e Políticas Públicas. Docente: Lúcia Cortes da Costa, Reidy Rolim de Moura. Conceito: B. Frequência: 87%. Créditos: 4. Período: 2º semestre de 2018;

— Disciplina obrigatória: Seminário de Tese. Docente: Miguel Archanjo de Freitas Júnior. Conceito: A. Frequência: 90%. Créditos: 4. Período: 1º semestre de 2019;

— Núcleo de Pesquisa Interdisciplinar em teoria social, teórica política e pós-estruturalismo. Docente: Murilo Duarte Costa Corrêa. Conceito A. Frequência: 100%. Créditos: 9. Período: 1º semestre de 2018 e 1º e 2º semestres de 2019;

— Orientação de tese I, II, III, IV, V, VI. Docente: Luiz Alexandre Gonçalves Cunha. Conceito: S. Frequência: 100%. Créditos: 12. Período: 2018–2020;

— Meu estágio de docência foi realizado com a professora Dircéia Moreira, na disciplina de Direito Processual Penal I e II, no curso de Direito da Universidade Estadual de Ponta Grossa;

No segundo semestre de 2018, iniciei minha colaboração no corpo editorial da Revista *Publicatio* de Ciências Sociais Aplicadas, de ISSN 2238–7560, com a qual nunca deixei de contribuir.

Ainda que me foque em atividades de pesquisa, considero de extrema importância as atividades de extensão promovidas pela universidade. Vejo essas atividades como uma grande oportunidade de a comunidade ter contato com a ciência. Desse modo, com grande orgulho, pude coordenar uma equipe de alunos na Operação Rondon 2018, no município de Porto Amazonas – PR.

No ano de 2019, participei do curso de extensão “Conferência de Grupo Familiar”, ministrado pela professora Maria Petronella Boonen, o que me permitiu um contato maior com outra possibilidade de Justiça Restaurativa, para além dos Círculos de Construção de Paz.

O ano de 2020 não foi um ano de muita produção acadêmica, mas algumas coisas ocorreram devido à pandemia. Por conta de termos muitos encontros cancelados, surgiram alguns grupos de estudos *on-line*, nos quais pude apresentar minha pesquisa atual e discutir textos. O grupo *Initium*, particularmente, foi o mais importante nesse ano de isolamento. Pesquisadores em Hannah Arendt discutiam suas pesquisas, e ao final, publicaríamos um dossiê.

Ainda com início no ano de 2020, mas sendo finalizado em 2021 compus junto ao corpo de pesquisadores do GEJUR, Grupo de estudo em Justiça Restaurativa da UEPG.

No ano de 2021 a possibilidade de realizar cursos online permitiu que eu fizesse um Curso de Extensão Universitária na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Abril FFLCH 2021 — Entendendo o bolsonarismo ministrado pela Professora Marina Basso Lacerda, com carga horária de 10 horas.

O contato com o Professor João Salm, que é membro da banca de exame desta tese, possibilitou uma aproximação com discussões atuais sobre a gestão da Justiça Restaurativa no Brasil e no mundo. O I encontro internacional de gestão da Justiça Restaurativa foi um evento de que participei como ouvinte, mas que, ainda assim, me agregou muitas coisas.

Artigos já aprovados aguardam publicação em dois livros e em uma revista.

Os encontros mais importantes dos quais participei no período do doutorado, com apresentação de trabalho ou com outras colaborações, foram:

- XXXII Congresso Internacional ALAS PERÚ (2019);
- XII Encontro Internacional Hannah Arendt (2019);
- I Mostra de Pesquisa do Nôma Norma e Arte (2020);

— III Curso de Direitos Humanos no Cinema (2020);

Trabalhos publicados:

Artigos Científicos

1. LOPES, A. S.; ROCHA, A. P. O Estado Totalitário e os Direitos Humanos: reflexões a partir da obra “Origens do Totalitarismo” de Hannah Arendt. *Conexão Política – Revistas Eletrônicas da UFPI*, v. 8, p. 73–89, 2020.

2. LOPES, A. S.; ROSSI, A. C. S. O Direito a Ter Direitos como Realização da Política para os Direitos Humanos na Obra de Hannah Arendt. *Publicatio. UEPG: Ciências Sociais Aplicadas*, v. 26, p. 51–66, 2018.

Trabalhos completos publicados em anais de congressos

1. LOPES, A. S. A Justiça Restaurativa Como Possibilidade de Acesso à Memória nos Casos de Anistia: mm breve relato sobre a justiça de transição africana após o Apartheid. In: I Jornada de Estudos e Pesquisas sobre Justiça Restaurativa, 2016, Ponta Grossa. *Jornada de Estudos Sobre a Justiça Restaurativa*, 2016. p. 1–13.

Resumos expandidos publicados em anais de congressos

1. LOPES, A. S. A Fundamentação dos Direitos Humanos. In: II Congresso Internacional de Direitos Humanos e Políticas Públicas, 2016, Curitiba. *anais-ii-congresso-internacional-de-dh-1.pdf*, 2016. p. 21–32.

2. LOPES, A. S.; Cunha, L.A.G.; BAUER, E. B. T. Cidadania Impedida no Brasil: ‘com o supremo com tudo’. 2019. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

Capítulos de livros publicados

1. LOPES, A. S.; Paula Fauth ; RIBEIRO, S. M. . Watchmen e Hannah Arendt: ensaio de uma pop filosofia. In: Miriam Olivia KnopiK Ferraz; Ariê Scherreier Ferneda. (Org.). *DIREITO EM ARTE I OBRA DE PESQUISA CIENTÍFICA DA NÔMA*. 1ed.Belo Horizonte: Editora Senso, 2021, v. 1, p. 1-643.

2. LOPES, A. S.; ROCHA, A. P. . O DIREITO A TER DIREITOS: A CIDADANIA EM HANNAH ARENDT. In: Fernando da Silva Cardoso, Rita de Cássia Souza Tabosa Freitas. (Org.). *Aspectos ontológicos, epistêmicos e críticos dos direitos humanos*. 1ed.Recife: Edupe, 2021, v. 1, p. 1-162.

3. LOPES, A. S.; SOARES, Y. F. ; MOTTA, M. P. D. . A Justiça Restaurativa e sua colaboração na construção de uma polícia mais humanizada e democrática. In: Glucia Mayara Niedermeyer Orth; Paloma Machado Graf; Silvana Souza Netto Mandalozzo; Viviane Pereira

de Ornellas Cantarelli. (Org.). Diálogos Sobre Justiça Restaurativa Reflexões entre GEJUR/UEPG e CJR/OABSP. 1ed.Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2021, v. , p. 1-244.

INTRODUÇÃO

Muitas questões merecem ser investigadas, mas aqui a proposta é compreender e, de certa forma, construir conhecimento a respeito da *Justiça Restaurativa*, um novo modelo que nosso sistema vigente de justiça explora. Um dos aspectos que mais chama atenção sobre as práticas de *Justiça Restaurativa*, é que tais práticas visam criar um espaço de horizontalidade para discutir questões conflituosas, algo que parece muito promissor. Afinal, devemos buscar um mínimo de coerência em nosso sistema, e poder contar com uma justiça que não se utiliza da violência, mas sim de um processo reflexivo, parece convergir com os ideais de um modelo político mais democrático.

As diferenças políticas entre os indivíduos sempre existiram e, com elas, diferentes formas de resolução de conflitos e enfrentamentos também foram desenvolvidas. A pluralidade de personalidades e comportamentos é inerente a cada ser humano e pode despertar desde as mais simples afinidades até as mais abissais diferenças. Muitos pesquisadores já dedicaram seu tempo a estudos que buscam compreender melhor essa condição humana de conviver em sociedade mesmo diante de grandes diferenças. Inúmeros filósofos atentam para as diferenças materiais percebidas em nossas organizações sociais, que pesam enormemente nas relações humanas, encontrando-se muitas vezes no cerne das disputas políticas.

Ao notar uma insatisfação geral em torno da política brasileira e internacional, questiona-se: quais seriam as principais frustrações das pessoas enquanto cidadãos? E como essas frustrações referentes à cidadania poderiam ser dirimidas?

É nesse contexto que se insere essa pesquisa. Hannah Arendt (2010a) refletiu sobre as crises políticas e sobre como a humanidade soluciona tais crises. A autora foi crítica a soluções tomadas em cima de princípios estritamente utilitários ou econômicos, por ressaltar que o ser humano apresenta outras características das quais nem a racionalidade humana, nem a lógica dão conta. Como apresenta a autora, os indivíduos têm de contar com o elemento da imprevisibilidade. A imprevisibilidade dos assuntos humanos exige, por conseguinte, uma reflexão efetiva acerca de cada um desses assuntos, e não fórmulas prontas que se aplicariam a todos os casos (ARENDR, 2000). E, com base nesse argumento, o de refletir a respeito de nossas organizações políticas, é que se pretende compreender melhor o alcance do direito à cidadania por meio da participação dos indivíduos em projetos de práticas restaurativas.

Decorre da participação política limitada que a democracia das massas (ARENDR, 1989) exclui diversos indivíduos e “invisibiliza” outros, em regra, pertencentes às partes mais frágeis da sociedade. Dificilmente e diante de muita resistência a população marginalizada tem

acesso a mecanismos de exercício de cidadania ativa. Pensados por Hannah Arendt (2011) como *Ilhas de liberdade*¹, alguns espaços ainda resistem e permitem a ação política, isso por estarem conectados com a liberdade e a igualdade mesmo diante da pluralidade humana. Os espaços gerenciados nas práticas restaurativas visam a construir uma igualdade de fala e respeito, que se assemelham à liberdade política pensada por Arendt e, se bem-sucedidos, permitem aos indivíduos uma cidadania prática, no âmbito da ação, muito mais próxima de suas realidades particulares do que a cidadania vista apenas como o direito ao voto dentro da democracia representativa. Nesse sentido, sem negar a importância de uma cidadania formal, esta pesquisa busca uma compreensão mais aprofundada sobre o vínculo presente na Cidadania e a Justiça Restaurativa.

Algumas premissas serão acolhidas, de forma que não pretendam constituir a discussão central do trabalho. São argumentos os quais se entende que já foram discutidos e comprovados em pesquisas anteriores. O sistema político vigente não atende às promessas realizadas pela modernidade. Como afirma Boaventura de Souza Santos (2009), em sua obra *A Crítica da Razão Indolente*, a democracia representativa atende nitidamente a interesses hegemônicos em vez de representar a população em sua pluralidade. Observamos a crise iminente de nossas instituições políticas, para além da representatividade e percebemos o quanto as políticas públicas não correspondem aos ideais de cidadania. O sistema judiciário, baseado fundamentalmente no modelo de Justiça Retributiva, é violento, tradicionalmente punitivo, e não apresenta os resultados esperados, de um ponto de vista dos direitos humanos com princípios éticos e até mesmo de um ponto de vista utilitarista, posto que a violência, em muitos dos episódios, é replicada, caso sejam analisados os casos de reincidência criminal.

Ao observar as tantas defasagens do modelo de justiça punitivo, percebe-se novas alternativas a este sistema. Ao estudar metodologias restaurativas, é possível notar que os princípios orientadores das práticas coadunam satisfatoriamente com o postulado da cidadania, por apresentarem uma metodologia não violenta e possibilitarem um espaço para reflexão, responsabilização e autocomposição.

Por tudo que se estudou de *Justiça Restaurativa*, entende-se que ela não apresenta nenhum elemento messiânico de salvamento das instituições, mas apresenta-se como uma

¹ *Ilhas de liberdade* é um termo utilizado por Hannah Arendt em sua obra *Sobre Revolução*, não configurando exatamente um conceito. Mas por apresentar potencial será articulado nesta pesquisa como um tema de investigação. O termo é colocado em itálico, recurso literário, que dá destaque ao termo já visualizado nas obras de Arendt.

alternativa não violenta de enfrentar os problemas da sociedade. Seria, então, um método que vem complementar toda a rede de políticas públicas destinadas a promover a cidadania.

Aprofundar os estudos das práticas restaurativas é, sem dúvida, estabelecer um diálogo entre os conhecimentos e as práticas sociais. Compreende-se, a partir da leitura de Arendt e das experiências restaurativas, que a cidadania é algo a ser construído coletivamente, e que a liberdade, *raison d'être* da política, não é algo que possa ser experimentado isoladamente. Para agir, são necessários os outros seres humanos, e essa interconexão é elementar na vida pública.

Inicialmente apropriamo-nos das terminologias organizadas em sua obra. Localizamos o espaço onde é possível que se faça política. Um local onde as pessoas possam agir livremente, tenham seus discursos respeitados, e possam ser plurais, apresentando uma igualdade relacionada com o respeito com que escolhem se tratar. Estes espaços de liberdade, são considerados por Arendt como constructos humanos, ou seja, não surgem naturalmente, mas sim construídos a partir da vontade humana em fazer política.

Sim, temos observado certa dificuldade em encontrar esses espaços de liberdade, as vias democráticas, não se apresentam como um espaço suficiente. Acompanhamos as críticas de Arendt a modernidade, a instrumentalização da política, e por fim a vitória do *animal laborans*, um mundo de consumidores. Por mundo entendemos justamente esse espaço que se interpõe entre os homens, como uma mesa, ao mesmo tempo que nos une, nos afasta, mantendo nossa individualidade, mas nos trazendo a um espaço de construção comum.

Mesmo com o advento do social, observado por Arendt, as atividades humanas não se perderam completamente, ainda que em pequena escala, a ação humana ainda é vista. A ação humana é uma das condições humanas abordadas por Arendt, ainda que tenha sido acuada pelas outras atividades humanas como a fabricação e o trabalho, ela constantemente faz suas aparições.

A escolha de Arendt justifica-se por ela ser uma pensadora da crise, e tatear um pensamento sem amparos dadas as rupturas teóricas e práticas da sociedade moderna. A sua teoria e seus conceitos esquematizados, nos permitirão, elaborar nossa questão central: se o espaço construído nas práticas restaurativas, possibilita a criação de ilhas de liberdade?

Como já dito, para compreender o que vem a ser ilhas de liberdade, nos apoiamos na terminologia e nos conceitos políticos mais bem esquematizados por Arendt. Ela se apresenta com um marco teórico para esta pesquisa.

Faz parte do mundo, certa instabilidade, e um dos artifícios humanos utilizado para driblar tal instabilidade é a criação de leis. As leis tentam impedir que precisemos reconstruir tudo de novo a cada novo dia. A criação de uma legislação que auxilie a respeitar a

multiplicidade de opiniões presentes em nossa humanidade, seria importante na revitalização da vida pública.

Mas como poderíamos garantir um espaço de debate e diálogo para todos? Um dos maiores dilemas da democracia, e de certo modo, um dos temas espinhosos que estamos nos propondo a pensar. A terminologia construída por Arendt é aqui emprestada para que possamos refletir sobre temas atuais.

Atualmente a sociedade das massas tem dominado o cenário público, uma apatia que rapidamente se transforma em fanatismo, ocupa nossa vida pública, e as vezes vivemos o medo de perder de vez a possibilidade de participar da vida pública, exercer a liberdade. A violência recorrentemente se faz presente na política.

A cidadania como pertencimento, o verdadeiro pertencer, sem a possibilidade de ser excluído. Ainda que Arendt tenha se aprofundado na questão dos apátridas, suas reflexões nos auxiliam a pensar sobre os inúmeros casos em que pessoas são excluídas sistematicamente da vida pública. O direito a ter direitos, uma terminologia que nos parece tão óbvia, também nos parece irrealizável em nosso dia a dia, visto as diversas pessoas excluídas da proteção legal, ainda que pese os direitos humanos.

Arendt não esquematiza o conceito sobre o que vem a constituir uma ilha de liberdade, mas ela apresenta indícios do que seriam os espaços de aparecimento. Espaços estes onde a condição humana da ação pode irromper a nossa vida dedicada ao consumo de absolutamente tudo. Em uma sociedade de massas, espaços reduzidos, ilhas, mas onde pode-se experimentar a liberdade pública, conhecida como a liberdade dos antigos.

Entendemos que diversos são os espaços que podem representar as ilhas de liberdade, e trabalhamos aqui com a hipótese de que os espaços construídos nas práticas restaurativas apresentam potencialidade, já que visam criar uma igualdade de fala, e um ambiente de compreensão, tão caro a revitalização política.

Na sequência dedicamo-nos a compreender e nos apropriar das terminologias utilizadas pelos teóricos da Justiça Restaurativa. Entender como seus fundamentos podem contribuir com uma justiça mais democrática e participativa.

De início percebemos que o paradigma restaurativo, ainda é emergente, e apoia-se muitas vezes no paradigma retributivo, reforçando assim as contradições do sistema de justiça, colaborando para enxugar o gelo, e não representando uma reforma estrutural, mas sim uma perpetuação de violências sistêmicas por parte do Estado.

A questão da violência é investigada justamente pela afirmação de que a justiça restaurativa não é violenta, adotamos uma visão mais crítica, para compreender que existem controvérsias, e por isso nos debruçamos na compreensão dos diferentes tipos de violência.

O Estado com o monopólio da justiça foi pioneiro, pelo menos aqui no Brasil, em implementar práticas de Justiça Restaurativa, através do judiciário, se crê em uma pequena revolução paradigmática. Alguns servidores ao perceber a extrema violência implícita no sistema de justiça buscaram as práticas restaurativas como saída do sistema de justiça punitivo, que muitas vezes não resolve nada, ou penaliza pobres e pretos. O judiciário, a alta casta estatal é o precursor no Brasil, apresentando a justiça restaurativa como opção, ou sistema alternativo.

Apresenta-se então a possibilidade de institucionalização do conflito. Algo que chega a ser muito contraditório, já que a justiça restaurativa requer a humanização das partes envolvidas no conflito, diferente das instituições, que tentam otimizar seus serviços utilizando-se de sistemas burocráticos e de impessoalização.

Deixamos para o último capítulo reflexões complementares de particularidades relacionadas a política brasileira. O autoritarismo e sua tenra influência em nossa política. E alguns complementos de dados quantitativos, contabilizados por pesquisas realizadas pelo Conselho Nacional de Justiça.

Compreende-se, assim, que, devido à distância elevada que separa as políticas e as intenções constitucionais da prática, deve haver o enfrentamento e a análise crítica dessas políticas e dessas intenções; é justamente em razão dessa distância que existe o interesse por aprofundar o conhecimento de uma política que apresenta o potencial de uma justiça diferenciada, a qual, por exemplo, torna a vítima parte do processo e focaliza a solução do conflito, não a punição, bem como focaliza, quando possível, a reparação do dano..

Em vista disso, a pesquisa se demonstra relevante socialmente, por adentrar um tema delicado às nossas estruturas políticas e sociais. A concepção de cidadania em uma ordem teórica, mesmo que com algumas discordâncias entre autores, já está consolidada, mas, quando olhamos para o âmbito prático, observamos a decadência das instituições, que não conseguem garantir os direitos prometidos nos papéis. Desse modo, olhar para potenciais possibilidades de aproximação entre teoria e prática é um instrumento que nos permite descobrir onde estamos equivocados e onde podemos nos reformular para atingir resultados diferentes.

Por conseguinte, o objetivo geral da pesquisa é entender se as práticas restaurativas no Brasil equiparam-se às ilhas de liberdade de Hannah Arendt. Para alcançar este objetivo geral, propusemos os seguintes objetivos específicos:

- a) Apresentar os conceitos de “espaço público”, “ação” e “liberdade” em Hannah Arendt;
- b) Descrever sobre as teorias da justiça e a Justiça Restaurativa no âmbito nacional e internacional;
- c) Estabelecer a relação entre justiça restaurativa, cidadania e coerência democrática, a partir da contextualização histórica brasileira;
- d) Relacionar a ação política da justiça restaurativa de forma conectada à liberdade e igualdade para compreender as ilhas de liberdade em Hannah Arendt;

A pesquisa tem caráter qualitativo, pela necessidade que temos de aproximação com a realidade, uma vez que ela não é transparente à pesquisadora. Para Minayo (1999), a pesquisadora pode se aproximar da realidade por meio do rigor na escolha de seus instrumentos teóricos e metodológicos. Nossa pesquisa também pode ser classificada como exploratória, por buscar novos conhecimentos sobre a temática e ainda tentar colmatar lacunas apresentadas por outros pesquisadores. “As pesquisas sobre a justiça restaurativa apresentam uma milha de largura, porém apenas uma polegada de profundidade”. (WALGRAVE *apud* ORTH, 2020, p. 216). Como afirma Becker, “cientistas não fazem revoluções científicas sozinhos”. (2015, p. 188).

Some-se a isso a natureza reflexiva do objeto de pesquisa, optamos pela pesquisa bibliográfica e documental, para a exposição de conceitos que parecem fundamentais na compreensão de nossa ordem política vigente, bem como pela análise de dados presentes em alguns documentos de que dispomos a respeito de tal temática.

A pesquisa bibliográfica é utilizada para a construção do referencial teórico da tese e da análise do objeto de pesquisa. A bibliografia escolhida conta com autores clássicos, mas também obedece a uma ideia de manter os conceitos vivos, e não herméticos, correspondendo a uma letra morta. Nesta tese, os seguintes autores foram estudados para discutir a crise de representação política, bem como a possibilidade de cidadania ativa vista na Justiça Restaurativa: Hannah Arendt, Luis Felipe Miguel, Chantal Mouffe, Celso Lafer, Edson Teles, Paul Ricouer, Howard Zehr, Kay Pranis, Elizabeth Elliott, João Salm.

A pesquisa documental, por seu turno, contempla os materiais já produzidos, que ainda não foram analisados ou que permitem novas análises, conforme os objetivos da pesquisa (GIL, 1999). Os seguintes documentos foram selecionados para compor o universo desta pesquisa:

1. Cartilha Justiça Restaurativa — 10 passos para implementação. Conselho Nacional de Justiça, 2020;

2. Resolução n° 225 do Conselho Nacional de Justiça. Dispõe sobre a Política Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário, 2016;
3. Plano de Implantação, Difusão e Expansão da Justiça Restaurativa. Justiça Federal da 4ª Região, 2021;
4. Manual sobre Programas de Justiça Restaurativa — Segunda edição, 2020;
5. Mapeamento dos Programas de Justiça Restaurativa — Conselho Nacional de Justiça, 2019;
6. Justiça Pesquisa. Pilotando a Justiça Restaurativa. O papel do poder judiciário. Conselho Nacional de Justiça, 2017;

Os referidos documentos serão analisados à luz do objetivo geral da pesquisa. Procuramos identificar se o caminho de institucionalização da justiça restaurativa no Brasil consegue estabelecer um espaço público e efetivo para a ação dos seus participantes, ou se esses documentos apresentam elementos que reforçam políticas hierarquizadas que comprometem a livre expressão dos cidadãos.

A tese a ser debatida é a de que os espaços gerenciados nas práticas restaurativas visam a construir uma igualdade de fala e de respeito que se assemelham à liberdade política pensada por Arendt, e, se bem-sucedidos, permitem aos indivíduos uma cidadania prática, no âmbito da ação, muito mais próxima de suas realidades particulares do que a cidadania vista apenas como o direito ao voto dentro da democracia representativa. Defendemos a tese, portanto, de que as práticas restaurativas são potenciais ilhas de liberdade, no entendimento de Hannah Arendt, uma vez que as práticas de justiça restaurativa criam um espaço horizontalizado, no qual as pessoas têm a possibilidade de agir em conjunto, porque pensar, agir, julgar não são atividades isoladas, sempre estarão relacionadas entre si.

Em uma sociedade em que a temática da Justiça ainda se apresenta como assunto bastante controverso, propõe-se com esta pesquisa melhor compreender os caminhos teóricos e fundamentais que sustentam a aplicação das políticas públicas voltadas para a efetivação da cidadania. O que se pensa sobre “o que é justiça?” muitas vezes vai de encontro ao que se é necessário para atingir ou alcançar um *status* de cidadania. Após a compreensão de como esses pilares se correlacionam, sugere-se aqui pensar se os fundamentos e os princípios de uma *Justiça Restaurativa* não estariam mais de acordo com o ideal de cidadania do que o modelo tradicionalmente aceito de Justiça Retributiva.

Esta tese está organizada em três capítulos. O primeiro consiste em tratar do arcabouço teórico de Hannah Arendt referente à problemática política e ao termo Ilhas de Liberdade. O

segundo visa à compreensão da Justiça Restaurativa e de suas possibilidades de institucionalização. O terceiro capítulo visa a discutir as especificidades do cidadão brasileiro e a uma análise dos documentos a respeito da implementação da Justiça Restaurativa como política pública.

Ainda que seja facilitadora, esta pesquisa não tem viés de campo, com análises empíricas. É uma pesquisa de revisão bibliográfica, que se concentra em elaborar questões filosóficas e colaborativas no sentido de uma construção teórico crítica mais bem fundamentada a respeito das práticas restaurativas.

Discussões a respeito da esmagadora máquina burocrática que é o Estado, e a possibilidade de irrompermos com esse automatismo, que implica a banalidade do mal. Acredito em tal possibilidade, do pensamento e do julgamento, de que as pessoas possam agir conjuntamente, respeitando a pluralidade inerente ao ser humano. O objetivo aqui é colaborar com a discussão, jamais encerrá-la.

1 ILHAS DE LIBERDADE

“Lugar de poesia é na calçada, lugar de quadro é na exposição...”

Sérgio Sampaio

A epígrafe de Sérgio Sampaio foi retirada de sua música “Cada lugar é na sua coisa”, e foi escolhida justamente por emanar a localização das coisas, ou, pelo contrário, as coisas e os seus específicos lugares. A ideia aqui não é rotular, nem limitar cada coisa à sua respectiva caixinha, setor, é demonstrar que os lugares, os espaços, podem dar ainda mais potência às suas respectivas coisas, como acreditamos que possam vir a ser os espaços construídos pelas práticas restaurativas, espaços estes que propiciam a liberdade como vivência, como experiência política.

Este primeiro capítulo se dedica a elaborar melhor a problemática que deu origem ao desenvolvimento desta pesquisa. A dificuldade de encontrar espaços de efetiva participação pública e exercício da cidadania nos estimula a repensar nossos métodos e modelos de organização política.

No caso da democracia representativa, conquanto enfrentamos uma crise nítida entre os ideais dos eleitores e os ideais de seus mandatários, ainda não encontramos melhor alternativa de gerenciar politicamente grandes territórios. Algumas possibilidades de democracia participativa têm se demonstrado interessantes, contudo, quanto mais opções de otimização de vias democráticas, mais perto estaremos do sonho de participação pública e de não dominação.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt apresentou sua reflexão sobre a *vita activa* e suas principais atividades: trabalho, obra e ação. A pensadora afirmou que houve algumas mudanças na disposição dessas atividades na Era Moderna. As atividades continuam a ser desempenhadas pelos indivíduos, afinal, são condições da humanidade, mas o trabalho sem dúvida ocupa um espaço muito maior em todo o cenário da *vita activa*. Outra percepção da autora, apresentada em sua obra *Sobre a Revolução*, é a de que nossos principais modelos políticos foram deixados de herança pela Revolução Francesa; revolução essa que, mesmo pleiteando liberdade, tinha a questão social como bandeira principal, ponto que para Arendt nunca foi satisfatoriamente resolvido, tendo em vista que o suprimento das necessidades biológicas tem cada vez mais evoluído para um consumo desenfreado, não deixando muito espaço para que os indivíduos reflitam sobre outras questões públicas.

Arendt ainda contribuiu com a temática da justiça e do perdão, trazendo em sua obra pontos importantíssimos a serem observados. Nos livros *Eichmann em Jerusalém* e *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, a pensadora alemã fez uma importante crítica às capacidades humanas de julgar, e demonstrou seu interesse na filosofia de Kant, no que diz respeito à formulação do juízo e à mentalidade alargada. Conquanto levante questionamentos interessantes que muito nos auxiliam a pensar a atividade do julgar, sabe-se que essa questão para Arendt fica inacabada, pois sua obra postumamente publicada, *A Vida do Espírito*, teria um capítulo destinado somente à faculdade do julgamento. Seu pensamento a respeito do perdão como uma ação efetiva no âmbito das relações humanas pode ser encontrado na obra *A condição humana*. Hannah Arendt apresentou como característica do pensamento distinguir e relacionar conceitos, e é reconhecida por seus estudiosos por exercitar um pensar “sem amparos”, já que analisa um momento de ruptura com a tradição. (DUARTE, 2013, p. 39).

Até mesmo as inquietações de Arendt sobre este tema já são suficientes para profundas reflexões. Mas, mesmo que essas ponderações possam endossar nossa pesquisa, aqui o foco será sob outro aspecto das considerações arendtianas, principalmente para sanar a questão central deste trabalho, que, posta na forma de uma pergunta, é: **o espaço construído nas práticas restaurativas possibilita a criação de ilhas de liberdade?**

Para melhor compreender tal possibilidade, recorreremos aos entendimentos de Arendt acerca do espaço público, da ação e da liberdade. Conceitos estes que a filósofa alemã busca significar e que são completamente entrelaçados, visto que a liberdade e a ação só são possíveis se aliadas uma à outra, e só podem aparecer em espaços propícios destinados às mesmas.

1.1 ESPAÇO PÚBLICO, AÇÃO E LIBERDADE

A conceituação trazida por Arendt em sua obra nos será de grande valia. Para que melhor entendamos o que vem a ser uma Ilha de liberdade, anteriormente a isso necessitamos compreender alguns outros conceitos. Compreender o que é Espaço Público para Arendt bem como de que maneira essa determinação espacial poderia nos ajudar com a apropriação do conceito de Ilhas de Liberdade é o objetivo a que visamos neste tópico.

É necessário acessar conceitos como Ação e Liberdade para entender melhor o significado de Espaço Público, uma vez que Arendt se dedica muito não somente a distinguir conceitos como a os relacionar entre si. A crítica de Arendt à modernidade foi realizada a partir do *advento do social*, que seria a entrada violenta de questões de ordem social na esfera pública (2010a). A hibridização das esferas pública e privada, que hoje constitui nossa sociedade, causa

prejuízos à ação. Isso porque alguns pré-requisitos são importantes para que a ação ocorra. Um espaço público propício facilita que essa atividade da *vita activa* se realize.

O movimento de hibridização dos limites públicos e privados foi visto por Arendt (2010a) como irreversível. Em vez de apresentar alguma receita ou alguma panaceia para resolver ou solucionar o advento do social, a filósofa política apresentou uma possibilidade de compreender o nosso passado e de com ele nos reconciliarmos.

A compreensão dessas transformações e rupturas da modernidade enxergadas por Arendt nos reconecta com possibilidades relacionadas à condição humana, como a natalidade. A cada nascimento podemos ter um novo início, algo improvável e surpreendente, que permite uma nova reconfiguração, que de um certo modo traz instabilidade ao mundo já existente.

Um modo de trazer estabilidade ao mundo seria a criação de uma legislação, que apresenta para Arendt um duplo aspecto de demarcar espacialmente até onde as regras valem, e também como uma aliança entre os homens que aceitam sua validade. Ao retomar os significados da antiguidade, Arendt explica que a lei como *nomos* “era um gesto pré-político, anterior à existência da *polis*, assim como a construção dos muros em torno da cidade era anterior ao surgimento da própria cidade.” (ARENDR, 2011, p. 242). Essa possibilidade de construção de um espaço como a *polis*, deriva de um dos significados de lei compreendidos por Arendt. Como nos explica Keith Breen “‘All laws first create a space in which they are valid’, a tangible range or enclosure where human beings can interact freely, and what lies beyond this ‘is without law and, even more precisely, without [a] world’.” (BREEN, 2012, p. 72).²

Outro significado trazido por Arendt, presente na tradição romana, é o da palavra *lex*, que, em seu sentido original, se refere a uma relação ou “ligação íntima”, o que de fato tem a intenção de ligar pessoas reunidas por circunstâncias externas. (ARENDR, 2011, p. 243). Diferentemente do significado apresentado pela tradição dos gregos *nomos*, *lex* traz a possibilidade de até mesmo unir povos estrangeiros em uma só aliança.

Os dois significados antigos de lei oferecem interpretações interessantes do que a lei representa na vida pública, a autoridade presente em seu objetivo de fundar um espaço comum. Outro aspecto que vale ressaltar é de que a lei não é feita por anjos ou demônios, a lei é feita por homens para homens, nem de fora para dentro, nem de dentro para fora.

Um exemplo em que se pode observar o duplo significado de uma legislação de que Arendt fala é a Constituição feita na Revolução Americana. O ato de fundar ou constituir um

² “‘Todas as leis criam primeiro um espaço em que são válidas’, um âmbito ou limite tangível no qual os seres humanos podem interagir livremente e para além do qual jaz o que ‘é sem lei e, de modo ainda mais preciso, sem [um] mundo’.” (BREEN, 2012, p. 72, tradução nossa).²

novo governo ocorreu através de uma promessa realizada pelos pais fundadores, não somente pela força de um arquiteto (o legislador), mas também pelo poder implícito na reunião de homens empenhados em uma mesma causa.

[...] Era o princípio da promessa mútua e da deliberação comum; e de fato foi o próprio acontecimento que decidiu, como havia insistido Hamilton, que os homens “são realmente capazes [...] de estabelecer um bom governo a partir da reflexão e da escolha”, que não estão “destinados para sempre a depender do acaso e da força para suas constituições políticas”. (ARENDDT, 2011, p. 273).

Os americanos, em sua busca por uma instituição permanente e com grande durabilidade, encontraram a república. Como que “num hiato entre o fim da velha ordem e o início da nova” (ARENDDT, 2011, p. 263), a liberdade não foi tida como consequência automática do fim da dependência do Estado Inglês, foi preciso que fosse pensada e construída conjuntamente.

Para Arendt, “ninguém é capaz de formar opinião própria sem o benefício de uma multiplicidade de opiniões dos outros” (ARENDDT, 2011, p. 286), ou seja, antes de se formular uma opinião, é preciso que se escute as demais perspectivas. Ademais, uma opinião solitária não constitui a força necessária para a ação conjunta no âmbito político, pois “a razão do homem, como o próprio homem, é tímida e cautelosa quando sozinha, e adquire firmeza e confiança em proporção ao número a que se associa”. (ARENDDT, 2011, p. 289). Mais uma vez, é necessário ressaltar a importância de um espaço em que opiniões plurais e diversificadas possam coexistir. Apenas a diversidade de opiniões pode garantir um espaço em que a liberdade impere.

Mas como garantir tal espaço de debate e diálogo para todos? Foi exatamente esse problema que os franceses revolucionários tentaram solucionar por meio da representação. Nunca poderiam se reunir num só local todos os cidadãos. Não haveria como garantir um espaço para todos, a não ser em uma câmara de deputados representantes do poder indivisível do povo. Esta ideia de representação de opiniões não funcionou muito bem, principalmente quando se trata da Revolução Francesa. “As massas descobriram que uma Constituição não era uma panaceia contra a pobreza, elas se viraram contra a Assembleia Constituinte assim como tinham se virado antes contra a corte de Luís XVI.” (ARENDDT, 2011, p. 152). A transição de governo francesa foi muito mais conturbada que a americana, também porque os Estados Unidos não estavam sob administração de séculos de absolutismo.

A Europa encontrava-se muito mais devastada na época da Revolução, a fome e a miséria atingiam a maior parcela da população, o que em parte motivava as revoltas, mas não permitia muito mais que isso. A miséria que assolava a Europa fez com que tais questões fossem

muito mais urgentes que outras. O resultado, como explicou Arendt, foi que a necessidade dessas pessoas invadiu a esfera política, o que impediu os homens de ser verdadeiramente livres, posto que a desigualdade era tanta que não se dava conta de construir um espaço público onde pudessem agir como iguais. (ARENDR, 2011, p. 157).

Para Arendt, o equívoco básico dos franceses consistiu em não distinguir libertação de liberdade, pois a libertação decorre da não dominação, como foi a libertação de um governo opressor, já a liberdade coincide com a igualdade no espaço político, no qual, para além da não dominação, é possível a ação conjunta. Para tanto, seria necessária a constituição de um espaço adequado, não simplesmente declarações, como foi a *Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão*.

Mesmo que uma Constituição não seja uma panaceia contra toda a pobreza e as mazelas do mundo, ela tem grande significado, já que o governo fica limitado por leis e as liberdades civis ficam salvaguardadas por garantias constitucionais. (ARENDR, 2011, p. 190). O próprio direito ao voto é uma salvaguarda, mas não uma participação em si, como sonhada pelas revoluções.

Bem-sucedida neste aspecto foi a *Revolução Americana*, que, com sua Constituição, conseguiu manter unida uma população numerosa e com um sistema complexo e delicado. Como colocado por Arendt, manteve intacta “o poder potencial da república e impediu que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão.” (ARENDR, 2011, p. 203). Chamada de *constitutio libertatis* por Bracton, a Constituição americana conseguiu a tão sonhada fundação da liberdade. (ARENDR, 2011, p. 203).

Para Arendt, a revolução tinha conseguido dar liberdade ao povo, mas não forneceu um espaço em que se pudesse exercer a liberdade. (ARENDR, 2011, p. 297). Como já dito, apenas o direito ao voto não configura a liberdade na forma como pensada pela autora. Oferecer participação pública apenas no dia da eleição não permite uma real discussão dos assuntos públicos. Como certa vez visto em um picho, que é uma inegável manifestação da arte de rua, dizia-se: “*Nuestros sueños no caben em sus urnas!*”. As pessoas não conseguem expressar as suas vontades nem as suas opiniões em uma cédula eleitoral.

“Benjamin Rush propôs a nova e perigosa doutrina segundo a qual ‘todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes’.” (ARENDR, 2011, p. 299). Desse modo, se “todo o poder reside no povo” for válido apenas para o dia da eleição, “o governo se reduz à mera administração e a esfera pública desaparece; não há espaço para ver e ser visto em ação.” (ARENDR, 2011, p. 300). O povo não chega a ser admitido na esfera pública, os assuntos públicos ficam restritos a alguns, tornando-

se, assim, privilégio de poucos. (ARENDR, 2011, p. 300). Se a Constituição fornece espaço público apenas para os representantes da população, e não para o próprio povo, (ARENDR, 2011, p. 301) as intenções se frustram com o passar do tempo.

A representação não é uma forma adequada de trazer as opiniões para dentro do espaço público, pois os representantes acabam por manifestar suas próprias opiniões, de modo que o espaço público não contém o elemento necessário para que se manifeste a liberdade, a saber, a pluralidade de opiniões.

A ação, faculdade por excelência da *vita activa*, ocorre quando homens se juntam para movimentar algo conjuntamente. Mas a reorganização na Era Moderna trouxe para o espaço público a dinâmica do *homo faber*³, a qual passou a balizar muito mais as atividades exercidas na esfera pública.

Como nos explicou Arendt, a ação passou cada vez mais a ser entendida à luz da fabricação e sempre apresentou uma noção de instrumentalidade. A ação, a liberdade, a política, assim como a justiça, começaram a ser percebidas como algo necessário para que se atinja determinado fim. No mundo do *homo faber*, “a justiça já não aparecia no agir, mas era um valor, um bem de uso... deixando de orientar a ação e manifestar-se nela para ser um valor que pode ser substituído por outro, de acordo com os fins a serem atingidos.” (RIBAS, 2010, p. 156). A instrumentalidade não era inerente à vida pública, mas sim ao ambiente do *homo faber*.

Um grande interesse de Arendt pelos homens revolucionários decorre justamente de eles fazerem algo inteiramente novo, algo sem precedentes. Para ela, o modo como eles escolheram se organizar é grande exemplo de ação conjunta. De um lado do Atlântico, os pais fundadores, do outro lado, os revolucionários profissionais, que tiveram em suas mãos grandes oportunidades de começar algo novo. Esse começar algo seria a ação.

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullusfuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes. (ARENDR, 2000a, p. 221).

³ *Homo faber* é a faceta humana capaz de instrumentalizar coisas, uma vez que os seus julgamentos e as suas ações são guiados pelo princípio “com que propósito”, de modo que o ideal utilitário é o pilar de suas ações. O homem que segue o ideal de utilidade é incapaz de atribuir significado. (ARENDR, 2010, p. 192).

A terminologia arendtiana nunca significa algo isoladamente, os termos se distinguem, porém, sempre se relacionam. A gramática da ação demonstra que a ação política é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens. Para Arendt, numa sintaxe do poder, “o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.” (ARENDDT, 2011, p. 228).

Fazer promessas e as cumprir são atitudes muito valorizadas por Arendt. Para ela, a ação e o pensamento deveriam ser grandes aliados, mas muitos dos problemas modernos iniciaram quando o pensamento começou a emancipar-se da realidade. Os homens de ação e os de reflexão separam-se e a palavra desvinculou-se da experiência e da facticidade política. (ARENDDT, 2011, p. 230).

Essa transformação do cidadão das revoluções no indivíduo privado do século XIX foi tratada várias vezes, geralmente nos termos da Revolução Francesa, que falava em *citoyense bourgeois*. Num nível mais elaborado, podemos considerar esse desaparecimento do “gosto pela liberdade política” como o retraimento do indivíduo para um “domínio interior da consciência”, em que ele encontra a única “região apropriada da liberdade humana”; dessa região, como que numa fortaleza em desintegração, o indivíduo, tendo se imposto ao cidadão, agora irá se defender contra uma sociedade que, por sua vez, “se impõe à individualidade”. Foi este processo, mais do que as revoluções, que determinou a fisionomia do século XIX, como ainda determina parcialmente a do século XX. (ARENDDT, 2011, p. 187).

A conceituação moderna de liberdade difere e muito dos conceitos estabelecidos na Antiguidade. Os significados reconhecidos hoje em dia perderam seu vínculo com o significado original, reconhecido como algo público. As deformações conceituais, compatíveis com um mundo mais utilitário e individualista, fazem com que rompamos com a ideia de que a liberdade é algo público, relacionado a uma experiência coletiva, e nos impelem a acreditar que a liberdade é algo interior e que pode ser sentida isoladamente. Em uma tentativa de reconciliação com o pensamento antigo, em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt buscou elaborar como a liberdade já representou algo de mais digno e significativo para a política.

Para a filósofa alemã, a liberdade está ligada apenas à política, e não ao âmbito privado e nem a um livre-arbítrio, algo interior. (ARENDDT, 2014). Na Antiguidade, a liberdade era entendida como a ação conjunta exercida entre os homens em certa condição de igualdade.

A liberdade necessita de um espaço para que possa acontecer, e esse espaço é a esfera pública, o qual permite aos homens exercerem sua condição humana, sua pluralidade. O exemplo grego, utilizado por Arendt, demonstra as características de um espaço destinado à liberdade. “A *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos

homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir — uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer.” (ARENDDT, 2000a, p. 201). Para que a liberdade pudesse aparecer, os legisladores, como arquitetos, definiam um espaço público destinado à ação. A lei era vista como a estrutura, mas a verdadeira *polis* não era o espaço determinado, e sim as pessoas reunidas para o exercício de cidadania. (ARENDDT, 2010a, p. 243). Em certa medida, era preciso que as pessoas que ocupassem o espaço público deixassem seus interesses privados para trás.

A distinção entre o indivíduo privado em Roma e o cidadão romano residia no fato de que este último tinha uma *persona*, uma personalidade jurídica, como diríamos; era como se a lei lhe tivesse atribuído o papel que deveria desempenhar no palco público, mas com a condição de que sua voz se fizesse ouvir. O ponto da questão era que “não é o Eu natural que entra num tribunal. É uma pessoa portadora de direitos e deveres, criada pela lei, que comparece diante da lei”. Sem sua *persona*, seria um indivíduo sem direitos e deveres, talvez um “homem natural” — isto é, um ser humano ou *homo* na acepção original do termo, indicando alguém fora do âmbito da lei e do corpo político dos cidadãos, como, por exemplo, um escravo — mas com toda a certeza um ser sem qualquer relação com a esfera política. (ARENDDT, 2011, p. 148).

Além de um espaço a ser assegurado, outra questão, e completamente relacionada com a necessidade de um espaço diferenciado, é a igualdade. Para Arendt, os homens não nascem iguais. É um erro recorrente nas doutrinas modernas pensar que os homens nascem iguais, ou querer tratá-los como se fossem iguais. Como se a igualdade fosse algo dado e que não precisasse ser constituído ou estabelecido. Para a filósofa política, os homens se tornam iguais à medida que decidem garantir reciprocamente direitos de igualdade. “A igualdade na esfera pública é uma igualdade de desiguais, uma enorme equalização de diferenças produzida pela cidadania.” (RIBAS, 1999, p. 6). “A igualdade e a liberdade não eram entendidas como qualidades inerentes à natureza humana, não eram φύσει, dadas pela natureza e brotando por si sós; eram νόμος, isto é, convencionais e artificiais, frutos do esforço humano e qualidades do mundo feito pelos homens.” (ARENDDT, 2011, p. 59).

Uma condição humana básica é a pluralidade, portanto, por mais que os homens optem por tratarem-se como iguais, a ação e o discurso de cada indivíduo aparecem de forma única no espaço público. A pluralidade humana, como nos explicou Arendt, apresenta o duplo aspecto da igualdade e da diferença.

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas. (ARENDDT, 2010a, p. 119).

Arendt explica o que ocorria na *polis* grega. Lá acontecia a isonomia e não uma democracia. A democracia seria o governo da maioria e não de todos. Apenas no caso da isonomia da *polis* podemos observar a liberdade como sinônima da igualdade. “A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas.” (ARENDR, 2011, p. 59). Para que fossem livres, os gregos sustentavam que era necessário estar entre seus pares, e essa igualdade estabelecida requer que não se sujeite nem domine outrem. Caso contrário, a liberdade seria rompida e o espaço público destruído. (ARENDR, 2011, p. 59). Arendt se mostrou contrária ao pensamento de que “a essência da política seria o domínio e a principal paixão política seria a paixão de dominar.” (ARENDR, 2011, p. 345).

A liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem divisão entre dominantes e dominados. Essa noção de não domínio se expressava na palavra “isonomia”, cuja principal característica entre as formas de governo, tais como foram enumeradas pelos antigos, consistia na ausência completa da noção de domínio [...]. (ARENDR, 2011, p. 58).

A filósofa alemã sofreu diversas críticas por recorrer ao pensamento antigo para discutir a política atual. Arendt justificou que, não por apego à erudição, recorreu aos significados antigos, por ter sido uma época de maior dignificação da política. A política, na antiguidade, coexistia com institutos como o da escravidão, e a pensadora deixou claro que tamanha desigualdade deve ser combatida e criticada. Mas o que despertou maior interesse em Arendt foi a forma como, mesmo em um ambiente de tamanha desigualdade, se pode encontrar um modo de organização política para dirimir outras desigualdades. Como se, de alguma forma, os gregos tivessem compreendido a necessidade do espaço público e a pluralidade como condição humana.

A busca por igualdade no âmbito político é compreendida de maneira equivocada. Conforme Arendt, a pluralidade é uma condição fundamentalmente humana e jamais poderá ser descartada do campo político. A proposição de igualdade no espaço público deve ser pensada como uma característica de exercício da liberdade dentro desse âmbito. Para que este tenha êxito, os homens devem ser igualmente livres.

A condição de não domínio, apresentada na *polis*, está relacionada ao poder. O poder era entendido como uma potência, os homens, ao agirem juntos, exerciam o poder. Na modernidade, o poder em muitos casos significa o domínio de outros homens pelo exercício da força ou da violência, dois elementos que de maneira alguma poderiam estar presentes no

cenário político, pois o espaço público é um lugar destinado à persuasão. “A cidade-estado grega definia-se explicitamente como um modo de vida fundado apenas na persuasão e não na violência” (ARENDDT, 2011, p. 36).

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. É o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de “potencialidade”. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*]. Enquanto o vigor é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam. (ARENDDT, 2010a, p. 250).

Ainda sobre a importância da fala no espaço público, para Arendt, a ação e o discurso têm um caráter específico de revelação. (RIBAS, 2010, p. 167). Os homens descobrem-se no pensar, mas revelam-se no agir e no julgar. Cada indivíduo, como ser singular, revela-se e confirma-se de modo único no espaço público, e pode, assim, expressar a pluralidade de identidades existentes no mundo.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa. (ARENDDT, 2010a, p. 221).

No trecho de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt talvez demonstre o ponto no qual seja mais difícil compreender o que é liberdade. Afinal, a liberdade e a ação coexistem, uma não acontece sem a outra, e ambas só podem ser demonstradas e compreendidas no momento de sua realização. “Os homens *são* livres — diferentemente de possuírem o dom da liberdade — enquanto agem, nem antes nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa.” (ARENDDT, 2000a, p. 199).

Mais uma vez ressalta-se que o campo por excelência da liberdade é o âmbito político. O espaço público é destinado para a ação, o discurso, o poder, a pluralidade, mas a característica que dá significado à vida política é a liberdade. De acordo com nossa filósofa, a razão de ser da política é a liberdade.

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana. A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente — em épocas de crise ou de revolução — se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação. (ARENDR, 2000a, p. 191).

Ainda no início da Revolução Francesa, a liberdade também foi compreendida como soberania. Contudo, na perspectiva de Arendt, a liberdade não pode coexistir com a soberania, pois se trata de dois conceitos diferentes. Apenas a liberdade faz conexão com a política. “Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. [...] Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.” (ARENDR, 2000a, p. 213).

Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra (ARENDR, 2010a, p. 292).

Segundo a filósofa alemã, ao se pensar em liberdade política, como pensavam Condorcet e outros homens das revoluções, não é apenas pensar nas liberdades constitucionais, a liberdade política é algo maior do que a garantia dos direitos civis.

Para Arendt, as liberdades encontradas na Constituição Francesa e outras que seguiram seu exemplo, tratam de liberdades negativas e resultam da libertação, mas não são a liberdade em si. Assim, a liberdade é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. “Se a revolução visasse apenas a garantia dos direitos civis, estaria visando não a liberdade, e sim a libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados.” (ARENDR, 2010a, p. 61).

Neste sentido, ressalta-se que a positivação de leis que favoreçam a organização política é importante e parte fundante no estabelecimento de um espaço institucional que favoreça o acontecimento da liberdade, mas deve ser diferenciada. Assim como Arendt buscou deixar claro que uma reforma é diferente de uma revolução, a criação de leis ou de políticas públicas nunca constituirá por si só uma *ilha de liberdade*. A cada prática restaurativa, com seus diferentes atores e seus diferentes temas, a liberdade pode vir a ocorrer ou não. A

constituição de um espaço favorável seria um primeiro passo, mas a experiência real da ação e da liberdade só poderia ser constatada em cada prática.

A filosofia de Arendt nos apresenta dilemas que antecedem as polêmicas jurídico-institucionais. Ao regressar às tradições políticas da Antiguidade, a pensadora alemã percebe que a liberdade vivenciada no processo de ação nunca mais foi tão claramente articulada. (ARENDR, 2000a, p. 213). A liberdade exigia um espaço político para que fosse exercida, lugar este em que as pessoas pudessem se reunir, como a *Ágora*, a praça, a *polis*. A vida pública de um homem livre exigia a presença de seus pares (ARENDR, 2010a, p. 59), e, para tanto, um espaço pensado para que as desigualdades fossem deixadas de lado por um momento.

Hannah Arendt explicou que a liberdade, em todos os lugares em que existiu como realidade concreta, sempre teve limitações espaciais. (ARENDR, 2011, p. 344). Em seu sentido positivo, a liberdade só é possível entre iguais, e a igualdade, por não ser um princípio de validade universal, precisa ser artificialmente construída. (ARENDR, 2011, p. 344).

Quando voltamos a pensar a nossa realidade, percebemos que a igualdade formal, estabelecida em nossas legislações, não é o suficiente para que os indivíduos exerçam a liberdade pública analisada por Arendt. Uma urna não é um espaço público adequado, pois o indivíduo expressa uma opinião sem que possa expressar seu discurso para os seus semelhantes, sem que possa perceber o seu segundo nascimento para uma esfera pública.

Muitos de nós só toma parte nos negócios públicos no momento da campanha eleitoral e do voto. Aceitamos que só devemos ser autorizados a influenciar a política institucional nas eleições e fora delas, quando muito, com alguma petição eletrônica ou moção de repúdio. Desse modo, contribuimos para a continuidade da ideia de política que se formou com a invasão e colonização desta terra, a qual diz que o Estado está fora e acima do povo, que as mudanças devem ser formuladas e implementadas de alto a baixo, que o povo é impotente para realizar mudanças. (RUBIANO, 2022).

Na atualidade, o representante está para o eleitor como o vendedor está para o comprador. A comunicação entre mandante e mandatário não se dá entre iguais, mas sim entre os que pretendem governar e os que concordam em ser governados. Sendo “a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ substituída por: ‘governo do povo *por uma elite saída do povo*’”. (ARENDR, 2011, p. 346). Sabe-se que, quando se trata de campanhas eleitorais, a estratégia de mercado vence todos os outros princípios necessários a uma política em prol do bem comum.

Em sua obra *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt dedicou-se ao entendimento dos maiores marcos políticos do século XVIII, a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Com muito mais impacto no modelo político atual, a Revolução Francesa tem reverberado com

seus ideais iluministas, principalmente o de libertação, e pouco se guardou do anseio pela liberdade pública, que, em termos políticos, seria importante que tivesse sido conservado.

Consideradas por Arendt como as principais influências políticas da atualidade, as revoluções francesa e americana apresentaram como ideia inicial a liberdade da população, mas tal liberdade acabou sendo deturpada pela questão social, muito mais urgente para a maioria da população.

O fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início. E, visto que a noção corrente no Mundo Livre é que a liberdade, e não a justiça ou a grandeza, constitui o critério supremo para julgar as constituições dos corpos políticos, o grau de nosso preparo para aceitar ou rejeitar tal convergência dependerá não só de nosso entendimento da revolução como também de nossa concepção de liberdade, de origem nitidamente revolucionária. (ARENDR, 2011, p. 57).

A liberdade, para a pensadora política, não deve ser confundida com libertação, a qual seria se desvencilhar dos arbítrios dos Estados absolutistas, ou até mesmo com a liberação, qual seria ter as necessidades biológicas bem supridas. O que Arendt esclareceu é que “a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela.” (ARENDR, 2011, p. 57).

Não conseguimos, com a nossa democracia, alcançar a isonomia política como a pensada pelos gregos. O que temos pode ser visto como a dominação da maioria. Mesmo incluindo um número maior de pessoas na esfera das decisões públicas, ainda assim não rompemos com a dominação, tendo em vista que a dominação, que era vista nos governos absolutistas em sua maioria, foi apenas substituída por uma elite parlamentar.

Todas essas liberdades, às quais poderíamos acrescentar nossas exigências de estarmos livres do medo e da fome, são, é claro, essencialmente negativas; resultam da libertação, mas não constituem de maneira nenhuma o conteúdo concreto da liberdade, que é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública. Se a revolução visasse apenas à garantia dos direitos civis, estaria visando não a liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados. (ARENDR, 2011, p. 61).

Ficou difícil dizer onde termina o desejo de libertação, de se ver livre da opressão, e onde começa o desejo de liberdade como modo político de vida. (ARENDR, 2011, p. 61). A libertação da tirania trouxe liberdade apenas para alguns homens, uma minoria que encabeçava as revoluções.

John Adams questionava como a França conseguiria fazer com que vinte e cinco milhões de franceses que nunca pensaram sobre qualquer lei pudessem se reunir para pensar uma Constituição. (ARENDR, 2011, p. 114). A teoria de Rousseau encontrou um modo

bastante engenhoso. Com efeito, a vontade geral conseguiu transformar uma multidão em uma só pessoa. Mas a vontade geral infelizmente não condiz com a *pluralidade* inerente ao espaço público.

A Revolução Francesa contou com um fator não tão presente na Revolução Americana, a maioria da população da França estava na miséria e morria de fome. A revolução abriu os portões da esfera política aos pobres, trazendo as questões sociais para que fossem dirimidas no âmbito público. Devido à grande urgência das questões sociais, elas priorizaram o debate, e o sonho de liberdade transformou-se no sonho de libertação e liberação das necessidades biológicas. (ARENDR, 2011, p. 130).

Para Arendt, tais preocupações sociais deveriam ser resolvidas em um âmbito administrativo. A autora afirmou que a esfera política não conseguiu dar conta de tais questões. Questões que não são passíveis de solucionar com o processo político de decisão e de persuasão. (ARENDR, 2011, p. 130).

Ainda fazendo um comparativo entre as revoluções Francesa e Americana, Arendt observou que a diferença mais decisiva entre as duas era que, anterior a elas, os Estados Unidos tinham uma “monarquia limitada” sob o mando da Inglaterra, enquanto a França vivia num profundo absolutismo (ARENDR, 2011, p. 205), algo de que aparentemente é mais difícil desvencilhar-se.

As desigualdades sociais, quanto maiores, mais difíceis de serem olvidadas para que se possa “fazer política”. A isonomia criada pelos gregos, garantia a *ισότης*, a igualdade, mas não porque todos os homens nasciam iguais. Ao contrário, porque os homens eram, por natureza, não iguais e precisavam do auxílio de uma instituição artificial, a *polis*, que, em virtude de seu *νόμος*, os tornaria iguais. (ARENDR, 2011, p. 58).

Essa isonomia era, portanto, uma igualdade artificial que existia apenas no campo especificamente político, no qual os homens encontravam-se como cidadãos, e não como sujeitos privados. “Nunca é demais frisar a diferença entre esse antigo conceito de igualdade e nossa noção de que os homens são feitos ou nascem iguais e se tornam desiguais em virtude de instituições sociais e políticas, ou seja, criadas pelos homens.” (ARENDR, 2011, p. 59).

Tal noção preceitua a possibilidade de Direitos Humanos em um mundo globalizado. O famoso *direito a ter direitos* se trata exatamente disso, um manto de cidadania constituído pela comunidade, de modo que os indivíduos não possam perder seus direitos independentemente do local e da situação em que estiverem. O *direito a ter direitos* é exatamente este constructo, não como a lei, que confere direitos e cidadania na formalidade,

mas sim a possibilidade do direito mesmo, o uso efetivo de sua personalidade pública. (ARENDR, 1989).

Muito importante é o vínculo entre liberdade e igualdade no pensamento grego, porque se entendia que a liberdade era percebida apenas em algumas atividades do homem, tais atividades só apresentavam sua relevância se vistas, julgadas e lembradas pelos demais (ARENDR, 2011, p. 59), algo sempre citado por Arendt, uma vez que há coisas que precisam da luz do público para que aconteçam e sejam compreendidas, e outras coisas que devem permanecer na obscuridade do coração, como coisas íntimas e privadas.

O fato de uma multidão de miseráveis ter adentrado a esfera pública foi visto por Arendt como um fenômeno irreversível.

O que, a partir daquele momento, se tornou irreversível, e que os atores e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que a esfera pública — reservada, até onde recuava a memória, aos que *eram* livres, a saber, livres de todas as preocupações ligadas às necessidades vitais, à sobrevivência física — devia oferecer seu espaço e sua luz a essa imensa maioria que não é livre, pois é movida pelas necessidades diárias. (ARENDR, 2011, p. 79).

Convém lembrar que a liberdade decorre da igualdade que pode ser artificialmente criada quando se estabelece que, por mais que não sejam iguais, os homens escolhem tratar-se como iguais. A questão social dentro da política desenvolve-se de modo que a igualdade é pleiteada de forma atravessada, e as decisões políticas quase nunca são o suficiente para que as querelas sociais se resolvam. Mas, tratando-se de um fenômeno irreversível, o que puder ser feito deve ser feito. Neste sentido, não se defende nesta pesquisa que as políticas sociais deixem de ser realizadas. Contrário a isto, além de políticas públicas de cunho social, sugere-se que outras atitudes sejam tomadas para que se reduzam as desigualdades sociais e para que ninguém tenha que sujeitar-se aos ditames tão somente da vida biológica.

Para tanto, espaços públicos podem ser pensados para que comportem liberdade e poder concomitantemente. (ARENDR, 2011, p. 200). Quando o poder em forma de potência é destruído, é porque impera uma tirania. Mas o poder não pode ser refreado de modo confiável por leis nem por governos constitucionais, os quais correm o risco de serem abolidos pelo poder dos muitos. (ARENDR, 2011, p. 200). Um dos problemas dos corpos políticos modernos é sua profunda instabilidade, que decorre de alguma falta elementar de autoridade. (ARENDR, 2011, p. 210). Poder e autoridade diferenciam-se para Arendt, também se diferenciam poder e violência. Tais conceitos muitas vezes se confundem por causa da dominação, que identifica o poder com o monopólio dos meios da violência. (ARENDR, 2011, p. 322).

Durante a Revolução Americana, um conceito próximo ao de liberdade pública era o de felicidade pública. Tal conceito também se transformou com o tempo. Hoje, a felicidade tem uma conotação muito mais individualista. Acerca do conceito original, Arendt cita John Adams e a sua tese de que a felicidade pública supera todas as outras faculdades humanas no quesito admirabilidade e essencialidade:

Onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, velhos ou jovens, ricos ou pobres, importantes ou humildes, sábios ou tolos, ignorantes ou instruídos, vê-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso. (ADAMS 1790–1791, p. 26 apud ARENDT, 2011, p. 163).

A liberdade pública diferencia-se da liberdade moderna, que ocorre em uma esfera interior na qual os homens podem se refugiar. Tão menos se confunde com o *liberum arbitrium*, que leva a vontade a escolher entre alternativas. A liberdade pública entre os antigos só podia existir em público, era uma realidade concreta, algo criado pelos homens para ser usufruído por eles, “e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos.” (ARENDT, 2011, p. 169).

Neste aspecto, os homens da Revolução Americana aproximaram-se mais da liberdade pública do que os das demais revoluções, de modo que, “para eles, o poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas esse poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era real e legítimo.” (ARENDT, 2011, p. 236).

Ao confundir direitos civis com liberdade política, equivoca-se quem pensa que tais requisitos de um governo civilizado equivalem a uma república politicamente livre, “pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ — afora isso, não é nada.” (ARENDT, 2011, p. 278).

O modelo de organização política mais difundido durante as revoluções foi o partidário. Arendt fez questão de comentar que, no decorrer da Revolução Russa, o Partido Bolchevique castrou e deturpou um outro modelo promissor, tido como o sistema de soviets (ARENDT, 2011, p. 311), de modo que a participação direta em todas as instituições era delegada a políticos profissionais, e não ao próprio povo, sem que pudesse de fato constituir uma esfera pública genuína e repleta de pluralidade. (ARENDT, 2011, p. 316).

Considerado o *tesouro perdido* das revoluções, o sistema de conselhos apresentava uma horizontalidade mais coerente com a liberdade pública, mas, infelizmente, foram extintos devido à soberania do sistema partidário.

Conselhos populares no registro de suas histórias tratavam-lhes como meros órgãos essencialmente passageiros na luta revolucionária pela libertação, isto é, não entendiam em que medida o sistema de conselhos lhes mostrava uma forma de governo inteiramente nova, com um novo espaço público para a liberdade que se constituía e se organizava durante o curso da própria revolução. (ARENDR, 2011, p. 314).

O sistema de conselhos ambicionava explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos e, no tempo em que permaneceram vigentes, todo indivíduo teve sua oportunidade de vivenciar a esfera da ação e pôde oferecer sua contribuição pessoal para o governo. (ARENDR, 2011, p. 329). Os conselhos contestavam o formato partidário e toda sua forma hierárquica. Rosa Luxemburgo também criticava o sistema de partidos, afirmava que agiam de acordo com “fórmulas prontas”, e não demandavam, em razão disso, nenhuma ação conjunta, mas apenas execução, não levaram em consideração a capacidade do cidadão de agir e de formar opinião própria. (ARENDR, 2011, p. 330).

Incongruência é permitir a participação pública sem fornecer um espaço público para tanto, lembrando que as urnas não são consideradas um espaço suficiente. (ARENDR, 2011, p. 318). Nesse sentido, Arendt explicou que isso decorre da falha que existe na representatividade, isto porque apenas se pode representar interesses, mas não ações nem opinião, pois essas são personalíssimas e decorrem da condição humana da pluralidade. (ARENDR, 2011, p. 336). “As opiniões se formam num processo de discussão aberta e debate público, e onde não existe oportunidade de formar opiniões pode existir estados de ânimo — ânimo das massas, ânimo dos indivíduos, este tão volúvel e inconfiável quanto aquele —, mas não opinião.” (ARENDR, 2011, p. 336).

O governo representativo é de fato um governo oligárquico, se não no sentido clássico de um governo de poucos para poucos, é o que entendemos hoje por democracia, onde poucos governam, mas em nome da maioria. “Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria.” (ARENDR, 2011, p. 337). O modo como a sociedade se organiza para esse sistema partidário democrático leva a população a apresentar uma hostilidade relacionada ao sistema partidário representativo, que corresponde ao que Arendt entendeu como massas modernas. (ARENDR, 2011, p. 338).

Uma sociedade de massas consiste em um tipo de apelo numérico, de forma que seus membros não apresentam nenhuma outra especificidade, como alguma articulação de classes, com interesses e objetivos determinados. Pessoas indiferentes à política, que se dizem neutras,

sem partido, mas que agem sempre em interesse próprio. (ARENDR, 1989, p. 361). Estas tais pessoas facilmente constituem a maioria da população em países de governos democráticos, o que demonstra que uma democracia muitas vezes funciona mesmo que sua maioria não concorde com as normas do governo democrático. (ARENDR, 1989, p. 362). Tendo isso em vista, Arendt explicou que a neutralidade nas democracias não colabora para que funcionem. Já que a representação faz parte do sistema democrático, os cidadãos só adquirem igualdade se pertencerem a agremiações e podem, desta forma ser representados por elas. (ARENDR, 1989, p. 362).

Ainda sobre a sociedade das massas, a filósofa alemã afirmou que a competitividade e o consumismo presentes na Era Moderna também colaboram com a hostilidade da população em relação à vida pública. Por certo período, a burguesia contentou-se apenas em ser a classe dominante sem aspirar a domínio político, mas, com o passar do tempo, tornou-se cada vez mais hostil às instituições até se organizar para tomá-las para si. (ARENDR, 1989, p. 363). Outro fator determinante para tal apatia política foi o isolamento das massas, como observou Arendt. A lealdade obtida pelas massas, conquistada por Hitler e por outros ditadores, estava na falta de laços sociais. Pessoas isoladas adquiriam um senso de terem lugar no mundo quando participavam de grandes movimentos, como o partido nazista. (ARENDR, 1989, p. 373).

A percepção de Arendt desses fenômenos modernos nos mostra que ainda corremos o risco de perder a democracia para partidos que contam com o apoio das massas, que ganham em questão numérica, mas que têm certas dificuldades de aceitar as regras da vida pública, como a igualdade, a liberdade e pluralidade, de modo que sempre recorrem à violência para manter o status de dominação. A violência, aparentemente, também nos foi deixada como herança. Para Hobbes, “pactos sem a espada são meras palavras”. (HOBBS, 2000, cap. XVIII apud ARENDR, 2010b, p. 20).

1.2 VIOLÊNCIA, PERDÃO E RESPONSABILIDADE

As contribuições arendtianas para com o entendimento e a análise do problema da presença ubíqua da violência excessiva permitem uma crítica profunda ao modo como se pensa a política na modernidade, pois a violência se institucionalizou na política a tal ponto de hoje a violência ser utilizada sem nenhum constrangimento. Para Arendt, “a violência em si é incapaz de fala...” (ARENDR, 2011, p. 45), ela destrói o poder, não o cria. (ARENDR, 2010b, p. 11). A filósofa diferencia a violência de outros termos. A violência foi muitas vezes mal

compreendida pelos homens da revolução, mas, ainda hoje, pode apresentar algumas confusões em sua concepção.

Para Arendt, a violência é vista como instrumental e diferencia-se do poder, que, como já se pontuou, seria a capacidade de agir conjuntamente. A violência ainda é diferenciada do vigor, que é algo que se apresenta no singular, e da força, que seria uma energia liberada por movimentos físicos. Também se diferencia da autoridade, que, para a autora, seria o reconhecimento inquestionado de que se deve obedecer a quem a detém sem que se necessite coerção ou persuasão. (ARENDR, 2010b, p. 11).

Por ser intrinsecamente instrumental, a violência é original no âmbito das necessidades e não é vista como um ato em si. As diferenciações feitas por Arendt, relacionadas aos aspectos da *vita activa*, ajudam-nos a compreender quais são as atividades que mantêm uma dignidade intrínseca e quais são as atividades que representam nossa animalidade, as quais, longe de serem ruins, são necessárias à manutenção da vida.

Hannah Arendt se interessou pelo perdão porque ele apresenta essa dignidade intrínseca e porque ele rompe com os ciclos recorrentes da violência em nossa vida. Para ela, quando perdoamos, nos distanciamos da nossa versão *Animal laborans*, que se encontra aprisionada no ciclo do processo vital e está eternamente sujeita à necessidade do trabalho e do consumo (ARENDR, 2010a, p. 294). Distanciamo-nos também de nossa faceta *Homo faber*, a qual sempre age influenciada pela categoria de meios e fins e a qual se encontra em um mundo com absoluta ausência de significados. (ARENDR, 2010a, p. 294). Perdoar é pensar fora das vicissitudes engendradas pela própria atividade de pensar. (ARENDR, 2010a, p. 295). “A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade — da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia — é a faculdade de perdoar.” (ARENDR, 2010a, p. 294).

Uma característica da vida pública é a irreversibilidade. Uma vez feito, é impossível que se volte no tempo e se refaça. A capacidade humana de perdoar é oposta à vingança, uma das saídas infelizmente óbvias para qualquer ofensa. O perdão não só re-age apenas, mas age de novo e, inesperadamente, sem ser condicionado pelo ato que o provocou. (ARENDR, 2010a, p. 300). O perdão apresenta-se como uma libertação em relação à vingança.

A ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber. Somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar

a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo. (ARENDR, 2010a, p. 299).

Deste modo, Arendt apresentou uma concepção sobre o perdão diferente daquela que muitas vezes ouvimos em áreas como a da psicologia. Para ela, o perdão não é passível de ser dado a si mesmo, mas é como a ação e o discurso, que dependem dos outros.

Nociva é a tratativa do isolamento ou da despersonalização, o esvaziamento burocrático permite que homens como Eichmann cometam o mal sem que se sintam responsáveis. Tal fenômeno é denominado pela pensadora política como *banalidade do mal*, expressão sob a qual fez uma crítica pertinente às pessoas e sua incapacidade de julgamento. Com a dissolução da esfera pública, vista por Arendt como um espaço de mediação (uma mesa, une os homens, ao mesmo tempo que os separa), houve, aparentemente, uma renúncia coletiva ao juízo e à ação.

Conceitos como o de responsabilidade e julgamento foram resgatados por Hannah Arendt na tentativa de reconectar a liberdade individual de pensar, querer e julgar com a dimensão plural da esfera política. Quando pensou o republicanismo, na contramão da burocratização e do totalitarismo, a filósofa alemã reavivou a possibilidade da fundação de algo novo e digno para a vida pública.

Arendt observou que a faculdade humana de julgar não é simples nem previsível, pelo contrário, é independente.

O que acontece à faculdade humana de julgamento quando confrontada com ocorrências que significam o colapso de todos os padrões costumeiros e, assim, não possuem precedentes, no sentido em que não são previstas nas regras gerais, nem mesmo como exceções a essas regras? Uma resposta válida a essas questões teria de começar com uma análise da ainda muito misteriosa natureza do julgamento humano, daquilo que ele pode e não pode realizar. Pois, apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatar pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés. (ARENDR, 2004, p. 89).

O julgamento não requer compreensão sofisticada de questões morais, exige somente disposição para a realização do diálogo interior, ao qual chamamos pensamento e depois do qual decidimos se estamos bem para seguir em nossa própria companhia.

A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvido naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar. Esse tipo de pensar, embora esteja na raiz

do pensamento filosófico, não é técnico, nem diz respeito a problemas teóricos. A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e, portanto, têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. (ARENDRT, 2004, p. 107).

Ao acompanhar o julgamento de Eichmann, nossa autora percebeu um colapso de todos os valores morais. A filósofa, que esperava encontrar um monstro, responsável pela morte de milhões de judeus, encontrou apenas um burocrata que dizia ter cumprido ordens, sem se responsabilizar pelos seus feitos. E, neste caso, podemos dizer que não se tratou apenas de uma estratégia da defesa, mas sim de uma total isenção de responsabilidade por todas as mortes em campos de concentração.

Diversas críticas ao tribunal de Eichmann foram realizadas, um tribunal de exceção, visto como um espetáculo e uma vingança para o povo judeu. No entanto, algumas observações de Arendt podem ser vistas como positivas acerca do procedimento nos casos criminais.

A sequência de acusação-defesa-julgamento que persiste em todas as variedades de sistemas legais, e é tão antiga quanto a história registrada, desafia todos os escrúpulos e dúvidas — não certamente no sentido de que pode sepultá-los, mas no sentido de que essa instituição particular se baseia na pressuposição da responsabilidade e culpa pessoal, por um lado, e na crença no funcionamento da consciência, por outro. As questões legais e morais não são absolutamente as mesmas, mas têm em comum o fato de que lidam com pessoas e não com sistemas ou organizações. (ARENDRT, 2004, p. 121).

Arendt percebeu com interesse a atenção dada ao indivíduo no tribunal, pois, a seu ver, a sociedade de massas dificulta o senso de responsabilidade porque nela os indivíduos são vistos como peças de maquinaria, como meros dentes de engrenagem. Uma transferência quase que automática de responsabilidade ocorre em nossos tempos, mas, ao adentrar a sala de um tribunal, indivíduos serão responsabilizados.

Todas as justificações de uma natureza abstrata não específica — tudo, desde o *Zeitgeist* até o complexo de Édipo, que indica que você não é um homem, mas função de alguma coisa e, por isso, é algo substituível em vez de alguém — entram em colapso. Não importa o que possam dizer as modas científicas da época, não importa quanto elas possam ter penetrado na opinião pública e com isso também influenciado os profissionais da lei, a própria instituição as desafia inteiramente, e deve desafiá-las ou desaparecer. E no momento em que se chega ao indivíduo, a pergunta a ser feita não é mais: Como esse sistema funciona, mas: Por que o réu se tornou funcionário dessa organização? (ARENDRT, 2004, p. 121).

A possibilidade de pensar e posteriormente julgar, que é conseqüente ao diálogo interno do pensamento em que o homem conversa consigo mesmo, (ARENDRT, 2011, p. 117), apresenta uma das nossas qualidades especificamente humanas. “Sócrates acreditava que os homens não são meramente animais racionais, mas seres pensantes, e que prefeririam abrir mão de todas as outras ambições e até sofrer danos e insultos a perder essa faculdade.” (ARENDRT,

2004, p. 157). Mesmo que exista a possibilidade de se recusar a pensar ou a lembrar, isso é algo de extrema periculosidade, já que o mundo ficaria cada vez mais sem sentido.

Nossas personalidades são resultado desse exercício e dessa capacidade de pensar. O que pode ser perdoado é a pessoa e não o crime. Para Arendt, se o mal realizado é sem raiz, não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar. (ARENDR, 2004, p. 160). Existe um medo humano, que seria o de enlouquecer a ponto de ter pensamentos sem sentido e, conseqüentemente, falas vazias de significado. “O medo de perder a si mesmo é legítimo, pois é o medo de já não ser capaz de falar consigo mesmo. E não apenas a dor e a tristeza, mas também a alegria e a felicidade e todas as outras emoções seriam inteiramente insuportáveis se tivessem de permanecer mudas, inarticuladas.” (ARENDR, 2004, p. 161). Por mais racional que sejam nossos pensamentos, serão sempre disposições afetivas que vão mobilizar as nossas ações.

Deste modo, por mais bem-intencionadas que tenham sido as ideias iluministas, levar a racionalidade ao seu limite não foi uma boa escolha. “O absoluto, quando é introduzido na esfera pública, traz a ruína a todos.” (ARENDR, 2011, p. 122). Além do que a técnica e a burocracia afastam os indivíduos do relacionamento humano, que precisa existir para que se construa o público. Segundo Arendt, os pensadores iluministas

[...]se limitaram a entender o governo segundo a imagem da razão individual e a interpretar o domínio do governo sobre os governados de acordo com o velho modelo do domínio da razão sobre as paixões. A ideia de submeter a “irracionalidade” dos desejos e emoções ao controle da racionalidade era, evidentemente, muito cara ao Iluminismo e, assim, logo foi considerada falha sob muitos aspectos, sobretudo na equiparação fácil e superficial entre pensamento e razão, entre razão e racionalidade. (ARENDR, 2011, p. 135).

Ao contrário da identidade do indivíduo moderno, que era formada por uma unidade, a identidade dos indivíduos da Antiguidade constituía-se por um vaivém de dois em um; esse movimento era o diálogo do pensamento e Sócrates não o igualava às operações lógicas, como a indução, a dedução e a conclusão. Não se via o indivíduo como um operador que realizava cálculos, mas como um ser pensante que estabelece um discurso entre ele e ele mesmo. Essa percepção levava os antigos a crer que as ações não eram realizadas para que atingissem outrem, ou para serem bem-recebidas por outrem, mas porque aqueles homens sabiam que dentro de si carregavam uma testemunha à qual não podiam escapar. (ARENDR, 2011, p. 143).

A reflexão arendtiana sobre a responsabilidade nos tempos modernos demonstra que cada vez mais as pessoas tentam se eximir de efetuar este diálogo consigo mesmas, de emitir opiniões e julgamentos, e que se isentam, ao se eximir, da obrigação que recai sobre si mesmas.

É uma negação da vida pública, um individualismo que não tem como colaborar para a construção de um mundo comum.

A ênfase dada por Arendt à questão da responsabilidade e do julgamento será aproveitada aqui justamente porque, para a justiça restaurativa, parece ser essencial um juízo reflexivo e não meramente automático de raciocínio. Por mais que sejam utilizadas técnicas e artifícios para a criação do espaço restaurativo, cada indivíduo deverá manifestar-se à sua maneira, de modo que sua contribuição ocorra sempre de forma única para o âmbito público e revele-se por meio de suas ações.

1.3 DIREITO A TER DIREITOS

Neste tópico, abordamos uma crítica fundamental presente na teoria de Arendt relacionada ao acesso ao Espaço público, a efetiva possibilidade de pertencer a uma comunidade. A partir da análise da ineficácia dos direitos humanos, Arendt propõe a concepção “direito a ter direitos” como possibilidade de uma ressignificação dos direitos humanos, para isso precisa-se entender que não foi a privação de direitos em si que desencadeou a situação aterrorizante dos apátridas e dos refugiados, mas o fato de que essas pessoas foram privadas de viver em comunidade. Elas estavam à margem da sociedade, pois nenhuma lei fora feita para elas. (ARENDR, 1989, p. 329). O que era sem precedentes, não era a perda de seus lares, mas sim a impossibilidade de encontrar um novo. Devido as deportações em massas, dificilmente os apátridas e os refugiados conseguiam ser assimilados por outras comunidades.

No processo totalitário, na primeira morte da pessoa jurídica do homem, os indesejáveis aos Estados, por não terem identificação cultural, e na maioria das vezes transformados em “inimigos objetivos”, afinal não tinham cometido absolutamente nada contra estes Estados, “Não foram privados especificamente de algum direito humano, mas de uma comunidade que lhes garantisse direitos”, e deste modo “encontravam-se numa situação de completa anomia.” (RIBAS, 2013, p. 173).

Tal anomia jurídica criada pelos Estados Totalitários não representava tão somente a privação dos direitos humanos, mas a impossibilidade de que aquelas pessoas não agirem junto aos seus semelhantes, visto que foram privadas de seu acesso ao espaço público.

A privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença a comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou

quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do seu direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios, (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes), bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer. (ARENDT, 1989, p. 330).

Essa impossibilidade de escolha na ação é importante para a teoria arendtiana, uma vez que a ação é vista por Arendt como a condição humana por excelência, o que mais nos distancia de nossas características animais. E é por esse motivo que a privação da ação é algo extremamente grave. Para Arendt, retirar a possibilidade de ação de qualquer ser humano é atingir em cheio a sua humanidade intrínseca, é restringi-lo de sua própria humanidade, condená-lo a mera vida biológica.

Para que fique mais claro explicar o porquê de Arendt perceber a Ação como algo tão importante e significativo é necessário nos direcionarmos para obra *A Condição Humana*, na qual Arendt teoriza sobre o fenômeno da *vita activa* que na Antiguidade tinha suas atividades localizadas em espaços adequados ao seu desenvolvimento: a vida privada se diferenciava da vida pública, a *oiko*, da *polis*. Na vida privada, as pessoas dedicavam-se à manutenção da vida biológica e de suas questões íntimas, ao passo que na vida pública as pessoas podiam dedicar-se à política. A vida privada e a vida pública diferenciavam-se principalmente porque na vida privada existia uma hierarquização de funções, já na vida pública as pessoas contavam com uma horizontalidade, para que pudessem agir diante de seus semelhantes.

O acesso ao espaço público seria o que permite os seres humanos demonstrarem sua pluralidade humana, pois garante que possam opinar e agir junto aos demais cidadãos. Caso o indivíduo seja excluído ou impedido de circular livremente pelo espaço público, sua vida fica restrita à experiência da manutenção da vida biológica. Por isso, Arendt é eloquente em afirmar que a perda dos direitos humanos corresponde não a perda de qualquer direito específico, mas principalmente à exclusão ou à impossibilidade de participação pública. Não é a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos, de viabilizar os direitos humanos. “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade.” (ARENDT, 1989, p. 331).

Quando Arendt fala em “direito a ter direitos” ela refere-se ao direito como ação ou ao exercício da cidadania, uma política efetiva realizada conjuntamente pelas pessoas. Não basta apenas a criação de leis, obra realizada pelos homens, que para Arendt seriam um elemento

necessário à construção de um espaço público, mas deveria existir especialmente uma ação ligada a este artifício humano. Ou seja, as leis que estariam vinculadas ao direito.

Trata-se não de uma cidadania formal, calcada na origem nacional e na mera formalidade burocrática da lei. Nessa autora, direitos apontam para uma igualização juridicopolítica e não apenas juridicoformal, racial ou territorial. Arendt possui a convicção de que é igualdade política, a pertença a uma comunidade organizada politicamente e a participação num mundo comum por meio do trabalho, da palavra e ação que gerará concretamente a proteção e dará suporte real à dignidade humana. (AGUIAR, p. 412, 2019).

A partir destas reflexões, Arendt passa a crer que o ser humano para ter direitos humanos resguardados deveria se assegurar em apenas um direito “o direito de nunca ser excluído dos direitos garantidos por sua comunidade [...] e nunca ser privado de sua cidadania.” (ARENDR, 1949, p. 36). Seria uma tarefa difícil, mas não impossível.

Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade não é um *dado* — ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. Daí a indissolubilidade da relação entre o direito individual do cidadão de autodeterminar-se politicamente, em conjunto com os seus concidadãos, através do exercício de seus direitos políticos, e o direito da comunidade de autoderminar-se, construindo convencionalmente a igualdade. (LAFER, 1988, p. 150).

Tércio Sampaio Ferraz Jr. esclarece que para que a *polis*, enquanto teia de relações, existisse, não era somente necessário o trabalho do arquiteto, que erguia os muros e delimitava espaço físico da cidade, mas também era necessário a criação de uma legislação, que dava continuidade à estruturação da cidade. Tal autor se apropria da crítica arendtiana ao tratar das transformações no mundo moderno e da vitória do *animal laborans*. Para ele, tais transformações também afetaram o âmbito do direito, que na atualidade muitas vezes é visto com instrumentalidade ou produto a ser brevemente consumido. Desta forma, o autor retoma as diferenças entre *lex* e *jus* na antiguidade, mas com as transformações modernas está cada dia mais difícil identificar e compreender esses distanciamentos e esses significados.

A construção teórica em torno dos direitos humanos abordava uma concepção de direitos que pudessem ser direcionados à todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças sociais, físicas e políticas. Tratava-se de uma concepção do pensamento jusnaturalista de cunho racional moderno e foi um pensamento revolucionário principalmente contra os abusos dos Estados absolutistas. Estes direitos destinados a todos eram tidos como

naturais, atribuídos aos homens por leis naturais e tidos como universais. Portanto não eram os homens que criavam tais leis, eles apenas as reconheciam. Vale ressaltar que “As cartas de direitos que vão surgir a partir do final do século XVIII serão denominadas, significativamente, Declarações de Direitos.” (RIBAS, 2013, p. 170) ou seja, apenas declaram algo preexistente. Quando observamos tal trecho do texto da Declaração de Direitos Humanos, “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos.”, podemos observar mais claramente a crítica de Arendt, pois as declarações apenas enunciavam algo como se já existisse. Mas se olharmos para a situação dos apátridas e dos refugiados sabemos muito bem que toda essa igualdade emanada das declarações não é real, nem sequer tem qualquer efeito de proteção para a situação na qual essas pessoas se encontravam.

A Declaração dos Direitos Humanos continua a ser um parâmetro para todo o mundo, mas nem todos os países são signatários, muitas pessoas ainda permanecem distantes da igualdade declarada. Alguns avanços ocorrem quando as comunidades internacionais acordam em obedecer às normas internacionais que asseguram direitos humanos; quando os países tornam-se signatários, os seus governantes ficam sujeitos a repreensões e a punições internacionais, como uma forma de garantia de direitos humanos para a comunidade internacional.

A proposta de Arendt de um “direito a ter direitos” não corresponde a algo natural, mas a uma possibilidade de acordo entre os indivíduos. Assim como os gregos na Antiguidade constituíram a *pólis*, a humanidade constituiria um espaço público do qual ninguém ficasse de fora. Quando Arendt aborda sua concepção de cidadania, ela não a concebe do ponto de vista formal, como o direito a pertencer a uma nacionalidade. Essa crítica de Arendt é muito importante não somente porque demonstra a ineficácia das nossas legislações e proteções aos direitos humanos, mas principalmente porque demonstra o retorno ao político, ao espaço público, no qual os atos não estão distantes das palavras.

O primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*. Isto significa pertencer, pelo vínculo da cidadania, a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por ações e opiniões, por obra do princípio da legalidade. A experiência totalitária é, portanto, comprobatória, no plano empírico, da relevância da cidadania e da liberdade pública enquanto condição de possibilidade, no plano jusfilosófico de asserção da igualdade, uma vez que a sua carência fez com que surgissem milhões de pessoas que haviam perdido seus direitos e que não puderam recuperá-los devido à situação política do mundo, que tornou supérfluos os expulsos da trindade Estado-Povo-Território. (LAFER, 1988, p. 154).

A cidadania é a base para o “direito a ter direitos” e não pode ser, como anteriormente, algo dado ou declarado. Ao contrário, deve ser construída em um acordo mútuo com garantias

mútuas, para que todos possam usufruir, mesmo aqueles que estiverem fora da proteção de seus Estados.

No governo constitucional, as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta. (ARENDDT, 1989, p. 517).

A construção legislativa é interessante na proteção dos indivíduos, mas sozinha e distante de sua significação como promessa política não resolve a questão dos indivíduos à margem da sociedade, que podem vir a ser considerados supérfluos, visto que já observamos esse aterrador precedente. É necessária uma ação reiterada de cada geração para organizar-se politicamente e constituir um espaço propício para a cidadania. Apenas o avanço na positivação de leis internacionais não resolve o problema, afinal as pessoas que estão fora do âmbito da lei também encontram dificuldades de acesso ao âmbito jurídico.

Como possibilidade de reconstrução dos direitos humanos, Arendt apresenta a ideia da constituição de uma cidadania como um artifício humano. Tal cidadania, diferente da que necessita de um Estado nacional, seria estabelecida no âmbito internacional, de modo que cada indivíduo teria como premissa “o direito a ter direitos”, o que evitaria, assim, que os refugiados e os apátridas, por não pertencerem a um Estado a quem evocar, fiquem à margem da sociedade. Leis podem e devem ser fabricadas, mas a efetividade dos direitos ocorre apenas no campo da ação política.

A concepção de direitos ainda é muito vinculada ao Estado, mas como as sociedades se organizam para efetivar tais direitos, um estado é parte fundamental de sua eficácia. Uma peculiaridade brasileira é a de que ter o direito não necessariamente significa que você o tenha, porque muitas vezes depois de uma luta em que se garante uma legislação, há uma distância entre a lei e o direito de fato, então costuma-se observar uma grande judicialização do pleito pelo direito, não há uma subsunção automática. De modo que o judiciário está a cada dia mais poderoso e as leis mais frágeis, ou vistas como ineficazes.

A ação como condição humana por excelência só ocorre quando o mundo é compartilhado, e por isso a importância de acordar um “direito a ter direitos” antes de tudo. Para que a política seja de fato plural e livre, precisamos constantemente rever e aprimorar a inclusão de todas as pessoas no âmbito público. O direito que, ao mesmo tempo, emana obediência e revolta, também representa organização e dominação. Este mesmo direito que pode nos salvar de um poder arbitrário, também pode ser manipulado e instrumentalizado em favor de ideologias.

O direito e a cidadania vistos em Hannah Arendt não pressupõem de antemão uma completa adesão e um completo pertencimento às comunidades, mas “uma assimilação e integração total ao meio social, produtivo, cultural e político em que se vive.” (AGUIAR, 2019, p. 414). Ter “direito a ter direito” significa “a possibilidade concreta de se organizar politicamente, pertencer e decidir a respeito das questões relacionadas ao mundo comum. Sem isso, o direito não passa de mera fantasia ideológica e alienada”. (AGUIAR, 2019, p. 413).

1.4 ESPAÇOS DE APARECIMENTO

Além de políticas públicas de cunho social, se pensa aqui na possibilidade de políticas públicas que forneçam à população um espaço de aparecimento diferenciado, no qual as pessoas possam deliberar sobre suas próprias vidas e tenham o gosto de poder ter seus discursos ouvidos. Um espaço para que possam viver a liberdade pública acessível atualmente para tão poucos.

A ideia inicial é de que os espaços constituídos nas práticas restaurativas formariam pequenas *ilhas de liberdade*, nas quais existiria a possibilidade de um espaço livre ao discurso e à ação conjunta. Esta ideia apareceu após se realizar um curso de capacitação em justiça restaurativa, no qual alguns elementos pertinentes da teoria arendtiana surgiram como pontos de contato da justiça restaurativa e da filosofia política pensada por Arendt.

As práticas restaurativas utilizam uma metodologia que visam a obter uma fala e uma escuta qualificadas. Diferentes técnicas permitem que as pessoas falem sobre conflitos ou eventuais problemas sem se utilizar da violência. A justiça restaurativa tem como origem diferentes lugares, mas os mais conhecidos são os casos da justiça comunitária no Canadá e dos indígenas na Nova Zelândia. Assunto que será mais bem abordado no capítulo seguinte.

Para verificar a plausibilidade da ideia inicial, realizam-se algumas perguntas que, prontamente, nos deixam em dúvida da possibilidade da apropriação da teoria arendtiana, ao

falar de um tema tão novo e aparentemente tão distante da erudição muitas vezes trazida pela filósofa. Uma das primeiras dúvidas está: em um mundo tão preocupado com a questão social e sem um espaço público adequado, teríamos experiências isoladas de liberdade? Assim, o que identificaríamos como *ilhas de liberdade*? Consequentemente, a outra indagação é: poderia a constituição do espaço das práticas restaurativas ser visto como essas *ilhas de liberdade*? E, também, se ao analisar um âmbito que muitas vezes se confunde como uma política desenvolvida pelo judiciário, poderia suceder em um espaço de liberdade.

Tais questionamentos decorrem das separações feitas por Arendt entre âmbitos político e social, e também porque, se fizermos uma análise mais crítica do judiciário, perceberemos que, na maioria das vezes, trata-se de uma instituição extremamente hierárquica e com um quê de dominação, algo que nos afastaria da ideia inicial, qual seja, de uma potencial *ilha de liberdade*.

Outra questão de importância máxima é visualizar se este espaço a ser constituído não se estabelece apenas para discussão de querelas privadas. Mas, a princípio, pensa-se que se estas questões de alguma forma já chegaram ao poder público, é porque afetam a esfera pública e vice-versa. Dirimir tal conflito é, de certa forma, poder exprimir questões privadas, que são inevitavelmente expressas, mas de um modo institucional que legitime tais discursos e decisões, e que tais litígios se apresentem visíveis à esfera pública de um modo diferenciado, principalmente não violento.

Arendt chamou atenção para o fato de que, na Antiguidade, as esferas públicas e privadas eram muito mais delimitadas, mas desde tempos longínquos existe a preocupação de como expressar questões privadas no âmbito público. Algumas questões inevitavelmente acabam por ser expostas à luz do público. Os romanos criaram a figura da *matronae*, uma tentativa de delimitar o tempo em que as dores das viúvas e de outros familiares pudessem interferir na vida pública.

Também desejosos de evitar o excesso nas lamentações pelas violências do passado, os romanos criaram a figura da *matronae*, termo que inicialmente designava a mulher em seu estado civil de esposa, mas que aos poucos representou o papel de mãe e da esposa na *civitas*. De modo distinto do mundo grego, a cidade romana reconheceu a figura feminina ao lado do herói viril. O luto foi considerado importante para o coletivo, mas teve seus limites estabelecidos pelo direito. Segundo Sêneca, o choro das mulheres poderia durar, de acordo com a *publica constitutione*, nove meses para as viúvas e dez para o luto de um pai, um filho ou irmão. A relação entre emoções femininas e a política ocorre, por exemplo, ao fim da batalha de Canas, em 216 a. C., após Aníbal ter massacrado milhares de romanos. Diante da grande quantidade de mulheres em prantos, o imperador Fabius Maximus decretou, a fim de evitar uma paralisia da cidade, que o luto deveria se restringir a apenas trinta dias. (TELES, 2010, p. 121).

Se para nossa principal fonte, Hannah Arendt, a liberdade pública pode ser tida como uma participação efetiva no governo, poder decidir pacificamente sobre um conflito no qual se está envolvido, de início, pode ser identificado como uma participação pública. E, por isso, torna-se relevante analisar os espaços constituídos nas práticas restaurativas como potenciais ilhas de liberdade, em meio a um conturbado oceano de questões sociais que são guiadas por processos automáticos sem que se faça a reflexão necessária.

Após ter tentado identificar os principais aspectos da liberdade percebidos por Arendt, vimos que, para a filósofa alemã, é necessária a construção de uma igualdade para que a pluralidade e a ação possam acontecer sem hierarquias. A questão espacial é importante. Hannah Arendt sempre localizou as atividades tanto do espírito como as da *vita activa*. Conforme nossa autora,

[...] a liberdade, em todos os lugares onde existiu como realidade concreta, sempre teve limites espaciais. Isso fica muito claro em relação à maior e mais elementar de todas as liberdades negativas, a liberdade de movimento; as fronteiras do território nacional ou os muros da cidade-estado abrangiam e protegiam um espaço dentro do qual os homens podiam se mover livremente. (ARENDR, 2011, p. 344).

Tais espaços de aparecimento — como a própria esfera política, podem ser pensados como ilhas no oceano ou oásis num deserto. No fim da obra *Sobre a Revolução*, Arendt entendeu que a política moderna criou como principal exemplo de organização os sistemas partidários, bem como as democracias, formas de governo extremamente hierarquizadas e com pouca liberdade ou com liberdade para poucos. Mas irrupções nesse meio são possíveis e talvez não sejam tão raras quanto costumamos pensar.

O entendimento majoritário de que a essência da política seria o domínio, e a principal paixão da política seria a de dominar, está distante da verdade, pois a razão de ser da política é a liberdade, ou seja, o sentido da política é a liberdade, e a liberdade é para ser livre, e não deve de modo algum ser instrumentalizada. (ARENDR, 2018b, p. XX).

Após os grandes fenômenos revolucionários, “a ‘elite surgida do povo’ substituiu as elites pré-modernas de berço e riqueza; em momento ou lugar algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos.” (ARENDR, 2011, p. 346).

Uma alternativa aos governos tradicionais seria a experiência dos conselhos, mas, chamado de tesouro perdido por Arendt, “a esperança nos conselhos surge justamente porque evidentemente poderia constituir a solução para um dos problemas mais sérios de toda a política moderna, que não é como reconciliar liberdade e igualdade, e sim como reconciliar igualdade e autoridade”. (ARENDR, 2011, p. 348). As revoluções, e Arendt se referia à americana,

francesa e russa, não conseguiram encontrar uma instituição apropriada para uma organização política mais horizontal e plural. (ARENDDT, 2011, p. 349).

A teórica política construiu o seu pensamento sobre a ruptura com a tradição, inaugurada pela modernidade. As transformações percebidas pela filósofa despertam-nos questões interessantes, além da questão social, a instrumentalidade da política imposta pelo *homo faber*. Outra questão que aflige as sociedades modernas é o isolamento das massas. O isolamento se torna possível quando os homens já não compartilham o senso comum e podem acabar por serem acometidos por governos totalitários sem que possam expressar sua pluralidade.

Os direitos são uma espécie de baliza do mundo público que fixa o lugar do indivíduo na sociedade política ao mesmo tempo que aponta para o que precisa ser alienado para se viver em uma comunidade de iguais. Uma multidão de pessoas isoladas entre si, preocupadas apenas em cuidar da própria segurança e escapar da violência urbana, salvaguardar seus negócios e desfrutar de uma vida meticulosamente privada, pode até considerar que tal individualismo seja melhor expressão da liberdade — mas isso é um engano. O individualismo liberal é incapaz de frear o experimento totalitário. E o totalitarismo, vale repetir, tem um fim: “representa a negação mais absoluta da liberdade”. (ARENDDT, 2018a, p. 17).

Arendt muitas vezes foi acusada de liberal, mas ela se posicionou contra este tipo de interpretação. A filósofa alemã compreendeu que o liberalismo não é uma forma de governo, justamente por ser inverso à liberdade pública tão cara a ela. Sobre a fundamentação na teoria de Hannah Arendt, é exatamente por esta filósofa não apresentar pensamento acabado, dogmático e encaixotado. Em toda sua obra, Arendt apresentou algumas fissuras que deixam a leitura ainda mais interessante e que abrem espaço para discussões bem atuais. Taxá-la de eurocêntrica e liberal, racista, e pleitear um cancelamento da autora, é negar a possibilidade de um grande pensamento dentro da filosofia política. Se faltou a ela uma crítica mais decolonial, também lembremos quão relevante foi sua escrita e crítica em relação ao imperialismo, ao totalitarismo, e ao surgimento das teorias de raças. Sim, ela é europeia, mas também foi vista como pária pela política de seu país e, por tentar uma reconciliação com o pensamento moderno, é vista como alguém que criou ou perpetua esse pensamento. Por fim, é importante destacar que somos sempre a favor da crítica, o que se busca evitar é a cultura do cancelamento e a desconsideração total da obra de autores que têm muito a nos dizer e nos ensinar.

Belchior (1976) disse em uma música que “o passado é uma roupa que não nos serve mais”, e Arendt é eloquente em dizer o quanto o passado pode nos ensinar sem jamais defender que se repita esse passado. Um dos problemas dos revolucionários profissionais era justamente seguir fielmente os ditames do passado e, ao observar qualquer revolução em curso, continuar

a repetir os erros do passado. “E, como ele fez seu aprendizado na escola das revoluções passadas, invariavelmente irá exercer essa influência não em favor do novo e do inesperado, e sim em favor de alguma ação que esteja de acordo com o passado. (ARENDDT, 2011, p. 326).

Ao trazer os espaços das práticas restaurativas como ilhas de liberdade, ensaia-se apresentar algo novo dentre nossos modelos políticos modernos. Talvez um espaço onde mais pessoas possam sentir a felicidade pública.

O que está em primeiro plano não é um trabalho da filosofia de Arendt, mas sim a apropriação de suas reflexões para interpretar o objeto em questão, que seriam as práticas restaurativas. Ao final do *Sobre a Revolução*, Arendt afirmou que alguns espaços ainda expressam a sonhada liberdade pública na esquemática do respeitar-se mutuamente pela escolha de tratarem-se como iguais. “Em termos atuais, é no Parlamento e no Congresso onde ela se move entre seus pares.” (ARENDDT, 2011, p. 345). Espaços como Senado ou Câmara Legislativa seriam exemplos a serem considerados. Mas outros espaços podem ser pensados e constituídos, para que a liberdade funcione como a pensada por Arendt. Não só as práticas restaurativas, e nem sempre as práticas restaurativas. Um exemplo pequeno e rico de ilha de liberdade são as assembleias escolares, onde alunos podem sentar-se em círculo para discutirem assuntos de seu interesse comum. Essas disposições já ocorrem em nossa sociedade, podemos voltar nossos olhares a elas.

2 JUSTIÇA RESTAURATIVA E DEMOCRACIA

“Paz sem voz, não é paz é medo.” — O Rappa

Em consonância com Arendt, propõe-se refletir acerca de quais ações realizamos em relação à nossa organização política. Este capítulo é dedicado a pensar as práticas que a justiça restaurativa usa e a potencialidade que estas práticas apresentam para a construção de um espaço que propicia a ação e a liberdade, conceitos tão caros à Arendt.

As práticas restaurativas são comumente utilizadas para a solução de conflitos e são orientadas por princípios de não violência. As técnicas utilizadas são criativas, sensíveis e acolhedoras, o que implica na escuta ativa de vítimas, de ofensores e da comunidade. Além de ser prevista como meio para a resolução de conflitos na seara criminal, as práticas restaurativas também vêm sendo utilizadas em comunidades, escolas e demais contextos para otimizar o debate em torno de diversos temas.

Muitas vezes a justiça restaurativa é vista em contraposição à concepção tradicional de justiça, o que se justifica porque tradicionalmente concebemos a justiça criminal como punitiva-retributiva⁴ e temos o Estado como órgão legítimo para exercer tal justiça. É com base na reflexão sobre os problemas implícitos nos métodos tradicionais que surge a ideia de uma justiça restaurativa⁵, que ensejaria a mudança da perspectiva de analisar o dano e a possível punição para a perspectiva de analisar as relações humanas envolvidas em determinados conflitos.

2.1 TEORIAS DA JUSTIÇA

Para entender melhor as implicações filosóficas que estão em disputa sobre a concepção de justiça, apresentaremos neste tópico informações sobre o conceito de justiça, um

⁴ a) O crime é ato contra a sociedade, representada pelo Estado; b) o interesse na punição é público; c) a responsabilidade do agente é individual; d) há o uso estritamente dogmático do Direito Penal; e) utiliza-se de procedimentos formais e rígidos; f) predomina a indisponibilidade da ação penal; g) a concentração do foco punitivo volta-se ao infrator; h) há o predomínio de penas privativas de liberdade; i) existem penas cruéis e humilhantes; j) consagra-se a pouca assistência à vítima; l) a comunicação do infrator é feita somente pelo advogado.

⁵ Nessa perspectiva, concebe-se o crime como violação à pessoa e às relações interpessoais, e o papel da justiça deve ser o de restauração dessas violações, ou seja, a reparação dos danos causados não somente à vítima, mas também à sociedade, ao ofensor e às relações interpessoais. Enquanto, em sentido contrário, a justiça punitiva-retributiva coloca o crime como um ato meramente violador da norma estatal, cabendo, como reação a essa conduta, a imposição de uma pena. Na justiça punitiva-retributiva, há a centralidade das figuras do Estado, da pena e da atribuição da culpa como forma de compensar as consequências do delito.

conceito amplamente estudado em nossa tradição acadêmica. Algumas informações sobre a concepção de justiça ocidental serão interessantes. O termo tem diversas influências, inclusive, uma das influências mais atuais se pensa ser a da Justiça Restaurativa. Mas, para que possamos entender o todo, ou pelo menos boa parte de como o termo original é compreendido, é necessário recorrer a alguns especialistas que se debruçaram sobre essa temática, e, enquanto desconstroem, erguem assim uma ideia do que vem a compor a noção comum de justiça.

Derrida é visto como um filósofo desconstrucionista e nos auxilia a pensar a justiça a partir da desconstrução de termos relacionados, como lei e direito. Em um colóquio, Jacques Derrida se propôs a desconstruir o conceito de justiça e, nesse caminho, apontou equívocos entre direito e justiça, lembrando-nos que o direito é sempre uma força autorizada. Remeteu-se a Kant, que dizia que não há direito sem força, nos levando a uma reflexão essencial no âmbito do direito: quais violências são consideradas justas e quais violências seriam injustas? “Que diferença existe entre, *por um lado*, a força que pode ser justa, em todo o caso julgada legítima (não apenas o instrumento a serviço do direito, mas a própria realização, a essência do direito), e, por outro lado, qual a violência que julgamos injusta?” (DERRIDA, 2018, p. 9). O que Derrida propôs foi uma desconstrução do que realmente viemos a entender por justiça ou por algo justo, mas, principalmente, “uma crítica da ideologia jurídica, uma dessedimentação das superestruturas do direito que ocultam e refletem, ao mesmo tempo, os interesses econômicos e políticos das forças dominantes da sociedade”. (DERRIDA, 2018, p. 23).

O direito, que é quase sempre vinculado à ideia de justiça, pode e deve ser desconstruído, pensado e repensado, para que se entenda suas entrelinhas e seus propósitos. Sobre a estrutura descrita por Derrida, “o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis.” Já a justiça, “se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é *desconstruível*.” (DERRIDA, 2018, p. 26).

A justiça é algo que se pretende alcançar, atingir, mas não é mutável como o direito. Pensa-se que a justiça seria algo mais sólido do que o direito. Mas, até mesmo sobre essa ideia de justiça, é necessária a reflexão de que ela não é fixa, tendo em vista que sempre pode ser analisada caso a caso. “É preciso também saber que essa justiça se endereça sempre a singularidades, à singularidade do outro, apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade.” (DERRIDA, 2018, p. 37).

Muitas são as discussões das definições de justiça. E, porquanto é incerto o significado de justiça, muitas vezes damos preferência ao direito, que é pensado baseado em alguma justiça, mas ao passo certo “a justiça (infinita, incalculável, rebelde às regras, estranha à simetria,

heterotrópica) e, do outro lado, o exercício da justiça como direito, legitimidade ou legalidade, dispositivo estabilizável, estatutário e calculável, sistema de prescrições regulamentadas e codificadas.” (DERRIDA, 2018, p. 41).

Para além das incertezas sobre a justiça, como se fazer valer sem alguma autoridade ou força que obrigue seu cumprimento? O “direito pretende exercer-se em nome da justiça, e que a justiça exige ser instalada num direito que deve ser posto em ação (constituído e aplicado — pela força, ‘enforced’)”. (DERRIDA, 2018, p. 43).

Uma aporia⁶ que fundamenta a justiça é a *epokhé* da regra. “Nosso axioma mais comum é que, para ser justo — ou injusto, para exercer a justiça — ou violá-la, devo ser livre e responsável por minha ação, por meu comportamento, por meu pensamento, por minha decisão. (DERRIDA, 2018, p. 43). Aqui, Derrida apontou para duas questões que Arendt anteriormente apresentara como qualidades da vida pública, a saber, liberdade e responsabilidade, que parecem ter uma forte relação com o senso de justiça.

Outra base, e talvez uma das mais importantes que consolida a autoridade da justiça, é a fundação do Estado. “O melhor paradigma é, aqui, a fundação dos estados-nações, ou o ato instituinte de uma constituição que instaura o que se chama, em francês, o *état de droit* [estado de direito].” (DERRIDA, 2018, p. 45). E é sob essa ilusão solidificada do Estado de Direito que se tenta alcançar a justiça. Fala-se em ilusão porque o Estado está longe de alcançar as expectativas modernas de racionalidade e de emancipação, mas, ainda assim, muitas vezes se apresenta como a única alternativa de justiça social.

Por não se ter bem ao certo uma definição única do que é justiça é que podemos ter esperança em seus profícuos enlaces. Como apontou Derrida, “ela o terá sempre, esse porvir, e ela o terá sempre tido. *Talvez* seja por isso que a justiça, na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política. ‘Talvez’, é preciso sempre dizer *talvez* quanto à justiça”. (DERRIDA, 2018, p. 54). Este trecho traz bastante significado ao que queremos trazer aqui: no que diz respeito à justiça restaurativa, tratamos de uma possibilidade, e não de uma certeza.

E talvez seja preciso reelaborar o conceito clássico de ideal emancipador. Talvez os caminhos tomados por nossos antecessores, por mais lógicos, racionais, modernos que possam parecer, não alcancem pontos cruciais na constituição da justiça. Um exemplo é quando analisamos a liberdade e a responsabilidade dos agentes envolvidos. Outra questão urgente é uma análise da violência que emerge nessas relações. Para Derrida, é importante “distinguir

6 Aporia é definida como impasse, dúvida, paradoxo ou uma questão insolúvel para a filosofia.

entre duas violências, a violência fundadora e a violência conservadora”. (DERRIDA, 2018, p. 64). Traremos na sequência de reflexões a respeito dos diferentes tipos de violência.

Deparamo-nos com a questão talvez não muito clara, mas presente no pensamento de Derrida, de se há justiça na violência. Walter Benjamin disse haver “algo de podre no âmago do direito”. (BENJAMIN apud DERRIDA, 2018, p. 90). Afinal, o recurso à violência é muito utilizado e pouco criticado. O próprio imperativo categórico de Kant, autor referência no pensamento ético, a saber, “age de tal modo que, em tua pessoa como na de qualquer outro, uses sempre da humanidade como fim, jamais como meio”, por mais incontestável que seja, não permite nenhuma crítica da violência. (DERRIDA, 2018, p. 95). E é preciso voltar-se para questão da violência, porque muitas vezes é o que impede que a justiça seja justa.

Para que a lei do Estado seja executada, é necessária uma força, e para isso a polícia é posta à disposição. Mas enfrentam-se muitas situações em que a polícia ultrapassa os limites colocados pela legislação. É quando “a polícia já não se contenta, hoje, em aplicar a lei pela força (*enforce*). [...] Mesmo que ela não promulgue a lei, a polícia se comporta como um legislador nos tempos modernos” (DERRIDA, 2018, p. 99), altera a forma com que era legitimada pela lei ao utilizar-se da força. Para Derrida, “já não se pode discernir entre as duas violências, a conservadora e a fundadora”. (DERRIDA, 2018, p. 100).

Pois bem, a polícia que assim capitaliza a violência não é apenas a polícia. Ela não consiste apenas em agentes policiais fardados, às vezes com capacetes, armados e organizados numa estrutura civil de modelo militar, à qual é recusado o direito de greve etc. Por definição, a polícia está presente ou representada em toda a parte onde há força de lei. (DERRIDA, 2018, p. 102).

E, por isso, um dos pensamentos expressos na obra *Força de Lei*, de Jacques Derrida, nos mostra que a ideia de uma justiça, ou de se ter uma democracia, pode encontrar problemas intrinsecamente, tendo-se em vista que “as democracias não podem proteger o cidadão contra a violência policial” (DERRIDA, 2018, p. 104), e a lei sem a força policial se mostra ineficiente. Em *Pronome Benjamin*, Derrida quer pensar uma finalidade, “uma justiça dos fins que já não esteja ligada à possibilidade do direito, em todo caso àquilo que se concebe sempre como universalizável.” (DERRIDA, 2018, p. 118).

Embora a lei seja algo importante e interessante, na prática cotidiana da sociedade existe sempre uma singularidade irredutível de cada situação. É nesse momento em que a lei deixa de ser apenas linguagem para se impor como violência que o direito se dissocia da justiça. “Antes de ser mediação, a linguagem é manifestação, epifania, pura apresentação? A explosão da violência, na cólera, não seria um meio visando a um fim; ela não teria outro objetivo senão

mostrar e mostrar a si mesma”. (DERRIDA, 2018, p. 120). A contribuição de Derrida acerca da justiça sem dúvida complementa o pensamento de Arendt, no que diz respeito às instituições legais, à violência, à pluralidade.

Outra contribuição considerada relevante é a de Voltaire, um pensador iluminista. Voltaire foi considerado uma inspiração para os pensamentos sobre justiça. Escreveu para um concurso *O preço da justiça*, em 1777, uma obra já muito crítica sobre os abusos da legislação. Até hoje algumas das críticas trazidas por Voltaire ainda são elementos da escola de Criminologia Crítica, que estuda e analisa sociologicamente as interferências do sistema penal na vida das pessoas.

Para Voltaire, “um Estado bem policiado deveria prevenir os crimes, na medida do possível, antes de pensar em puni-los?” (VOLTAIRE, 2006, p. 9). E, caso fosse punir, “punir, mas não às cegas. Punir, mas utilmente. Se a justiça é pintada com uma venda nos olhos, é imperativo que a razão seja seu guia.” (VOLTAIRE, 2006, p. 15).

Voltaire, assim como os demais homens de razão da sua época, pleiteia uma justiça racional e utilitária. Sem dúvida, para a época, já se tratava de um avanço. Alguns dos pontos levantados pelo filósofo francês chamam a atenção. Ele disse que, em sua época, os tribunais sempre ouviam mais os delatores que os denunciados (VOLTAIRE, 2006, p. 61). Com relação a essa observação, devemos lembrar que antigamente era muito comum a aplicação de sistemas inquisitoriais, onde a investigação era determinante no julgamento do ofensor, sem que a defesa pudesse realmente fazer a diferença ao longo do processo criminal. Com o passar do tempo, e após muitas discussões embasadas em um garantismo penal e até mesmo uma atenção a essa crítica expressa por Voltaire, hoje temos comumente o sistema acusatório, no qual há um maior equilíbrio entre escuta de acusadores e acusados, o que possibilita uma defesa mais ampla do acusado.

Aparentemente houve uma evolução quanto à escuta dos acusados, porém, as vítimas também sentem falta de um espaço adequado. Não se sabe ao certo se a escuta no sistema inquisitivo também era válida, a ponto de fazer parte do processo de justiça, mas, atualmente, percebe-se que após a tomada de legitimidade por parte do Estado de qualquer violação de crime em acusar, a vítima, ou a comunidade que denuncia, é deixada de lado e perde este espaço, que, como veremos mais adiante, é muito necessário na cura das pessoas envolvidas em conflitos.

Ao mesmo tempo que o Estado falha com as vítimas e as comunidades, ele falha com seus acusados. À época de Voltaire, os Estados absolutistas atiravam os acusados em suas masmorras sem jamais lhes dizer do que eram incriminados, e era preciso ter dinheiro para

exigir justiça numa revisão. As pobres famílias que a requeriam estavam quase sempre reduzidas à mendicância. (VOLTAIRE, 2006).

Atualmente, percebe-se que as pessoas que são acusadas criminalmente devem sempre estar cientes das acusações, o que falta nas prisões ou nas punições hodiernamente é um incentivo ou uma possibilidade de um processo reflexivo sobre os impactos do crime em questão, bem como dos fatores que levaram ao crime.

Assim como Voltaire, devemos pensar sobre a justiça de nosso próprio tempo, mas seus escritos nos deixam algumas inspirações. Para ele, “os depoimentos de um parente, um associado, um criado, uma criança, não devem ser decisivos, mas podem ser ouvidos, porque podem lançar luzes sobre a questão.” (VOLTAIRE, 2006, p. 93). Muita objetividade no processo criminal nem sempre permite que pessoas envolvidas tenham espaço de fala, e esta é uma observação que pode alterar os rumos não só de investigações, mas dos posteriores processos de responsabilização e de cura.

Outro ponto interessante é quando o pensador salienta: “podeis ver que todos os soberanos da Europa prestam homenagem hoje a uma filosofia de que, há cinquenta anos, não acreditávamos que eles se aproximassem.” (VOLTAIRE, 2006, p. 106). Por mais que hoje a justiça que reivindicamos não seja a mesma do pensamento corrente, isso não significa que ela não tenha algum cabimento. A verdade é que o pensamento está sempre em constante mudança e adequação às necessidades sociais.

Entre as grandes obras escritas sobre a justiça, encontram-se *O justo 1 e 2*, de Paul Ricœur. Em *O justo 1*: a justiça como regra moral e como instituição, Ricœur apresentou uma genealogia da justiça. Se antes “o principal objeto de nossas preocupações era o elo entre a ética e a política, deixando-se de lado a questão jurídica específica” (RICŒUR, 2008, p. 2), hoje muitas vezes nos preocupamos mais com o direito. Mas, segundo ele, é necessário “agir direito com direito, fazer justiça a justiça.” (RICŒUR, 2008, p. 3).

Uma das questões trazidas por Ricœur é “Quem é o sujeito de Direito?”, “Quem seria o sujeito digno de estima e respeito?” (RICŒUR, 2008, p. 21). Para o autor d’*O Justo*, “por sermos capazes de nos designarmos como locutores de nossas enunciações, agentes de nossas ações, heróis e narradores das histórias que contamos sobre nós mesmos” (RICŒUR, 2008, p. 25), tornamo-nos tais sujeitos.

Para que alcancemos uma estrutura dialógica e institucional do sujeito do direito, necessitamos muitas vezes de intervenções e de organizações políticas. Isto porque nos faltam as condições de atualização de nossas aptidões. “Estas precisam da mediação contínua de

formas interpessoais de alteridade e de formas institucionais de associação para se tornarem poderes reais aos quais corresponderiam direitos reais.” (RICŒUR, 2008, p. 25).

Um pensamento recorrente é o de que direitos vêm sempre relacionados a deveres, e que esta dupla, direitos-deveres, seria uma das facetas da cidadania. Há sempre uma contrarresposta do sujeito de direito. Conforme Ricœur,

[...] minha capacidade de cumprir a palavra, me chama à responsabilidade, me torna responsável. É nessa estrutura de confiança que se insere o elo social instituído pelos contratos, pelos pactos de todos os tipos, que conferem estrutura jurídica às palavras dadas mutuamente. (RICŒUR, 2008, p. 28).

O âmbito político aparece como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas. (RICŒUR, 2008, p. 29). Hannah Arendt o descrevia como “espaço público de visibilidade” (ARENDRT apud RICŒUR, 2008, p. 29). E, para além da visibilidade, o espaço público também é caracterizado pelo “poder da força comum que resulta desse querer-conviver.” (RICŒUR, 2008, p. 29).

Ricœur questionou “quais valores éticos específicos pertencem a esse nível propriamente político da instituição” (RICŒUR, 2008, p. 29), que tipo de hermenêutica seria necessária para que as instituições fossem justas.

O cidadão oriundo dessa mediação institucional só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que, somando-se às condições *necessárias* pertinentes a uma antropologia filosófica, se torna uma condição *suficiente* da transição do homem capaz ao cidadão real. (RICŒUR, 2008, p. 31).

Um desses valores éticos levantados por Ricœur, sem dúvida, é a responsabilidade. E diante da incerteza sobre o conceito de responsabilidade, em uma análise semântica, uma de suas especialidades, ele apontou para a vagueza que invade a cena conceitual. (RICŒUR, 2008, p. 33). Afinal, o que seria ser responsável? Ou agir com responsabilidade?

Inicialmente, ao se pensar sobre imputação e retribuição, chega-se ao entendimento de que ser responsável viria de “responder por, ou de responder a” (RICŒUR, 2008, p. 35). “A *Métaphysique des moeurs* define a *Zurechnung* (*imputatio*) no sentido moral como ‘juízo pelo qual alguém é considerado *Urheber* (*causa libera*) de uma ação (*Handlung*) que a partir de então se chama *Tat* (*factum*) e incide sob as leis”’. (RICŒUR, 2008, p. 39). Cada escolha corresponde a certo tipo de responsabilidade. Porém, a ideia contemporânea de responsabilidade acaba por tornar-se um conceito fragmentado. O pensamento metafísico e racional, famoso entre os pensadores modernos, dissocia muitas vezes a ação do sujeito de sua responsabilidade.

No caso da legislação, um exemplo da moderna dissociação é de que a responsabilidade do indivíduo em dívida com a lei torna-se referente ao Estado, e não à pessoa inicialmente lesada ou ofendida. Muitos pensadores dedicaram-se a compreender a importância da responsabilidade para uma teoria da justiça. “Aristóteles, o primeiro que se dedicou à descrição minuciosa da ‘escolha preferencial’ e da ‘deliberação’, não dispõe de nenhum conceito próprio à ação humana que distinga o poder-fazer humano do princípio interior ao movimento físico.” (RICŒUR, 2008, p. 47).

Mas, para que se possa reformular o *conceito jurídico de responsabilidade*,

[...] no que se refere à renovação da idéia de responsabilidade, consiste na obrigação de reparar os danos. Certa despenalização da responsabilidade seguramente já está implicada na obrigação simples de reparar. Seria então possível pensar que, além da idéia de punição, também deveria desaparecer a idéia de *culpa*. (RICŒUR, 2008, p. 49).

A crise do direito da responsabilidade “tem como ponto de partida um deslocamento da ênfase que antes recaía no autor presumido do dano e hoje recai de preferência na vítima que, em vista do dano sofrido, fica em posição de exigir reparação, ou seja, na maioria das vezes indenização.” (RICŒUR, 2008, p. 50). “Assim desconectada de uma problemática da *decisão*, a própria ação acaba situada sob o signo da fatalidade, que é exato oposto da responsabilidade.” (RICŒUR, 2008, p. 51).

Seria, então, possível uma teoria puramente procedimental da justiça? Buscando o que os principais filósofos diriam sobre o que é justiça, Aristóteles tinha uma interpretação teleológica e acreditava que a justiça estaria em uma instrumentalização de se realizar o bem. Já Kant apresentou uma interpretação deontológica, na tentativa de que a sua teoria da justiça não dependesse de conceitos morais, como o bem, mas, pelo contrário, estivesse ligada ao julgamento possível de todo e qualquer ser humano, que, depois de emitir este juízo, saberia do seu dever e tomaria decisões com base no dever em si mesmo. Kant pressupôs uma autonomia no juízo reflexivo, o que muitas vezes pode estar corrompida no encontro social. Ainda assim, o pensamento elaborado por Kant é muito caro à teoria da justiça.

Para além de revisar bibliograficamente os teóricos da justiça, Ricœur também traz sua contribuição que é a de *Soi-même comme un autre*:

... “pequena ética” de *Soi-même comme un autre* era que a intenção ética, em seu nível mais profundo de radicalidade, se articula numa tríade na qual o si mesmo, o outro próximo e o outro distante são igualmente honrados: viver bem, com e para os outros, em instituições justas. Enquanto a ética médica fala em nome do segundo termo da sequência, a ética judiciária encontra na vontade de viver em instituições justas a exigência que liga o conjunto das instituições judiciárias à ideia de vida boa. É esse querer viver em instituições justas que encontra visibilidade e legibilidade na

palavra de justiça proferida pelo juiz na aplicação das normas que, por sua vez, estão no cerne da moralidade privada e pública. (RICŒUR, 2008, p. 62).

Uma das teorias da justiça contemporânea mais prestigiadas é a teoria apresentada por Rawls, segundo a qual a justiça se aplica principalmente às instituições. “Ela é a virtude por excelência das instituições”. (RAWLS apud RICŒUR, 2008, p. 63). Mesmo que percebesse a necessidade de algum tipo de contrato entre os indivíduos ou as comunidades, Rawls compreendeu que um certo princípio de dignidade humana deve ser preexistente a qualquer tipo de instituição, e pensou, desta forma, que princípios devem ser preservados.

Não é exatamente a teoria kantiana da justiça, em que a justiça é apenas o que deve ser feito por ser o certo, nem exatamente uma teoria de justiça utilitarista⁷, na qual o justo seria o bem da maioria, Rawls desenvolveu uma teoria da justiça segundo a qual se deve buscar o justo de uma maneira que estabeleça um contrato constituinte que beneficie todos os seus cidadãos.

A característica distintiva da teoria criada por Rawls é a de que as pessoas que criariam uma constituição não saberiam que lugar ocupariam naquela sociedade, de modo que seria mais prudente para elas estabelecer uma constituição que beneficiasse mesmo aqueles no “pior” lugar dessa sociedade, pois elas poderiam ocupar esse lugar. Assim, mesmo o “pior” lugar deveria ser um bom lugar, com dignidade e possibilidades de desenvolvimento social. Rawls chamou essa teoria de “véu da ignorância”, já que as pessoas não poderiam produzir lei com previsão futura de um benefício próprio, e sim pensando no benefício da comunidade como um todo. Ricœur fez alguns questionamentos em cima da teoria de Rawls.

1. O que garantiria a equidade da situação de deliberação da qual pudesse resultar um acordo referente a uma organização justa das instituições? 2. Que princípios seriam escolhidos sob o véu de ignorância? 3. Que argumento poderia convencer as partes deliberantes a escolher unanimemente os princípios rawlsianos de justiça em vez de, digamos, uma variante qualquer do utilitarismo? (RICŒUR, 2008, p. 69).

Por detrás da teoria de Rawls, estaria a intenção de “determinar o rateio dos benefícios sociais.” (RICŒUR, 2008, p. 69). Esse pré-contratualismo também está presente na teoria social de Hobbes, com a diferença de que o homem no estado de natureza estabelecerá um contrato social que buscase a segurança, e não a justiça.

Para Rawls, antes de estabelecer um contrato social, “ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou seu estatuto social, ninguém tampouco conhece sua sorte na distribuição dos bens naturais, sua inteligência, sua força e coisas semelhantes”. (RICŒUR, 2008, p. 70).

⁷ Na concepção utilitarista de justiça, “realmente, o utilitarismo é uma doutrina teleológica, porquanto define a justiça por meio da maximização do bem para a maioria.” (RICŒUR, 2008, p. 66).

Ao refletir sobre uma teoria de justiça, Rawls pensou em um contrato o mais justo possível, baseado nos princípios de igualdade e liberdade. A igualdade deriva da posição original, onde todos poderiam partir de um mesmo lugar, o lugar de ignorância, de não saber de seus benefícios prévios, pensando assim em um contrato que pudesse beneficiar a todos. A liberdade estaria vinculada à possibilidade de estar em qualquer grupo, independente de opção política, religiosa e classe social.

Tais princípios de justiça se contrapõem de certa forma ao argumento utilitarista de propiciar um bem-estar da maioria. Diferentemente do utilitarismo, Rawls tentou pensar em um bem-estar de todos, independentemente de suas diferenças. O utilitarismo é a teoria de justiça onde se sabe “que é preciso estar pronto a sacrificar alguns indivíduos ou grupos desfavorecidos desde que isso seja exigido pelo bem da maioria.” (RICŒUR, 2008, p. 83).

Para Rawls, o vínculo social deve estar marcado pela cooperação entre os indivíduos, e não pela dominação, algo que faz a diferença em uma teoria de justiça. Diferentemente, por exemplo, da teoria de Hobbes, que dá ao Estado o poder de tutela, uma espécie de dominação concedida em nome de uma segurança geral da sociedade.

Rawls foi um liberal defensor de um Estado mínimo, Hobbes um defensor de um Estado forte, um Leviatã. Ambos têm suas razões, mas qual teoria seria a mais justa? Esta talvez fosse a pergunta de “um milhão”. Em diferentes situações, necessitamos de um Estado forte para proteger seus cidadãos, mas também com liberdade para que seus cidadãos possam desenvolver suas potencialidades.

Ricœur reconheceu uma pluralidade nas instâncias de justiça, mas igualdade⁸ é um ponto comum em várias teorias de justiça. “A reivindicação de tal igualdade revela-se essencialmente reativa, corretiva, em resumo, abolicionista; o que ela quer abolir é a dominação.” (2008, p. 113). “O objeto visado pelos igualitaristas é uma sociedade liberta da dominação”. (RICŒUR, 2008, p. 113).

Rawls dedicou-se, em sua teoria da justiça, a responder à questão: “Como agir para que nenhum bem social sirva de meio de dominação?” (RICŒUR, 2008, p. 113). Longas páginas são dedicadas a pensar a educação, tendo em vista sua importância, qual seja, “um bem social, porque a transmissão do saber e a formação da autonomia pessoal evidentemente fazem parte do simbolismo social... quem ensina? A quem?” (RICŒUR, 2008, p. 115).

Para além da preocupação com a divisão dos bens sociais, afinal não se tem como negar o quanto a questão da justiça parece atrelada à ideia de equidade, existem situações em

⁸ A igualdade é compreendida diferentemente, dependendo de cada pensador.

que é difícil encontrar a parcimônia necessária para reestabelecer a justiça. Para tanto, Ronald Dworkin tratou dos *hard cases* (casos difíceis) em sua obra *Taking Rights seriously* (“Levar os direitos a sério”). O autor estabeleceu que, para encontrar respostas para os *hard cases*, seria necessário olhar para um todo em uma legislação que normalmente é embasada em princípios. O conjunto destes princípios pode levar a uma solução mais justa. “O sentido da lei, se é que há algum, deve ser procurado no texto e em suas conexões intertextuais, e não no comando de um legislador”. (RICŒUR, 2008, p. 156).

Interpretar a lei de modo exegético, com um caso prático em mãos, pode não ser eficiente. “Por *prático*, entende-se todo o campo das interações humanas; este é, mais precisamente, considerado do ponto de vista das normas que o regem e que, na qualidade de normas, têm pretensão à *correção*” (RICŒUR, 2008, p. 162).

Ricœur questionou-se: “De que maneira essa distinção entre *princípios* e *regras* contribui para a teoria hermenêutica do julgamento judiciário?” (RICŒUR, 2008, p. 159) e “há necessidade de escolher entre a letra e o espírito da lei?” (RICŒUR, 2008, p. 169).

Regra de conveniência mencionado por Dworkin; a aplicação de uma regra é, na verdade, uma operação muito complexa na qual a interpretação dos fatos e a interpretação da norma se condicionam reciprocamente, antes de chegarem à qualificação por meio da qual se diz que determinado comportamento presumidamente delituoso incide sob determinada norma que se diz ter sido transgredida. (RICŒUR, 2008, p. 167).

O filósofo francês afirmou ironicamente: “Dworkin sem dúvida foi longe demais quando afirmou que há sempre uma resposta justa para a questão apresentada pelos *hard cases*”. (RICŒUR, 2008, p. 172). Contudo, o cientista político Luis Felipe Miguel faz uma crítica precisa ao pensamento de Dworkin. Os casos difíceis até podem ser julgados com justiça, mas a vida cotidiana é justa? O autor insere uma discussão relacionada às estruturas diárias que abarcam as pessoas.

Em uma sociedade bem ordenada por princípios de justiça, “todos os cidadãos deveriam ter igual capacidade de perseguir seus projetos de vida. Não apenas a igualdade de direitos, mas também um grau de igualdade material entrava como requisito para a justiça.” (MIGUEL, 2018, p. 25). Miguel afirma que a teoria de justiça de Dworkin segue preceitos de um liberalismo igualitário, tornando-se assim incapaz de incorporar o papel das estruturas sociais e, por conseguinte, das relações de dominação. (MIGUEL, 2018, p. 26). “Afirmar que a igualdade se estende formalmente a todos os seres humanos é esquivar-se da questão fundamental a respeito de como o humano é produzido, ou melhor, quem é produzido como ser humano reconhecível e valioso e quem não o é.” (BUTLER, 2021, p. 59).

Como já discutido no capítulo anterior, a igualdade material é uma discussão social que é apresentada com certa dificuldade no âmbito público, mas, neste trabalho, acolhemos a perspectiva de que um mínimo material deve, sim, ser garantido à população, posto que a desigualdade extrema promove com maior facilidade relações de dominação, bem como torna impossível uma isonomia, como a citada por Arendt na vida dos gregos antigos. Não se acredita aqui que haveria uma resposta simples para resolver tal problema, mas que é uma questão que sempre deve ser discutida ao debatermos nossas instituições democráticas.

Se a dominação pode ficar ao largo das teorias da justiça, pode também ser ignorada nos debates sobre a democracia. A corrente hegemônica na teoria da democracia (e aquela que penetrou mais fundo no senso comum) é o pluralismo. Ela entende que o regime democrático não pode ser definido como o “governo do povo”, uma vez que esse coletivo — “povo” — é atravessado por divergências internas e não tem uma vontade una. O que caracteriza a democracia é que diferentes grupos, dentro desse coletivo, são capazes de mobilizar recursos para pressionar em defesa de seus interesses. (MIGUEL, 2018, p. 28).

A democracia é vista por Miguel como um governo de muitas minorias (MIGUEL, 2018, p. 28), que, em algum momento, por meio de uma democracia deliberativa, deveriam atingir um consenso. Jürgen Habermas teorizou que as primeiras formulações sobre a democracia deliberativa apontavam para um modelo ideal de produção de decisões políticas democráticas, baseado na livre troca argumentativa entre iguais. (MIGUEL, 2018, p. 29). “Há uma deflação normativa que permite que, em grande medida, a teoria deliberativa possa ser lida como uma justificação, e não mais uma crítica, das democracias liberais realmente existentes, algo que é perceptível na obra do próprio Habermas.” (MIGUEL, 2018, p. 29). O debate nunca se dá em um vácuo social, de modo que as estruturas vigentes refletem hierarquias atuantes. (MIGUEL, 2018, p. 30).

A crítica de Miguel nos parece válida, já que o advento do social não nos permite que dissociemos a questão social da vida pública. É importante reconhecer as relações de dominação para que haja a tentativa de superá-las no âmbito público. Assim como Arendt, ele é muito crítico ao liberalismo que tenta dissociar as rachaduras sociais dos sujeitos.

Kant é outro filósofo que não podemos deixar de mencionar ao falarmos em teorias da justiça. Muito lido por Arendt, o filósofo de *A Crítica do Juízo* tentou desvendar como se compõe *o ato de julgar*. Kant distinguiu conceitualmente o Direito da Ética, e como a justiça deve conter um fim em si mesma, pois senão já pode ser considerada corrompida. Os exercícios reflexivos de Kant apontam para uma racionalidade presente no ato de julgar.

Para Ricœur, é no fim da deliberação que se situa o ato de julgar, propondo ele discutir uma fenomenologia a partir deste ato. (RICŒUR, 2008, p. 175). O termo “julgar” abrange uma gama de significados que podem ser classificados por densidade; no sentido mais fraco, julgar é opinar. “O ato de julgar, suspendendo as incertezas do processo, exprime a força do direito; ademais, ele profere o direito numa situação singular” (RICŒUR, 2008, p. 177), que estabelece um juízo “determinante” em decorrência de um juízo “reflexivo”, para que, no fim, se realize um dos mais lembrados brocardos do direito, *suum cuique tribuere*, atribuir a cada um o que é seu. (RICŒUR, 2008, p. 178).

Nesse sentido, é preciso estabelecer uma proporção entre crime e castigo. E talvez Kant e Hegel coincidam nesse ponto, de que uma punição seja em medida proporcional ao crime cometido. A condenação restabelece o direito, tem a intenção de reequilibrar uma balança. Tal punição talvez restabeleça a ordem, mas não repara os danos causados.

Ainda que não estejam dentro do escopo desta pesquisa, existe uma diversidade de teorias da justiça. Mas toda essa diversidade filosófica, que fundamenta diferentes teorias, é percebida em nossa prática jurídica, que indica jurisprudências, muitas vezes, para todos os gostos. Zehr relatou que a pesquisa feita sobre sentenças apontou grande diversidade, não havendo unanimidade sobre o que seria uma decisão justa.

Essa diversidade filosófica e de opiniões vêm sendo apontada por estudos em que os juízes recebem relatos de casos idênticos e são solicitados a indicar quais seriam suas sentenças. A gama de resultados é espantosa. Cada juiz, cada promotor, cada oficial de condicional opera segundo sua própria compreensão do que é adequado, algo que varia muito. (ZEHR, 2018, p. 70).

Zehr é um dos primeiros nomes dos autores que defendem a justiça restaurativa. Sem dúvida, um nome que introduz muitas questões a serem pensadas sobre essa problemática. Algumas delas são *déficits* éticos percebidos por ele e outros autores em nosso método tradicional de justiça, o método da justiça retributiva.

Ricœur fez uma análise interessante sobre o que deveria objetivar o ato de julgar: “Acredito que o ato de julgar atinge seu objetivo quando aquele que — como se diz — ganhou o processo ainda se sente capaz de dizer: meu adversário, aquele que perdeu, continua a ser, como eu, um sujeito de direito.” (RICŒUR, 2008, p. 180). É comum que, em um processo judicial retributivo, as partes comportem-se como adversárias. As decisões judiciais podem cortar o nó do conflito, mas designam um vencedor e um perdedor, que deixam o tribunal mais adversários que anteriormente. Uma alternativa a esses tipos de decisões polarizadas seria a possibilidade da mediação. “A mediação não tem por objetivo julgar um fato passado — tal como a instituição judiciária —, mas tomá-lo como ponto de apoio para superá-lo, permitindo

aos adversários de ontem que recriem um futuro livre do peso do passado.” (MULLER, 2007, p. 152). Algo que difere de anistia e graça, que, para Ricœur, é como se fosse uma amnésia jurídica (RICŒUR, 2008).

Zehr explicou que, juridicamente, culpa e inocência são mutuamente excludentes, de modo que alguém é considerado seja culpado, seja inocente, sem que haja um meio termo ou uma gradação da culpa, o que gera a sensação de perda e de ganho. (ZEHR, 2018, p. 73). “Tanto a vítima quanto o ofensor são privados de poder pelo processo penal, com consequências danosas a ambos.” (ZEHR, 2018, p. 62). Para Zehr, a fixação de culpa, como um dos pontos centrais em nossa compreensão de justiça, dá à administração da justiça um tom teatral, em que o *clímax* dramático seja o desenlace da sentença. Conforme ele, “a justiça se preocupa com o passado em detrimento do futuro.” (ZEHR, 2018, p. 77).

As autoridades judiciais veem seu trabalho como o de administrar níveis adequados de punição. (ZEHR, 2018, p. 80). Muitas vezes o fazer “justiça” corresponde ao infligir dor como resposta ao crime, ainda que o processo não tenha esse fim. “A retribuição em geral deixa um legado de ódio. Talvez a retribuição seja melhor do que nada em termos de uma experiência satisfatória de justiça, mas ela não ajuda em nada para aplacar hostilidades que dificultam a cura.” (ZEHR, 2018, p. 197). “As Instituições Retributivas removem dos indivíduos a responsabilidade, mas não a psicologia da vingança.” (JACOBY apud ELLIOTT, 2018, p. 94).

Seria possível haver justiça sem punição? É interessante que observemos diferentes saberes culturais. A perspectiva aborígine da justiça é muito diferente desse senso punitivista. Na cultura aborígine,

[...] o conceito de justiça refere-se a equilíbrio e interconexão. Na prática, “o primeiro significado de ‘justiça’ numa sociedade aborígine seria a restauração da paz e do equilíbrio na comunidade através da reconciliação do acusado com sua própria consciência e com o indivíduo (ou a família) que foi injustiçado”. (SICLAIR apud ELLIOTT, 2018, p. 101).

Para o povo Navajo (EUA), o processo de conceituação de justiça é “Compareça. Preste atenção. Fale a verdade. Não fique preso a resultados”. (ELLIOTT, 2018, p. 103). Como bem ilustra Patricia Monture: “justiça não é um problema legal. É um problema humano”. (MONTURE apud ELLIOTT, 2018, p. 103). Ignorar a dimensão humana do processo de justiça cria outros problemas, que muitas vezes são ignorados pelo Estado de antemão, mas logo mais são institucionalizados de formas trágicas. Uma opção seria investir numa rede de apoio que ampliasse o olhar meramente judicial dos acontecimentos. Por mais que os seres humanos sejam autônomos, precisam sempre ser compreendidos em uma condição de interdependência. (ELLIOTT, 2018, p. 167).

A justiça comunitária indígena contribui com uma sabedoria mais holística sobre os indivíduos e seus relacionamentos. Uma justiça que se relaciona a sentimentos e como se dão os relacionamentos. “É o *k’e* navajo e o *ubuntu* zulu.” (ZION apud ELLIOTT, 2018, p. 193). “*Ubuntu* [...] ‘a qualidade inerente ao fato de ser uma pessoa junto a outras pessoas’, um termo que aponta para a necessária reintegração de todos na comunidade humana e política, pressupondo que alguém, mesmo o criminoso, pode e deve ainda ser uma pessoa humana.” (TELES; SAFATLE, 2010, p. 182).

O conceito africano de *ubuntu* foi amplamente apresentado aos países ocidentais quando as Comissões Sul-Africanas de Verdade e Reconciliação promoveu audiências públicas para processar o rescaldo de anos de terror e destruição durante o regime de *apartheid* e depois da dissolução dele. (MINOW apud ELLIOTT, 2018, p. 194).

Ainda sobre o significado de *ubuntu*, Edson Teles apresenta em sua obra sobre as comissões sul-africanas:

A palavra *unbutu* é muito difícil de traduzir em uma língua ocidental. Ela exprime o fato de se mostrar humano. Quando queremos fazer conhecer todo o bem que pensamos de alguém, nós dizemos: “*Yu, u nobuntu*”, “tal pessoa tem o *ubuntu*”; o que significa que ela é generosa, acolhedora, amigável, humana, pronta a partilhar o que ela possui. É também uma maneira de dizer: “minha humanidade é ligada inextricavelmente à sua” ou “nós pertencemos ao mesmo ramo de vidas”. Nós temos um princípio: “um ser humano existe somente em função de outros seres humanos”. É muito diferente do “penso, logo existo”. Isto significa antes que, “eu sou humano porque faço parte, participo, partilho”. Uma pessoa que tem *ubuntu* é aberta e disponível, valoriza os outros e não se sente ameaçada se os outros são competentes e eficazes, na medida em que ela possui uma confiança que se alimenta do sentimento de que ela pertence a um grupo e que ela se sente rebaixada quando os outros são rebaixados, humilhados, torturados, oprimidos ou tratados como menos que nada. (TELES, 2015, p. 138)

A justiça de transição utilizada na África do Sul é um exemplo de justiça restaurativa, onde foi reconhecida a importância das narrativas que reafirmam a memória do seu povo sem que se tentasse apagar os erros da história, mas de um modo que se desse a possibilidade de reconciliação da população com o seu passado. Além de Nelson Mandela, Desmond Tutu aponta como ator importante no cenário das Comissões de Verdade e Reconciliação, o *ubuntu*.

Uma pessoa com *ubuntu* está aberta e disponível para os outros, afirmando os outros, não se sente ameaçada pelo fato de o outro ser capaz e bom, pois ele ou ela têm uma autoconfiança apropriada, nascida da consciência de pertencer a um todo maior, e que é diminuída quando os outros são humilhados ou diminuídos, quando os outros são torturados ou oprimidos. (ELLIOTT, 2018, p. 195).

A ideia transmitida por Desmond Tutu reflete justamente essa relacionalidade, o entendimento de que um ato punitivo afeta toda uma comunidade, não apenas o ofensor. Para

Murove: “Enquanto a palavra *ukama*, da língua shona, significa relacionalidade, *ubuntu* sugere que nossa humanidade deriva da nossa relacionalidade com os outros, não apenas com aqueles que estão vivos, mas também com gerações passadas e futuras.” (ELLIOTT, 2018, p. 194). Outra concepção de harmonia dentro das comunidades é explicada pela roda da medicina. “Quase todas as tradições espirituais nativas norte e sul-americanas têm a roda da medicina como conceito central.” (ELLIOTT, 2018, p. 194). Tais culturas e seus conhecimentos levam-nos a pensar em partes de uma justiça constantemente negligenciada, que danifica o equilíbrio das comunidades. Como explicou Elliott, é preciso curar e nutrir as pessoas, as famílias e a comunidade. (ELLIOTT, 2018, p. 194).

2.2 PRINCÍPIO DA NÃO VIOLÊNCIA

Este tópico talvez apresente um de nossos principais dilemas, ser ou não ser violento? Eis a questão. A verdade é que discutimos diferentes violências, e, em um debate sobre justiça, não podemos simplesmente privilegiar uma e esquecer outras; por isso, embora entenda que a Justiça Restaurativa englobe mais os juízos reflexivos e responsivos do que o punitivo, opto por trazer as inúmeras violências presentes em nossas democracias contemporâneas.

A linguagem da paz nem sempre é vista com bons olhos, pode aparentar certa benevolência com os infratores das leis. Mas fato é que uma linguagem de paz, que comunica de modo pacífico suas intenções, é muito mais coerente com princípios da democracia.

O direito de continuar existindo só pode ser entendido como um direito social, como instância subjetiva de uma obrigação social e global que temos uns com os outros. Interdependente, nossa continuidade é relacional, frágil, às vezes conflituosa e insuportável, às vezes gratificante e feliz. Muitas pessoas dizem que não é realista defender a não violência, mas talvez elas estejam perdidamente apaixonadas pela realidade. (BUTLER, 2021, p. 63).

Marshall Rosenberg demonstrou que pode ser difícil, mas não impossível, desenvolver uma linguagem da paz em um mundo de conflitos. O autor relatou diversas experiências e possibilidades de exercer comunicação não violenta, estabelecendo diálogo entre partes muitas vezes extremamente opostas e contrariadas.

O desafio de uma comunicação não violenta exige muita franqueza e abertura, bem como demanda habilidades nem sempre bem desenvolvidas. É comum que nossas falas expressem julgamentos, medos, obrigações, deveres, punições, recompensas e vergonha.

(ROSENBERG, 2019, p. 22). A violência é profundamente arraigada em nossas falas, e transformar isso pode ser difícil, mas, sem dúvida, vale a pena.

Rosenberg explicou que o que comumente fazemos decorre do que julgamos ser a melhor forma possível de atender às nossas necessidades, mas podemos nos ajudar a encontrar melhores maneiras, menos danosas e mais eficazes de nos expressarmos. “Ao invés de ficar impotente ou de subjugar os outros para que nossas necessidades sejam atendidas, a CNV adota a tática do ‘poder com’.” (ROSENBERG, 2019, p. 23). Assim como na teoria política de Arendt, Rosenberg reivindica uma ação conjunta horizontal e não hierárquica, não de dominação, e sim de colaboração.

Aprendemos usualmente a pensar as outras pessoas com base em julgamentos moralizadores. Avaliamos as ações como certas ou erradas, associamos tais impressões a um conceito de justiça baseado em merecimento. (ROSENBERG, 2019, p. 29). Mas esse modelo de justiça tende a nos afastar um do outro. Para que possamos nos reconectar através de uma comunicação não violenta, Rosenberg utilizou em sua metodologia perguntas, que devemos fazer sempre que estivermos dispostos a iniciar um diálogo com base em uma comunicação não violenta. “O que está vivo em nós?”, “O que podemos fazer para tornar a vida mais maravilhosa?” (ROSENBERG, 2019, p. 37-38). Perguntas que nos despertam para nossa humanidade.

A CNV pleiteia que sejamos sinceros, mas sem usar palavras que impliquem erro, crítica, insulto, julgamento ou diagnóstico psicológico. (ROSENBERG, 2019, p. 39).

Quaisquer palavras que impliquem uma avaliação negativa dos outros são expressões trágicas, um suicídio do que está vivo em nós. São trágicas e suicidas porque não levam as pessoas a terem prazer em contribuir para nosso bem-estar. Elas provocam defesa ou contra-ataque. (ROSENBERG, 2019, p. 44).

Para Rosenberg, é possível que definamos comportamentos sem estabelecer diagnósticos. (2019, p. 45). “Sentimentos podem ser usados de uma forma destrutiva se insinuarmos que os comportamentos das outras pessoas são a causa de nossos sentimentos. A causa de nossos sentimentos são nossas necessidades e não o comportamento dos outros.” (ROSENBERG, 2019, p. 49). Ele explicou que fomos educados por pessoas que tentavam nos fazer sentir responsáveis por seus sentimentos para que nos sentíssemos culpados. (2019, p. 50). A culpa acaba por fortalecer as estruturas de dominação, o que, por sua vez, facilita o controle organizado de uns sobre outros. (ROSENBERG, 2019, p. 51).

Com base em suas experiências, Rosenberg expôs que, quando nos conectamos no nível de nossas necessidades, conflitos que pareciam insolúveis começam a se encaminhar para

uma resolução. (ROSENBERG, 2019, p. 52). “A CNV propõe que o pedido seja formulado em uma linguagem de ação positiva. Positiva no sentido de expressar o que desejamos que a outra pessoa faça, em oposição a dizer o que ela não deve fazer ou o que deve parar de fazer.” (ROSENBERG, 2019, p. 57). O propósito da CNV é gerar uma conexão que possibilita que o ato de dar ocorra de forma compassiva. (ROSENBERG, 2019, p. 73).

Rosenberg questionou: “Se somos violentos com nós mesmos, como contribuir para a pacificação do mundo?” (2019, p. 83). O autor explicou que a paz começa dentro de cada um de nós. Não significa que temos de nos livrar de todo o aprendizado violento que carregamos antes de olhar para o mundo exterior, nem que devemos procurar formas de contribuir para mudanças sociais em uma escala mais ampla. Segundo ele, precisamos fazer tudo isso simultaneamente. (ROSENBERG, 2019, p. 83).

A empatia é algo que possibilita a conexão entre as pessoas, para que, a partir daí, o diálogo comece a surtir efeitos. Ela é compreendida não como um exercício racional, mas uma conexão entre os seres humanos, que pode ser expressa através do acolhimento de experiências comuns.

Porque eu sou aquele homem, e você também é, e todos somos. No âmago de nossa humanidade, todos temos as mesmas necessidades. Por isso, quando faço esse trabalho curativo, não uso o intelecto para entender o que está acontecendo com a outra pessoa. Em vez disso, coloco-me no lugar dela e expesso o que estaria acontecendo internamente ao fazer algo semelhante. (ROSENBERG, 2019, p. 95).

Quando humanizamos o “outro”, tornamo-nos capazes de um diálogo, mas, caso contrário, como proceder? “O que devemos fazer quando nos deparamos com pessoas que consideramos repugnantes e até assustadoras? Como podemos mudá-las ou fazer com que queiram mudar?” (ROSENBERG, 2019, p. 107). Para estes momentos, Rosenberg apontou a necessidade da justiça restaurativa. “Temos que aprender e não punir as pessoas quando se comportam de uma forma que desaprovamos, e ajudá-las a encontrarem outros modos de satisfazerem suas necessidades a um menor custo.” (ROSENBERG, 2019, p. 107–108). “Quando as pessoas não têm que se defender de nossa fixação em querer mudá-las, quando sentem que suas atitudes são compreendidas, é muito mais fácil se abrirem a outras possibilidades.” (ROSENBERG, 2019, p. 110). Identificar as necessidades que levam as pessoas a atitudes conflitivas seria um importante passo para que consigamos atendê-las com maior eficácia e de maneira menos danosa para a sociedade como um todo. (ROSENBERG, 2019, p. 111).

Nossa sociedade é entendida em regra como uma sociedade de dominação, onde imperam estruturas autoritárias de relacionamentos. As estruturas autoritárias permitem que

desenvolvamos uma linguagem que nos desconecta tanto de nós mesmos como dos outros. (ROSENBERG, 2019, p. 118). Nossa economia também corrobora para que vivamos em um mundo de conflitos. Uma estrutura de gangue foi constituída e essas violências se reproduzem tanto em âmbito micropolítico como no âmbito macropolítico.

A proposta apresentada pela CNV é a realização de um trabalho de reconexão, onde é possível transformar as imagens preconcebidas a respeito de inimigos; o intelecto é deixado um pouco de lado, e o coração é requisitado. Nesse sentido, o julgamento é outro. Como diria Rumi, o poeta sufi do século XIII: “Para além das ideias de certo e errado, existe um campo; lá nos encontraremos”. (ROSENBERG, 2019, p. 141).

Para que a CNV apresente bons resultados, Rosenberg alertou para que se tenha clareza sobre o propósito dos encontros. Ele pede que sempre evidenciemos claramente o que esperamos do interlocutor e qual seria o nosso pedido. (ROSENBERG, 2019, p. 149). Lembrando sempre que o poder da CNV está justamente na ação conjunta com as pessoas, e não sobre elas. (ROSENBERG, 2019, p. 178).

Nesse aspecto, Rosenberg aproximou-se da ideia de poder em Arendt, mas, quando expôs sua ideia sobre julgamento, ligou a ideia do julgar automaticamente à justiça retributiva e a punição. Solicitou que deixemos de lado o intelecto para que não julguemos e que nos utilizemos do coração para acolher o próximo. É até compreensível a razão pela qual o autor pleiteou a justiça restaurativa nestes termos, mas, ainda assim, Arendt nos parece ter apresentado uma ideia mais completa a respeito deste assunto. Assim como a complexidade que o tema exige, Arendt compreendeu que o julgar passa por um juízo reflexivo, que pode ou não estar relacionado a um intelecto mais ou menos aprofundado, mas que esse juízo não é bem elaborado no total isolamento, ele sempre precisa de uma interlocução para que seja elaborado. Neste sentido, o julgar é algo diferenciado de qualquer raciocínio lógico, como muitas vezes pode ser observado nas sentenças criminais que apenas aplicam a lei e realizam a dosimetria da pena.

Para Arendt o senso comum funciona como um sexto sentido, quer dizer de nada vale pensarmos sozinhos, se não colocarmos nossos pensamentos a prova da realidade, e para isso testamos nossos pensamentos em grupo.

Toda a história da filosofia – que nos diz tanto sobre os objetos do pensamento e tão pouco sobre o processo do pensar e sobre as experiências do ego pensante – encontra-se atravessada por uma *luta interna* entre o senso comum, esse sexto sentido que “irá adequar nossos cinco sentidos a um mundo comum, e a faculdade humana do pensamento e a necessidade da razão, que obrigam o homem a afastar-se, por períodos consideráveis, deste mundo”. (ARENDR, 2017, p.99).

O pensar arendtiano apresenta este maior valor quando realizado em solitude, mas posterior a isso exposto aos demais, para que possamos encontrar um senso comum. Algo que todos compartilhem como realidade.

Rosenberg parece ter tido a percepção de que precisamos de mudanças mais profundas do que apenas utilizarmos uma comunicação não violenta. Ele mesmo apontou para outros sistemas econômicos possíveis, “que podem aumentar a paz e proteger este planeta.” (ROSENBERG, 2019, p. 186). “Sistemas econômicos radicalmente diferentes. Sistemas judiciários diferentes dos que geram, atualmente, tanto sofrimento em nosso planeta.” (ROSENBERG, 2019, p. 186). Como mudar o sistema? O autor não apresenta respostas, aparentemente ele se restringe a uma técnica de resolução de conflitos.

Endossando o coro da não violência, Jean-Marie Muller refez o caminho da não violência em sua obra *O princípio da não violência: uma trajetória filosófica*. Já de início o autor afirmou que, para rompermos com a cultura da violência, será necessário que rompamos com a nossa própria cultura. (MULLER, 2007, p. 15). Vivemos em um mundo de conflitos e a não violência ainda pode ser considerada uma ideia nova.

Um conflito pode ser tanto destruidor quanto construtivo. A paz não é e nem pode ser a ausência de conflitos, a política por si só é conflituosa e exige que saibamos gerir tais impasses para que não sejam destruidores, muito menos mortais. (MULLER, 2007, p. 20). “A ação política deve visar a organização da justiça entre todos os distantes. Isso implica a criação de instituições, a elaboração de leis que forneçam modalidades práticas de resolução social dos conflitos que, em qualquer momento, podem ocorrer entre os indivíduos.” (MULLER, 2007, p. 20).

Quando o diálogo entre as partes não é possibilitado, muitas vezes a luta se deflagra. Neste mesmo sentido, temos muitos exemplos na história.

A luta não-violenta não pode se reduzir a um simples debate de ideias, ela é realmente um combate no qual se opõem diversas forças. Em conflitos econômicos, sociais e políticos, os adversários não são pessoas, nem mesmo grupos de pessoas, mas grupos de interesses. E geralmente não é possível que se estabeleça entre eles um diálogo racional em que a verdade triunfe sobre o erro, servindo-se de uma demonstração que não poderia ser invalidada por nenhuma objeção. As relações entre esses grupos são relações de poder e, frente aos jogos do poder que põem em xeque interesses antagonistas, os homens, via de regra, não usam a razão. Por isso, quando se trata de lutar contra as injustiças estruturais da “desordem estabelecida”, a pressão exercida pela ação coletiva é determinante para o sucesso de uma resistência não-violenta. (MULLER, 2007, p. 28).

Ser privado de sua palavra é ser privado de sua humanidade. E, ao mesmo tempo que existe a dominação de alguns homens sobre outros, também existe a resistência por parte de muitos. Para Muller, a violência é um erro de pensamento, posto que o símbolo da justiça é uma balança, um julgamento justo significaria um julgamento equilibrado. Para que se funde a justiça, é necessário um pensamento justo, e, em seu ver, um pensamento justo recusa a violência. “Só um pensamento justo pode constituir a base da exigência de não-violência. Em sua etimologia, a palavra pensar (do latim *pensare*) significa primeiramente ‘pesar’. O pensamento justo é a busca de um julgamento equilibrado.” (MULLER, 2007, p. 53).

Quando pleiteamos justiça, pleiteamos também meios justos? Parece que, neste momento, encontra-se um impasse filosófico, já que a violência é corriqueiramente instrumentalizada para que se faça justiça.

No que diz respeito à prisão, a justiça retributiva muitas vezes utiliza como punição o cárcere. Porém, as prisões, como se apresentam em nossas sociedades, continuam a ser caracterizadas como um castigo corporal. (MULLER, 2007, p. 118). Pesquisas realizadas nos Estados Unidos demonstram que se duas pessoas são condenadas pelo mesmo delito, e uma vai para prisão e a outra, não, a que foi encarcerada tem mais chance de apresentar comportamento violento. (ROSENBERG, 2019, p. 126). “A prisão é uma estrutura desumana que desumaniza o detento” (MULLER, 2007, p. 119), desconectando-o da vida em sociedade. No Brasil não raramente observamos sentenças judiciais completamente deslocadas da realidade, o que nos remete que juízes tendem a pensar solitariamente, e não buscam uma reflexão comum.

2.2.1 Qual violência?

O quanto a violência tem cada dia mais feito parte de nossa política muito nos interessa. Vista como: “Última razão dos reis”, “parteira da história”, para Miguel a violência permanece sendo o coração oculto da política. (MIGUEL, 2018, p. 91). Romper com o uso da violência representa um passo enorme no processo “civilizatório”. Miguel afirma que a violência é “muda”, ou pelo menos emudece, “ao passo que a política e o poder são, como quase todas as atividades especificamente humanas, mediados pelo uso da fala.” (MIGUEL, 2018, p. 92).

Assim como a fala é importante e algo central nas práticas de JR, é algo aparentemente fundamental na política. Arendt afirma o quanto a fala ou o discurso são algo muito necessários a política, discursar em um espaço público é também agir. E agir é crucial para a delimitação da esfera da política:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens [*sic*], sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição [...] de toda a vida política. (ARENDDT *apud* MIGUEL, 2018, p. 93).

Hannah Arendt ressalta muitos elementos clássicos da política, o que a torna uma filósofa interessantíssima para a desconstrução de ideias, Miguel em complementação ao que a autora diz e escreve sobre a condição humana, diz que é “razoável aceitar que a ação política é sempre enquadrada por discursos que dão sentido aos agentes e aos conflitos, mas isso, além de não a singularizar em meio a muitos outros tipos de atividade humana, não equivale a reduzi-la ao momento discursivo.” (MIGUEL, 2018, p. 94).

A política é uma tentativa de evitar o uso da violência, ainda que nem sempre esse objetivo seja alcançado. Podemos também observar que estamos muito atentos ao que Miguel chama de violência *aberta*, mas não à violência estrutural ou sistêmica, vinculada às formas de dominação e opressão vigentes, estas são deixadas de lado, e não configuram um desvio em relação às maneiras consideradas aceitáveis do fazer político. (2018, p. 95):

Não se trata, porém, de ver apenas Estado e mercado gerando violência. É necessário entender que a violência sistêmica e estrutural é em si mesma violência, na medida em que impede formas de ação e acesso a bens e espaços por meio da coerção física ou da ameaça de seu uso. (MIGUEL, 2018, p. 96).

A injustiça pode ser vista como um fenômeno estrutural. A violência é um processo que “leva a uma opção impraticável entre moradia, emprego e escola, culminando na impossibilidade de manter um teto para a família.” (MIGUEL, 2018, p. 97). Recupero aqui a atenção para o histórico brasileiro de gestão de propriedades, muitos latifúndios, muita especulação imobiliária, ao passo que muitas pessoas que precisam de um teto vivem em áreas de risco, em prédios prestes a desabar, em palafitas e favelas, e até mesmo nas ruas.

Não se atentar à violência estrutural faz com que a *reação contra a opressão* transite simbolicamente como violenta, mas a própria opressão, não. (MIGUEL, 2018, p. 97). A percepção de que política e violência estão relacionadas de modo íntimo possibilita que entendamos e que reconheçamos a legitimidade do conflito que decorre dessa violência estrutural. Claude Lefort diz o quanto esse reconhecimento é fundante da possibilidade da democracia. (MIGUEL, 2018, p. 97).

Precisamos entender de quais violências falamos, justamente para entender que muitas vezes algumas violências são decorrentes de outras, que podem ser evitadas com educação e

com outros direitos sociais. “A violência-parteira seria um sintoma do agravamento das contradições e uma lembrança do fato de que os beneficiários de determinada ordem social não assistem passivamente à supressão de suas vantagens.” (MIGUEL, 2018, p.98).

Mesmo que o sistema político pareça impermeável a demandas que partam dos grupos dominados, ações disruptivas podem ser capazes de dar voz a demandas sociais e promover as transformações necessárias. (MIGUEL, 2018, p. 103). Protestar e resistir são formas de demonstrar inconformidade; muitas vezes não há outra forma, de modo que se expressar de modo “aceitável” é endossar exatamente as estruturas que precisaríamos combater. (MIGUEL, 2018, p. 105).

“Em vez de reproduzirmos o discurso humanitário que prega o fim da violência, devemos buscar entender o encadeamento complexo entre as diversas formas de violência.” (MIGUEL, 2018, p. 106). Miguel explica que a “civilização do conflito” é um valor do qual dificilmente podemos abrir mão. (2018, p. 107).

Em sua tese de doutoramento Pallamolla traz luz a questão do conflito:

A hipótese de Greg é de que o “conflito não é uma coisa externa, [o] conflito é nosso, a gente produz”, lembrando Nils Christie. Por isso, Greg afirma que o “conflito não é perigoso”. Com base nisso, pergunta: “será que [a] violência é a consequência de eu me afastar do conflito, em vez de consequência do conflito em si? O mais eu me afasto dela [dele, do conflito], o mais ela [ele] precisa falar mais alto, porque ela [ele] é minha [meu], ela [ele] não pode me abandonar”. Quanto mais nega-se o conflito, quanto mais repele-se o conflito, mais ele precisa “falar mais alto” para se fazer ouvir. E esse falar mais alto a que se refere Greg, não se dá pela palavra, mas pela violência. Greg considera que “marginalizar, reprimir, resolver [o] conflito, acaba criando uma sombra em termos psicológicos, cria uma reação [violenta]”. (PALLAMOLLA, 2017, p. 112).

“A violência organizada do Estado, que é produzida e sancionada institucionalmente, age no sentido de reprimir formas cotidianas de conflito.” (MIGUEL, 2018, p. 109). Que nós possamos compreender a legitimidade desses conflitos.

A lei codifica e limita, mas também avaliza e estimula essa violência. E, muitas vezes, a ativação de vieses que estão na base das hierarquias sociais legitimadas, mas foram eliminados das normas oficiais, como o preconceito racial e de classe, permite que a violência do Estado ocorra às margens da própria lei. (MIGUEL, 2018, p. 110).

O lembrete trazido por Miguel é de que não discutamos violência, discutamos apenas a violência aberta. Devemos nos aprofundar, para que não deixemos de fora a outra metade da história. A violência estrutural também deve ser foco de nossa discussão, ela é tão física, tão material e tão preche de consequências quanto a violência aberta.

Estejamos atentos aos mecanismos ideológicos que invisibilizam esse outro tipo de violência. Cotidiano para algumas partes da nossa população. A violência policial e a violência produzida pelas desigualdades estruturais, nós nos lembramos só de vez em quando e, muitas vezes, encontramos motivos para desculpá-las ou naturalizá-las. “No entanto, elas estão em funcionamento todos os dias, 24 horas por dia, incidindo sobre os grupos em posição social subalterna. São centrais à operação das formas de dominação *política*, em qualquer sociedade.” (MIGUEL, 2018, p. 110).

Para Luis Felipe Miguel, “a posição de quem condena toda forma de violência é cômoda — é uma posição que ou está cega à violência estrutural ou não se preocupa em indicar como combatê-la.” (MIGUEL, 2018, p. 112). Aparentemente, a violência faz parte da nossa realidade, mas ainda assim é impossível conformar-se com ela. Miguel chega a dividir tipos de violências justas e injustas, sendo as dos opressores, injustas, e a dos oprimidos, justas, se forem para que se libertem da opressão.

Tal impasse volta à questão dos revolucionários estudados por Arendt, que, para libertarem-se da opressão do Estado absolutista, iniciaram uma cadeia de decapitações. Para que colocassem fim na violência injusta, apropriaram-se de um tipo de violência justa. Não podemos permanecer alheios ao grande papel que a violência desempenha nos negócios humanos, mas acredita-se aqui que precisamos rever a aplicação da violência, principalmente pelas instituições estatais.

Que a violência e seu caráter instrumental sejam aplicadas como *ultima ratio*, e que, anteriormente a isso, outras possibilidades dialógicas sejam empregadas como *modus operandi* de um Estado que esteja preocupado em se utilizar de meios éticos para alcançar seus fins desejados.

2.2.2 Um Estado violento pode melhorar?

A maioria das pessoas que se encontra em prisões teve pouquíssimas opções “legítimas” ou aprovadas socialmente para que tivesse as suas necessidades atendidas. (TOEWS, 2019, p. 24). Depois do internamento, tais pessoas são em regra estereotipadas como ruins, não merecendo nenhuma consideração, a não ser culpa e dor. (TOEWS, 2019, p. 26).

Os presidiários são vistos normalmente como receptores passivos das políticas públicas realizadas pelo Estado. Alguns projetos de justiça restaurativa podem chegar até eles, mas ainda são vistos como experimentais. Ocorre que “a prática de justiça restaurativa na prisão

inclui a transformação dos fundamentos e do papel da prisão, e possivelmente até substituiria sua própria existência.” (TOEWS, 2019, p. 99).

Barb Toews, desenvolvedora de projetos de justiça restaurativa nas prisões, estabelece que espaços restaurativos nem sempre precisam configurar-se em espaços físicos, podem também decorrer de outros meios relacionais. “Por exemplo, um espaço restaurativo pode ser criado ao envolver o ofensor em relações seguras e fortes, capazes de atender às suas necessidades de justiça; também pode vir da promoção de um fórum de apoio em que o ofensor possa se curar e se fortalecer internamente.” (TOEWS, 2019, p. 99). Para ela, a justiça criminal nasce da ruptura da rede de relacionamentos na sociedade, e acaba por perpetuar essa ruptura. (TOEWS, 2019, p. 104).

É preciso ter discernimento acerca das consequências das políticas penais adotadas. (ELLIOTT, 2018, p. 36). Ainda que o aprisionamento de pessoas violentas costume oferecer alguma segurança à sociedade, melhor seria a prevenção de atos danosos, e não a imposição de punição aos infratores. (ELLIOTT, 2018, p. 44).

Alguns perigos das políticas de justiça criminal são apresentados por Elizabeth Elliott em seu livro *Segurança e cuidado* de 2018. A autora aponta que os Estados Unidos se tornam cada vez mais “a capital prisional mundial”, apresentando em sua população carcerária um número desproporcional de homens jovens e negros presos. (ELLIOTT, 2018, p. 45). Desse modo, os Estados Unidos evidenciam, inclusive, certas semelhanças com a política adotada pelo Brasil, como a famosa “guerra contra as drogas”, que faz da polícia brasileira a que mais mata e a que mais morre no mundo.

Se antigamente existia uma competição acirrada relacionada à menor população prisional, hoje os Estados apresentam o oposto. (ELLIOTT, 2018, p. 51). É preciso observar o que impulsionaria o movimento de privatização das prisões. Para o Estado, a diminuição das despesas, mas, para os empreendedores, um empreendimento a ser explorado. (ELLIOTT, 2018, p. 53). Mais uma das contas que não fecha no modelo econômico em que vivemos.

Para Durkheim, a punição não serve para corrigir o culpado senão, talvez, de modo secundário. (ELLIOTT, 2018, p. 57). A utilidade sempre será um quesito a ser analisado na modernidade e, ao que parece, o encarceramento não corresponde a este quesito satisfatoriamente. Mas, como já visto, temos uma cultura punitivista que insiste em imperar, e a justiça restaurativa, uma das opções e alternativas ao punitivismo, “é frequentemente caracterizada como uma resposta ‘branda’ ao crime ou ao erro.” (ELLIOTT, 2018, p. 61).

Elliott propõe que revisitemos a questão da punição tanto em seu conceito como em sua prática. A respeito de seu conceito, elucida que “toda punição, no sentido normal da palavra,

tem a intenção de causar dor e medo e, em alguns casos, incapacitação.” (ELLIOTT, 2018, p. 61). A punição encoraja que as pessoas ajam por interesse próprio, faz com que as ações se tornem mais um reflexo condicionado do que o resultado de uma introspecção reflexiva. (ELLIOTT, 2018, p. 62).

Se pensamos em reconsiderar a punição em um contexto de base punitiva, essa reconsideração parece absurda aos olhos de muitos, porque abandonar a punição, neste contexto, aparenta não fazer absolutamente nada em face dos atos danosos. (ELLIOTT, 2018, p. 64).

Ao nos perguntarmos “quais são os objetivos almejados pela punição?” e “quais são as consequências não intencionais da punição?” (ELLIOTT, 2018, p. 64), percebemos que encontraremos dificuldades em avaliar esse tipo de políticas públicas. Afinal, “como mensuraremos quantitativa e qualitativamente a eficiência da punição se não conectarmos sua prática com objetivos bem concebidos?” (ELLIOTT, 2018, p. 64).

A pena e o seu cunho pedagógico devem ser repensados porque não temos certeza do quanto a punição tem se apresentado como um agente de mudança. (ELLIOTT, 2018, p. 65). O próprio delineamento de Kant, perito em moralidade, prevê que a punição, em sua essência, não produz o tipo de moralidade que sustentamos em sistemas democráticos. (ELLIOTT, 2018, p. 66). Uma contradição em si, no sistema que se funda em nome da liberdade e, de repente, vê a necessidade de prender grande parcela de sua população.

É possível fazer uma análise da punição no contexto de justiça criminal que piore um cenário já bastante precário. Muitas vezes “as pessoas que já estão em desequilíbrio são levadas a faltas de equilíbrio ainda maiores.” (ELLIOTT, 2018, p. 76). Parece evidente que devemos ter um sistema de justiça criminal, mas que também tenhamos um sistema de justiça social. “Atualmente, as pessoas são punidas não apenas pelo que fizeram, mas também por onde estão posicionadas na hierarquia social.” (ELLIOTT, 2018, p. 79). Elliott ainda mostra que uma análise mais crítica do fenômeno da justiça criminal demonstrou os elementos destrutivos do sistema adversarial, que criminaliza e encarcera seletivamente algumas pessoas. (ELLIOTT, 2018, p. 80). Um exemplo são os números de jovens negros do sexo masculino. “Requer-se uma reconstrução cultural, política, social, da qual decorre uma reconceituação e estruturação da política, da democracia, da cidadania, calcadas a partir de uma reconstrução da solidariedade.” (SALM *et* LEAL, 2012, p. 222).

Tal tipo de justiça não se sustenta sob nenhum crivo ético (ELLIOTT, 2018, p. 80). Uma melhor reflexão sobre “quais são os nossos objetivos e interesses e de que maneiras a punição ajuda ou dificulta o atingimento dessas metas” (ELLIOTT, 2018, p. 80) poderia nos

levar a uma sensação de fracasso como humanidade. Muitas vezes crimes terríveis são utilizados como exemplos para que se justifiquem leis mais severas ou mesmo a redução da maioria penal, mas, em sua maioria, quem é encarcerado são pessoas que cometeram crimes patrimoniais ou relacionados às drogas.

Elliott alega que, se desejamos sociedades mais seguras, devemos, sim, repensar o emprego da privação de liberdade e das demais respostas punitivas. Para ela,

[...] a alegação aqui é que as respostas punitivas para a justiça oferecem de modo alternativo ou 1) a transferência da hostilidade para um indivíduo, sem a prevenção de danos, nem uma reintegração saudável, nem oportunidade para aprender valores ou esclarecer a comunidade como um todo, ou 2) uma experiência de certa união entre a maioria dos membros da comunidade que se solidarizam na rejeição ao criminoso, usando uma pessoa (criminoso) como meio para um fim (coesão da sociedade). (ELLIOTT, 2018, p. 95).

A prisão de pessoas apresenta-se como uma esperança vã de que se construam comunidades mais seguras, mas apenas nos afasta do verdadeiro trabalho a ser feito. (ELLIOTT, 2018, p. 128). Elliott explica que “o uso da privação de liberdade para restringir é diferente da intenção de punir.” (ELLIOTT, 2018, p. 128). Nos últimos duzentos anos, as prisões eram utilizadas para restringir, de modo que as pessoas ficavam presas até que os juízes itinerantes chegassem para julgá-las, ou até que suas famílias pagassem suas dívidas. A sentença de prisão é uma inovação relativamente recente. (ELLIOTT, 2018, p. 128).

Pensar se estamos sendo justos ou não, se o emprego da violência é excessivo, se é possível justificar os sistemas prisionais e punitivos com base na segurança é uma grande questão. A sociedade das massas, com multidões isoladas entre si, nos leva a pensar que a questão da segurança é uma questão privada e que devemos fugir da violência urbana da maneira que pudermos, o que tem a consequência de que a sociedade de massas apresenta o individualismo como melhor expressão de liberdade. (ARENDR, 2018a, p. 17). Mas a segurança como nos apresenta Elliott é uma pauta da coletividade, e deve ser pensada em comunidade. Muitas vezes o medo é maior do que os perigos verdadeiramente reais.

O encontro com outro homem interrompe a solidão e o egoísmo do homem; o reconhecimento do outro é o acontecimento decisivo que marca o começo da existência humana do homem. Quando me aproximo, o outro solicita minha assistência (do latim *ad-sistere*: manter-se perto de), dirigindo-me um pedido; com isso, perturba minha quietude, põe minha liberdade num impasse e abala minha consciência tranquila. (MULLER, 2007, p. 62).

É um tanto frustrante não apresentar respostas sobre nosso sistema prisional, ou pelo menos propostas que saibamos ser efetivas, mas não podemos nos furtar da reflexão sobre este

mesmo sistema, que tem impacto sobre milhões de vidas e que diariamente interrompe a participação na vida pública de muitos seres humanos.

2.3 JUSTIÇA RESTAURATIVA A “JR”

Para melhor entender o que vem a ser justiça restaurativa, dedicamos este tópico ao esclarecimento de seus fundamentos teóricos e práticos, buscando apresentar uma visão que, embora entusiasmada, também seja crítica. Assim como as demais teorias de justiça anteriormente apresentadas, a justiça restaurativa busca alcançar a justiça. E, se analisada como uma dentre as possibilidades de organização política, ela fortalece a teoria arendtiana de que a fala, o discurso, é o principal modo como as pessoas podem vir a se responsabilizar pelo mundo onde vivem, bem como a teoria de que, para tanto, precisam dessa troca, dessa escuta, de uma deliberação, para que, a partir deste encontro, possam vir a agir conjuntamente.

A JR é frequentemente descrita como um modo de vida, “uma abordagem de conduta individual que promete relações mais saudáveis.” (ELLIOTT, 2018, p. 36). “Justiça Restaurativa diz respeito a *nós*, como somos no mundo, em nossa vida diária, como encaramos os problemas com os quais nos confrontamos e como respondemos a eles. Sua base é a crença de que ‘não podemos alcançar algo bom de uma maneira ruim — *nunca*’.” (ELLIOTT, 2018, p. 39). A abordagem da justiça restaurativa é diferente da abordagem tradicional da justiça tradicional. Seguramente ambas buscam a responsabilização, mas cada uma tem um entendimento distinto acerca do que isso seja. “Ao invés de focar principalmente na punição do ofensor, a responsabilização está focada nas necessidades das vítimas, bem como nas necessidades e obrigações de quem causou o dano, de seus familiares e das comunidades.” (TOEWS, 2019, p. 12).

Alguns valores comumente difundidos pela JR são o respeito, o cuidado, a confiança, a humildade. (TOEWS, 2019, p. 32). Alguns objetivos propostos pelas práticas de JR são a responsabilização, recuperação e a cura tanto dos indivíduos como das relações estabelecidas. (TOEWS, 2019, p. 32).

O uso de rótulos como “presidiário”, “ofensor” e “vítima” deve ser evitado. Interessante a busca por conexão, perguntar o nome ou como a pessoa prefere ser chamada, e, no caso de ainda não saber o nome, dar preferência a palavras menos estigmatizadoras. Toews explicou que rotular indivíduos colabora para sua desumanização, ou ainda reduzir o indivíduo a apenas uma faceta de sua identidade. (TOEWS, 2019, p. 16). “Como seres humanos,

podemos, em tese, tanto causar como sofrer uma ofensa; podemos tanto ser vítimas como infratores.” (TOEWS, 2019, p. 16).

O espaço muitas vezes propiciado pelas práticas restaurativas, que prevê a exposição de narrativas pessoais e de histórias, tende a humanizar os indivíduos, de modo que eles deixem de ser julgados apenas por um ato e passem a apresentar toda uma contextualização para que os demais envolvidos possam compreender melhor as demais implicações do que representa o conflito. A JR apresenta o senso de horizontalidade, onde todos podem falar e serem ouvidos, o valor da humildade pode ser representado pela ideia de que ninguém é tão sábio que não possa aprender mais nada e ninguém é tão ignorante que não possa ensinar alguma coisa.

Ouvir com atenção outras histórias tem a capacidade de nos reconectar com nós mesmos. Em um mundo, como já vimos, com constantes disputas por poder, espaços de igualdade apresentam-se cada vez mais raros.

Somos todos amantes e todos destruidores. Todos têm medo e, ao mesmo tempo, querem desesperadamente confiar. Esta é a parte de nossa luta. Precisamos contribuir para que surja em nós o mais belo e nos afastar dos poderes da escuridão e da violência. É preciso aprender a dizer: ‘Esta é minha fragilidade. Devo conhecê-la e usá-la de forma construtiva. (VANIÉR apud PRANIS, 2010, p. 15).

A respeito da confiança como valor na JR, é importante que os espaços constituídos sejam espaços consistentes que transmitam confiabilidade e confidencialidade. (TOEWS, 2019, p. 33). É preciso uma humildade também institucional de compreender “que aqueles que foram afetados pelo crime conhecem melhor do que ninguém suas próprias experiências e necessidades.” (TOEWS, 2019, p. 33). A JR se preocupa com a necessidade das vítimas, que muitas vezes é esquecida nos processos de justiça comum.

Assim, a JR procura oferecer uma resposta de justiça diferenciada, que busca restaurar os indivíduos, reparar as relações e promover o bem comum. (TOEWS, 2019, p. 34). “A justiça restaurativa aponta para a necessidade de justiça social, elemento fundamental na prevenção do crime.” (TOEWS, 2019, p. 40). Muitas vezes vemos que a experiência de justiça esbarra nas limitações materiais, por isso, há que se considerar que o potencial, ainda que apresentado pela JR, não supera as barreiras de desafios econômicos.

2.3.1 Práticas Restaurativas

Para que identifiquemos se a justiça está sendo restaurativa, podemos observar quantos elementos restaurativos são utilizados em uma prática particular. As práticas “podem usar mais elementos e, assim, podem estar mais próximas de serem totalmente restaurativas do que outras.

Outra forma é identificar os diferentes níveis em que a prática ocorre — individual, relacional ou social.” (TOEWS, 2019, p. 79).

Toews explicou que as práticas restaurativas não necessariamente ocorrem presencialmente, mas é necessário, “no mínimo, que todas as necessidades e todas as questões trazidas pelos participantes sejam cuidadas e encaminhadas com a utilização de uma prática que honre os princípios e os valores restaurativos.” (TOEWS, 2019, p. 81).

Em casos em que as pessoas não se sintam confortáveis em se encontrarem, cartas podem representar, em alguma medida, práticas restaurativas. “Não é o propósito da Justiça Restaurativa impor encontros entre as partes de um conflito, ainda que se presuma que seja para seu bem.” (ELLIOTT, 2018, p. 107).

Normalmente, treinados em uma linguagem de comunicação não violenta ajudam a conduzir as práticas facilitadoras. “O papel do facilitador é mais bem compreendido como o de uma testemunha silenciosa, mas ativamente engajada. O encontro, em última análise, pertence aos participantes.” (TOEWS, 2019, p. 83). Os facilitadores ajudam a promover um certo equilíbrio nas práticas, ao se apropriarem de técnicas como a CNV, dinâmicas de grupo que estimulem os participantes, o uso do “objeto da palavra” ou “bastão da palavra”, algo que possibilite que as pessoas tenham uma equidade de fala e garanta que todas sejam ouvidas.

Ainda sobre os facilitadores, leituras indicam que eles podem representar uma espécie de tradutor de modo que proporciona compreensão em um diálogo antes indecifrável. Algumas pistas dessa aproximação entre tradutor e facilitador se encontram na obra *O Justo 2* de Ricœur, e mais algumas reflexões sobre o papel do tradutor em Derrida. Tal pensamento trata-se de especulações muito iniciais para que componham a tese.

Um sistema de justiça que oferece práticas restaurativas é diferente de um sistema de justiça restaurativa. Não existe hoje no mundo nenhum sistema integralmente restaurativo. (TOEWS, 2019, p. 91). Zehr observou que dentro da justiça restaurativa pode ser notado um *continuum* que vai de uma prática totalmente restaurativa numa ponta até uma inteiramente não restaurativa na outra. (ZEHR, 2018, p. 243).

Em seu livro *Trocando As Lentes: justiça restaurativa para o nosso tempo*, Howard Zehr explicou que “a justiça restaurativa é uma bússola, não um mapa” (ZEHR, 2018, p. 13), de modo que não encontraremos nela todas as respostas para nossos problemas. A justiça restaurativa tem como intenção nos afastar de uma visão binária de justiça, como explica Sujatha Baliga, ‘da noção de nós/eles, vencedor/vencido, ganhador/perdedor — para longe de uma justiça de lados e em direção a uma justiça que cura.’” (BALIGA apud ZEHR, 2018, p. 13).

Como o modelo de justiça retributiva ainda é o modelo hegemônico, fica inevitável a comparação entre justiça restaurativa e retributiva, mas isso não significa necessariamente que elas sejam dicotômicas. Na verdade, ambas podem estar presentes em um mesmo caso. Justiça Restaurativa, “constitui-se como um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, métodos, técnicas e atividades próprias, que visa à conscientização sobre os fatores relacionais” – Art. 1º resolução 225 do CNJ.

É lugar-comum que a justiça retributiva pleiteia autoridade para exercer punição, pois o crime é uma violação contra as leis do Estado, o qual renega um pouco o papel da vítima. Tal legitimidade para a punição apresenta-se de forma interessante quando procuramos evitar vinganças, revanchismos e justificações pelas mãos dos próprios cidadãos. Mas, por outro lado, temos o papel das vítimas muitas vezes apagado e ocupado pelo Estado, que não leva em consideração todas as implicações que deveria levar. Já para a justiça restaurativa, o crime vem a ser não somente uma violação das leis contra o Estado, mas sim uma violação de pessoas e de relacionamentos. (ZEHR, 2018, p. 185).

Essa mudança de perspectiva trazida pela JR, segunda a qual o crime se apresenta como violação de pessoas e de relacionamentos, traz uma visão muito mais complexa e ramificada dos acontecimentos. Como explicou Zehr, o crime pode vir a afetar nossa confiança uns nos outros, pode nos trazer sentimentos de suspeita e de estranheza, e pode até reforçar características sociais como o racismo. Não raramente pode afastar amigos, pessoas amadas, parentes e vizinhos. “O crime afeta nosso relacionamento com todos à nossa volta.” (ZEHR, 2018, p. 186). “O crime não é primeiramente uma ofensa contra a sociedade, muito menos contra o Estado. Ele é, em primeiro lugar, uma ofensa contra as pessoas, e é delas que se deve partir.” (ZEHR, 2018, p. 187). “Justiça Restaurativa não se resume a uma técnica especial voltada à resolução de conflitos — apesar de contar com um rol delas —, pois tem como objetivo principal a mudança dos paradigmas de convívio social.” (ELLIOTT, 2018, p. 17).

Ainda se discute a dicotomia que muitas vezes se apresenta entre justiça restaurativa e retributiva. Acolhe-se aqui que tais teorias podem ser complementares, tendo em vista a prática, que apresenta como central o sistema retributivo e como auxiliar ou alternativo o restaurativo. Mesmo que os sistemas apresentem focos e fundamentos diferentes, ambos se baseiam na teoria de justiça distributiva. (ARMSTRONG, 2014, p. 367). Alguns críticos apontam que as dicotomias apresentadas refletem uma abordagem adversarial que Zehr criticou em sua obra *Trocando as Lentes*. (ZEHR, 2018, p. 241).

Para ele, a abordagem legalista e a abordagem restaurativa coexistem e podem ser vistas como o começo e o fim de uma escala ou medida. “Por vezes o ponteiro irá mais para o

lado legalista, outras vezes mais para o lado restaurativo, o ideal, talvez, fosse um sistema com base e cerne restaurativos, mas com opções menos restaurativas para quando as mais restaurativas não forem eficazes ou apropriadas.” (ZEHR, 2018, p. 243). A necessidade dessas opções é crucial para lidar com um fato importante: nem sempre a aplicação restaurativa será possível, seja pela falta de voluntariedade dos agentes, seja pela impossibilidade de qualquer reparação.

Ainda assim, a alternativa restaurativa é bastante válida. Zehr criticou a prerrogativa do Estado de infringir dor.

O sistema criminal ocidental tem o propósito de promover alguns valores positivos importantes: os direitos inerentes da pessoa, os limites do comportamento aceitável, a importância da justiça e da coerência. Contudo, o faz de modo bastante negativo, afirmando “faça isso, ou então faremos a você aquilo que você fez aos outros”; o sofrimento se paga com sofrimento; a penalidade é um espelho da ofensa. Um dos motivos pelos quais temos tanta literatura racionalizando o princípio da punição é que o Estado tem o poder de infringir dor, muito embora esse ato seja visto na maior parte das vezes como algo eticamente questionável. (ZEHR, 2018, p. 250).

Para que se avalie a aplicação de uma justiça restaurativa, Zehr descreve alguns indicadores dessa forma de justiça. Tais elementos, se observados, indicam a existência de uma experiência ainda que parcialmente restaurativa. Ressalta-se o foco nas vítimas. As perguntas a serem feitas são:

- As vítimas vivenciam uma experiência de justiça?
- Há suficientes oportunidades para que elas contem sua verdade a ouvintes relevantes?
- Elas estão recebendo a restituição ou compensação necessária?
- A injustiça foi adequadamente reconhecida?
- Estão suficientemente protegidas de mais violações?
- A decisão reflete adequadamente a gravidade da ofensa?
- Estão recebendo informação suficiente sobre o evento, o ofensor e o processo?
- Elas têm voz no processo?
- A experiência da justiça é adequadamente pública?
- Elas recebem apoio adequado de terceiros?
- Suas famílias estão tendo a assistência e o apoio devidos?
- Outras necessidades — materiais, psicológicas, espirituais — estão sendo atendidas? (ZEHR, 2018, p. 259).

Para que a justiça restaurativa não se afaste de seus objetivos, é importante que sempre se tenha em vista seus valores fundantes e a transformação social. Sua principiologia está fundada no respeito, na corresponsabilidade e na honestidade, bem como está focada no resgate do valor da justiça (ELLIOTT, 2018, p. 19). “Precisamos examinar o significado da justiça, depois precisamos estar preparados para nos comprometer com uma estrutura diferente para isso, ao mudar para um paradigma restaurativo.” (ELLIOTT, 2018, p. 37).

Elliott traz um compilado de significados bastante atualizados para a justiça restaurativa. Gordon Bazemore pontuou que três grandes pilares embasam a teoria normativa da justiça restaurativa: reparação; envolvimento dos participantes; transformação da comunidade e do papel do governo na resposta ao crime. Para ele, estes princípios definem melhor a JR que outras orientações de resultados, “práticas e relações estruturais que caracterizam as abordagens restaurativas.” (ELLIOTT, 2018, p. 112). “Theo Gavrielides questiona se a JR é uma teoria ou uma alternativa ao processo de Justiça Criminal.” (ELLIOTT, 2018, p. 112). Sandra Walklate: “Há uma falta de clareza quanto ao que significa Justiça Restaurativa de fato. Em parte, esta falta de clareza é o que torna JR sujeita à manipulação” (ELLIOTT, 2018, p. 113). Parece que o termo ainda se encontra em disputa, o que urge uma investigação apurada de suas fundamentações.

A justiça restaurativa aprofunda-se em dimensões do conflito que talvez não tenham sido consideradas pelo nosso modelo tradicional de justiça. (ELLIOTT, 2018, p. 114). “Uma das vantagens da JR é sua capacidade de expandir as lentes do inquérito para o conflito, de modo que inclua uma ampla gama de problemas deixados de fora pelas questões retributivas.” (ELLIOTT, 2018, p. 115). E esta ideia de que os conflitos podem ser mais bem explorados, em dimensões mais profundas, nos leva a refletir se a JR teria uma capacidade de prevenir futuros danos. (ELLIOTT, 2018, p. 116).

É difícil saber, já que o futuro não pode ser previsto, e haveria até um perigo aí, como nos indica o filme *Minority Report* (2002), que descreve uma realidade em que o Estado, por ter uma tecnologia que permite ver o futuro, sabe que crimes ocorrerão, onde ocorrerão e de que maneira ocorrerão antes de ocorrerem e, em razão disso, pessoas são presas antes mesmo que os fatos ocorram. De qualquer modo, a possibilidade curativa, trazida pela JR, pode romper com o ciclo quase que automático da violência, já que permite que os agentes ressignifiquem e elaborem o ocorrido. Nem tudo pode ser reduzido a indivíduos “maus” que fizeram escolhas “ruins” sem que se possa fazer uma consideração mais ampla e significativa de outras forças sociais. (ELLIOTT, 2018, p. 116).

John Braithwaite afirma que a JR devolve uma pequena porção de poder a pessoas comuns. (ELLIOTT, 2018, p. 118). O que é visto por nós com bastante interesse, já que analisamos tais práticas como parte possível de nossa organização política. Poder deliberar é algo que movimenta a autonomia dos indivíduos, além do senso de responsabilização. Deixar que um juiz decida é também não responsabilizar. A decisão deste juiz pode não fazer o menor sentido tanto para as vítimas como para os próprios ofensores, que podem acabar por culpar o

Estado pelo sofrimento imposto. “Essa característica de ‘controle do processo’ por cidadãos comuns gera um senso de justiça.” (ELLIOTT, 2018, p. 118).

Elliot alertou que uma rigorosa atenção aos princípios da JR não é suficiente para garantir um tratamento saudável e bons resultados para os participantes. Também é preciso respeitar os direitos humanos. (ELLIOTT, 2018, p. 119). “Os valores de direitos humanos são centrais para os princípios da JR, mas é melhor que os valores sejam vividos, em vez de serem regras impostas. Como disse A. J. Muste, ‘não há caminho para a paz, a paz é o caminho’.” (MUSTE apud ELLIOTT, 2018, p. 120).

Em resumo, falar em justiça restaurativa é falar em relacionamentos e em valores humanos. Algo que de forma alguma pode se apresentar como simplista, visto que relacionamentos são muito complexos e específicos. O viés restaurativo preza a reparação e, de preferência, que ela não seja vista como uma punição. A criatividade é acolhida nas práticas, novas ideias, interpretações, pluralidade de vozes são interessantes para que se pense e se crie modelos de justiça.

Algumas práticas já são bem conhecidas na JR e apresentam técnicas próprias e mais bem fundamentadas, uma delas é a mediação. A mediação é considerada uma das primeiras modalidades na regulação de conflitos sociais. Chega a fazer parte constitutiva do elo social. “Nessa perspectiva, o mediador deve ser reconhecido como um dos principais atores sociais a contribuir para o estabelecimento da paz social.” (MULLER, 2007, p. 155).

A mediação apresenta-se como uma ferramenta política da maior importância. “Em vista disso, revela-se necessário institucionalizar a mediação nos diferentes setores da sociedade, esforçando-se por conjugar, da melhor maneira, as iniciativas dos cidadãos e as dos poderes públicos.” (MULLER, 2007, p. 155).

Dentro da justiça restaurativa, a mediação entre vítima e ofensor tem o intuito de possibilitar o diálogo entre as partes e de reparar danos quando possível. Como explicou Zehr, a mediação pode ainda ser feita por membros da comunidade, o que aumenta o fator restaurativo, já que os laços comunitários tendem a não ser efêmeros, o que fortalece as deliberações e promessas de ações conjuntas. A capacitação de agentes comunitários deve ser fomentada por políticas públicas, técnicas de mediação são sempre bem-vindas em governanças democráticas.

A mediação e o diálogo entre vítima e ofensor é uma abordagem de justiça que atende a esses critérios. A mediação vítima-ofensor fortalece os participantes, põe em xeque as representações equivocadas, oferece ocasião para troca de informações e incentiva ações com o propósito de corrigir a situação. Quando mediadores da comunidade

estão envolvidos, esse tipo de mediação é totalmente compatível com a abordagem restaurativa à justiça. (ZEHR, 2018, p. 208).

As abordagens restaurativas de justiça se concentram mais em valores do que em leis ou regras, e focam na reparação de dano ao invés de focar na punição dos indivíduos. (ELLIOTT, 2018, p. 97). A culpa não deve ser reforçada a ponto de levar as pessoas a sentirem-se doentes; deve, pelo contrário, incentivar que as mesmas tomem consciência de seus erros, a fim de que inventem um novo comportamento que respeite a dinâmica da vida. “O sentimento de culpa diante da violência dá origem ao sentimento de responsabilidade pessoal do indivíduo; deve gerar uma necessidade de reparação e não de justificação.” (MULLER, 2007, p. 43).

A centralidade da reparação foca na cura dos relacionamentos rompidos ou afetados por abusos. A ideia é que se construa aprendizados ao invés de reforçar a culpa. A JR ajuda os envolvidos a encontrar um espaço de compreensão, de cura e de aceitação. (TOEWS, 2019, p. 12). “Quando uma pessoa fere a outra, a conexão é rompida. E quando isso acontece, o espírito da rede clama pela reparação.” (TOEWS, 2019, p. 20).

A indenização pode vir a ser um jeito importante de “endireitar as coisas” (TOEWS, 2019, p. 62), mas não configura automaticamente a reparação, já que a violação apresenta diferentes dimensões, para além das computações econômicas. A pergunta “o que podemos fazer para corrigir a situação?” (ZEHR, 2018, p. 190) deve sempre ser realizada. Como explicita Zehr, “se o crime é um ato lesivo, a justiça significará reparar a lesão e promover a cura.” (ZEHR, 2018, p. 191). Para ele, é isso que deveria ser considerado justo. “Significa levar os ofensores a compreender e a reconhecer o mal que fizeram e, em seguida, a tomarem medidas, mesmo que incompletas e simbólicas, para corrigi-lo.” (ZEHR, 2018, p. 201).

As obrigações geradas devem ser supridas por quem causou a violação. Quando alguém prejudica outrem, tem a obrigação de corrigir o mal. Herman Bianchi observou que o crime cria uma dívida, uma obrigação, e que o perdão pode vir a ser a suspensão dessa obrigação no tocante àquilo que não pode ser restituído. Atender às necessidades das vítimas é uma responsabilidade social. (ZEHR, 2018, p. 203).

Nem sempre o dano poderá ser reparado, mas o processo humanizador prezado pela JR incentiva uma possibilidade de cura para as pessoas afetadas pelo conflito. Para as crenças restaurativas, todas as pessoas importam. “Todos precisam ser respeitados, ouvidos e compreendidos. Todos merecem ser tratados de forma justa. Todos são capazes de se transformar e de se curar, se as suas necessidades forem atendidas.” (TOEWS, 2019, p. 31). No caso da justiça restaurativa, é necessário um tipo de responsabilização que provoque mudanças e que cure as pessoas. As pessoas criam justiça juntas. (TOEWS, 2019, p. 31).

A justiça é vista como um sistema de cuidado comprometido com as necessidades das pessoas e que faz o possível para que isso aconteça. (TOEWS, 2019, p. 33). A cura proporcionada para as vítimas não significa esquecer ou minimizar a violação, traz para o indivíduo um sentimento de recuperação. “A vítima deveria voltar a sentir que a vida faz sentido e que ela está segura e no controle. O ofensor deveria ser incentivado a mudar. Ele deveria receber a liberdade de começar a vida de novo. A cura abarca um senso de recuperação e esperança em relação ao futuro.” (ZEHR, 2018, p. 191).

Assim como diz Arendt, o homem é sua capacidade de iniciar coisas novas, de modo que as coisas não precisam durar para sempre; “sanar o relacionamento entre vítima e ofensor deveria ser a segunda maior preocupação da justiça. O movimento de reconciliação vítima-ofensor chamou esse objetivo de reconciliação.” (ZEHR, 2018, p. 191).

Além da mediação, outro modelo de prática restaurativa são os círculos de construção de paz. O círculo traz para a prática uma sensação de acolhimento e de igualdade; todos podem se ver, podem ter a mesma oportunidade de fala, já que algumas técnicas preveem que a palavra seja dada a cada um de seus membros. Ninguém é mais importante do que ninguém, não existe “nós” nem “eles”. Ainda assim, cada indivíduo deve poder expressar sua individualidade. (TOEWS, 2019, p. 20). Desta forma, a horizontalidade é trazida como fenômeno político, a isonomia, como a experimentada pelos gregos da pólis, pode ser passível de ser constituída a cada prática restaurativa.

Podem estar no centro do círculo elementos da natureza, como plantas, animais, ar e água, de modo simbólico, mas, para que as pessoas possam perceber nossa conexão com o mundo. (TOEWS, 2019, p. 20). A prática circular tem o poder de demonstrar a importância de cada indivíduo para a realização de algo comum a todos.

A ideia de cura, reparação, também está presente nas práticas circulares. Os relacionamentos interpessoais com frequência se tornam desiguais, assim como os sociais, então precisam de reparação. “Nas redes injustas, perde-se uma parte de si próprio.” (TOEWS, 2019, p. 21). Busca-se, portanto, respeito, poder e autoestima, bem como uma recuperação da dignidade humana. (TOEWS, 2019, p. 24).

Os processos circulares de construção de paz foram estudados por Kay Pranis e Célia Passos. Pranis nos ensina que, para além de serem uma representação geométrica, os círculos visam estabelecer uma conexão profunda entre os participantes da prática. Explorar as diferenças entre os participantes, ao invés de tentar exterminá-las, acaba por oferecer a todos uma igual e voluntária oportunidade de falar e de ser ouvido, para além de poderem participar sem serem interrompidos. Além disso, caso tenha-se de tomar uma decisão, os círculos

oferecem a construção do consenso ou a deliberação sobre qualquer questão. “A forma geométrica representada pela organização das pessoas simboliza os princípios fundamentais de liderança compartilhada: igualdade, conexão e inclusão, e proporciona foco, comprometimento e participação de todos em ambiente seguro e respeitoso.” (PRANIS, 2010, p. 11).

A disposição circular valoriza a sabedoria coletiva de todos. Seus integrantes não são divididos em provedores e recebedores. Todos colaboram para a construção da prática. (PRANIS, 2010, p. 18). Pranis explica que os processos circulares se difundiram muito mais por causa do interesse particular de alguns indivíduos, que, em certa medida, entraram em contato com a prática, do que devido a algum tipo de planejamento estratégico ou de implementação organizada. (PRANIS, 2010, p. 23). Traz em si uma sabedoria popular e de base.

O formato espacial da prática circular “simboliza liderança partilhada, igualdade, conexão e inclusão. Também promove foco, responsabilidade e participação de todos.” (PRANIS, 2010, p. 25). Os saberes explorados no círculo surgem das histórias de vida pessoais dos participantes. (PRANIS, 2010, p. 28). Já foi observado que os ouvintes absorvem as histórias trazidas no círculo de modo diferenciado, as histórias não soam como se fossem conselhos. (PRANIS, 2010, p. 28).

O círculo carrega um grande peso simbólico por uma série de razões. Como explicou Elliott, “em um círculo não há estrutura hierárquica, não há ninguém com mais sabedoria, não há começo nem fim. Os círculos conduzem para o diálogo porque sua estrutura aceita expressões individuais.” (ELLIOTT, 2018, p. 126).

Pranis fala sobre a roda da medicina, prática pensada pelos nativos do Canadá, onde “os círculos criam, de modo intencional, um espaço onde todos os aspectos da experiência humana recebem reconhecimento e são bem-vindos.” (PRANIS, 2010, p. 45). Uma tentativa de cura em sua integralidade.

Os principais elementos que compõe um círculo são: a cerimônia, as orientações, o bastão de fala, a coordenação/facilitação e as decisões consensuais. (PRANIS, 2010, p. 49). “O bastão da fala distribui por toda a roda a responsabilidade de reagir e gerenciar as emoções difíceis.” (PRANIS, 2010, p. 52). O bastão da fala, ou objeto da palavra, exige total atenção e escuta dos outros para com quem o tiver em sua posse, é todo um ritual, as pessoas pensam no que vão falar antes que o objeto lhes chegue às mãos, e todas respeitam mutuamente os espaços de fala decorrente do objeto. O objeto traz ainda implícito que todos têm algo importante a ofertar ao grupo. (PRANIS, 2010, p. 52).

O fato de as pessoas contarem histórias mobiliza uma escuta diferenciada. A fala “fica mais transparente para nós mesmos quando falamos em voz alta para os outros. Ouvir respeitosamente a história de alguém é honrar seu valor intrínseco e empoderá-lo construtivamente.” (PRANIS, 2010, p. 57). “Quando os participantes contam suas histórias, descobrem que são parecidos em aspectos inesperados.” (PRANIS, 2010, p. 59).

As histórias surgem com as perguntas realizadas pelos facilitadores, que são pensadas antes do círculo de acordo com a necessidade daquelas pessoas. É sempre fundamental computar se a segurança física e emocional dos envolvidos poderá ser garantida. (PRANIS, 2010, p. 62). Para tanto, é interessante que se faça um pré-círculo, durante o qual as pessoas ficam cientes do que será abordado na prática e têm a possibilidade de esclarecer quaisquer dúvidas. É a partir desse pré-encontro que os facilitadores podem pensar em como será formulada a prática. Pranis tem um livro que é uma colaboração enorme com os facilitadores. Em *No Coração da Esperança* de 2016, a autora, junto de Carolyn Boyes Watson, traz alguns roteiros prontos, com algumas possibilidades de círculos.

Mesmo que as práticas circulares apresentem muito potencial, é possível que elas não propiciem um consenso, o qual, afinal, depende muito das escolhas individuais dos participantes. Por ser um método dialógico, ele tende a auxiliar, mas, caso não seja possível, pode-se tomar a decisão por meio da adoção “de qualquer outro processo utilizado normalmente. O que se verifica é que os círculos em geral produzem informações muito mais ricas, que são de grande ajuda em qualquer processo de tomada de decisão.” (PRANIS, 2010, p. 55).

2.3.2 Comunidade

A integralidade da justiça restaurativa leva em consideração outros aspectos dos relacionamentos, que vão além da relação vítima-ofensor. Para a JR, não se levam em conta somente aspectos individuais e relacionais, mas também as possíveis responsabilizações, aspectos comunitários, institucionais, sociais, tudo o que pode vir a contribuir para a transformação e a mudança do conflito e do estado de violência. (ELLIOTT, 2018, p. 16). A comunidade se apresenta como um ator importante dentro da JR.

O processo judicial comum exclui as percepções da comunidade sobre o crime, que sempre tem interesse tanto na vítima como no ofensor. “Ainda assim, o processo judicial não convida a comunidade a falar do impacto causado pelo crime nem a dar apoio às vítimas ou aos ofensores. Tampouco a estimular a investigar quais teriam sido as causas do crime.” (TOEWS,

2019, p. 27). Muitas vezes as comunidades são ignoradas pelo sistema de justiça criminal. (TOEWS, 2019, p. 36).

Em alguns casos, a comunidade pode fazer parte do conflito tanto como “ofensora” quanto como “vítima”. (TOEWS, 2019, p. 37). Toews realiza algumas perguntas a fim de saber como as comunidades estão de saúde. Primeiro questiona: todos os membros se sentem respeitados e valorizados? As pessoas se sentem pertencentes à comunidade? Atuam tendo em vista os melhores interesses de toda a comunidade? Têm acesso àquilo de que precisam para viver? (TOEWS, 2019, p. 41). Caso as respostas obtidas sejam negativas, serão necessárias algumas mudanças na distribuição do poder, na disparidade estrutural vivenciada por alguns membros da comunidade. Uma atenção especial deverá ser dada às questões ligadas ao racismo, LGBTQfobia e outras injustiças. (TOEWS, 2019, p. 41).

Valores como “hospitalidade” e “acolhimento” podem e devem ser trabalhados para que as comunidades possam enfrentar suas diferenças. (TOEWS, 2019, p. 41). As estruturas sociais muitas vezes estabelecidas nas comunidades propiciam situações de violência, como as comunidades estudadas por Norbert Elias (2000), onde os moradores que se mudaram por último são vistos como *outsiders*. Nem chegam a apresentar diferenças econômicas, mas o fato de virem de outra comunidade já os estigmatizam como forasteiros.

O fortalecimento comunitário pode evitar crimes futuros e violências. O sentimento de pertencimento e de identificação aproxima as pessoas, enquanto a não identificação e o não pertencimento afastam e podem vir a gerar conflitos não tão óbvios. (PRANIS, 2010, p. 22). “Nossa cultura estimula de muitas maneiras a separação, a demonização daqueles que discordam, a competição, a hierarquia e a dependência de especialistas para resolver problemas” (PRANIS, 2010, p. 85), sendo que muitas vezes a própria comunidade poderia estar habilitada a resolver seus conflitos.

Quando a comunidade é excluída da resolução de conflito, como ocorre no processo penal tradicional, ela perde grandes oportunidades de crescimento e de fortalecimento. (ZEHR, 2018, p. 178). Casos que tenham implicações graves, contudo, não podem simplesmente ficar na mão das pessoas interessadas, é importante que, no caso de violações as leis, o Estado esteja presente para resguardar os interesses de todos, inclusive da comunidade. (ZEHR, 2018, p. 211).

O conceito do que vem a ser comunidade é estudado por Michel Bopp e por Judie Bopp. Para eles, “presume-se um alto grau de engajamento deliberado quando falam de ‘qualquer agrupamento de seres humanos que entraram em um relacionamento sustentado uns com os outros com o propósito de melhorarem a si mesmos e o mundo em que vivem’”.

(ELLIOTT, 2018, p. 251). “Quando as pessoas estão emocionalmente conectadas, elas se tornam mais profundamente motivadas a mudar as condições de sua comunidade. Um sentimento de pertencimento ao grupo aumenta o senso de responsabilidade e de prestação de contas ao grupo.” (ELLIOTT, 2018, p. 252).

Como observou Elliott, um exemplo de união comunitária é encontrado na explicação de Alexis de Tocqueville acerca da consideração da nascente democracia norte-americana.

Pode parecer óbvio que as comunidades fossem associações coletivas. Elas eram mais do que isso, e diferentes de um conjunto de amizades. Podemos ter uma amizade com uma pessoa determinada em uma instituição, por exemplo, mas não significa que a pessoa esteja incorporada à comunidade. Uma comunidade é mais do que um lugar. Ela compreende vários grupos de pessoas que trabalham juntas presencialmente na vida pública, não apenas na vida privada. (ELLIOTT, 2018, p. 254).

A preocupação com uma sociedade organizada une a comunidade em torno de um bem comum. Elliott explicou que comunidades são microssociedades nas quais sentimos certo nível de engajamento fora de casa. (ELLIOTT, 2018, p. 255). Por ter esse envolvimento com questões comuns e públicas, a mobilização das comunidades é de grande valor para sociedades democráticas.

Cidadãos envolvidos com processos restaurativos de suas comunidades têm oportunidades reais de participação pública em assuntos comunais. É possível que expectativas de comunidades ainda não alcançadas possam ser transformadas em sementes de comunidades reais através de processos restaurativos. (ELLIOTT, 2018, p. 256).

O encontro da comunidade para resolver questões pertinentes a conflitos pode ajudá-la no desenvolvimento de estratégias comunitárias. A JR engaja que os membros da comunidade possam tomar decisões significativas sobre seus próprios assuntos, oferecendo oportunidade de fortalecimento comunitário. “As pessoas que tiveram um real envolvimento nas tomadas de decisão, em vez de uma participação superficial, investirão mais nos resultados.” (ELLIOTT, 2018, p. 256).

As práticas podem possibilitar um momento para que se revise os ideais comunitários, os valores partilhados pelas pessoas. Em certa medida, cria-se um senso de responsabilização muitas vezes já esquecido. As necessidades individualistas do dia a dia tendem a nos afastar do senso de coletividade, contudo, para que a comunidade possa se desenvolver, é fundamental que as necessidades do coletivo sejam determinadas, para que sejam perseguidas por todos.

2.3.3 Responsabilização

Muitas vezes o momento dedicado à responsabilização coincide com o momento da atribuição de sentido dos últimos acontecimentos. É um processo nem sempre fácil, mas necessário pelo qual todos passamos em diferentes momentos de nossas vidas. “É por meio da responsabilização que tanto as vítimas como os ofensores podem começar a deixar para trás o poder que o crime exerce sobre eles.” (TOEWS, 2019, p. 46). “Aqueles que cometem uma infração têm a tendência de se proteger, de se defender da culpa e dos castigos que o tribunal impõe. Em geral, são silenciados; os advogados normalmente falam por eles.” (TOEWS, 2019, p. 58). Se responsabilizar é recuperar de certa forma o controle de suas ações.

A oportunidade de recuperar tal controle nem sempre é dada. Como explicou Toews, “mesmo quando têm a intenção de criar membros responsáveis da comunidade, as prisões tiram a responsabilidade dos indivíduos, submetendo-os a um controle constante.” (2019, p. 59). Quem causa o dano raramente ouve falar ou enxerga os impactos do crime que cometeu. (TOEWS, 2019, p. 58). “A responsabilização requer uma profunda compreensão do crime e dos impactos causados na vítima.” (TOEWS, 2019, p. 62). Acrescento que não só na justiça criminal, mas em outros casos onde há dano ou conflito, seria importante que as pessoas pudessem se responsabilizar conjuntamente nos processos decisórios.

Nesse sentido, a responsabilização é parte importante para a justiça restaurativa, não apenas na atribuição de sentido ao erro cometido, mas também porque dá para as pessoas uma segunda chance de agirem diferente agora que sabem o que sabem. Responsabilizar-se é diferente de sofrer com as consequências punitivas empregadas pelo Estado. (ZEHR, 2018, p. 48).

O ofensor precisa ser estimulado a formar uma compreensão de suas ações, de preferência uma compreensão completa. Saber o que suas ações representaram para outras pessoas e qual foi o seu papel na vida dessas pessoas. Ainda que o Estado venha a infligir penas aos ofensores, é interessante que as instituições também incentivem a responsabilização consciente, de modo que encoraje os mesmos a corrigirem seus erros na medida do possível. (ZEHR, 2018, p. 50).

A responsabilização diferencia-se da culpa, é importante para o processo de evolução do ser humano responsabilizar-se por seus erros. A diferença entre conflito e violência também deve ser esclarecida, até mesmo para que as pessoas possam se responsabilizar por seus atos, ainda mais quando violentos. Nenhuma vítima deve ser culpabilizada pela violência de seu agressor, apesar de tais situações comumente ocorrerem nos casos de violência doméstica.

Marie Marshall Fortune nos alerta para o fato de que rotular o crime como *conflito* pode ser enganador e perigoso. Em casos de violência doméstica, por exemplo, atos violentos com sérias consequências têm sido com demasiada frequência definidos como simples resultados de conflitos. Isto tende a calar a responsabilidade por comportamentos através da culpabilização da vítima. Somos levados também a presumir que a violência é simplesmente uma escalada do conflito. (ZEHR, 2018, p. 187).

O processo de responsabilização auxilia as pessoas a compreenderem as dimensões em que precisarão prestar contas. (ZEHR, 2018, p. 205). Cada caso apresenta suas especificidades, e os envolvidos apresentam necessidades diversas que só podem ser reconhecidas em um encontro destinado especificamente para conversar acerca dessas especificidades, dessas necessidades, de seu reconhecimento. Caso contrário, as dores podem perdurar e nunca encontrarem lugar para serem expressas em palavras.

2.3.4 Vítimas

A vítima encontra lugar especial e acolhedor na justiça restaurativa, para que possa falar de seus traumas, mas também para que possa seguir em frente e abandonar o papel de vítima. Quando o lugar de vítima fica confortável demais, é porque os indivíduos não estão se responsabilizando pelo que sentem. “Para que a vítima recobre sua inteireza, é preciso que lhe seja devolvida a autonomia.” (ZEHR, 2018, p. 63). A vindicação, outro passo importante no processo de recuperação da vítima, vem a ser o reconhecimento da sociedade ou do ofensor pelo sofrimento vivenciado pela vítima, e o reconhecimento de suas necessidades. (ZEHR, 2018, p. 242).

Enquanto, no processo da justiça comum, as vítimas apresentam apenas um pequeno papel, quando apresentam algum papel, na JR elas e suas necessidades apresentam papel central. (TOEWS, 2019, p. 51). O papel da vítima normalmente não foi escolhido, já que esta muitas vezes é arrastada sem domínio sobre suas vontades para essa posição. “As vítimas não escolheram ser vítimas; tiveram pouco controle sobre o crime ou sobre suas consequências, se é que tiveram algum.” (TOEWS, 2019, p. 52).

Ouvir as vítimas é possibilitar uma experiência de validação e de afirmação muito necessária e transformadora. (TOEWS, 2019, p. 53). Muitas vezes as vítimas vivenciam uma solidão e permanecem presas na dor que vivenciaram. (TOEWS, 2019, p. 55). Tendo isso em vista, oferecer um espaço de acolhimento para que possam contar suas histórias é proporcionar a elas uma nova existência, uma possibilidade de ressignificar o sofrimento.

Arendt, em seu livro *Homens em Tempos Sombrios*, falou da importância de que se narrem histórias. “Todas as dores podem ser suportadas se você as puser numa história ou contar uma história sobre elas.” (ARENDR, 2008, p. 115). Arendt reflete sobre o brilhantismo da escritora Isak Dinesen, a baronesa Karen Blixen, que, com maestria, contava histórias ao mesmo tempo que narrava sua vida muito sofrida. A poética trazida em suas histórias acabava por ressignificar as tragédias da vida real. Escrever, contar histórias, é um pouco deixar partir.

Nenhum trauma pode ser minimizado, apenas a vítima poderá dimensionar os danos às vezes físicos, às vezes psicológicos. Vítimas de assaltos, como narrou Zehr, podem ter a sensação de terem sido furtadas do...

... seu próprio sentido de ser, de sua autoimagem como ser autônomo que atua num mundo previsível. Na verdade, os efeitos psicológicos podem ser mais graves que a perda física. Para se recuperarem, as vítimas precisam passar da fase de “retração” à fase de “reorganização”. No caso de crimes graves, precisam deixar de ser vítimas e começar a ser sobreviventes. (ZEHR, 2018, p. 33).

O que é preciso para que a vítima se recupere? Apenas ela mesma pode responder com honestidade. As necessidades variam e podem ser as mais diversas de pessoa para pessoa. Mas o mais óbvio é que as vítimas precisam de ressarcimento por suas perdas. (ZEHR, 2018, p. 33). Indenizações podem ser importantes, mas “as vítimas precisam também de empoderamento. Seu sentido de autonomia pessoal lhes foi roubado e precisa ser restituído” (ZEHR, 2018, p. 35), por isso, poder participar do processo é revitalizante.

A questão do poder pessoal é de importância vital nesse contexto. Parte da natureza desumanizadora da vitimização criminosa é seu poder de roubar à vítima seu poder pessoal. Em vez de devolver-lhes o poder permitindo-lhes participar do processo da justiça, o sistema judicial reforça o dano negando às vítimas esse poder. Em vez de ajudar, o processo lesa. (ZEHR, 2018, p. 38).

A negação da autonomia da vítima por parte do ofensor é, em boa parte, o que faz da experiência de violação algo tão traumático. (ZEHR, 2018, p. 59). Oferecer a possibilidade do encontro vítima e ofensor, em um ambiente seguro, desde que antes as partes se predisponham a se ver, pode ajudar as vítimas no processo de superação. Além de poderem falar do que a ofensa significou, o encontro pode romper com alguns estereótipos, o que pode ajudar na diminuição do medo.

O encontro vítima-ofensor pode ser estabelecido em termos distintos e utilizar diferentes práticas restaurativas. Mas, nesse encontro, normalmente, a vítima tem oportunidade de expressar seus sentimentos, trocar informações, recuperar perdas e sentir-se empoderada. (ZEHR, 2018, p. 164). No processo criminal comum, as vítimas “têm seu *status* usurpado pelo

Estado, que relega a elas o papel de testemunhas. Esta é a principal razão pela qual as vítimas de crimes experimentam essa sensação de frustração com o sistema.” (ELLIOTT, 2018, p. 108).

As vítimas precisam de alguém que as escute. Precisam de oportunidades para contar sua história e ventilar seus sentimentos, algumas vezes repetidamente. (ZEHR, 2018, p. 195). Nem sempre o que as vítimas buscam é retribuição, muitas vezes elas só querem ser reparadas. Pesquisas realizadas com vítimas demonstram que estas muitas vezes são favoráveis a penas reparativas que não envolvem encarceramento — na verdade, muito mais vezes do que se faz público. (ZEHR, 2018, p. 197).

Em suma, Zehr mostrou que as vítimas muitas vezes não encontram um espaço público de reconhecimento no procedimento comum seguido pela justiça tradicional, e que, com as possibilidades previstas pela justiça restaurativa, apresentam uma maior chance de terem suas necessidades atendidas. “As vítimas têm necessidade de segurança, reparação, vindicação e empoderamento, mas precisam, especialmente, encontrar significado.” (ZEHR, 2018, p. 198).

2.3.5 Ofensores

Como já visto, o crime gera obrigações dos ofensores para com as vítimas e a comunidade. Mas, para que seja justa como um todo, a justiça restaurativa também está interessada nas necessidades dos ofensores. Tais necessidades também podem ser ouvidas e acolhidas no espaço criado pelas práticas restaurativas. “Precisam que seus estereótipos e racionalizações — suas falsas atribuições — sobre a vítima e o evento sejam questionados. Talvez precisem aprender a ser mais responsáveis. Talvez precisem adquirir habilidades laborais ou interpessoais.” (ZEHR, 2018, p. 204). Possibilidades que também os ajudem a transformar suas realidades. “Em geral, necessitam de apoio emocional. Muitas vezes precisam aprender a canalizar raiva e frustração de modo mais apropriado. Talvez precisem de ajuda para desenvolver uma autoimagem mais sadia e positiva e também para lidar com a culpa.” (ZEHR, 2018, p. 204).

Assim como no caso das vítimas, se suas necessidades não forem atendidas, os ofensores correm o risco de não conseguirem fechar o ciclo. Sem entender o mal que causaram, fica difícil saber ao certo pelo que precisam se responsabilizar. “O imperativo cognitivo humano requer que categorizemos e organizemos as informações e, quando isso não acontece, ficamos confusos e conflitantes.” (ELLIOTT, 2018, p. 219). Atualmente, o foco na culpa e na punição não favorece o atendimento das necessidades dos ofensores.

A racionalidade do processo penal muitas vezes não permite que se possa acessar as emoções envolvidas em um processo. “Norbert Elias adverte que o estudo do comportamento humano que focalizar a razão às custas da emoção terá um valor limitado.” (ELLIOTT, 2018, p. 202). A superação dessa ideia de modernidade, segundo a qual podemos ser completamente racionais, talvez também precise avançar em nossas instituições.

Por três séculos, a criminologia tentou fazer da razão, e não da emoção, o método primário de justiça. Os resultados, no entanto, são modestos, bloqueados pelo paradoxo da política social: *supomos que os criminosos sejam racionais, mas que a justiça deveria ser emocional.* (SHERMAN apud ELLIOTT, 2018, p. 203).

Como os processos judiciais na maioria das vezes não são baseados em negociação nem em resolução de conflito, são estruturalmente adversariais e produzem “ganhadores e perdedores”. (ELLIOTT, 2018, p. 204). Os perdedores perdem muito, sobretudo quando são punidos com privação da liberdade. Decisões como essa deveriam ao menos levar em conta os sentimentos individuais. Erving Goffman contribui em sua teoria do “*self* espelho”, sugerindo que o constrangimento, ou sua antecipação, estão na raiz da maior parte das interações sociais (GOFFMAN apud ELLIOTT, 2018, p. 206), de modo que se é vulnerável “ao olhar desaprovador ou ao julgamento negativo dos outros.” (ELLIOTT, 2018, p. 206).

Elliott tratou, em seu livro *Segurança e cuidado*, de como sentimentos como “vergonha” e “culpa” são muitas vezes reforçados em nossos sistemas de justiça, de um modo muito prejudicial não apenas para os ofensores, mas para a sociedade como um todo. *O Processo Civilizador*, de Norbert Elias, descreve como os padrões europeus se transformaram com base no aumento dos limiares da vergonha. (ELLIOTT, 2018, p. 208). “O segundo volume dessa obra revela como o Estado adquiriu o monopólio da violência sobre o indivíduo e o quanto a conduta civilizada proibiu expressões violentas por parte do indivíduo.” (ELLIOTT, 2018, p. 209).

Não só a vergonha e a culpa estão vinculadas, como também o estão a vergonha e a violência. James Gilligan explicou, em sua obra *Violence: our deadly epidemic and its causes*, publicada em 1996, que “o propósito da violência é diminuir a intensidade da vergonha e substituí-la, na medida do possível, pelo seu oposto — o orgulho — evitando assim que o indivíduo seja inundado por sentimentos de vergonha.” (GILLIGAN apud ELLIOTT, 2018, p. 211). O autor da obra se fundamentou em estudos psiquiátricos e percebeu que sobreviventes de abusos muitas vezes desenvolvem comportamento violento com base em um desejo de reconquistar o respeito que acreditam ter perdido por alguma agressão verbal. (ELLIOTT, 2018, p. 211).

Tais experiências, em que ofensor e vítima encontram-se no mesmo indivíduo, não são tão raras quanto gostaríamos. Os indivíduos são sempre muito complexos e o sistema de justiça muitas vezes quer negar essa complexidade.

A intervenção do chamado Sistema Correcional está embasada no pressuposto de que os ofensores são de alguma forma diferentes dos não ofensores, e conseqüentemente essas intervenções miram o comportamento que está na superfície do papel criminal. Louise Falshaw sugere: “o medo de que o abuso seja utilizado para legitimar o ofensor pode ser uma razão para a história do abuso no tratamento do comportamento do ofensor não receber importância suficiente”. (ELLIOTT, 2018, p. 239).

John Braithwaite, estudioso de justiça restaurativa, observou que um dos problemas do sistema atual retributivo é a ênfase dada à vergonha. Para ele, a vergonha produzida é estigmatizante em vez de reintegrativa. “A teoria da vergonha reintegrativa é uma tentativa explícita de integrar nossa compreensão das teorias criminais do controle, da subcultura, da oportunidade, da aprendizagem (por exemplo, associação diferencial) e da rotulação” (ELLIOTT, 2018, p. 215). Elliott explicou que, mesmo que bem articulada teoricamente, a distinção entre vergonha reintegrativa e estigmatizante foi distorcida na prática. (ELLIOTT, 2018, p. 216). “O mau entendimento e a má utilização da vergonha como ação (*causar vergonha*) pode resultar em intervenções perigosas e distorcidas que exacerbam os problemas presentes.” (ELLIOTT, 2018, p. 216).

O documentário brasileiro *Juízo*, de 2007, consegue captar a maneira como, muitas vezes, o sistema judiciário utiliza a vergonha na tentativa de inibir maus comportamentos. Cenas vexatórias de humilhação, realizadas por uma juíza de uma vara da infância, ilustram o dia a dia de departamentos criminais. Infelizmente, hoje o principal objetivo do sistema de justiça, quando adversarial, é encontrar as pessoas culpadas e puni-las, sem perceber que “a força transformadora é a *empatia*, e não a vergonha.” (ELLIOTT, 2018, p. 217). Nota-se que sanções éticas são mais eficazes com adolescentes do que as sanções coercitivas e intimidatórias. (ELLIOTT, 2018, p. 218).

Um indivíduo subjugado perde seu senso de autonomia pessoal. Apresentar-se fraco em uma cultura de sobrevivência do mais forte parecerá vergonhoso. (ELLIOTT, 2018, p. 218). Não é raro que a vítima envergonhada de hoje se torne o agressor violento de amanhã. “As práticas da Justiça Criminal parecem exacerbam a vergonha e, depois, seus efeitos. As práticas restaurativas, ao menos em teoria, incorporam essa compreensão ao processo.” (ELLIOTT, 2018, p. 220).

2.3.6 Duas lentes

Em uma de suas principais obras sobre justiça restaurativa, Howard Zehr apresentou diferentes visões de justiça. Em tabela bastante pedagógica, ele descreveu as principais diferenças entre as visões de justiça retributiva e restaurativa.

Tabela 1 — Diferenças entre as visões de justiça retributiva e de justiça restaurativa

<i>Lente retributiva</i>	<i>Lente restaurativa</i>
1. A apuração da culpa é central	1- A solução do problema é central
2. Foco no passado	2- Foco no futuro
3. As necessidades são secundárias	3- As necessidades são primárias
4. Modelo de batalha, adversarial	4- O diálogo é a norma
5. Enfatiza as diferenças	5- Busca traços comuns
6. A imposição de dor é a norma	6- A restauração e a reparação são a norma
7. Um dano social é cumulado ao outro	7- Enfatiza a reparação de danos sociais
8. O dano praticado pelo ofensor é contrabalançado pelo dano imposto ao ofensor	8- O dano praticado é contrabalançado pela reparação do mal
9. Foco no ofensor: ignora-se a vítima	9- As necessidades da vítima são centrais
10. Os elementos-chave são o Estado e o ofensor	10- Os elementos-chave são a vítima e o ofensor
11. Falta informação às vítimas	11- As vítimas recebem informação
12. A restituição é rara	12- A restituição é normal
13. A verdade das vítimas é secundária	13- As vítimas têm a oportunidade de dizer a sua verdade
14. O sofrimento das vítimas é ignorado	14- O sofrimento das vítimas é lamentado e reconhecido
15. O Estado age em relação ao ofensor; o ofensor é passivo	15- O ofensor tem participação na solução
16. O Estado monopoliza a reação ao mal cometido	16- A vítima, o ofensor e a comunidade têm papéis a desempenhar
17. O ofensor não tem responsabilidade pela resolução	17- O ofensor tem responsabilidade pela resolução
18. Os resultados incentivam a irresponsabilidade do ofensor	18- O comportamento responsável é incentivado
19. Rituais de denúncia e exclusão	19- Rituais de lamentação e reordenação
20. Denúncia do ofensor	20- Denúncia do ato danoso
21. Enfraquecimento dos laços do ofensor com a comunidade	21- Reforço da integração do ofensor com a comunidade
22. O ofensor é visto de modo fragmentado: a ofensa o define	22- O ofensor é visto do modo holístico
23. O senso de equilíbrio é conseguido pela retribuição	23- O senso de equilíbrio é alcançado soerguendo vítima e ofensor
24. O equilíbrio é alcançado rebaixando o ofensor	24- A justiça é avaliada por seus frutos ou resultados
25. A justiça é avaliada por seus propósitos e pelos procedimentos em si	25- A justiça é avaliada por seus frutos ou resultados
26. A justiça como regras corretas	26- A justiça como relacionamentos saudáveis
27. Ignora-se o relacionamento vítima-ofensor	27- O relacionamento vítima-ofensor é central
28. O processo aliena	28- O processo visa reconciliação
29. Reação baseada no comportamento pregresso do ofensor	29- Reação baseada nas consequências do comportamento do ofensor
30. Não se estimula o arrependimento e o perdão	30- Estimula-se o arrependimento e o perdão

Tabela 1 — Diferenças entre as visões de justiça retributiva e de justiça restaurativa (conclusão)

31. Procuradores profissionais são os principais atores	31- Vítima e ofensor são os principais, mas contam com ajuda profissional
32. Valores de competição e individualismo são fomentados	32- Valores de reciprocidade e cooperação são fomentados
33. O contexto social, econômico e moral do comportamento é ignorado	33- Todo o contexto é relevante
34. Presume resultados em que um ganha e o outro perde	34- Possibilita um resultado do tipo ganha-ganha

Fonte: Zehr, 2018, p. 215.

Aparentemente, não há motivos para que se recuse espaço à aplicação de justiça restaurativa. Quem não gostaria de ter seus males reparados? Infelizmente, não é algo muito simples. A justiça restaurativa é de difícil previsibilidade, o que dificulta um pouco sua aceitação por profissionais pouco preparados ou acostumados com um serviço mais burocrático.

Enquanto se avança com a possibilidade do exercício da justiça restaurativa com base em uma rede de apoio para as vítimas, os ofensores e a comunidade, a justiça retributiva é o que temos em grande escala. “Ela talvez não faça o que precisa ser feito, nem o que seus adeptos alegam que ela faz, mas ela ‘funciona’ no sentido de que sabemos como operá-la.” (ZEHR, 2018, p. 217).

A justiça restaurativa não apresenta uma prática infalível. “Como humanos falíveis, nós cometemos erros ao longo do caminho, mas ela nos ensina que a abertura da comunicação também pode nos trazer segurança.” (ELLIOTT, 2018, p. 126-127). “Aprendemos através da reflexão sobre a experiência. O processo da justiça restaurativa cria ambientes nos quais a reflexão sobre as experiências de um evento pode ajudar todos os afetados a aprender e a crescer.” (ELLIOTT, 2018, p. 150).

Assim, a justiça restaurativa foca nos relacionamentos e cria uma nova geometria para compreender a justiça. “O foco nos relacionamentos enriquece e intensifica importantes objetivos de prevenção do dano através da assistência aos indivíduos com necessidades pessoais de cura, tratando justamente daquilo que o sistema de justiça criminal formal chama de fatores criminogênicos.” (ELLIOTT, 2018, p. 180).

O aprimoramento das técnicas em JR é sempre muito válido, mas não só de técnicas são feitas as práticas restaurativas. (ELLIOTT, 2018, p. 153). Em seu livro, Elliott questionou: “Como será o mundo se as pessoas operarem apenas com base na racionalidade científica e na competência técnica, em vez de partir de sua humanidade governada por valores e por virtudes?” (ELLIOTT, 2018, p. 154).

A justiça restaurativa é um conjunto de valores que podem nos ajudar no cultivo de uma democracia mais significativa. (ELLIOTT, 2018, p.152). Cynthia Brincat e Victoria Wike definem a palavra “valor” como “uma palavra ou frase isolada que identifica algo como sendo desejável pelos seres humanos.” (ELLIOTT, 2018, p. 152). Os valores acolhidos pela JR são “valores positivos, construtivos e de cura — valores que dão suporte ao que há de melhor em nós e em todos”. (ELLIOTT, 2018, p. 154).

Como valores centrais, temos o respeito, a honestidade, a confiança, a humildade, o compartilhar, a inclusão, a empatia, a coragem, o perdão e o amor. Valores que, em alguma medida, encontram-se justificados no decorrer do texto. Os valores se apresentam como algo espontâneo, algo que os participantes escolhem compartilhar. Na medida em que há uma troca, ou que acontecem concessões mútuas na interação entre os participantes da prática, chama-se isto de interação “responsiva” e postula-se que se “faz” a “paz”. (ELLIOTT, 2018, p. 157).

Algo que se aproxima de uma “democratização participativa”, “conversação equilibrada” ou “discurso”. (ELLIOTT, 2018, p. 157). Embora o perdão seja algo interessante nas práticas restaurativas, não se deve sugerir que as vítimas perdoem os ofensores, tampouco que gerar expectativas de que os perdoarão. Como apresentou Elliott, o perdão é um ato voluntário tão somente da vítima, e o encontro restaurativo almeja ensinar que as pessoas se responsabilizem, façam um esforço e limpem a bagunça. (ELLIOTT, 2018, p. 158–159). O perdão pode acontecer ou não. Os benefícios dos valores e dos processos podem ser difíceis de quantificar e, conseqüentemente, difíceis de defender academicamente. (ELLIOTT, 2018, p. 173).

É comum que os indivíduos priorizem a segurança em vez da harmonia, mas por que não tentar equilibrar esses valores? (ELLIOTT, 2018, p. 162). Afinal, tais valores estão relacionados. Cuidado e justiça precisam voltar a se encontrar. “Tanto justiça como cuidado são éticas importantes em si mesmas e também estão correlacionadas com a orientação para valores de segurança e harmonia.” (ELLIOTT, 2018, p. 164).

A Justiça Restaurativa “não é algo que ‘fazemos’ aos outros, mas um conjunto de valores segundo os quais procuramos conduzir, ainda que imperfeitamente, todos os nossos pensamentos, palavras e ações.” (ELLIOTT, 2018, p. 173). Logo, a justiça restaurativa, assim como a política, encontra-se no campo fenomênico e é vivenciada como uma experiência. Pode-se refletir acerca da justiça, mas é algo difícil de definir e de pré-determinar.

Abordagens restaurativas para a resolução de problemas no âmbito social são amiúde entendidas como rotas alternativas ao processo penal, mas deve-se reconhecer que hoje elas

fazem parte do sistema de justiça e podem vir a tornar-se, no profundo sentido do nome, uma política pública.

2.3.7 História e origens

Embora não seja o escopo desta pesquisa, a contextualização do objeto de estudo vem sempre a calhar. Portanto, neste tópico apresentamos, a história e as origens da justiça restaurativa. Há muito que “a justiça restaurativa deve a muitas tradições indígenas. Dois povos fizeram contribuições profundas e muito específicas às práticas nesse campo: os povos das primeiras nações do Canadá e dos Estados Unidos e os maoris da Nova Zelândia.” (ZEHR, 2018, p. 238).

Definir um só conceito de justiça restaurativa é difícil, pois ela se apresenta muito mais como um conjunto de princípios e valores. Contudo, o termo “justiça restaurativa” surgiu pela primeira vez em 1977, expresso por Albert Eglash, no contexto específico da restituição. (ELLIOTT, 2018, p. 108). Anterior às articulações acadêmicas de suas especificidades, um dos primeiros registros contemporâneos da prática de JR foi o incidente em Elmira, Ontário, em 1974, na qual ocorreu um encontro entre vítimas e ofensores para discutir um acidente de carro que envolvia embriaguez ao volante. Acredita-se que a prática da JR sempre esteve à frente do conhecimento teórico. (ELLIOTT, 2018, p. 108).

Como explicou Elliott, existem diferentes possibilidades de analisar e de classificar modelos de justiça restaurativa, modelos puristas e modelos maximalistas (ELLIOTT, 2018, p. 109), onde práticas estritamente restaurativas seriam consideradas justiça restaurativa, e práticas mistas que podem apresentar níveis variados de elementos restaurativos em cada prática.

A *Law Commission of Canada* define justiça restaurativa “como um processo de resolução de crimes e de conflitos que foca em reparar o dano às vítimas, responsabilizando os ofensores por suas ações e engajando a comunidade no processo de resolução do conflito.” (ELLIOTT, 2018, p. 110). Tony Marshall aponta que JR se refere ao “processo no qual todas as partes que participaram de uma ofensa específica reúnem-se para resolver coletivamente como vão lidar com as consequências da ofensa e com suas implicações para o futuro” (MARSHALL apud ELLIOTT, 2018, p. 110). Nesse contexto, Howard Zehr nos disse que “é um tipo de sistema de valores coerente, que nos oferece a visão do bem, de como queremos estar juntos. (ZEHR apud ELLIOTT, 2018, p. 111).

Elliot explicou que é possível observar alguns conceitos-chave ao tratar de justiça restaurativa. Perguntas como “Quem sofreu o dano?” e “Como foram afetados?” posicionam as vítimas no centro teórico da resposta da JR.

As vítimas têm oportunidade de contar suas histórias a fim de oferecer ou obter apoio para sua própria recuperação, para superar o medo gerado pelo dano e para participar integralmente do processo de tomada de decisão que produzirá planos de reparação. De modo similar, os ofensores participam contando suas histórias, com o apoio de pessoas de sua escolha, e se envolvem no desenvolvimento de acordos reparadores. (ELLIOTT, 2018, p. 111).

As práticas restaurativas podem compartilhar toda a informação possível com seus participantes, mas não se limitam a esse compartilhamento; dão, também, apoio significativo e oferecem a possibilidade de ação com responsabilidade pessoal e coletiva. Busca-se a *cura dos danos* e se incorpora às práticas uma reflexão sobre os valores centrais da comunidade, “um processo seguro em si, respeitoso, cuidadoso, inclusivo e assim por diante.” (ELLIOTT, 2018, p. 111).

A justiça restaurativa conseguiu ser incorporada aos sistemas legais em diversas jurisdições. O primeiro exemplo foi a Nova Zelândia, que incorporou as Conferências Familiares nos casos que envolvam adolescentes. “Estas conferências reúnem membros da família estendida e profissionais do sistema em um processo colaborativo, objetivando melhor atender os problemas centrais.” (ELLIOTT, 2018, p. 136). No Canadá, alguns povos aborígenes estão super-representados no Sistema de Justiça Criminal. (ELLIOTT, 2018, p. 144). O artigo 718.2e, do *Código Criminal do Canadá*, dispõe que as cortes devem dar especial atenção a casos em que os ofensores forem aborígenes.

Alguns estudos que tratam de comunidades indígenas apresentam características restaurativas. Zion observou que, quanto à justiça dos Navajos, “eles foram (e são) mais preocupados com a ‘inteireza da pessoa, com uma comunidade pacífica e com o ajuste dos relacionamentos do que com a punição de pessoas.” (ELLIOTT, 2018, p. 187). Peter D’Errico pontuou que há grandes diferenças entre comunidades indígenas e a sociedade capitalista, porque as comunidades dificilmente apresentam originalmente o que o autor chama de “individualismo de mercado”.

Normalmente, comunidades indígenas oferecem um contexto paradigmático interpessoal para a vida individual.

“Como as minhas ações afetam os outros?” e “Quem sou eu em relação aos outros?”. Este contexto imediato, palpável, reflete uma consciência no momento em oposição à concepção racionalizada dos “deveres” e normas. Eu sinto o espírito comunitário como uma preocupação dos outros comigo. (ELLIOTT, 2018, p. 187).

A pluralidade de diferentes saberes contribui na construção de uma justiça mais justa. Entrar em contato com diferentes culturas e novas perspectivas, nos leva a lugares que antes foram ignorados pelo eurocentrismo e a prevalência de uma cultura global hegemônica.

2.3.8 Trauma e cura

O trauma, explica Ginzburg (2010, p. 133), é por definição, “algo que evitamos lembrar, evitamos reencontrar, pelo grau intolerável de dor que a ele se associa.”. Mas existe a possibilidade de ressignificar o trauma, a possibilidade de elaboração e de compreensão. Expressões que podem facilmente serem encontradas em divãs, mas que também fazem parte da nossa sociedade. O Brasil, como será mais bem trabalhado no capítulo seguinte, apresenta alguns traumas coletivos. Como aborda Edson Teles, muitas vezes revivemos nosso passado mal cicatrizado.

O corpo incluído na lei acentua sua própria exclusão da lei, com o corpo ausente do desaparecido político, o corpo violentado da vítima de tortura, o corpo da testemunha imolada pelas incompreensíveis narrativas do trauma, e mantém-se hoje inscrito e marcado nas salas de tortura das delegacias e nos corpos matáveis pelas “balas perdidas”. Não é possível pensar a violência da ditadura sem assumirmos o compromisso de responder aos atos de violência e de tortura dos dias atuais. E também o contrário: não eliminaremos as balas perdidas se não apurarmos a verdade dos anos de terror de Estado e, assim, ultrapassarmos certa cultura da impunidade. Afinal, a bala perdida é, como o silêncio, o ato sem assinatura, pelo qual ninguém se responsabiliza. (TELES, 2015, p. 79)

Para os ideais restaurativos, o crime é visto como uma ferida na comunidade, um rasgo na rede de relacionamentos. “Crime representa relacionamentos danificados” (ELLIOTT, 2018, p. 225), e, desta perspectiva, é importante que se reparem tais danos.

Comparação interessante é a da justiça restaurativa com o *kintsukuroi*, arte milenar chinesa que conserta peças de porcelana quebradas com ouro. As peças jamais voltarão a ser o que eram antes de quebradas, mas podem vir a se tornar algo melhor, diferente e mais bonito.

Partes reconectadas na justiça restaurativa, a resposta dada ao dano não é a busca de consequências punitivas, mas a possibilidade de cura dos indivíduos afetados pelo dano. (ELLIOTT, 2018, p. 226). Jamie Scott “sugere que a cura mandatória da Justiça Restaurativa possa colocá-la em conflito com o cronograma do Sistema Retributivo e deva, então, ser considerada ‘um trabalho à parte’.” (SCOTT apud ELLIOTT, 2018, p. 226).

A história não pode ser mudada. Por conseguinte, precisamos nos reconciliar com o nosso passado, como nos diria Arendt, de modo que “a história deve ser curada” (ELLIOTT,

2018, p. 226). “Se a Justiça não incluir um processo de cura, então a dor gerada pelo dano pode tornar-se crônica e manifestar-se através de várias outras doenças físicas e psicológicas.” (ELLIOTT, 2018, p. 227).

O trauma muitas vezes reverbera dentro de nossos relacionamentos e, conseqüentemente, de nossas instituições.

“As pesquisas demonstraram que a exposição ao trauma e à violência tem um efeito causal, ambientalmente mediado e adverso para o risco de resultados como comportamento antissocial, abuso de substâncias e uma ampla gama de psicopatologias adultas” (Koenen 2005:509). As pessoas com estes problemas frequentemente vão parar no nosso Sistema de Justiça Criminal, seja como autores, vítimas ou testemunhas. (ELLIOTT, 2018, p. 234).

A negligência ao trauma pode vir a ser mais danosa do que o abuso. (ELLIOTT, 2018, p. 235). Exemplo disso é a exposição de vítimas de crimes sexuais em audiências completamente vexatórias, nas quais são agressivamente interrogadas sobre suas vidas íntimas. Estes casos são expressões corriqueiras da retraumatização imposta pelos Sistemas Judiciários tradicionais. (ELLIOTT, 2018, p. 237). Logo, não nos surpreende a informação de que “os jovens envolvidos com o Sistema de Justiça Criminal são significativamente mais propensos a terem sido traumatizados do que outros adolescentes no sistema escolar.” (ELLIOTT, 2018, p. 238).

Essa violência presenciada dentro das próprias instituições, lugares em que deveríamos estar seguros, decorre também

da devastação das pessoas que trabalham no sistema, obrigadas a dar respostas emergenciais ou pós-trauma para ajudar aqueles afetados pela violência grave. [...] Os policiais são exemplos óbvios desta discussão. O trabalho da Polícia frequentemente implica contato com situações que são instáveis ou que requerem que os oficiais tratem das conseqüências de cenas de crimes violentos. (ELLIOTT, 2018, p. 239).

“O trauma é um desafio à saúde mental. É evidente que os indivíduos respondem diferentemente a ele dependendo da sua resiliência inata, das experiências de vida prévias e do apoio emocional e físico que recebem.” (ELLIOTT, 2018, p. 241).

A fim de melhorar o tratamento do trauma — para além de continuar a desenvolver pesquisas sérias —, é preciso desenvolver mecanismos e habilidades para prevenir os fatores de risco que levam as pessoas a tornar-se violentas e abusivas. Tais impedimentos devem ser considerados uma questão de prioridade. “A disfuncionalidade da política assegura que a situação se perpetue, que o dinheiro público jorre dentro dos órgãos públicos, tribunais e

sistema correcional, enquanto os serviços sociais de base comunitária e educação recebem apenas gotas.” (ELLIOTT, 2018, p. 242).

Elliott nos explica que “o trauma e as nossas respostas a ele não podem ser entendidos fora do contexto dos relacionamentos humanos.” (ELLIOTT, 2018, p. 243). Os traumas afetam nossos relacionamentos e o aspecto mais desastroso do trauma “é a quebra das conexões humanas. Pelo fato de os humanos serem inescapavelmente sociais, a pior catástrofe que pode nos acontecer inevitavelmente envolve perdas relacionais.” (ELLIOTT, 2018, p. 243).

Como promover, contudo, a cura se não estabelecermos conexões duradouras e cuidadosas com os outros? (ELLIOTT, 2018, p. 243). Os relacionamentos são tanto fonte do trauma como da cura. (ELLIOTT, 2018, p. 244). Para tanto, precisamos pensar na continuidade dos relacionamentos dentro das instituições. É preciso uma reflexão e, provavelmente, uma reformulação para que as conexões sejam fortalecidas. Funcionários públicos muitas vezes carregam uma aura de hierarquia. Em repartições jurídicas, isso é ainda mais evidente. Tal dinâmica atrapalha o desenvolvimento das conexões entre instituições e indivíduos, atrapalhando, desse modo, a institucionalização de políticas relacionadas à justiça restaurativa.

Em uma sociedade onde as instituições substituíram a responsabilidade comunitária orgânica, é difícil convencer as pessoas a participar da busca e implementação de soluções. Responsabilidade equivale a cuidar do nosso próprio comportamento e votar nas eleições públicas. Racionalizamos que as taxas que pagamos nos eximem da obrigação de participar em um outro nível. Mesmo se o nosso próprio comportamento resultar em intervenções institucionais, provavelmente teremos outros profissionais tomando conta de nossas responsabilidades. As instituições tratam as pessoas como “casos” e aos conflitos como “arquivos”, e são governadas por regras e políticas que limitam seus mandatos e flexibilidade. (ELLIOTT, 2018, p. 257).

Cuidado e responsabilidade reforçam-se mutuamente. (ELLIOTT, 2018, p. 259). “Quanto mais vinculados estamos aos outros, mais nos sentimos responsáveis pelo que fazemos a eles.” (ELLIOTT, 2018, p. 260). Neste mesmo sentido podemos retomar o pensamento de Arendt sobre a burocracia e a *banalidade do mal*.

2.4 JUSTIÇA RESTAURATIVA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA

Finalizamos este capítulo com um tópico dedicado à compreensão da justiça restaurativa como possibilidade profícua de colaborar com uma organização política mais democrática e uma potencial ilha de liberdade. Anteriormente, pudemos observar quais são os principais fundamentos da justiça restaurativa, um objeto ainda novo, com muitos aspectos a serem explorados e aprofundados.

A justiça restaurativa condiz com uma sociedade democrática e, como já mencionado, tem potencial para seu fortalecimento. Como disse Muller, “a democracia exige cidadãos responsáveis e não cidadãos disciplinados.” (MULLER, 2007, p. 89). Portanto, talvez não seja preciso reforçar instituições coercitivas, e sim de fomentar as que envolvem participação pública.

Muitas críticas já foram feitas a respeito das democracias atuais, mas uma muito pertinente à visão de justiça restaurativa é de que essas democracias normalizam o uso da violência pelas instituições públicas, e isso não deveria ocorrer. Ainda no primeiro capítulo, abordamos que a violência é antipolítica, porque ela cala, não comunica. Mas também como epígrafe deste capítulo trouxemos a música que diz “paz sem voz é medo”. Ou seja, também não queremos um caminho com uma violência que cala, que silencia e invisibiliza partes necessariamente plurais de nossa sociedade.

Muller explicou melhor como a violência não cabe em um mundo democrático, que valoriza a pluralidade.

Uma democracia começa a negar-se quando recusa reconhecer a própria violência como um fracasso. Cabe perguntar se não seria possível instituir um ritual público, em que, cada vez que o uso da força pública tivesse causado a morte de um homem, um representante da República (por exemplo, o governador) reconheceria que o exercício da violência homicida, mesmo tendo sido necessário, é sempre um drama, um desastre, um fracasso — e a conduta adequada seria a de momentos de “luto”. (MULLER, 2007, p. 117).

Contrária a essa conduta, vê-se chefes de Estado que comemoram a morte de cidadãos⁹ e desacreditam completamente o devido processo legal garantido a todo cidadão. O Estado posiciona-se de modo contrário a si mesmo e autoriza a cada dia mais e mais ações violentas por parte de seus funcionários. Toda uma estrutura colabora para que a finalização violenta seja uma resolutive plausível.

Infelizmente, não é a cidadania política que se vê no horizonte instaurado pelo sistema educativo dominante, mas o individualismo e a competitividade econômica (MULLER, 2007, p. 157), de modo que valores restaurativos e democráticos são ensinados como ultrapassados, ineficientes no mundo de hoje, ou nem sequer são ensinados. Mesmo que não seja a finalidade das escolas, talvez seja essencial, para uma sobrevivência da democracia, desarmar o olhar das crianças em relação aos “outros”. (MULLER, 2007, p. 159).

⁹ Acessado em 07 de julho de 2022: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/08/20/governador-do-rj-diz-que-prioridade-e-protecao-de-refens-em-sequestro-de-onibus.ghtml>>

É preciso desconstruir o mito americano do mérito, que está presente, por exemplo, nas ideias de que sempre se alcança uma recompensa, desde que apresente capacidade individual, e de que todas as pessoas dispostas a trabalhar duro podem alcançar os seus sonhos. Caso não alcancem, a culpa é delas mesmas. Além disso, o sucesso não deveria ser medido em termos materiais porque, nesse modelo, poder e riqueza são as medidas básicas do sucesso e, portanto, do valor. (ZEHR, 2018, p. 61).

Todos os dias jovens veem pessoas inocentes serem presas e veem pessoas culpadas continuarem em liberdade. “Para eles praticamente não há relação entre delito e punição. Ao contrário, na sua perspectiva, a punição é mais ou menos como a chuva que às vezes cai, às vezes não cai: ela molha igualmente os justos e os injustos.” (ZEHR, 2018, p. 61).

2.4.1 Construção de Democracia

No último capítulo de *Segurança e Cuidado*, Elliott dedicou-se a pensar como a justiça restaurativa colabora com a construção de uma sociedade mais democrática. O tema da reflexão de Elliott nesse capítulo nos parece muito pertinente, já que esta pesquisa procura se aprofundar na dimensão política das práticas restaurativas.

“A raiz etimológica da palavra ‘democracia’ é literalmente ‘as pessoas governam’.” (ELLIOTT, 2018, p. 262). Nas democracias, a soberania encontra-se no povo e somente o povo pode legitimar ou não o poder do Estado. Como apontado no primeiro capítulo, é difícil fazer com que todo esse povo soberano governe, afinal, questões até mesmo espaciais não permitiriam que isso acontecesse. Para resolver tal dilema, criou-se o modelo de representação parlamentar e o voto, os quais permitiriam que uma pessoa conseguisse governar em nome de muitas.

Desse modo, o povo fica com seu poder reduzido, mas, ainda assim, tais tipos de governo são tidos como democráticos. Algumas situações de democracia participativa são previstas constitucionalmente, o que facilita a participação popular em decisões governamentais. Contudo, a população tem poucos espaços para a atuação política.

Logisticamente parece impossível, ainda que desejável, que todos os cidadãos tenham participação ativa no governo.

Por razões práticas, nossa sociedade é organizada com base no governo representativo. Na maioria das democracias, todos os cidadãos de certa idade têm direito a votar nas eleições para escolher seus representantes, em quem confiam para fazer decisões pelos interesses coletivos. Nossa aprovação ou desaprovação dessas decisões são expressas em nossos esforços de reeleger ou destituir nossos

representantes. Em outras palavras, de modo geral a participação das pessoas no campo democrático de uma sociedade se limita ao esforço de votar nas eleições, usualmente salpicado com um monte de reclamações. (ELLIOTT, 2018, p. 262).

Outras questões têm sido vistas como grandes influências em nossas democracias, o capitalismo sem dúvida move os interesses populares. Como nos diz Tales Ab'Sáber:

...cidades desenhadas pelo movimento especulativo, acumulativo e fetichista do capital, que não contempla as necessidades públicas e coletivas gerais, e vida geral da cultura e de problematização das coisas absolutamente rebaixada à ordem do consumo, com falência dos espaços consequentes de reflexão e de subjetivação política. (SÁBER, 2010, p. 191).

Ele também observa, porém, que há uma “recusa generalizada *em tornar esses fatos de fato plenamente conscientes.*” (SÁBER, 2010, p. 195). Fechamos os olhos para nossos problemas políticos e continuamos com nosso sonho privado de consumo.

As sociedades modernas são cada dia mais uma sociedade de consumidores. (ARENDRT, 2010, p. 156). Em *A Condição Humana*, Arendt observou que o consumo é apenas um segundo estágio do trabalho, o que também demonstra que somos uma sociedade de trabalhadores. Em sua teoria, Marx tinha esperança de que o tempo livre gerado pelo excedente produtivo fizesse com que o *animal laborans* exercitasse outras atividades, para além de apenas consumir, mas hoje sabemos que o tempo livre é utilizado de diferentes formas, porém, em sua maioria, continua a ser utilizado para o consumo. (ARENDRT, 2010, p. 165). Inclusive, o consumo se reinventa. Não há hoje o que não pode ser vendido e, em razão disso, consumido.

O tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida, não altera o caráter dessa sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo. (ARENDRT, 2010, p. 165).

O projeto da modernidade de emancipação da humanidade, infelizmente, estava equivocado. “À medida que as sociedades ocidentais se tornaram mais organizadas, profissionalizadas e institucionalizadas, o papel da média dos cidadãos mudou da atividade para a passividade em assuntos coletivos.” (ELLIOTT, 2018, p. 262). A maioria dos cidadãos não se importa de fato com questões ligadas à coletividade, questões privadas são sempre postas em primeiro plano. Mas, se alguns se sentem confortáveis em não participar da vida pública, outros pleiteiam mais participação. E, mesmo quando queremos ter mais voz em assuntos que nos afetam, podemos encontrar barreiras à nossa participação. (ELLIOTT, 2018, p. 262).

John Braithwaite questionou: “Como podem os cidadãos cortar caminhos para o cerne da democracia, se a democracia não tem estratégias para ensiná-los a serem cidadãos democráticos? (ELLIOTT, 2018, p. 262). A verdade é que, em poucos momentos, somos solicitados a exercer uma cidadania ativa, o que parece ser indiferente para muitos é o que comanda os rumos da vida da maioria das pessoas.

Apresentar a justiça restaurativa para as pessoas é dar-lhes um pouco do gosto pela vida pública. “A Justiça Restaurativa é um processo democrático deliberado que oferece a possibilidade de maior participação do cidadão em assuntos públicos, mais do que as estruturas institucionais existentes.” (ELLIOTT, 2018, p. 263). Albert Dzur assinalou que “a participação em procedimentos da Justiça Criminal permite-nos assumir nossa responsabilidade democrática e apropriarmo-nos dos valores incorporados em nosso uso coletivo do horrível poder da Justiça Criminal.” (ELLIOTT, 2018, p. 263).

John Braithwaite ainda disse que a JR é capaz de construir um tipo de comprometimento democrático, algo que deve ser feito em nossas sociedades. (BRAITHWAITE, J apud ELLIOTT, 2018, p. 263). Nessa direção, Archon Fung esclareceu que as associações comunitárias podem realçar a democracia de pelo menos seis maneiras:

- 1) Através do valor intrínseco da vida associativa; 2) Forçando virtudes cívicas e ensinando habilidades políticas; 3) Oferecendo resistência ao poder e verificando o governo; 4) Aumentando a qualidade e a igualdade da representação; 5) Facilitando a deliberação pública; e 6) criando oportunidades para cidadãos e grupos participarem diretamente da governança” (ELLIOTT, 2018, p. 265).

Elliott assinalou que as práticas apresentadas pela justiça restaurativa “são especialmente conducentes à democracia participativa. Elas são também mais propensas a revigorar o senso de responsabilidade cívica em pessoas que ajudam a construir a comunidade.” (ELLIOTT, 2018, p. 265). “As práticas restaurativas ajudam a construir habilidades em comunidades, dando a todos a oportunidade de praticar a democracia, o que, por sua vez, fortalece a comunidade e dá fôlego para o ideal de política democrática.” (ELLIOTT, 2018, p. 266).

Não se exige conhecimento prévio para participar das práticas restaurativas. Os temas em regra são referentes à vida comum dos participantes, ou pertinentes a conflitos particulares. Conhecimentos distintos podem e devem ser acolhidos pelas práticas, respeitando, dessa forma, a diversidade e a horizontalidade. Pessoas leigas podem trazer uma sabedoria valiosa de suas comunidades para compartilhar. (ELLIOTT, 2018, p. 266). É importante engajar participantes que são tradicionalmente excluídos da vida pública. “Um estudo no *Actions Program for*

Children no Canadá notou o valor de estimular a participação intensa de pessoas marginalizadas, genericamente desempoderadas por circunstâncias de gênero, econômicas e sociais.” (VAN DER PLAAT *et* BARRETT apud ELLIOTT, 2018, p. 266).

Desse modo, podemos observar que a justiça restaurativa se apresenta como algo mais abrangente que um argumento meramente criminológico, ou apenas uma teoria crítica dentro da justiça criminal. A JR, para além de criticar os métodos convencionais de abordagens criminais, colabora para uma democracia mais participativa. Oferece às pessoas a chance de deliberar sobre suas próprias questões. “Embora as práticas restaurativas sejam consideradas mais efetivas para o controle do crime e mais eficientes em termos de recursos gastos no controle do crime, estes não são os campos mais importantes para seus defensores.” (ELLIOTT, 2018, p. 267). Está em jogo um compromisso ético e profundo de responsabilização. “Mesmo se práticas restaurativas fossem um pouco menos efetivas, elas ainda seriam uma escolha que vale a pena por causa de suas vantagens éticas.” (ELLIOTT, 2018, p. 267).

Possibilitar que as pessoas possam participar nas decisões que as afetam pessoalmente, oferecer a elas espaço para que contem suas histórias e abrir um ambiente para uma escuta constante do que ocorre em suas comunidades, pode ajudar as pessoas a aprimorar as suas habilidades na solução de conflitos. “Os cidadãos passivos podem se tornar cidadãos ativos, revigorando o ideal de democracia em si.” (ELLIOTT, 2018, p. 268).

O poder pode ser experimentado quando as pessoas se encontram para decidir as suas vidas e as suas comunidades. Não se pode ser ingênuo a ponto de acreditar que esses encontros são capazes de consertar todos os problemas do mundo, mas esse nem deve ser o propósito de nenhuma prática, o propósito é utilizar um processo justo para estabelecer ações conjuntas.

Nem sempre conseguimos conectar “nossa habilidade de imaginar com a nossa habilidade de agir.” (ELLIOTT, 2018, p. 275). Quanto a essa dificuldade, Elliott observou:

[...] Talvez porque confundamos o simples ato de trabalhar, gerenciar situações ou focar no curto prazo com o conceito de ação. Talvez porque muitos de nós estejam empregados em alguma empresa, ou se sentem empregados, e não nos sentimos livres para agir. E essa atmosfera de *ordem* se impinge a nosso desejo real como indivíduos, como cidadãos, de realizar coisas... (ELLIOTT, 2018, p. 276).

A autora ainda pontuou que a pedra fundamental de uma sociedade democrática é a inclusão. (ELLIOTT, 2018, p. 276). “A Justiça Restaurativa não é fácil e absoluta, mas sua flexibilidade e lentes amplificadoras fazem com que seja particularmente acessível às circunstâncias dinâmicas e de mudança do mundo em que vivemos hoje.” (ELLIOTT, 2018, p. 276).

As *ilhas de liberdade*, definição por mim emprestada da filósofa Hannah Arendt, dizem respeito a um espaço construído para que as pessoas possam ser igualmente livres. Para Arendt, a igualdade é algo inatingível, as pessoas são únicas e plurais, mas para ela há a possibilidade de estabelecer um constructo humano, no qual as pessoas optem por se tratarem como iguais, caso se respeitem mutuamente. Esse espaço pode ser criado por meio de leis ou de acordos.

Entende-se que na modernidade e com o advento do social perdemos o espaço originário do fenômeno político, ou seja, a esfera pública, espaço propício para o exercício da liberdade, foi ocupado com demandas privadas. Nesse sentido, mesmo que *ilhas de liberdade* pareçam um termo gracioso, não deixa de carregar a crítica de Arendt de que os espaços públicos em nossa sociedade estão extremamente reduzidos, que são acessados por um número pequeno de indivíduos.

Arendt afirma que a ação como condição humana foi afetada na modernidade, e perdeu o seu espaço originário, mas, ainda assim, o ser humano não perdeu completamente a capacidade de exercer tal atividade. Agir conjuntamente sempre será uma possibilidade onde houver mais de uma pessoa.

As *ilhas de liberdade*, ainda que restritas, criam uma dinâmica pública, porque conjuntamente as pessoas ali reunidas juntam-se para discutir questões comuns ao interesse coletivo. A esfera pública não corresponde ao Estado, e sim ao espaço em que as pessoas podiam agir livremente. Por isso, para que se configure uma *ilha de liberdade*, as pessoas ali presentes elas precisam sentir-se livres, com um senso de igualdade, que todas estão sendo respeitadas, elas optam por respeitar-se igualmente.

Seria possível atingir um senso de igualdade, mesmo se se ocupasse lugares desiguais no âmbito social? Assim como Arendt, ainda que se compreenda a dificuldade disso, entende-se que sim. Difícil, mas não impossível. Esse artifício humano, que é o espaço que destina as pessoas a serem iguais, possibilita isso. A verdade é que ninguém é igual, mas pode-se, sim, optar e escolher tratar um o outro com respeito mútuo. A suspeita é que, quanto mais desigualdades, mais difícil será deixar essas questões de lado a fim de que as pessoas se tratem umas as outras como iguais. Uma possibilidade de dirimir tamanhas desigualdades é compreender, e não ignorar, é saber o quanto essas desigualdades põem certas pessoas muitas vezes em posições subalternas, e tentar desfazer essa ideia.

Nós não nascemos iguais: nós nos tornamos iguais como membros de uma coletividade em virtude de uma decisão conjunta que garante a todos direitos iguais. A igualdade não é um *dado* — ele não é *physis*, nem resulta de um absoluto

transcendente externo à comunidade política. Ela é um construído, elaborado convencionalmente pela ação conjunta dos homens através da organização da comunidade política. (LAFER, 1988, p. 150).

Muitos problemas sociais não serão resolvidos dentro de uma prática restaurativa, mas o método que dá voz a essa pessoa, propicia para que ela possa agir politicamente. Afinal ela pode ver que os demais a escutam, ela pode sentir-se respeitada, e pode sentir que pertence a comunidade política. O tempo de fala dentro de uma prática restaurativa, se bem aproveitado, tem grande potencialidade, a fala é o primeiro passo para a ação.

Transformar as práticas restaurativas em política pública é documentar o interesse da sociedade em propiciar espaços de aparecimento. Para tanto, é interessante que se criem instituições que possam auxiliar a sociedade na realização das práticas e da justiça restaurativa. Vê-se que considerações administrativas também começam a se tornar importantes. (ZEHR, 2018, p. 256). As políticas públicas voltadas para o implemento de ilhas de liberdade podem se apresentar como promessas, entre Estado e comunidade, de comprometimento com o exercício de uma democracia mais solidária.

3 A JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO ILHA DE LIBERDADE

*“Oh senhor cidadão,
eu quero saber, eu quero saber...
Com quantos quilos de medo...
com quanto quilos de medo se faz uma tradição?” — Tom Zé*

Este capítulo se divide entre dois objetivos, que seriam: compreender as particularidades da cultura política brasileira, e ainda analisar alguns aspectos documentais que demonstram como tem se dado a implementação da Justiça Restaurativa no Brasil.

A epígrafe deste capítulo é uma crítica ao Brasil escravocrata, e hoje racista. O autoritarismo está impregnado em nossa história, aspectos que não podem ser deixados de lado.

3.1 ESPECIFICIDADES DA CIDADANIA BRASILEIRA

Ao apresentar a possibilidade de institucionalização das práticas restaurativas, percebe-se que tal discussão atravessa a questão de formulação estatal. Estados com um viés mais liberal não teriam interesse em implementar políticas públicas que fortalecessem a cidadania ativa, já que o ideal liberal não acredita que essa implementação seja um papel do Estado, e sim que os cidadãos seriam livres para constituir espaços para praticar encontros restaurativos, e de fato são. Mas o incentivo estatal faz toda a diferença quando se percebe que o Brasil ainda sofre com uma democracia fragilizada devido à sua constituição histórica.

Por conseguinte, deixar tal política nas mãos da livre iniciativa, não seria uma decisão adequada. O Brasil é um país muito desigual, que apresenta algumas especificidades na construção de sua cidadania, donde se conclui que é preciso uma intervenção estatal para que questões afirmativas sejam feitas a fim de corrigir os erros do passado.

José Murilo de Carvalho, Edson Teles e Jessé Souza apresentam algumas características do desenvolvimento da cidadania no Brasil. O processo de escravização da população negra, ditadura, e uma elite que age publicamente em prol de seus interesses privados ainda são marcas na construção do cidadão brasileiro. Os direitos civis foram sempre muito prejudicados e a garantia apenas de direitos políticos não é suficiente para a realização de uma democracia forte¹⁰.

¹⁰ Ver mais em: *Como as democracias morrem* de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt, publicado no Brasil em 2018. O termo democracia não é algo de fácil definição e constatação, mas podemos observar indicadores, de democracias fortes e democracias frágeis, como num *continuum*.

Em sua obra *Cidadania no Brasil*, de 2011, José Murilo de Carvalho constrói uma crítica em torno da cidadania no Brasil, que apresenta diversas especificidades. Carvalho corrobora a crítica ao sistema de democracia representativa, o implemento do Estado democrático de direito não constituiu uma cidadania de imediato. “A liberdade e a participação não levam automaticamente, ou rapidamente, à resolução de problemas sociais.” (CARVALHO, 2011, p. 15). É preciso mais.

Diferentemente do que T. A. Marshall teorizou sobre a cidadania, o Brasil desenvolveu outros caminhos, como aponta Carvalho.

[...] houve no Brasil pelo menos duas diferenças importantes. A primeira refere-se à maior ênfase em um dos direitos, o social, em relação aos outros. A segunda refere-se à alteração na sequência em que os direitos foram adquiridos: entre nós, o social precedeu os outros. Como havia lógica na sequência inglesa, uma alteração dessa lógica afeta a natureza da cidadania. (CARVALHO, 2011, p. 18).

A respeito de nossa tradição cívica, Carvalho aponta diversas características que fizeram do povo brasileiro tímido em relação a busca pela felicidade pública, no melhor sentido que Arendt esclarece, a verdadeira vontade de poder público, segundo a qual as pessoas decidem agir conjuntamente em prol da coletividade.

É preciso computar na análise o peso de ter sido um país explorado como colônia, de ter por um bom tempo a maioria da população analfabeta, de ter sido uma sociedade altamente escravocrata, e de ter tido uma economia latifundiária e voltada para a monocultura. (CARVALHO, 2011, p. 24). Tais pontos reverberam até hoje em nosso desenvolvimento democrático.

Como aponta Carvalho, os direitos políticos saíram na frente, em 1822, com a independência de Portugal, em razão da qual se implementou um governo ao estilo das monarquias constitucionais e das monarquias representativas europeias. Não se tocou, contudo, na escravidão. (CARVALHO, 2011, p. 34). Neste período as eleições “eram frequentemente tumultuadas e violentas.” (CARVALHO, 2011, p. 39). Surgindo assim a figura do “fósforo”, uma personagem que se fazia passar pelo verdadeiro votante. (CARVALHO, 2011, p. 39). O voto muitas vezes era visto como um ato de obediência forçada ou, na melhor das hipóteses, um ato de lealdade e de gratidão, entre funcionários e patrões. “O encarecimento do voto e a possibilidade de fraude generalizada levaram à crescente reação contra o voto indireto e a uma campanha pela introdução do voto direto.” (CARVALHO, 2011, p. 41).

O problema com a representatividade era atribuído à falta de preparo dos votantes analfabetos, que eram acusados de ignorantes e de inconscientes. (CARVALHO, 2011, p. 42).

É possível observar que não é de hoje essa responsabilização de uma população ignorante, sendo que enquanto isso quem se aproveita de tais resultados eleitorais são desde sempre as elites. Vista como a “república dos coronéis”. Explica Carvalho: “O coronel da Guarda era sempre a pessoa mais poderosa do município. Já no Império ele exercia grande influência política. Quando a Guarda perdeu sua natureza militar, restou-lhe o poder político de seus chefes.” (2011, p. 47).

Os críticos da participação popular cometeram vários equívocos. O primeiro era achar que a população saída da dominação colonial portuguesa pudesse, de uma hora para outra, comportar-se como cidadãos atenienses, ou como cidadãos das pequenas comunidades norte-americanas. O Brasil não passara por nenhuma revolução, como a Inglaterra, os Estados Unidos, a França. O processo de aprendizado democrático tinha de ser, por força, lento e gradual. (CARVALHO, 2011, p. 49).

O teórico da cidadania observa que, no Brasil, fazia parte de um equívoco “achar que o aprendizado do exercício dos direitos políticos pudesse ser feito por outra maneira que não sua prática continuada e um esforço por parte do governo de difundir a educação primária.” (CARVALHO, 2011, p. 50). Ainda nos dias atuais existe dificuldade de atrelar a cidadania a um efetivo investimento não só na seara dos direitos, mas também na implementação de políticas públicas voltadas para as infraestruturas.

Carvalho aponta para uma grande falha na construção da cidadania brasileira, construção essa que, de início, instituiu os direitos civis no âmbito formal, anunciando aos quatro ventos ser o mais novo país livre, mas “herdou a escravidão, que negava a condição humana do escravo¹¹, herdou a grande propriedade rural, fechada à ação da lei, e herdou um Estado comprometido com o poder privado.” (2011, p. 50).

A escravidão é, sem dúvida, uma chaga. Desde o surgimento da primeira lei contra o tráfico de seres humanos, surgiu junto a expressão, “lei para inglês ver”, que significa “uma lei, ou promessa, que se faz apenas por formalidade, sem intenção de a pôr em prática.” (CARVALHO, 2011, p. 51). Torna-se comum a prática paternalista, a qual era o melhor que se podia obter nessas circunstâncias escravocratas. “O paternalismo podia minorar sofrimentos individuais, mas não podia construir uma autêntica comunidade e muito menos uma cidadania ativa.” (CARVALHO, 2011, p. 57).

A presença do coronelismo corroborava a cultura paternalista. Ele surge junto ao problema latifundiário, das grandes propriedades de terra, pertencentes a apenas uma única

¹¹ Hoje se trocaria a palavra “escravo” pela expressão “pessoa escravizada”, pois a palavra descreve melhor uma situação de exploração.

pessoa. A figura do coronel até hoje nos assombra, o patrão ou proprietário que exige que seus funcionários correspondam a suas expectativas políticas. Em um dado momento, o governo federal precisou intervir, como mediador, entre governo estadual e os coronéis. (CARVALHO, 2011, p. 60). “O coronelismo não era apenas um obstáculo ao livre exercício dos direitos políticos. Ou melhor, ele impedia a participação política porque antes negava os direitos civis.” (CARVALHO, 2011, p.61).

O que significava tudo isso para o exercício dos direitos civis? Sua impossibilidade. A justiça privada ou controlada por agentes privados é a negação da justiça. O direito de ir e vir, o direito de propriedade, a inviolabilidade do lar, a proteção da honra e da integridade física, o direito de manifestação, ficavam todos dependentes do poder do coronel. (CARVALHO, 2011, p. 62).

Frase comum que expressava essa privatização do espaço público era: “Para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei.” (CARVALHO, 2011, p. 62). A lei deveria garantir igualdade a todos, mas tornou-se seja instrumento de castigo contra inimigos, seja um meio de lograr benefícios próprios. “Não havia justiça, não havia poder verdadeiramente público, não havia cidadãos civis. Nessas circunstâncias, não poderia haver cidadãos políticos. Mesmo que lhes fosse permitido votar, eles não teriam as condições necessárias para o exercício independente do direito político.” (CARVALHO, 2011, p. 62).

Tais interferências de políticos de carreira e de coronéis levavam a impressão de que o Brasil não tinha um povo, ou melhor, de que, desde o princípio, não contava com uma representação correspondente a seu “povo”. Eram 2,5 milhões de indígenas e de escravizados que eram diariamente excluídos da sociedade política. (CARVALHO, 2011, p. 70).

Em 1930, houve mudanças sociais e políticas, compreendidas por Carvalho como uma “marcha acelerada”, porque havia participação cívica-militar; “a história começou a andar mais rápido.” (2011, p. 91). O que nos lembra outros momentos em que alguns homens quiseram acelerar a história. Mesmo reticente a isso, nota-se avanço dos direitos sociais. Algumas medidas governamentais instituíram o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, que deu sequência a uma vasta legislação trabalhista e previdenciária, completada em 1943, com a Consolidação das Leis do Trabalho. (CARVALHO, 2011, p. 91). Tal período foi marcado pelo que se chamou de política populista. (CARVALHO, 2011, p. 92). Para Carvalho, mesmo que não fosse democrático, o tenentismo demonstrou ser uma força renovadora. (2011, p. 101). “Ao mesmo tempo que anunciava o fechamento do Congresso, Vargas pregava o desenvolvimento econômico, o crescimento industrial, a construção de estradas de ferro, o fortalecimento das forças armadas e da defesa nacional.” (CARVALHO, 2011, p. 111). Essas medidas geraram

empregos, e, desse modo, melhoraram a vida de muitos brasileiros. “De 1937 a 1945 o país viveu sob um regime ditatorial civil. Garantido pelas forças armadas, em que as manifestações políticas eram proibidas, o governo legislava por decreto, a censura controlava a imprensa, os cárceres se enchiam de inimigos do regime.” (CARVALHO, 2011, p. 113). Era um misto de repressão e de paternalismo. Um regime bastante autoritário, mas que não chegava a ser totalitário, como o nazismo alemão, e o socialismo da URSS.

Carvalho argumenta que neste período “a política era eliminada, tudo se discutia como se tratasse de assunto puramente técnico, a ser decidido por especialistas.” (CARVALHO, 2011, p. 114). Algo muito semelhante às falas do presidente atual em seu período de campanha eleitoral.

[...] uma legislação introduzida em ambiente de baixa ou nula participação política e de precária vigência dos direitos civis. Este pecado de origem e a maneira como foram distribuídos os benefícios sociais tornaram duvidosa sua definição como conquista democrática e comprometeram em parte sua contribuição para o desenvolvimento de uma cidadania ativa. (CARVALHO, 2011, p. 114).

Ao mesmo tempo que o governo protegia com a legislação trabalhista, constrangia com a legislação sindical, que proibia greves. (CARVALHO, 2011, p.122). Surgiu, assim, outro termo usado até hoje, “pelego”, o qual denominava o funcionário “que procurava beneficiar-se do sistema, bajulando o governo e o empregador e negligenciando a defesa dos interesses da classe.” (CARVALHO, 2011, p. 126). À margem de toda legislação trabalhista, estavam os trabalhadores rurais. “Esse grande vazio na legislação indica com clareza o peso que ainda possuíam os proprietários rurais. O governo não ousava interferir em seus domínios levando até eles a legislação protetora dos direitos dos trabalhadores.” (CARVALHO, 2011, p. 127).

Carvalho observa uma inversão no surgimento dos direitos do cidadão, isso com base na teoria de Marshall, que prevê uma primazia dos direitos políticos, e depois dos direitos sociais, algo invertido no desenrolar da cidadania brasileira. (CARVALHO, 2011, p. 128). Tal movimento ainda pode ser analisado como “populista”.

É preciso, portanto, reconhecer que a inversão da ordem dos direitos, colocando os sociais à frente dos políticos, e mais ainda, sacrificando os últimos aos primeiros, não impediu a popularidade de Vargas, para dizer o mínimo. A ênfase nos direitos sociais encontrava terreno fértil na cultura política da população, sobretudo da população pobre dos centros urbanos. Essa população crescia rapidamente graças à migração dos campos para as cidades e do nordeste para o sul do país. O populismo era um fenômeno urbano e refletia esse novo Brasil que surgia, ainda inseguro mas distinto do Brasil rural da Primeira República, que dominara a vida social e política até 1930. O populismo, no Brasil, na Argentina, ou no Peru, implicava uma relação ambígua entre cidadãos e o governo. Era avanço na cidadania, na medida em que trazia as

massas para a política. Mas, em contrapartida, colocava os cidadãos em posição de dependência perante os líderes. (CARVALHO, 2011, p. 129).

O fato de os direitos sociais sucederem aos políticos fez com que tais direitos não fossem vistos como autônomos, mas sim como um favor por parte dos governantes, o que gerou um sentimento na população de agradecimento por um favor prestado. “A cidadania que daí resultava era passiva e receptora antes que ativa e reivindicadora.” (CARVALHO, 2011, p. 130).

Outro fator marcante na história do desenvolvimento da cidadania no Brasil foi a ditadura militar; para Carvalho, o período de 1968 a 1974 foram os anos mais sombrios da história do país. (2011, p. 162). “Dado o golpe, os direitos civis e políticos foram duramente atingidos pelas medidas de repressão.” (CARVALHO, 2011, p. 164).

A censura à imprensa eliminou a liberdade de opinião; não havia liberdade de reunião; os partidos eram regulados e controlados pelo governo; os sindicatos estavam sob constante ameaça de intervenção; era proibido fazer greves; o direito de defesa era cerceado pelas prisões arbitrárias; a justiça militar julgava crimes civis; a inviolabilidade do lar e da correspondência não existia; a integridade física era violada pela tortura nos cárceres do governo; o próprio direito à vida era desrespeitado. (CARVALHO, 2011, p. 168).

O que significava para os cidadãos ter direito ao voto e, ao mesmo tempo, ter tantos direitos civis negados? “Mais ainda: o que significava escolher representantes quando os órgãos de representação por excelência, os partidos e o Congresso, eram aviltados e esvaziados de seu poder, tornando-se meros instrumentos do poder executivo?” (CARVALHO, 2011, p. 171). Mais uma vez, os governos militares repetiram a tática do Estado Novo: ampliaram os direitos sociais, ao mesmo tempo que restringiam os direitos políticos. (CARVALHO, 2011, p. 194).

O paternalismo de certa forma era utilizado como moeda de troca pelos governos autoritários. A população via-se desamparada, suspenderam o *habeas corpus* para crimes políticos, muitas pessoas sofreram inúmeras violações de direito pelo próprio Estado, bem como, não raro, morriam nos porões da ditadura. Triste história brasileira, que, inclusive, fez a escola da polícia militar brasileira. A proibição de atividades políticas atinge em cheio a cidadania, haja vista que a participação nas atividades públicas é completamente afetada.

As polícias militares, encarregadas do policiamento ostensivo, tinham sido colocadas sob o comando do Exército durante os governos militares e foram usadas para o combate às guerrilhas rurais e urbanas. Tornaram-se completamente inadequadas, pela filosofia e pelas táticas adotadas, para proteger o cidadão e respeitar seus direitos, pois só viam inimigos a combater. A polícia tornou-se, ela própria, um inimigo a ser temido em vez de um aliado a ser respeitado. (CARVALHO, 2011, p. 198).

Em 1988, com a Constituição Cidadã, foi acordado um fim da Ditadura Militar em prol de uma governabilidade. A chegada da democracia não resolveu a enorme desigualdade social, nem o grande desemprego. Os direitos civis começam a aparecer retardatariamente, como explica Carvalho. O racismo foi definido como crime inafiançável e imprescritível e a tortura como crime inafiançável e não anistiável. (CARVALHO, 2011, p. 211).

A polícia até os dias atuais ultrapassa suas funções. “O soldado da polícia é treinado dentro do espírito militar e com métodos militares. Ele é preparado para combater e destruir inimigos, e não para proteger cidadãos”. (CARVALHO, 2011, p. 214). Ainda se dá sequência a tragédia militar. Em 1992, a polícia militar paulista invadiu a “Casa de Detenção do Carandiru para interromper um conflito e matou 111 presos.” Policiais mascarados massacraram 21 pessoas em Vigário Geral, no Rio de Janeiro. (CARVALHO, 2011, p. 215).

Carvalho critica o poder judiciário, que, em seu ver, amiúde não cumpre seu papel. O acesso à justiça fica restrito a uma parcela minoritária da população. “A maioria ou desconhece seus direitos, ou, se os conhece, não tem condições de os fazer valer.” (CARVALHO, 2011, p.216). O preço da justiça está além das condições da maior parte da população.

O percurso da cidadania no Brasil, descrito por Carvalho, demonstra algumas dificuldades especificamente brasileiras. Ele identifica essa inversão cronológica da sequência descrita por Marshall. “Aqui, primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. [...] A maior expansão do direito do voto deu-se em outro período ditatorial.” (CARVALHO, 2011, p. 219). “Muitos direitos civis, a base da sequência de Marshall, continuam inacessíveis à maioria da população. A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo. Na sequência inglesa, havia uma lógica que reforçava a convicção democrática.” (CARVALHO, 2011, p. 220).

Uma consequência observada por Carvalho é a excessiva valorização do poder executivo. “Se os direitos sociais foram implantados em períodos ditatoriais, em que o Legislativo ou estava fechado ou era apenas decorativo, cria-se a imagem, para o grosso da população, da centralidade do Executivo.” (CARVALHO, 2011, p. 221). Para Carvalho a frágil democracia brasileira precisa de mais tempo, e não de reformas políticas, eleitorais, partidárias. (CARVALHO, 2011, p. 224). A crise de representação é comum nos governos democráticos, mas de fato é agravada pelos problemas descritos na revisão histórica feita por Carvalho.

O Brasil fracassou em sua tentativa de distribuição de terra. “O modelo de representação até hoje vigente está em crise em todo o mundo ocidental e novos mecanismos de interferência dos cidadãos na vida pública estão sendo, e serão cada vez mais, inevitavelmente experimentados.” (CARVALHO, 2011, p. 233). Algumas políticas estão sendo feitas para que se mude a realidade brasileira; políticas educacionais são muito bem vindas, mas, ainda assim, são passíveis de crítica. Um exemplo é o Prouni, que reforça o ensino privado em vez de ampliar a qualidade e o número de vagas nas instituições públicas. (CARVALHO, 2011, p. 240).

Carvalho tece críticas necessárias à democracia brasileira e requisita uma maior participação pública, pois essa participação está deficitária.

Na falta de representação respeitável e respeitada, o fortalecimento da república e da democracia fica dependendo sobretudo do envolvimento dos cidadãos. À primeira vista, esse envolvimento tem se limitado cada vez mais ao exercício do voto para a constituição da representação. Ora, o voto é reconhecidamente um mecanismo participativo necessário, mas insuficiente, como se tem observado em quase todos os sistemas de representação existentes no mundo. (CARVALHO, 2011, p.247).

Marcas como a ditadura podem ser difíceis de serem superadas, ainda mais quando negadas. Em nome de uma governabilidade, o Brasil anistiou seus torturadores, o que impossibilitou qualquer reconciliação com o passado. Edson Teles, em sua obra *Democracia e Estado de Exceção 2015*, bem como em *O que resta da ditadura 2010*, que ele e Safatle organizaram, explora questões como o direito à memória e a possibilidades como a Justiça Restaurativa como Justiça de Transição.

Há muito mais de estado de exceção nas democracias contemporâneas do que se gostaria de admitir. É importante mobilizar a memória das violações de direitos humanos como uma forma de radicalizar a democracia atualmente. Como vamos ver, os estudos de Teles apontam para a ditadura brasileira como uma ferida mal cicatrizada, a qual deixou alguns traços em nosso modo de fazer política. A impossibilidade de um acesso equânime ao espaço democrático, relega até hoje parte da população aos serviços assistenciais, ao tratamento truculento da polícia e à irrealização de justiça. A esfera pública “é o espaço democrático de abordagem do passado traumático, e as memórias identitárias expressas livremente podem ser um modo de ampliação dos atores das novas relações sociais”. (TELES, 2015, p. 13)

O reconhecimento público da memória da violência não é operação de ressentimento, mas exigência de justiça que transcende a reparação individual para se colocar como condição fundamental para a recomposição do laço social. Nesse sentido, a memória

é dotada de forte potencial instaurador de transformações políticas. (TELES, 2015, p. 13).

Teles faz um estudo comparado das maneiras como lidar com a ditadura, no qual compara a maneira brasileira com a maneira de outros países, como, por exemplo, a África do Sul, cuja justiça de transição, baseada em princípios como *ubuntu*, criou uma anistia que não implicava esquecimento. (TELES, 2015, p. 14). “Nossa inconsciência nos cega para o que resta da ditadura e nos impede de ver como algo dela se perpetua em nosso aparato jurídico, na violência policial com suas torturas cotidianas e seus assassinatos.” (TELES, 2015, p. 15). Para ele, o passado atua na democracia e interfere na ação política do presente, de modo que tensiona o lembrar e o esquecer. (TELES, 2015, p. 18).

Mesmo depois do surgimento do Estatuto de Roma, que ampara uma jurisdição internacional, capaz de processar os acusados pelos crimes do passado, considerados, a partir desse documento, como imprescritíveis (TELES, 2015, p. 18), o Brasil silenciou-se diante dos crimes da ditadura. “A transição brasileira e a nova democracia contribuíram para turvar o acesso à memória política: não com sua eliminação, mas condenando a memória ao exílio da esfera pública, restrita às lembranças das vítimas em suas relações privadas.” (TELES, 2015, p. 19). “A África do Sul, por seu turno, optou pela criação de uma esfera de publicidade dos traumas e ressentimentos, por meio da narrativa, contribuindo para a consumação do luto e o aprimoramento dos laços sociais.” (TELES, 2015, p. 19).

Indo ao encontro do que Arendt diz a respeito do espaço público e do que os teóricos dizem a respeito da narrativa dentro da justiça restaurativa, Teles afirma a importância de contribuir com a elaboração da memória, de estabelecer ou propiciar a criação de um espaço público destinado à queixa e à narrativa dos sofrimentos. (TELES, 2015, p. 21). Já o processo de transição no Brasil aprofunda a ideia de que o país viveu um processo negociado entre os representantes políticos, no qual houve pouca participação popular. “O consenso, objetivo da transição, ao silenciar sobre os crimes cometidos durante a ditadura, negou à memória política um caráter público, restando ou a lembrança privada — por parte das vítimas e dos familiares e pessoas próximas.” (TELES, 2015, p. 24). “Um dos maiores malefícios de um regime político consensual para o agir inovador é o silenciar da memória, pois tal limitação impede a criação dos valores democráticos e produz uma conformidade passiva das relações sociais com as instituições.” (TELES, 2015, p. 29).

A respeito do passado, Teles traz um excerto interessante de Henri Bergson:

A memória não é uma faculdade de classificar recordações em um caixão ou de inscrevê-las em um registro. Não há registro, não há caixão, aqui não há sequer, propriamente falando, uma faculdade, porque uma faculdade se exerce de modo intermitente, quando ela quer ou quando pode, enquanto o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na realidade, o passado se conserva por si mesmo, automaticamente. Sem dúvida, em todo instante nos segue por inteiro: o que desde nossa primeira infância temos sentido, pensado, querido, está aí, inclinado sobre o presente com o qual vai se reunir pressionado conta a porta da consciência que queria deixá-lo fora. [...] De fato, o que somos nós, o que é nosso nascimento inclusive, visto que levamos conosco disposições pré-natais? (Memoria y Vida, TELES, 2015, p. 478).

A importância das políticas de memória é que elas podem transmitir para as novas gerações ideias socialmente compartilhadas sobre quem somos e vincular essa memória a noções do que queremos e o que podemos ser. (TELES, 2015, p. 41). A inteiração sobre o passado permite que se gere um senso de coletividade, uma identidade através do passado em comum, que geraria, quem sabe, uma responsabilidade pelo futuro. “A retrospectão tem em vista uma prospecção, tratando do que foi e do que pode vir a ser... somos o que lembramos — e também aquilo que não queremos lembrar”. (TELES, 2015, p. 41).

Em *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt aponta a importância desse olhar para passado:

“Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido — pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder — significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação”. (ARENDRT *apud* TELES, 2015, p. 48).

O estudo cuidadoso de Edson Teles traz a perspectiva arendtiana de que o pensamento pode vir a ser um recurso que auxilia na reconstrução das democracias nascentes. Tendo em vista que é possível de tal modo desvendar as experiências vividas, trazendo compreensão para vida em sociedade. “A compreensão é uma atividade interminável [...], é a maneira especificamente humana de estar vivo” (ARENDRT *apud* TELES, 2015, p. 49). Dar publicidade aos aspectos subjetivos da política, demonstra um cuidado nas relações democráticas, abordado assim a dimensão emocional e sentimental da política.

Para Teles, “a democracia não se reduz às assembleias, às eleições e aos direitos do indivíduo, mas, juntamente com esses mecanismos objetivos do Estado de Direito, as subjetividades políticas encontram as condições de sua existência.” (2015, p. 63). Um conceito caro à política é o *estar entre outros*, o qual “compreende as subjetividades não como um modo de vida ou um regime político, mas como processos contingentes e singulares de ruptura com o vigente, um agir da transgressão.” (TELES, 2015, p. 63). O silenciamento das subjetividades

na política brasileira inaugura uma cultura que subtrai elementos da razão política. (TELES, 2015, p. 77).

Assim como explicado anteriormente, a escuta ativa é demasiado importante no âmbito político, não somente a fala. É fundamental falar, mas também ouvir.

O imperativo de ‘tudo’ dizer se dissolve na ficção de tudo que foi dito, mesmo se ele deixa sem voz aqueles que teriam outra coisa a dizer, ou teriam preferido um discurso diferente. Dizer não basta, jamais é o bastante, se o outro não tem o tempo de escutar, de assimilar e de responder. (TELES, 2015, p. 95).

Teles nos ajuda na compreensão de que, “quando não há uma esfera pública de liberdade para a narrativa e a memória, o testemunho é privado da escuta e do retorno do outro, tão necessários à reciprocidade das relações democráticas.” (TELES, 2015, p. 100). Então, por mais que se considere o Brasil um país democrático, voltando a Carvalho, ainda há um longo caminho. “Para que a democracia brasileira desvendasse os seus segredos, seria preciso criar uma dimensão pública na qual a sociedade considerasse a legitimidade dos sentimentos de melancolia, ressentimento e vingança que cresceram sob o silêncio de nossa transição política.” (TELES, 2015, p. 105).

Não houve um espaço adequado ao tratamento do ressentimento do indivíduo na democracia brasileira, uma esfera institucional para o testemunho, “seja na dimensão pública com liberdade de expressão, seja em processos judiciais”, viria a calhar. (TELES, 2015, p. 119). Quando Arendt tece crítica ao sistema burocrático, ela está a defender a responsabilização dos indivíduos.

Hannah Arendt, ao analisar as características do sistema político burocrático, como governo de mando dos cargos em oposição ao mando dos homens, conclui pela constituição de um regime de mando de ninguém, pois a culpa recai sobre todos, o que é o mesmo que ninguém ser culpado. Desse modo, para estabelecer a responsabilidade pessoal e a culpa legal, é necessário transformar o criminoso em cidadão e ser humano. Especialmente no caso dos funcionários da ditadura, deve-se desburocratizá-lo. (TELES, 2015, p. 127).

A falta de responsabilização pelos atos cometidos durante a ditadura perpetua esses crimes e prejudica até hoje a consolidação de uma democracia no Brasil. O exemplo sul-africano visitado por Teles demonstra uma transição democrática muito mais restaurativa, embasada na cultura *ubuntu*, segundo a qual todos continuam a parte de uma mesma comunidade e têm de lidar com seus conflitos, ninguém é deixado para trás, e se dá atenção às vítimas, neste processo de transição. A reconciliação sul-africana fortaleceu a posição de cidadão para as vítimas e propiciou espaço para as narrativas de sofrimento. Assim, as pessoas

tiveram a oportunidade de restaurar sua dignidade humana e de fazer as pazes com seu passado difícil. Para Teles, um dos elementos mais inovadores dos trabalhos da comissão foi a inclusão do elemento psicológico, o que fez do processo de reconciliação algo que vai além do direito e além da pura lei. (2015, p. 140).

A volta ao passado, a possibilidade de reconciliação tem “objetivos futuros de transformação das instituições e das subjetividades.” (TELES, 2015, p. 151). Propiciar mais espaços, institucionais ou não, — mas que constituam *Ilhas de liberdade* — talvez traga também o poder de cura desse passado bastante traumático e aproxime as pessoas dos ideais democráticos.

O processo sul-africano de apuração da verdade foi apenas uma das etapas necessárias para a reconciliação com o passado. O autor reconhece que também houve falhas, mas o reconhecimento é essencial. “É um fato que distingue a opção sul-africana da brasileira, na qual o Estado e suas instituições até hoje não abriram seus arquivos nem criaram uma dimensão na qual as vozes silenciadas tivessem escuta.” (TELES, 2015, p. 157).

Barbara Cassin diferencia a reconciliação do perdão. Em seu ver, a reconciliação “implica um mínimo de vontade de coexistir e de trabalhar pela gestão pacífica das diferenças persistentes.” (TELES, 2015, p. 174).

Como no Brasil não houve nenhum tipo de reconciliação, “as memórias marginalizadas dos discursos hegemônicos, ainda que em silêncio, permanecem no interior da sociedade” (TELES, 2015, p. 201) e “de maneira quase imperceptível, afloram em momentos de crises através de sobressaltos bruscos e exacerbados”. (POLLAK apud TELES, 2015, p. 201). Ponto importante trazido pelo autor Edson Teles é justamente a violência sistêmica utilizada pela polícia militar no Brasil.

Não é possível pensar a violência da ditadura sem assumirmos o compromisso de responder aos atos de violência e tortura dos dias atuais. E também o contrário: não eliminaremos as “balas perdidas” se não apurarmos a verdade dos “anos de chumbo” e, assim, ultrapassarmos certa cultura da impunidade. Afinal, a “bala perdida” é, como o silêncio, o ato sem assinatura, pelo qual ninguém se responsabiliza. (TELES, 2015, p. 203).

É preciso que haja um responsável, pois tivemos um governo autoritário não se passa para uma esfera de liberdade facilmente, são muitos os resquícios do autoritarismo. “A busca pela verdade do passado é uma ação de rejeição à mentira e à omissão, um valor ético de elaboração da memória, mas também uma ação política.” (TELES, 2015, p. 207).

Ainda em obra organizada por Teles e por Safatle, apresenta-se a crítica às conciliações forçadas na história política brasileira.

José Murilo de Carvalho, um conceituado historiador conservador, reavalia, por um lado (ele não foi o único), como a conciliação tem sido muito prejudicial à nossa história, até porque não permitiu rupturas em nosso processo histórico, portanto não houve avanços significativos e abortou as possíveis possibilidades nessa linha; mas acautela-se ao mesmo tempo quando adverte que, *enquanto houver memória não há história*, sinalizando contraditoriamente para o intento de se investigar fatos recentes relacionados à ditadura militar, particularmente enquanto muitos de seus expoentes ainda estiverem vivos. (TELES *et* SAFATLE *orgs.*, 2010, p. 37).

Mesmo que tenha sido denominada “Constituição Cidadã” e que tenha estipulado direitos sociais, tais como o direito ao trabalho, ao salário decente, à educação, previdência social, à licença materna e paterna, a demarcação de terra indígena, parte desta mesma constituição permaneceu praticamente idêntica “à Constituição autoritária de 1967 e à sua emenda de 1969. Refiro-me às cláusulas relacionadas com as Forças Armadas, Polícias Militares estaduais, sistema judiciário militar e de segurança pública em geral.” (ZAVERUCHA, 2010, p. 45). O que é preocupante, tendo em vista que “As democracias traçam uma linha clara separando as funções da polícia das funções das Forças Armadas.” (ZAVERUCHA, 2010, p. 52).

A crítica feita por Jorge Zaverucha é de que a Constituição cidadã demonstra certa contradição, “a Constituição menciona a palavra guerra dez vezes (artigos 5º, 21º, 22º; 42º; 49º, 84º; 137º; 148º; 154º) e o termo conflito apenas uma única vez, no artigo 138. É a concepção da defesa do Estado prevalecendo sobre a defesa do cidadão.” (ZAVERUCHA, 2010, p. 69). Para ele “A democracia deve ser vista como a tentativa de minimização da dominação de uns indivíduos sobre outros.” (ZAVERUCHA, 2010, p. 75).

Em consonância com o que disse Carvalho anteriormente, Zaverucha reforça a crítica de que as leis nem sempre são para todos.

Uns não têm acesso à Justiça e outros estão acima das leis. Possuem direitos, mas não deveres. Os incluídos contam com direitos e os excluídos com o destino. Os excluídos, portanto, são tanto materialmente como juridicamente pobres. São exclusões superpostas. E o que é pior, uma atrai a outra. (ZAVERUCHA, 2010, p. 75).

Sim, é difícil que se alcance a plena a democracia, sobretudo por ser um conceito decerto fluído, mas não se pode se acomodar com o estatuto atual, a saber, o de ser uma democracia apenas formalmente. “O desafio reside em deixar de sermos uma democracia eleitoral para nos transformarmos em uma democracia de efetivos direitos.” (ZAVERUCHA,

2010, p.75). Nesse sentido, a participação pública e individual na política aferiria certamente veracidade ao nome “Constituição cidadã”.

Existe ainda a falta de um controle do público sobre o Estado. “Como salientou Sônia Draibe, ainda não se conseguiu adotar soluções eficazes e legítimas para impedir ou cercar o arbítrio e a irresponsabilidade da atuação do Estado, bem como sua corporativização e privatização.” (BERCOVICI, 2010, p. 90). “A questão do controle democrático da intervenção econômica e social do Estado continua sem solução sob a democrática Constituição de 1988 e toda sua estrutura administrativa, ainda herdada da ditadura militar.” (BERCOVICI, 2010, p. 90).

Em razão de uma justiça de transição não ter sido realizada, a recente democracia brasileira apresenta lacunas. A justiça de transição poderia ter rompido com o passado autoritário e viabilizado o ritual de passagem à ordem democrática. (PIOVESAN, 2010, p. 99). As anistias dadas aos militares criminosos na transição brasileira são incompatíveis com a Convenção Americana de Direitos Humanos. (PIOVESAN, 2010, p. 101). “Estudos demonstram que justiça de transição tem sido capaz de fortalecer o Estado do direito, a democracia e o regime de direitos humanos.” (PIOVESAN, 2010, p. 104). “A luta contra a tortura impõe o fim da cultura de impunidade, demandando do Estado o rigor no dever de investigar, processar e punir os seus perpetradores, bem como de reparar a violação.” (PIOVESAN, 2010, p. 106).

Glenda Mezarobba traz luz à posição da vítima no processo de anistia brasileiro, uma posição muitas vezes renegada...

Como pensar nosso processo de acerto de contas da perspectiva de que a vítima é o ponto de partida para a aplicação e o desenvolvimento do direito à reparação, se nenhuma das leis desse mesmo processo faz menção as vítimas?... a legislação brasileira nos leva a desconfiar da existência de vítimas no regime militar (MEZAROBBA, 2010, p. 115).

O processo brasileiro idealmente deveria ter envolvido toda a sociedade, realizando assim sua dimensão pública e democrática. Mas infelizmente ficou relegado à esfera privada, “a mais importante manifestação disso está na opção quase exclusiva pelo pagamento de indenizações”. (MEZAROBBA, 2010, p. 118). Existem outras formas de reparação, como o reconhecimento do crime, memoriais, espaço público de fala. Estas outras formas de reparação talvez façam mais sentido em uma sociedade democrática, justamente porque promovem o respeito aos direitos humanos, “não podem restar dúvidas de que só será possível ao Estado

brasileiro desincumbir-se pelo menos parte do legado deixado pelo regime militar com a revelação da verdade e a restauração do princípio de justiça.” (MEZAROBBA, 2010, p. 118).

Ainda na obra *O que resta da ditadura*, Maria Rita Kehl avalia a ideia de cordialidade trazida na obra de Sérgio Buarque de Hollanda, outro importante sociólogo brasileiro, e conclui que, na verdade, tal “cordialidade” obscurece uma subserviência incutida na população decorrente da luta de classes e ainda “desvirtua a gravidade dos conflitos desde o período colonial.” (KEHL, 2010, p. 123). Kehl atenta às diversas demandas silenciadas de minorias cujos anseios não encontram meios de se expressar. (KEHL, 2010, p. 124). Demandas decorrentes do colonialismo, do período escravocrata e do período autoritário.

Algumas dimensões positivas do esquecimento “permitem que se viva sem ressentimento, diz Nietzsche, sem cair na perpétua repetição, diz Freud, permitem a instauração do novo.” (GAGNEBIN, 2010, p. 179). Acrescentar-se-ia, ainda, a ideia de Hannah Arendt da fundação do novo, de um outro modo de olhar para o passado do Brasil, que não seja ignorá-lo, e sim, com todos juntos, superá-lo. Sabemos o quanto o registro dos fatos é importante, uma memória sem registro transforma o inconsciente coletivo em puro caos. Jean-Marie Gagnebin¹², descreve com perfeição que “convém muito mais tentar *acolher* essas lembranças indomáveis, encontrar um lugar para elas, tentar *elaborá-las*, em vez de se esgotar na vã luta contra elas, na denegação e no recalque.” (GAGNEBIN, 2010, p. 183). Outro mestre da filosofia, Adorno “não advoga nem uma comemoração incessante nem uma heroicização das vítimas, mas uma atividade comum de esclarecimento” (GAGNEBIN, 2010, p. 183).

É preciso, aqui, fazer uma citação um tanto longa, mas que traz uma reflexão importante em torno da temática desta dissertação: a gestão democrática no Brasil. Parafrazeando Douzinas, talvez termos de complexidade imensa só tenham paradoxos a oferecer. A seguir, uma reflexão resumida que perpassa o caminho que a democracia brasileira traça.

Há um tanto de inocência nesta caracterização. A começar pelo lapso tremendo — quando se pensa na consolidação da impunidade dos torturadores e “desaparecedores” — que consiste em expressar sincera frustração causada pela quebra da expectativa de que “a proteção dos direitos humanos obtidas para os dissidentes políticos no final do regime autoritário seria estendida a todos os cidadãos”. De sorte que, sob a democracia, ainda prevalece um sistema de práticas autoritárias herdadas, seja por legado histórico de longa duração ou sobrevivência socialmente implantada no período anterior e não elimináveis por mera vontade política. Resta a dúvida: o que vem a ser um processo de consolidação democrática “dualizado” pela enésima vez em dois campos, um “positivo”, outro “negativo”? O autor, cuja obra deixamos aproveitar, diria que a persistência da aliança com as instituições coercitivas assegura aos integrantes

¹² Para além de filósofa, Jean-Marie Gagnebin é madrinha de uma cara amiga minha.

do campo positivo um *hedge* face aos riscos futuros implicados numa tal assimetria entre os “direitos” dos primeiros e o “destino” desafortunado dos que circulam entre os campos negativos... até quando democracias sem cidadania plena para a massa pulverizada das não elites? O que vem a ser “um Estado de direito que pune preferencialmente os pobres e os marginalizados”? (PINHEIRO, 2000, p. 215).

A notória desigualdade social afeta diretamente a construção democrática do Brasil. Para Safatle, a democracia brasileira “não é estável nem progride em direção ao aperfeiçoamento.” (SAFATLE, 2010, p. 250). A continuidade do autoritarismo nas relações democráticas prejudica intrinsecamente a realização da justiça social, de cuja falta o Brasil tanto padece.

O reconhecimento do passado autoritário, a abertura de arquivos, os esclarecimentos, seriam um ponto positivo no fortalecimento da cidadania dos brasileiros justamente por conferir um espaço social de abertura e de discussão pública de um sofrimento infligido pelo Estado. Como aborda Teles, um espaço dedicado a um memorial da verdade ajuda “as pessoas a restaurarem sua dignidade humana e a fazer a paz com seu passado difícil” (2010, p. 311). “De algum modo, o ‘passado em comum’ e a memória da violência foram levados em conta na construção da nova democracia.” (TELES, 2010, p. 312).

Uma das tantas ideias que se empresta de Teles aqui é justamente essa afirmação de que falta espaço público no Brasil para as dores do passado e de que essa falta tanto atravessa os brasileiros quanto atrapalha consideravelmente o desenvolvimento do Brasil como Estado Democrático de Direito.

Outra obra importante para analisar os atravessamentos da democracia brasileira é *A elite do atraso: da escravidão à lava jato*, de Jessé Souza. O nome já diz muita coisa, e me parece que é uma crítica que não poderia faltar. Ao mesmo tempo que se traz a crítica do colonialismo, escravidão, e autoritarismo, devemos nos atentar que todos esses processos sempre privilegiaram uma elite, e que poucas vezes é responsabilizada. Levanta-se, aqui, essa bandeira de ser crítico a este Estado que se diz democrático, e não o é, de fato. Mas também se entende que o não desenvolvimento de um Estado democrático, de um oferecimento de Espaço Público adequado a seu passado, presente e futuro, fortalece um tipo de conservadorismo muito característico do Brasil, que culpa o Estado corrupto, ao mesmo tempo que se beneficia dele.

O passado escravocrata ainda reverbera nas relações brasileiras; existem muitos traumas assim como as mazelas do autoritarismo, que impedem os brasileiros de seguir em frente. Para Souza “Compreender a escravidão como conceito é muito diferente. É perceber como ela cria uma singularidade excludente e perversa. Uma sociabilidade que tendeu a se

perpetuar no tempo, precisamente porque nunca foi efetivamente compreendida nem criticada.” (SOUZA, 2017, p. 9).

Exemplo analisado por Jessé Souza, da disposição do movimento conservador no Brasil, é a proporção midiática que tomou a “operação” ¹³*lava jato* (2017). Reflexão interessante sobre o Estado brasileiro, que leva a “pecha” de corrupto, enquanto é saqueado pela iniciativa privada de todas as formas possíveis. Para Souza, “o cidadão espoliado passa a apoiar a venda subfaturada desses recursos a agentes privados imaginando que assim evita a corrupção estatal.” (SOUZA, 2017, p. 13).

Sociologicamente, Souza (2017, p. 37) vê que “demonizar o Estado e poupar o mercado da mesma demonização” colabora justamente com a reconstrução do trabalho de manipulação simbólica na chamada por ele “elite do atraso”.

No Brasil, desde o ano zero, a instituição que englobava todas as outras era a escravidão, que não existia em Portugal, a não ser de modo muito tópico e passageiro. Nossa forma de família, de economia, de política e de justiça foi toda baseada na escravidão. (SOUZA, 2017, p. 40).

A falta de discussão a respeito é “como tornar secundário e invisível o que é principal e construir uma fantasia que servirá maravilhosamente não para conhecer o país e seus conflitos reais, mas, sim para reproduzir todo tipo de privilégio escravista ainda que sob condições modernas.” (SOUZA, 2017, p. 40). O autor discute o quão sádico isso pode ser.

É o sadismo transformado em mandonismo, como Freyre irá analisar em *Sobrados e mucambos*, que sai da esfera privada e invade a esfera pública inaugurando uma dialética profundamente brasileira de privatização do público pelos poderosos, que é o exato contrário da balela da cantilena do patrimonialismo. (SOUZA, 2017, p. 54).

Duas instituições de suma importância para a modernidade, instituições que andam de mãos dadas na contemporaneidade são: “o mercado capitalista competitivo e o Estado burocrático centralizado.” (SOUZA, 2017, p. 57). A exploração das classes subalternas tem vieses tanto simbólicos como materiais, as elites sentem o “prazer da “superioridade” e do mando”, mas também se aproveitam da vulnerabilidade estrutural, que “cria uma classe sem futuro que pode, portanto, ser explorada a preço vil.” (SOUZA, 2017, p. 67).

A sociedade, no sentido mais próximo da conceptualização feita por Hannah Arendt é a entrada devastadora dos interesses privados na esfera pública, a força exercida por interesses

¹³ A palavra “operação lava-jato” se popularizou e caiu no gosto popular, como se fosse algo extremamente benéfico para o Estado, uma “limpeza” de políticos corruptos.

privados é esmagadora, afetando e muito o espaço público, dedicado a coletividade, à qual resta tão somente as restritas *ilhas de liberdade*.

Algumas minorias têm seu espaço público negado constantemente, de modo que não sentem que pertencem ao espaço público ao tempo que se sentem restritas à vida privada e ao suprimento das necessidades biológicas. Devido a nosso histórico, acredito que brevemente explanado, no Brasil:

O excluído, majoritariamente negro e mestiço, é estigmatizado como perigoso e inferior e perseguido não mais pelo capitão do mato, mas, sim, pelas viaturas de polícia com licença para matar pobre e preto. Obviamente, não é a polícia a fonte da violência, mas as classes média e alta que apoiam esse tipo de política pública informal para higienizar as cidades e calar o medo do oprimido e do excluído que construiu com as próprias mãos. (SOUZA, 2017, p. 83).

O desafio de construir espaços de aparecimentos em que as pessoas optem a se tratarem com igualdade é grande, dada tamanhas desigualdades e perversões na democracia brasileira. Mas ainda assim acredita-se em sua possibilidade.

É preciso investir em diferentes frentes para que se tenha uma democracia saudável, e não somente uma democracia no papel. Conceituar democracia não é simples, democracia não é somente a soberania da vontade popular. Para que se contemple uma democracia, é importante que se atente também a outros requisitos, contestação e participação como sustentaram Schumpeter e Dahl, de diferentes modos. (MOISÉS, 2018, p. 238). A definição de democracia enunciada por Ferrajoli traz algumas perspectivas que devem ser enfrentadas pelos governantes brasileiros.

Sin la satisfacción de estos derechos, tanto los derechos políticos como los derechos de libertad están destinados a permanecer en el papel. No existe participación en la vida pública sin la garantía de mínimos vitales, es decir, de derechos a la supervivencia, ni existe formación de voluntad consciente, sin educación e información. ¹⁴(FERRAJOLI, 2009, p. 81).

Ser um cidadão de papel não basta, nem basta somente ser cidadão em tempos eleitorais. Votar é parte de algo, o sufrágio universal consegue apenas em partes demonstrar os interesses dos cidadãos, o que desejam para si e para sua coletividade, e ainda o anseio pelas políticas públicas adotadas pelo Estado. “A conexão entre essas coisas depende da existência e

¹⁴ Sem a satisfação desses direitos, tanto os direitos políticos quanto os direitos de liberdade estão destinados a permanecer no papel. Não há participação na vida pública sem a garantia de mínimos vitais, ou seja, direitos à sobrevivência, nem formação consciente da vontade sem educação e informação (FERRAJOLI, 2009, p. 81).

do bom funcionamento de instituições como o Legislativo, o Judiciário, o Ministério Público e outros.” (MOISÉS, 2018, 238).

Viver em um Estado Democrático é ter certeza sobre as regras da competição e a incerteza sobre os resultados. (FLEURY, 2018, p. 240). Os diversos princípios e fundamentos que devem ser observados em uma democracia nem sempre são fáceis de serem compreendidos, mas existe uma busca de uma nova institucionalidade, para que as democracias sejam capazes de atender conjuntamente aos *princípios de reconhecimento, participação e redistribuição* (FRASER, 2001).

3.2 A JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO POLÍTICA PÚBLICA

Até aqui pensamos sobre o quanto a Justiça Restaurativa é condizente com valores democráticos e podem vir a ser expressões de *Ilhas de Liberdade*. Mas será que a institucionalização da Justiça Restaurativa seria interessante? Pensaremos aqui neste tópico, a respeito da realidade brasileira, como tem se dado a implementação da JR e quais seriam possíveis benefícios e possíveis dificuldades enfrentadas.

3.2.1 Políticas públicas

O termo política pública tem sido habitualmente utilizado, mas há a necessidade de trazer um significado mais aprofundado. Em uma simples frase “políticas públicas seriam intervenções planejadas do poder público com a finalidade de resolver situações sociais problemáticas.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 18). Desde que se concebeu os Estados nacionais, pode-se observar um “mínimo de previsão e capacidade de intervenção na vida social.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 18).

Com a transformação da estruturação das sociedades, a expressão “políticas públicas” alcança uma nova conceituação, vista de um modo simplificado como “uma intervenção governamental em áreas consideradas socialmente problemáticas.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 19). Se quisermos nos aprofundar devemos compreender que: “Intervenções estatais devem ser vistas como fatos complexos, dinâmicos e multifocais, impossíveis de a política pública passa a ser tratada como uma forma de exercício do poder em sociedades democráticas, resultante de uma complexa interação entre Estado e sociedade.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 19).

A regulação política muitas vezes é objeto de lutas por direitos e por distribuição de recursos públicos.

As políticas públicas são um tipo específico de ação política. Em termos ideais, são manifestações avançadas da racionalidade dialógica e democrática que tipifica o mundo moderno, contrastando, nesse particular, com outras formas e estruturas. Podem conviver com essas outras formas e até mesmo combinarem-se com elas, mas são algo particular, dotado de lógica própria. (DI GIOVANNI, 2018, p.19).

Geraldo Di Giovanni explica que estudar políticas públicas é também compreender que elas são definidas e praticadas em termos históricos. “Cada sociedade tem um padrão de políticas públicas, seja no sentido da reprodução de certos modos de conceber e fazer, de financiar e gastar, seja no sentido das carências e dos problemas que buscam enfrentar.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 19). Como se viu no início deste capítulo, o Brasil tem situações políticas bem específicas, o que faz com que se pense em políticas específicas para as situações de dificuldades nacionais. Um país continental tem muitas diferenças locais e regionais, mas como um todo percebemos que as questões citadas no tópico sobre as especificidades, percebemos que há necessidade em todo o país de revitalizar os espaços democráticos.

Para que se configure hoje uma política pública, é necessário que se tenha uma configuração institucionalizada, recorrente e estruturada, “uma configuração específica de relações de poder mediante a qual se constitui uma probabilidade de ação coletiva.” E tais políticas convivem muitas vezes com outras formas variadas, “para mencionar alguns exemplos bem conhecidos, do corporativismo, do mandonismo local, do coronelismo, do populismo e, mais recentemente, da responsabilidade social e do voluntariado, que coexistem e concorrem com as políticas públicas na acepção rigorosa do termo.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 20).

Para Di Giovanni, alguns fatores influenciam a criação de políticas públicas, como, por exemplo, os fatores de natureza econômica, como os sucessores do keynesianismo, que institucionalizaram sistemas de proteção social. Fatores de natureza política,

o Estado verdadeiramente democrático passa a ser visto não somente como aquele que inclui mecanismos clássicos de representação, mas também aquele que revela forte capacidade de resposta (responsiveness) às demandas da sociedade e que se abre para a participação social. (DI GIOVANNI, 2018, p. 22).

Fatores de natureza sociocultural, dentre outros. Tais fatores concorrem para que as intervenções do Estado sejam feitas, tensionadas por uma pluralidade de atores e demandas de natureza diversa.

O Estado já não ocupa mais um papel onde ele tudo pode, e de monopolizador, mas ao mesmo tempo dele continua sendo decisivo, “em qualquer tentativa de equacionar a vida

comum e a questão social.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 30). Esperamos em certa medida do Estado um...

“Estado ético” que o marxista Antonio Gramsci tomou emprestado do filósofo Benedetto Croce e desenvolveu: um Estado que opera como parâmetro de sentido, como “educador” e regulador de uma comunidade ativa que, de resto, está entranhada em suas estruturas e em seu modo de ser, de se organizar e de agir como Estado. (DI GIOVANNI, 2018, p. 30).

Esse Estado está distante: “Não atravessaremos bem a presente transição sem Estados efetivos, democráticos, capazes de ter burocracias desburocratizadas e de auxiliar os povos a se encontrarem com formas mais sólidas de igualdade e justiça social.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 31). “A dimensão espetacular da vida, a despersonalização das relações sociais e a ocupação de todos os espaços pelo mercado criam ainda uma maior confusão entre o interesse público e o privado.” (DI GIOVANNI, 2018, p. 31). “Denunciar a *mercantilização do mundo* muitas vezes significa limitar-se a defender os serviços *públicos* nacionais ou reivindicar a ampliação da intervenção do Estado.” (DARDOT, 2017, 145). Em certa medida é o que fazemos aqui, exigir que o Estado invista nessa política pública destinada a propiciar espaços de liberdade.

3.2.2 Institucionalização

Nesta parte final, empreender-se-á em uma discussão a respeito de uma possível institucionalização da Justiça Restaurativa no Brasil. Um mergulho em como tem se dado a implementação da JR, principalmente pelo viés do poder judiciário, e em como isso pode afetar o que mais interessa a esta pesquisa: A similaridade da Justiça Restaurativa com as Ilhas de liberdade pensadas por Hannah Arendt.

A Justiça Restaurativa no Brasil ainda não é concebida como política pública em seu sentido estrito. Alguns requisitos seriam necessários, como agenda, previsão orçamentária, entre outros, requisitos ainda não contemplados.

Não se quer trazer aqui tão somente uma visão institucionalizada da JR. É importante haver uma análise do poder que “englobe as histórias, os caminhos, os deslocamentos, os desdobramentos da experiência subjetiva.” (TELES, 2015, p. 46). Não raras vezes, “os modelos tradicionais da política — jurídico e institucional — fazem a abordagem do que seja o poder como um processo de racionalização universal e não abarcam as diferentes narrativas constituintes das memórias de um coletivo.” (TELES, 2015, p. 47).

O processo de institucionalização da justiça restaurativa aparentemente já está em trâmite, fato que exige que se seja entusiasta e, ao mesmo tempo, crítico. As instituições com a

carga burocrática e tecnicista pertinente aos ideais modernos não são compatíveis com os valores restaurativos, de modo que compatibilizar a institucionalização e a aplicação de justiça restaurativa definitivamente será um grande desafio.

Tratar as práticas restaurativas como uma possibilidade jurídica parece ser um grande avanço, mas é preciso estar atento à rigidez do controle muitas vezes automatizado, enraizado nas instituições brasileiras. As interações humanas apresentam flexibilidade e fluidez, habilidades de que se faz uso diariamente. Mas, em um mundo altamente regulado, quanto menos um oficial se relacionar com o indivíduo em questão, melhor. (ELLIOTT, 2018, p. 129). Tal percepção, se levada ao extremo, faz com que funcionários públicos não desenvolvam sentimentos empáticos em seus atendimentos.

Nunca é demais lembrar das reflexões de Arendt quanto à “banalidade do mal”. Arendt categorizou a falta de empatia de Eichmann como banalidade do mal. Em seu julgamento, em Jerusalém, Eichmann alegou que o envio de milhões de judeus e de outras etnias minoritárias excluídas pelo Terceiro Reich ocorreu apenas porque ele, como “bom funcionário público”, estava apenas seguindo ordens. Para a filósofa alemã, a atitude de Eichmann coincidia com a banalidade do mal, o ato de não refletir sobre suas ações e de não se responsabilizar. Atualmente, a lei alemã, na tentativa de não incorrer no mesmo erro, prevê que as pessoas estão autorizadas a desobedecer a ordens desde que sejam manifestamente contrárias a um juízo individualmente ético.

Elliott relatou o caso de uma carcereira aposentada que enfrentou o dilema de seguir ordens ou seguir seu próprio juízo:

“Decidi que eu poderia viver com minha própria consciência mais facilmente por desobedecer uma ordem do quartel-general do que por obedecer à ordem e pôr em perigo a vida da minha equipe e dos prisioneiros”. Para essa carcereira, o que mais importava eram as pessoas. Foi na sua ação subjetiva, e não objetiva, que ela confiou. (ELLIOTT, 2018, p. 140).

Sempre existirá ainda o perigo das sociedades de controle, onde o Estado, como em *1984* de George Orwell, tem acesso a todas as ações de seus cidadãos. Muitos funcionários ainda exercem esse papel controlador, o que, em certa medida, afasta indivíduos de políticas públicas até mesmo de viés mais preventivo do que punitivo. É preciso mudar o papel do Estado para deixar de ser um controlador das famílias no sistema de serviços de proteção infantil e passar a assumir o papel de parceiro regulatório em conjunto com elas. (ELLIOTT, 2018, p. 142).

Por mais difícil que seja, é preciso encontrar caminhos para que se façam políticas mais sensíveis à promoção simultânea de autonomia dos indivíduos e bem-estar das

comunidades. (ELLIOTT, 2018, p. 143). Nessa esteira de compreensão, Lawrence Sherman e Heather Strang argumentam que, “como estratégia pública de segurança para a era pós-industrial, a JR pode oferecer melhores resultados dentro dos mesmos princípios básicos.” (ELLIOTT, 2018, p. 135).

Elliott pontuou que “parece haver muitos desafios para a acomodação da JR dentro de instituições legais, particularmente se estivermos preocupados em preservar a integridade dos valores da JR no processo.” (ELLIOTT, 2018, p. 146). Para ela, “os profissionais da Justiça Criminal, treinados em uma cultura adversarial, podem não conseguir absorver facilmente a filosofia e práticas da JR.” (ELLIOTT, 2018, p. 146).

Mesmo com certos desafios, “as instituições continuam a ser conduzidas por pessoas e, sempre que as pessoas se conectam, há potencial para a Justiça Restaurativa.” (ELLIOTT, 2018, p. 148). Assim, instituições como as escolas têm a capacidade de serem grandes aliadas da justiça restaurativa. Elas podem colaborar com uma educação em valores, além de auxiliarem muitas vezes em uma conexão comunitária. Propositadamente, utilizou-se a palavra “colaboração”, justamente porque “o cultivo da moral e da ética nos estudantes não pode ser relegado somente às instruções didáticas.” (ELLIOTT, 2018, p. 160). “Morrison, conclui, em seus estudos de Justiça Restaurativa nas escolas, que ‘um forte investimento institucional que viabilize a capacidade individual de participar da vida comunitária é a pedra fundamental da construção de cidadania responsável.’” (ELLIOTT, 2018, p. 160). “Uma verdadeira educação cívica das crianças deve favorecer a autonomia em vez da submissão, o espírito crítico em vez da obediência passiva, a responsabilidade em vez da disciplina, a cooperação em vez da competição, a solidariedade em vez da rivalidade.” (MULLER, 2007, p. 158).

A cidadania responsável não pode ser reduzida apenas a um currículo, mas deve ser vivenciada e refletida diariamente. (ELLIOTT, 2018, p. 160). “Os programas de educação e Justiça Criminal que se propõem a melhor preparar as pessoas para uma cidadania responsável devem incluir a ética do cuidado, que só pode ser engendrada através dos relacionamentos.” (ELLIOTT, 2018, p. 167).

Os valores de cidadania são condizentes com os valores de justiça restaurativa, “as virtudes do cuidado também são as mesmas da democracia e são, portanto, ‘objetivos apropriados da educação pública’” (GREGORY, 2000, p. 445). “A natureza participativa do processo de JR oferece aos cidadãos a oportunidade de revisitar e praticar valores em situações de conflito, em que os valores são frequentemente esquecidos.” (ELLIOTT, 2018, p. 170).

A possibilidade de exercitar diariamente práticas que valorizam a cidadania colaboram com um fortalecimento da democracia. “As pesquisas sobre exclusão social demonstram que a

expectativa de participação significativa na governança social melhora muito a prontidão das pessoas para intervir estrategicamente em situações de conflito.” (ELLIOTT, 2018, p. 170).

As democracias saudáveis devem adotar maneiras de os cidadãos desenvolverem e praticarem os valores da participação pública. Conforme Larry L. Tifft explica através do trabalho da vida inteira de Richard Quinney:

Para abordar de forma realista os problemas sociais de nossa sociedade, os métodos de tomada de decisão e as configurações econômicas de nossa sociedade precisam mudar, e podem ser mudados. Mudanças sociais acontecem constantemente; vida é processo. A democracia — verdadeira oportunidade para aqueles que desejam participar no processo de tomada de decisão, especialmente em decisões de investimento que afetam a todos — só pode ser incrementada pela alteração do poder hierárquico e das relações participativas que atualmente restringem a verdadeira consciência e participação. (ELLIOTT, 2018, p. 172).

Nesta mesma perspectiva, as práticas restaurativas podem ser vistas como *Ilhas de Liberdade*. A justiça restaurativa oferece uma oportunidade de articular nossas necessidades em contextos fundados na escuta e no reconhecimento do outro, uma possibilidade de agir coletivamente para transformar o meio social que vem a gerar as necessidades iniciais. Como vimos, a JR visa reparar e construir relacionamentos, o procedimento dialógico é prática fundamental para a realização de seus propósitos.

Um dos embates na realização da justiça restaurativa é justamente o problema moderno que reduz a política a ilhas de liberdade. As sociedades democráticas contemporâneas são caracterizadas pelas massas, trabalhadores, consumidores, raramente cidadãos.

Elliott apresentou uma crítica às instituições que deve ser ponderada com certo cuidado para a realidade brasileira. Mesmo que as instituições não sejam cem por cento adequadas às necessidades dos indivíduos, em muitos casos são as únicas possibilidades de acolhimento para pessoas carentes de estrutura. Ainda em construção, o Brasil está longe de uma sociedade de bem-estar social. Na verdade, os últimos anos foram de retrocessos nessa seara. Após a eleição de um governo que se diz “liberal”, verifica-se um desmonte do Estado brasileiro e, conseqüentemente, das instituições que colaboravam para a manutenção de um mínimo de dignidade humana, situação política que foi acentuadamente agravada devido à pandemia.

A crítica de Elliott foi a de que as pessoas que normalmente passam por serviços do sistema de bem-estar social e por agências de justiça criminal, passam por um processo de desumanização. Para ela, “as instituições responsáveis por educação, punição, sistema de garantias e Justiça Criminal vão isolá-las e estigmatizá-las.” (ELLIOTT, 2018, p. 184). Tais práticas institucionais não são em nada condizentes com os valores da justiça restaurativa. Se o

propósito é fortalecer relacionamentos entre indivíduos e comunidades, essa burocratização é justamente o oposto.

O que a autora pleiteou foi algo que não podemos perder de vista se quisermos ter qualidade na apropriação institucional da justiça restaurativa. É importante que sintamos conexão, e “é mais provável que um ser humano sinta uma conexão emocional com outro ser humano do que com uma instituição, e a responsabilidade intrínseca é cultivada através dos relacionamentos e não por comandos institucionais.” (ELLIOTT, 2018, p. 185).

Neste sentido, vários são os exemplos em que se demonstra não cultivar relacionamentos entre profissionais e comunidade. O usual “paradigma retributivo tira os indivíduos de seu contexto social, emocional e espiritual, deixando intactas as comunidades, famílias e práticas sociais disfuncionais.” (ELLIOTT, 2018, p. 185).

Enquanto diferentes comunidades colocam ênfase em diferentes relacionamentos, os programas mais sólidos geralmente constroem relacionamentos efetivos com alguns funcionários do sistema oficial, bem como com a comunidade ampliada. Em outras palavras, a atenção aos relacionamentos na Justiça Restaurativa não se limita aos do caso em si — uma “geometria” específica circunscrita por limites institucionais — mas se aplica também aos relacionamentos entre os facilitadores da JR e pessoal institucional. (ELLIOTT, 2018, p. 195).

Importante é o trabalho de fortalecimento da rede de apoio no serviço social, em que os profissionais exercitam mais que uma comunicação, um trabalho conjunto em prol da comunidade. “Relacionamentos não são descrições clínicas e abstratas, mas experiências afetivas vividas.” (ELLIOTT, 2018, p. 197). “A palavra ‘relacionamento’ é frequentemente explorada em políticas institucionais, de modo que também denota a ideia de trabalhar com os outros, mas desprovido de uma conexão emocional.” (ELLIOTT, 2018, p. 198).

A justiça restaurativa está em constante contato com o “cuidado do trauma”, e nem sempre nossas instituições sociais “são bem construídas para reconhecer e dar encaminhamento às evidências e implicações do trauma”. Muitas vezes, as necessidades destas instituições são vistas como mais importantes do que as necessidades das pessoas a quem elas devem servir. (ELLIOTT, 2018, p. 224).

Após ter perpassado as peculiaridades da construção da democracia e da cidadania brasileiras, não se almeja estabelecer qualquer espaço restaurativo, ainda que potencial *ilha de liberdade*, nenhuma *ágora* grega. Temos diversas limitações, além de situações específicas que deverão ser consideradas no momento de cada prática.

O Estado brasileiro não é um Estado completamente liberal, pois existem algumas políticas que se apresentam como liberais somente quando o governante em exercício for liberal, mas, em regra, nossa Constituição “cidadã” defende um Estado mais equilibrado, que

proporcione direitos sociais, o que na situação brasileira é fundamental em razão do histórico de tamanha desigualdade.

É por isso que se enfatizou que não seria satisfatório socialmente deixar as práticas da JR a cargo exclusivo da iniciativa privada quando o assunto é o Brasil. Isso porque as práticas apresentam essa potencialidade de fortalecer a cidadania, envolvem seus participantes nas tomadas de decisões e proporcionam voz e igualdade, ainda que somente por um momento.

Nas inúmeras leituras, e na tentativa de encontrar encaminhamentos para esta tese, encontrou-se a ideia da *Institucionalização do conflito*, que seria uma possibilidade de não deixar o conflito sofrer uma escalada. A ideia não é que a instituição, neste caso, o Estado, exerça tão somente seu papel de controle — no sentido foucaultiano de “vigilante” e de “punitivo” —, e sim que exerça um controle de maneira humanizada, e não somente de maneira burocrática, como criticado por Elliott no segundo capítulo desta tese.

Não se sabe se essa tese colaboraria de alguma forma na construção de uma política pública voltada a implementação da JR. Mas chamamos os pesquisadores de JR a discutirem os temas aqui trabalhados. Que se possa entender até que ponto é interessante a institucionalização? Quais seriam os benefícios e os malefícios que ela traria? E isso hipoteticamente, tendo em vista que, por não se apresentar ainda como uma política pública, não podemos nem fazer uma avaliação digna do termo.

A ideia de institucionalização do conflito surge como o caminho mais apontado para a superação da violência aberta. O estudioso de democracia e de dominação Luis Felipe Miguel, já apresentado no segundo capítulo, afirma que é preciso “produzir instituições que canalizem o conflito, simultaneamente permitindo sua expressão e, na medida do possível, impedindo sua manifestação violenta.” (MIGUEL, 2018, p. 107).

A ideia de institucionalização do conflito é importante, sobretudo, para as visões da política que negam o horizonte do consenso. É necessário garantir que a expressão dos interesses em conflito não ponha em risco a continuidade dos laços sociais. Assim, ainda que a competição permanente marque a política, há uma adesão geral às “regras do jogo”, isto é, uma aceitação unânime das instituições e dos procedimentos que permitem a solução (sempre provisória) das diferenças. As instituições, assim, enquadram e limitam a manifestação do conflito. Não devem ser imutáveis, mas se espera que as mudanças também sejam processadas por elas. (MIGUEL, 2018, p. 108).

Pode-se retomar o pensamento de Hannah Arendt, visto no primeiro capítulo de lei como instituição, uma ideia de continuidade, de um mundo que não precise ser destruído a todo momento, para que algo novo aconteça.

O elemento conflitivo é intrínseco à política, ainda que se busque um consenso. “O conflito nasce da dinâmica social, e substituí-lo pelo consenso implica simplesmente retirar de

nossa visão não apenas uma parte, mas a quase totalidade da política real.” (MIGUEL, 2018, p. 110). Levando em conta que conflitos sempre existirão, o próximo passo, pensado pelo autor, é se atentar à dinâmica da violência, entendendo que existem inúmeros tipos de violência, e cada indivíduo entende violência de diferentes formas.

Se o conflito é recolocado no centro de nossa compreensão política, então a violência necessariamente precisa ser levada em conta. E qualquer desenho consequente da situação exige que incluamos a violência estrutural e sistêmica na equação. Sem isso, apenas contribuímos para naturalizar ou invisibilizar os padrões de dominação e de opressão vigentes. (MIGUEL, 2018, p. 110).

Neste sentido, também é importante considerar que a Justiça Restaurativa pode corroborar com violências estruturais, ainda que apresente diversas potencialidades de construir um espaço de liberdade. Inúmeras críticas já foram tecidas, mas nunca é demais frisar que, quando práticas restaurativas são realizadas somente por brancos com participantes negros ou por facilitadores homens com participantes mulheres, a violência estrutural pode ser reforçada pelas práticas, de modo que estas perpetuariam desigualdades.

Tais dilemas estruturais precisam ser combatidos o tempo todo, pois ainda não se encontrou soluções definitivas, de modo que as diversas soluções existentes não serão adequadas para todos os casos. Como se viu, a Justiça Restaurativa, e a sua institucionalização, seria mais uma possibilidade entre outras. Ter-se-ia a JR como promessa, no sentido arendtiano, de que as pessoas poderiam formar o acordo de ser melhores e de colaborar umas com as outras para respeitar o espaço comum a todos.

A posição de quem condena toda forma de violência é cômoda — é uma posição que ou está cega à violência estrutural ou não se preocupa em indicar como combatê-la... não há posição confortável. O dilema que caracteriza a relação entre política e violência precisa ser mantido como dilema. Não existe uma posição normativa absoluta, muito menos uma solução prática. Devemos lidar com essa tensão, reencenando-a permanentemente, mantendo a sensibilidade para as diferentes facetas que se re combinam nas conjunturas particulares, sem congelar em “soluções” que se mostram ilusórias. (MIGUEL, 2018, p. 112).

Para acompanhar a implementação da JR com um posicionamento crítico, é preciso atentar-se aos inúmeros empecilhos sociais e concentrar-se em resolver não apenas um conflito, mas também o que gerou aquele conflito; e, se for papel do Estado investir para que conflitos possam ser prevenidos, por que não? A JR pode vir a abrir um diálogo e um questionamento dos pressupostos e das necessidades da comunidade e da sociedade. (ZEHR, 2018, p. 235).

Não se quer simplesmente dizer que a institucionalização do conflito seria a solução de todos os nossos problemas, e sim que seria interessante humanizar as instituições. Desconstruir as instituições para poder mostrar que há a possibilidade de liberdade dentro delas.

3.2.3 É permitido discordar!

Chantal Mouffe, em sua obra *Sobre o político*, traz interessantes contribuições a respeito do espaço público e da disputa política. Em seu ver, é preciso manter como norte que é sempre legítimo questionar, bem como o debate aberto é sempre legítimo. Ela não indica nenhuma proposta *a priori* de como gerenciar tal debate público, como se indica aqui a utilização da JR, mas traz contribuições valiosas.

Ela explora a situação de que o conflito sempre existirá, para além de articulações hegemônicas que sempre se desenvolverão em uma arena pública, permeada por antagonismos. (MOUFFE, 2015, p. X). O projeto de modernidade e uma perspectiva otimista de mundo globalizado apresentam uma crença na possibilidade de um mundo sem inimigos, embora se observe um cenário contrário a essa ideia de “paz mundial”, e ainda pautam a sociedade em um possível consenso entre a tradicional dicotomia esquerda e direita. Adversa a esse consenso, Mouffe afirma que é permitido discordar! Para ela “Consenso e reconciliação não podem ser objetivos centrais da política democrática — a democracia precisa, em realidade, da criação de um espaço vibrante de discussão, marcado por uma perspectiva agonista da política.” (MOUFFE, 2015, p. X).

Para mim a palavra consenso sempre soou como algo muito incomodativo, parece que alguém foi atropelado e não pode discutir. Gosto do debate, acredito que ele acrescenta muito. O senso comum trabalhado por Arendt é a possibilidade de as pessoas verem que não estão malucas, que compartilham percepções, e que estas mesmas em sua pluralidade podem ser melhoradas. Por também se incomodar com essa popularização da palavra consenso, Mouffe desenvolve uma crítica ao individualismo liberal.

Ela afirma seja que todo consenso gera exclusão, seja que a lógica da democracia é completamente incompatível com a lógica do liberalismo. (MOUFFE, 2015, p. XI). Sim, para ela é preciso que se criem canais democráticos para tomadas de decisão e expressão das diferenças. (MOUFFE, 2015, p. XI). Em vez de eliminar o conflito, a tarefa é torná-lo compatível com a democracia. (MOUFFE, 2015, p. XI).

A teoria de Mouffe aborda a dimensão agonística do conflito. Ainda que a falta do reconhecimento e da possibilidade de expressão do pluralismo no âmbito social impeça as

peças de perceberem o viés adversarial, toda discussão apresenta um caráter agonístico. São claros “os perigos de um discurso globalizante universalista, no qual o conflito e o antagonismo teriam sido eliminados.” (MOUFFE, 2015, p. XV). A busca por um espaço sem conflitos pode pôr fim à política, afinal a dimensão antagônica do espaço público, ainda que perniciososa, é também construtiva de “o político”.

Interessante seria que os teóricos e os políticos democráticos imaginassem a possibilidade de criar “uma vibrante esfera pública ‘agonística’ de contestação, na qual diferentes projetos políticos hegemônicos possam se confrontar.” (MOUFFE, 2015, p. 3). Para Mouffe, essa seria uma condição para um exercício efetivo da democracia. Muito se fala em “diálogo” e “deliberação”, mas também muito se esquece os significados dessas palavras.

Hoje se verifica uma indiscutível hegemonia do liberalismo. (MOUFFE, 2015, p.9). A abordagem racionalista e individualista impede certamente o reconhecimento da natureza das identidades coletivas. (MOUFFE, 2015, p.9). Uma possibilidade vislumbrada por Mouffe é de “substituir a racionalidade instrumental pela racionalidade comunicativa.” (2015, p. 12).

Apesar daquilo que muitos liberais nos querem fazer acreditar, a especificidade da política democrática não é a superação da oposição nós/eles, mas a forma diferente pela qual ela se estabelece. O que a democracia exige é que formulemos a distinção nós/eles de um modo que seja compatível com a aceitação do pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna. (MOUFFE, 2015, p. 13)

Para melhor entender a ideia da autora, deve-se entender a existência do pluralismo, diversas identidades que coexistem e que coabitam um mesmo espaço. A defesa de uma identidade implica estabelecer diferenças com outras identidades. Essas diferenças podem gerar alguns estranhamentos e possivelmente antagonismos. Carl Schmitt diz que “o antagonismo é uma possibilidade que está sempre presente; o político faz parte da nossa condição ontológica.” (MOUFFE, 2015, p. 15).

Dentre inúmeras contradições, pode-se observar diferentes práticas sociais, que não são questionadas todas ao mesmo tempo e que são sedimentadas para a construção de uma sociedade viável. A proposta de Chantal Mouffe sobre o agonismo é resumida na citação abaixo:

... o agonismo é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são “adversários”, não inimigos. Isso quer dizer que, embora em conflito, eles se consideram pertencentes ao mesmo ente político, partilhando um mesmo espaço simbólico dentro do qual tem lugar o conflito. Poderíamos dizer que a tarefa da democracia é transformar antagonismo em agonismo. (MOUFFE, 2015, p. 19).

A criação de canais políticos legítimos para que as vozes discordantes se manifestem é necessária, já que, desta forma, a probabilidade de surgirem conflitos antagonísticos é menor. (MOUFFE, 2015, p. 20). “Quando as instituições parlamentares são destruídas ou enfraquecidas, a possibilidade de um confronto agonístico desaparece, e o espaço é ocupado por um nós/eles antagonístico.” (MOUFFE, 2015, p. 22). O que muitas vezes se deflagra com o uso da violência. “Os antagonismos podem assumir inúmeras formas, e é uma ilusão acreditar que se poderia erradicá-los um dia.” (MOUFFE, 2015, p. 29). Não queiramos erradicar o debate, o que é preciso é “oferecer formas políticas de identificação em torno de posições democráticas claramente diferenciadas.” (MOUFFE, 2015, p. 29).

Mouffe ainda rebate alguns pensamentos fortes que surgiram no segundo estágio da modernidade, entendido como “modernidade reflexiva”. Dentre os pensadores questionados está Ulrich Beck, que entende que deixamos para trás a modernidade industrial e damos lugar a novas modernidades, e também novas formas de conflito.

A ideia de Beck, a princípio muito interessante, é que, em uma sociedade de risco, não devemos buscar o político somente nos espaços tradicionalmente conhecidos, como “parlamento, partidos políticos e sindicatos, e que é preciso parar de equiparar política com Estado ou política com sistema político.” (MOUFFE, 2015, p. 36). Ele se atenta à existência de uma subpolítica que significa “moldar a sociedade de baixo para cima.” (MOUFFE, 2015, p.37). Para ele: “Tudo depende da capacidade das pessoas de abandonar os antigos modos de pensar, herdados da primeira modernidade, para que possam encarar os desafios apresentados pela sociedade de risco. Deve-se abolir o modelo de racionalidade instrumental.” (MOUFFE, 2015, p. 39).

Isso exigiria a transformação de sistemas especialistas em esferas públicas democráticas. Mouffe explica que Beck:

...gosta de ressaltar o papel positivo que a dúvida pode desempenhar no fomento de compromissos que tornam possível a superação de conflitos. A generalização de uma atitude de dúvida, diz ele, indica o caminho para uma nova modernidade, não mais baseada na certeza, como a modernidade simples, mas no reconhecimento da ambivalência e na recusa de uma autoridade superior. (MOUFFE, 2015, p. 39).

O pensamento é de que, as pessoas ao superarem a modernidade, cessarão de acreditar em uma verdade que possam se apossar, vão perceber que têm de aceitar outros pontos de vista. A ideia é que passemos a fazer acordos ao invés de impormos nossas ideias. (MOUFFE, 2015, p.40).

Além de Beck a autora traz a teoria de Anthony Giddens de sociedade pós-tradicional. “Giddens junta-se a Beck para salientar o crescimento de um novo individualismo que representa um desafio real à forma tradicional de fazer política.” (MOUFFE, 2015, p. 42). Ele aborda sobre: “democracia emocional”, “abordagem dialógica”, uma visão “pós-política”. Para Mouffe: “Esse processo de individualização destrói as formas coletivas de vida, indispensáveis para o surgimento da consciência coletiva e do tipo de política que corresponde a elas.” (MOUFFE, 2015, p. 47). Ou seja, sendo prejudicial ao surgimento do político. “O que é importante ressaltar nesta altura é que, ao declarar o fim do modelo adversarial de política, a abordagem de Beck e Giddens exclui a possibilidade de dar uma forma “agonística” aos conflitos políticos; a única forma possível de oposição é a “antagonística”. (MOUFFE, 2015, p. 48).

Mouffe é categórica em dizer que a abordagem política de Beck e Giddens “é incapaz de fazer as perguntas adequadas.” (MOUFFE, 2015, p. 49). Para ela “a política não é uma troca de opiniões, mas uma disputa pelo poder”, advertindo que “O perigo de conceber a vida democrática como um diálogo é que podemos esquecer que sua principal realidade continua sendo a disputa”. (MOUFFE, 2015, p. 49).

Pensar em uma democracia dialógica versus democracia agonística não significa que se tenha de excluir todo o tipo de confrontação adversarial, tampouco que se seja obrigado a endossar uma abordagem consensual e dialógica. (MOUFFE, 2015, p. 50). Podemos fazer acordos, mas também podemos discordar; o que Mouffe traz, e que acho importante, é que não podemos destruir o ente político. A possibilidade do embate. Butler reforça a ideia, “aceito que conflito é um potencial permanente, que nunca é superado de forma definitiva.” (BUTLER, 2021, p. 59).

A retórica da modernização prevê muitas vezes uma fórmula como “a terceira via”. Giddens chama esse novo Estado democrático de “Estado sem inimigos”. (MOUFFE, 2015, p. 57). A “renovação” da social-democracia pelo novo trabalhismo. “Um sinal bastante claro de que o Novo Trabalhismo renunciou a sua identidade de esquerda é que ele abandonou a luta pela igualdade.” (MOUFFE, 2015, p. 60).

A terceira via não representa o Estado(esquerda), nem o setor privado (direita), mas uma suposta parceria harmoniosa entre eles. (MOUFFE, 2015, p. 61).

Num contexto em que o discurso dominante declara que não existe alternativa à atual forma neoliberal de globalização e que devemos aceitar seus *ditames*, não surpreende que um número crescente de pessoas esteja dando ouvidos àqueles que proclamam que as alternativas existem, sim, e que eles devolverão ao povo o poder de decidir. Quando a política democrática perde a capacidade de mobilizar as pessoas em torno

de projetos políticos distintos, e quando se limita a garantir as condições para que os demagogos políticos articulem a frustração popular. (MOUFFE, 2015, p. 69).

Acredita-se, por conseguinte, que é preciso haver canais de expressão das paixões políticas (MOUFFE, 2015, p. 70), que não se deve ter medo do embate e que se pode, sim, desconfiar de acordos. Não existe consenso sem exclusão, não existe “nós” sem “eles”. As pessoas têm receio da rivalidade e, por isso, “em vez de ser construída em termos políticos, a oposição “nós”/“eles” constitutiva da política é construída agora segundo categorias morais de “bem” *versus* “mal”.” (MOUFFE, 2015, p.74).

A ausência de um verdadeiro pluralismo, como traz a autora, impede que os antagonismos encontrem formas de expressão agonísticas, ou seja, legítimas. (MOUFFE, 2015, p.81). “O conteúdo mesmo da esquerda e da direita irá variar, mas a linha divisória deve permanecer, porque seu desaparecimento indicaria que a divisão social está sendo negada e que um conjunto de vozes foi silenciado.” (MOUFFE, 2015, p. 120).

A autora, porém, não deixa de afirmar que há limites para a aplicação do pluralismo. “Uma sociedade democrática não pode tratar quem questiona suas instituições básicas como um adversário legítimo.” (MOUFFE, 2015, p. 121). Caso se queira defender e radicalizar o projeto democrático, exige-se que se reconheça a dimensão antagonística do político e “se abandone o sonho de um mundo reconciliado que teria superado o poder, a soberania e a hegemonia.” (MOUFFE, 2015, p. 130).

3.3 ANÁLISE DA LEGISLAÇÃO

Neste último tópico, realizamos uma análise de alguns documentos importantes no caminho de construção da JR no Brasil. Documentos estes que nos ajudam a compreender como tem se dado essa aplicação pelo judiciário, e quais correntes mais interferem nos sentidos que a JR como política pública tem tomado.

3.3.1 Implementando um sistema restaurativo

Percebe-se a inclinação dos programas voltados à JR no fortalecimento da cidadania e da democracia por meio da leitura de um estudo realizado de 2005 a 2017 pelo Poder Judiciário e o Conselho Nacional de Justiça, com o nome: *Pilotando a justiça restaurativa o papel do Poder Judiciário*. Tal pesquisa “volta-se para aspectos institucionais de planejamento, gestão de fiscalização de políticas judiciárias”. (CNJ, 2017).

Dentre as hipóteses estudadas na pesquisa realizada pelo CNJ, estavam: a não garantia de consolidação de um novo paradigma de justiça. O reducionismo da JR como técnica e como “modelo alternativo de resolução de conflitos”. Muitas práticas foram chamadas de JR sem que satisfizessem às exigências mínimas para que caracterizem a JR. Escassez na formação qualitativa de operadores de JR, sem acompanhamento e avaliação de seu desempenho.

A pesquisa focou mais nos espaços onde houvesse um protagonismo do Poder Judiciário na implementação da JR. “Foi observado um amplo déficit no registro dos dados quantitativos em boa parte dos programas visitados. Aqueles que registram dados, fazem em forma de indicadores processuais... não se referem a resultados ou impactos da JR na vida das pessoas.” (CNJ, 2017).

As metodologias e técnicas mais citadas em campo como fundamento dos programas, foram Howard Zehr (teoria das Lentes), Kay Pranis (círculos da paz), conjuntamente com Dominic Barter e Marshall Rosenberg (comunicação não violenta). (CNJ, 2017, p. 23).

Foram ainda testados, em relação ao campo, “o conceito, os objetivos e a principiologia da JR, insculpidos na Resolução n. 225, do CNJ, (e seu reenvio à Resolução n. 125), pois, como se observou, ela constitui, a partir de 2016, a referência normativa da JR judicial.” (CNJ, 2017, p.23). Sobre a definição de JR no âmbito judicial o documento emana que:

A resolução define o sentido da Justiça Restaurativa judicial na esteira do conceito civilista de “mecanismos consensuais de solução de litígios” ou de “métodos alternativos de resolução de conflitos”, como instrumentos efetivos de “pacificação social, solução e prevenção de litígios”, por fim, integrantes da “Política Judiciária Nacional de Tratamento Adequado dos Conflitos de Interesses” (art. 125). E não obstante reconhecer como princípios a reparação de danos, o atendimento das necessidades de todos os envolvidos, a informalidade, imparcialidade, participação, empoderamento, consensualidade, confidencialidade, celeridade, urbanidade culmina por priorizar, em paralelo à resolução de conflitos, o princípio da responsabilização, nos níveis individual, institucional e social (art. 1o, inciso III, § 1o, inciso V, a, b, c, d e art. 2o), funcionalizada para a “superação das causas e consequências do ocorrido”, mediante o “compartilhamento de responsabilidades e obrigações entre ofensor, vítima, famílias e comunidade” (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016, art. 1o, §2o).

O que confirma uma das hipóteses iniciais de que a JR vem sendo compreendida sob a rubrica de um “modelo alternativo de resolução de conflitos”, com perspectiva procedimental. (CNJ, 2017, p. 25). Os principais atores que detém o poder de decidir quais condutas serão passíveis de aplicação de JR e quais pessoas poderão ser atendidas pelo processo restaurativo, em regra são: “os juízes e os promotores de justiça; mas também os policiais e os defensores públicos, os psicólogos e os assistentes sociais das equipes técnicas, os advogados das partes ou as próprias partes, nas situações em que podem procurar diretamente a Justiça Restaurativa.”

(CNJ, 2017, p. 26). Esse poder discricionário, que pode ser observado na pesquisa do CNJ, emitido por servidores do judiciário, compromete em certa medida a “essência da Justiça Restaurativa”, já que um dos principais fundamentos da JR é que as partes tenham autonomia para decidir os encaminhamentos de suas vidas.

Nesse sentido, ainda que os programas realizem o encontro, com a presença de ofensor e ofendido e mesmo da comunidade, e as partes tenham espaço para ser ouvidas e contar suas histórias, elas não têm sido empoderadas para dizer a justiça, pois o poder decisório segue detido pelo juiz, haja vista a continuidade dos processos. (CNJ, 2017, p. 27).

A pesquisa do CNJ aponta que, para além do espaço judicial, outros espaços também têm desenvolvido projetos de Justiça Restaurativa, como o espaço policial, educacional, do ensino médio à universidade, ambientes de trabalho, espaços comunitários e urbanos.

Como “clientela”: “foi observado, em campo, que os participantes do programas de Justiça Restaurativa, pela dependência em que se encontram quanto à sua competência jurisdicional, do juizado ou vara a que se vinculam, são, regra geral, as partes destes mesmos espaços jurisdicionais.” (CNJ, 2017, p. 28).

Mesmo que as teorias de JR privilegiem o espaço de escuta da vítima, a pesquisa aponta que é mais expressiva a existência de programas voltados ao ofensor. “seja pelo fato de existirem projetos no âmbito da execução de penas, ou medidas penais, ou socioeducativas, ou em prisão domiciliar, ou monitoramento eletrônico que são voltados exclusivamente para o ofensor” (CNJ, 2017, p. 28). Ou também porque os programas existentes estão mais focados na responsabilização do ofensor. (CNJ, 2017, p. 29).

Como indicadores de resultados a pesquisa traz:

- a) resolução dos conflitos;
 - b) responsabilização dos ofensores pelos seus atos-reinserção social;
 - c) que os ofensores não reiterem na prática de crimes;
 - d) empoderamento do ofendido e da comunidade;
 - e) promover práticas para um convívio mais pacífico e/ou pacificação social;
 - f) reestabelecer os vínculos comunitários/familiares; e
 - g) aprendizado de uma nova forma de relação e transformação das pessoas e das relações.
- (CNJ, 2017, p. 29).

Com menor frequência, mas, ainda assim, de modo expressivo foi observado que é importante nos processos restaurativos:

- a) que o ofendido possa recontar sua história e expressar seus sentimentos — segundo os programas de Justiça Restaurativa da Bahia, Belo Horizonte, Distrito Federal, Florianópolis, Recife, Santa Maria, Santos;

b) que o ofensor demonstre vergonha e arrependimento e reflita sobre o impacto da ofensa praticada na vida das pessoas e da comunidade — como visto mais evidentemente nos programas da Bahia e do Distrito Federal. (CNJ, 2017, p. 29).

Em número ainda menor:

a) que o ofendido obtenha informações e respostas às suas perguntas — segundo os programas da Bahia, Distrito Federal e Santa Maria;
 b) recuperar a autonomia da vítima;
 c) promover a empatia e fomentar sentimentos para que a vítima volte a acreditar nas pessoas. Também excepcionalmente, no caso dos programas de Justiça Restaurativa alocados em presídios ou unidades de internação de adolescentes, foi destacado que a Justiça Restaurativa serve para eliminar os conflitos e pacificar o ambiente. (CNJ, 2017, p. 30).

A pesquisa ainda afirma que “é possível levantar a hipótese, de que a Justiça Restaurativa judicial possui uma ‘dependência paradigmática’ (da justiça vigente), ao tempo em que possui uma “relativa autonomia”.” (CNJ, 2017, p. 30). E bastante problemática é a percepção de que há um déficit estrutural de indicadores de resultados, e também de que muitas vezes por ser um produto do próprio judiciário, a Justiça Restaurativa não tensiona a justiça vigente, como deveria com seus elementos constitutivos, “participação, empoderamento das partes e comunidades, alteridade, e reparação de danos”, mas acaba se afetando pela justiça punitiva. (CNJ, 2017, p.30).

Foi observado que o senso comum, em seu mal significado, prejudica o entendimento do que vem a ser Justiça Restaurativa, tornando-se assim um obstáculo epistemológico com necessidade de superação. “Certo senso comum, nucleado em um conjunto de representações, que se pode nominar de uma mitologia da Justiça Restaurativa no Brasil”. (CNJ, 2017, p. 31). Mitos como o da celeridade, método alternativo de resolução de conflitos, que as práticas só funcionam se aplicadas a crimes leves. “Esses mitos coincidem parcialmente com algumas das representações que, na listagem de Howard Zehr apresentada no marco teórico, indicam desvios da JR, ou aquilo que a Justiça Restaurativa não é.” (CNJ, 2017, p. 31).

A protagonização do judiciário neste processo de implementação da Justiça Restaurativa, não visa apenas a encontrar outro paradigma de justiça, mas sim implantar uma justiça mais legítima e condizente ao sistema democrático.

Na síntese que apareceu ao longo das múltiplas falas em campo escutadas, trata-se de superar um modelo de poder “sobre o outro” para construir um modelo de “poder com o outro”. Daí porque princípios e valores como “participação” e “empoderamento”, conjuntamente com outros, como respeito, equidade, alteridade, escuta e empatia, sejam tão caros ao restaurativismo. (CNJ, 2017, p. 34).

A pesquisa de campo demonstra que o judiciário se tem dedicado na arte da restauração da Justiça Restaurativa no Brasil, o que gera consequências não desejadas, no caminho da “implantação” e “institucionalização”. Mesmo que haja um esforço normativo para incluir a comunidade neste processo, muitas vezes a pedra de toque democrática acaba por se perder.

Práticas unilaterais apenas com ofendidos, ou mesmo ofensores, perdem a referência para a recomposição dos relacionamentos rompidos, “o risco é o de que uma intervenção moralizadora/disciplinadora sobre as partes, notadamente sobre o ofensor, tome o assento da intervenção criminalizadora, estendendo um controle interventor de tipo correcionalista”. (CNJ, 2017, p. 35). O que certamente acaba abrindo espaço, nas práticas brasileiras, para a violação do “princípio da não dominação” enunciado por John Braithwaite para a hipótese de desequilíbrio de poder entre as partes. (CNJ, 2017, p. 35). Percebe-se que a Justiça Restaurativa abre um horizonte de novas possibilidades diante de nosso histórico punitivo, entretanto “é importante reconhecer quais são os limites e os desafios para a sua consolidação.” (CNJ, 2017, p.37).

Como primeiro desafio, a pesquisa aponta para mudanças na legislação atual. Tendo em vista que a JR brasileira se desenvolve principalmente dentro do judiciário, ela constantemente esbarra com limitações legais, de modo que depende da legislação vigente. Um exemplo disso é a titularidade da ação penal do Ministério Público, por meio dos “princípios da obrigatoriedade e da indisponibilidade da ação penal pública”. Desse modo, é definida a residualidade da competência da JR em nível processual. “Sua superação remete para reformas legais estruturais no âmbito constitucional e infraconstitucional.” (CNJ, 2017, p. 38).

Ressalta-se ainda que o apoio dos Tribunais de Justiça é deveras importante, já que eles que fornecem a formação, alocam recursos materiais e humanos. Emprestam muitas vezes seu corpo de trabalhadores, fazendo com que estes trabalhadores acumulem funções, quando não é esse o caso; a JR tem de contar com voluntários. A preocupação aqui é de que a equipe só siga com os projetos por idealização e compromisso pessoal. “A consequência dessa dupla situação (déficit de recursos + protagonismo personalizado) é a de que a sustentabilidade dos programas ainda é muito vulnerável no Brasil.” (CNJ, 2017, p. 38).

Apesar dos esforços do Poder Judiciário na execução de programas de JR, para que sejam marcados de horizontalidade e de democracia, a participação da comunidade ainda é marcada por uma identidade muito institucionalizada e vertical. A dificuldade em propiciar esses encontros da comunidade e ofensores, acaba por facilitar “um poder de intervenção sobre os ofensores que, não raro, assumem a feição de um poder normalizador-moralizador”. (CNJ, 2017, p.38).

O desafio de ordem epistemológica decorre da resistência dos profissionais diante do paradigma emergente. As representações que se perpetuam do paradigma punitivo, além dos mitos que prejudicam uma visão qualitativa da JR. Resta claro que os principais desafios hoje são:

- a) busca de superação dos elementos do paradigma punitivo na conformação da Justiça Restaurativa e produção de impacto reducionista sobre ele na sua destinação;
 - b) busca de crescente autonomia para a Justiça Restaurativa, face ao paradigma punitivo;
 - c) crescente ampliação da base comportamental da Justiça Restaurativa, rompendo-se com a dicotomia criminal estigmatizante entre condutas que podem e que não podem ser objeto da Justiça Restaurativa, para potencializar o alcance de quaisquer condutas, desde que as partes voluntariamente manifestem interesse;
 - d) crescente democratização de sua base subjetiva, ensejando que o protagonismo da justiça seja das partes afetadas (pessoas e comunidade); e
 - e) em decorrência, crescente ampliação de sua base democrática, distribuindo efetivamente o poder de fazer a justiça.
- (CNJ, 2017, p.39).

Algumas recomendações fornecidas pela pesquisa são de ordem política. Ao normatizar a institucionalização da Justiça Restaurativa judicial no Brasil, a Resolução n. 225/16, do CNJ prevê diretrizes bastante exigentes, com muitas das quais “as pautas relacionadas coincidem, total ou parcialmente, sendo sua concretização de fundamental importância para a consolidação e a sustentabilidade dos programas.” (CNJ, 2017, p. 40).

Dentre as diretrizes, exige-se a humanização e a democratização. Recomenda-se o investimento na Justiça Restaurativa como Política Pública, para que se efetive uma sustentabilidade estrutural para os programas, independentemente de mudanças governamentais. A destinação de orçamento específico facilitaria a formação de profissionais, a aquisição de bens materiais, e o aluguel de um espaço propício fora do fórum, facilitando, dessa forma, o acesso das partes que não teriam receio de participar.

É necessário que nos libertemos tanto do paradigma punitivo como da mitologia em torno da Justiça Restaurativa. A pesquisa ainda demonstra que, não obstante o protagonismo do Poder judiciário, o trabalho conjunto com a rede de proteção do Estado poderia otimizar os resultados previstos pela JR. “Sugere-se a formação de redes para otimizar o diálogo e a comunicação, de um modo geral, entre os programas de Justiça Restaurativa e entre estes e os serviços públicos locais, a justiça penal e juvenil.” (CNJ, 2017, p.45).

3.3.2 Mapeamento Dos Programas De Justiça Restaurativa

Em 2019 foi realizado pelo CNJ um mapeamento de onde aconteciam práticas restaurativas aplicadas pelo judiciário ou vinculadas de algum modo com o poder judiciário.

Os documentos aqui analisados trazem como definição de Justiça Restaurativa:

A Justiça Restaurativa constitui-se como um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, métodos, técnicas e atividades próprias, que visa à conscientização sobre os fatores relacionais, institucionais e sociais motivadores de conflitos e violência, e por meio do qual os conflitos que geram dano, concreto ou abstrato, são solucionados de modo estruturado. (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016, p. 5).

O inciso II deste artigo, por sua vez, afirma que, práticas restaurativas são definidas como:

As práticas restaurativas serão coordenadas por facilitadores restaurativos capacitados em técnicas autocompositivas e consensuais de solução de conflitos próprias da Justiça Restaurativa, podendo ser servidor do tribunal, agente público, voluntário ou indicado por entidades parceiras. (CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA, 2016, p.6).

O artigo 5º da Resolução CNJ n. 225/2016 determinou como atribuição do CNJ o desenvolvimento de plano de implementação da Justiça Restaurativa, bem como a criação de espaços de serviço de atendimento restaurativo. Para realizar essas determinações, é preciso que se conheça os programas já existentes. Deste modo o mapeamento torna-se útil não só para o CNJ, mas também para demais pesquisas, como esta, que se destinam a analisar a intervenção do poder judiciário na implementação da Justiça Restaurativa no Brasil.

O Comitê Gestor da Justiça Restaurativa, foi criado em 17 de agosto de 2016, em cumprimento ao que estava disposto no art. 27 da Resolução CNJ no 225/2016. Tal comitê teve sua composição atualizada pela Portaria da Presidência do CNJ no 137, de 31 de outubro de 2018. O objetivo desse comitê é “a efetivação da Política Nacional de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário, rumo à consolidação da identidade e qualidade desta forma de resolução de conflitos.” Foi levado em conta pelo comitê a percepção do que surgiu espontaneamente sobre os princípios e valores restaurativos. Há a intenção de construir algo mais consolidado, mas sem perder de vista o que já foi construído e vem apresentando êxito.

Alguns dados sobre as atividades já em andamento foram obtidos pelo mapeamento do CNJ.

Considerando os tribunais que possuem algum tipo de regulamentação aplicada à Justiça Restaurativa, contabilizou-se um total de 36 iniciativas regulamentadas, sendo

quatorze por resolução, sete por portaria, onze por instrumentos legais diversos e em quatro a regulamentação se dá por meio do planejamento estratégico. A responsabilidade pela coordenação cabe ao Poder Judiciário em 93,1% dos casos, podendo ser tanto de forma individual ou de forma compartilhada com outras instituições. (CNJ, 2019, p. 11).

Das 35 práticas em que a coordenação é feita pelos Tribunais de Justiça ou pelos Tribunais Regionais Federais, apenas uma possui dotação orçamentária própria. (CNJ, 2019, p. 12). Quanto às metodologias utilizadas nas práticas restaurativas, 93% dos programas utilizam os círculos de construção de paz, baseados na teoria de Kay Pranis.

A seguir, trago as figuras 7, 8 e 9 representadas graficamente no mapeamento realizado pelo CNJ:



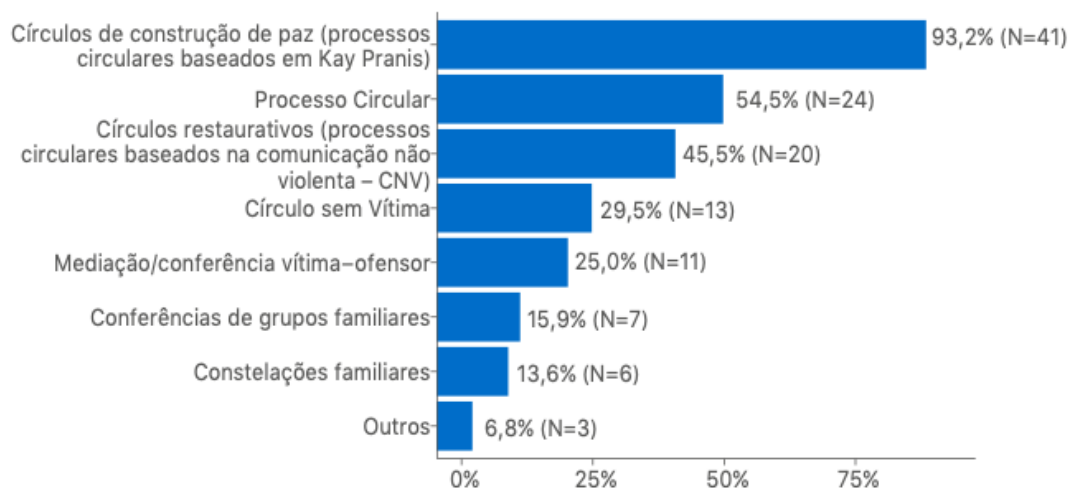
Fonte: CNJ, 2019, p. 17.

Como se vê no gráfico acima, as instituições educacionais tiveram uma boa abertura para os programas que envolvem práticas restaurativas. Teria de ser estudado mais a fundo, mas, aparentemente, adolescentes apresentam menos resistência às práticas restaurativas. O que é bastante interessante porque, em certa medida apresenta, eles que estão interessados em processos deliberativos e democráticos.

Figura 8: Áreas de aplicação das práticas restaurativas

Fonte: CNJ, 2019, p. 19.

O gráfico acima demonstra que as práticas restaurativas ainda são muito aplicadas na seara criminal, sem que seu potencial político e comunitário seja tão explorado.

Figura 9: Metodologias dos procedimentos restaurativos adotados

Fonte: CNJ, 2019, p. 21.

Observa-se, ainda, no gráfico acima que os processos circulares disseminados por Kay Pranis são o método mais difundido, e não raro, se confundem com a própria prática

restaurativa, ainda que sejam apenas uma das formas de se exercer tal prática. Isso sem dúvida tem que ver com a vinda da autora para o Brasil e com a sua relação com membros precursores de tal prática no poder judiciário.

O mapeamento ainda demonstra a dificuldade de avaliar a implantação das respectivas práticas, isso porque “Dentre os 44 programas/projetos/ações de Justiça Restaurativa, 34 (77%) possuem algum mecanismo de monitoramento e avaliação”. (CNJ, 2019, p. 26). Os programas desenvolvidos são de forma geral coordenados pelo próprio Poder Judiciário, e, por este mesmo motivo, a grande maioria dos programas não conta com corpo funcional próprio, tendo de usar, muitas das vezes, espaços de outros setores, como os CEJUSCs, ou mesmo externos ao Poder Judiciário.

No *Manual sobre Programas de Justiça Restaurativa*, encontrou-se informações relevantes, como as intenções presentes neste movimento interno ao Poder Judiciário:

A Constituição brasileira alicerça nossas aspirações enquanto sociedade fundada no estado democrático de direito ao mesmo tempo que fomenta o avanço social com respeito aos direitos fundamentais e à dignidade humana. Nesse sentido, é dever indelével das instituições, especialmente do Judiciário, zelar para que nossas ações apontem para esse norte civilizatório, não apenas rechaçando desvios a essa finalidade, mas agindo já para transformar o presente que almejamos. (UNODC, 2020).

Foi reconhecido pelo STF em 2015 que quase 1 milhão de brasileiros vive em prisões, comprometendo assim o desenvolvimento inclusivo previsto na Agenda 2030 das Nações Unidas. A respeito desse cenário, o programa *Fazendo Justiça*, parceria entre o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, com apoio do Ministério da Justiça e Segurança Pública, na figura do Departamento Penitenciário Nacional, vem realizando ações para estreitar o diálogo entre diferentes instituições brasileiras.

28 ações foram desenvolvidas simultaneamente para fases e necessidades do ciclo penal e do ciclo socioeducativo. A publicação do manual integra um robusto catálogo que reúne avançado conhecimento técnico, com orientação prática para aplicação imediata em todo o país.

Tal manual define a JR como:

A justiça restaurativa é uma abordagem que oferece aos ofensores, vítimas e comunidade um caminho alternativo para a justiça. Promove a participação segura das vítimas na resolução da situação e oferece às pessoas que assumem a responsabilidade pelos danos causados por suas ações uma oportunidade de se reabilitarem perante aqueles a quem prejudicaram. Sua base é o reconhecimento de que o comportamento criminoso não apenas viola a lei, mas também prejudica as vítimas e a comunidade. (Nações Unidas, 2020, p.4).

Mesmo que a bibliografia oferecendo diferentes definições de justiça restaurativa, “algumas definições enfatizam o aspecto participativo do processo, os encontros e a participação ativa por meio do diálogo.” (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 4). Outras enfatizam resultados restaurativos, tais como reparação, recuperação da vítima e reintegração do ofensor. No entanto, a maioria das definições concorda com os seguintes elementos:

- Foco no dano causado pelo comportamento criminoso
 - Participação voluntária das pessoas mais afetadas pelo dano, incluindo a vítima, o ofensor e, em alguns processos e práticas, seus apoiadores ou familiares, membros de uma comunidade interessada e profissionais adequados
 - Preparação das pessoas participantes e facilitação do processo por profissionais treinados
 - Diálogo entre os participantes para chegar a um entendimento mútuo sobre o que aconteceu, as consequências do ocorrido e um acordo sobre o que deve ser feito
 - Os resultados do processo restaurativo variam e podem incluir uma declaração de arrependimento e reconhecimento da responsabilidade pelo ofensor, bem como o compromisso de tomar alguma medida reparadora em relação à vítima ou à comunidade
 - Uma oferta de apoio à vítima para ajudar na sua recuperação e ao ofensor para ajudar na sua reintegração e desistência de futuros atos lesivos
- (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 4).

Tal definição está claramente ligada a um processo participativo definido como: "qualquer processo em que a vítima e o ofensor e, se apropriado, quaisquer outros indivíduos ou membros da comunidade afetados por um crime, participem conjunta e ativamente na resolução dos problemas decorrentes do crime, em geral com a ajuda de um facilitador". (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 3).

As pessoas envolvidas nesse processo são chamadas de participantes. Esse processo assume várias formas, com base em diferentes técnicas e tipos de diálogo. Na Europa, por exemplo, o processo é mais conhecido como “mediação”,⁴ distinta de uma decisão judicial. Em outras partes do mundo, pode ser chamado de “conferência”, “diálogo”, “círculos decisórios” ou “pacificação”. (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 5).

Os *Princípios Básicos*, preveem que um resultado restaurativo é um “*acordo* obtido como resultado de um processo restaurativo (...) visando atender a necessidades individuais e coletivas e responsabilidades dos participantes e alcançar a reintegração da vítima e do infrator.” (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 5). É corriqueiro pensar que um resultado restaurativo deve abarcar uma forma de indenização, reparação ou compensação, mas nem sempre é esse o caso. (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 5).

Relativamente aos resultados da justiça restaurativa, também é frequente a distinção entre formas materiais (por exemplo, indenização financeira) e formas simbólicas de reparação. Uma forma simbólica de reparação pode incluir a verificação dos acontecimentos, pedidos de desculpas e desculpas oficiais, reconhecimento público do dano causado, satisfação com as medidas preventivas tomadas, cerimônia de celebração, garantias de não repetição e serviço voluntário à comunidade ou organização da sociedade civil. O resultado de um processo de justiça restaurativa geralmente inclui ambas as formas de reparação. Os ofensores, em especial os mais jovens, nem sempre têm os meios para fazer uma reparação financeira, mas gestos como pedir desculpas, assumir a responsabilidade, prestar serviços comunitários ou comprometer-se em não repetir o crime podem ter um papel benéfico para as vítimas ou comunidade, produzindo um senso de justiça, recuperação e superação. Em alguns casos, o processo pode levar até mesmo à conciliação entre as pessoas participantes. (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 5).

A Justiça Restaurativa visa a reparar as relações, mas nem sempre de forma monetária, até porque as relações muitas vezes são rompidas em diferentes dimensões, causando danos não só na ordem material.

O manual ainda apresenta os valores compartilhados pelas práticas de JR:

Reparação: Foco em reconhecer e reparar danos físicos, emocionais e financeiros causados pelo crime e atender às necessidades das pessoas afetadas.

Respeito: Tratar todos os participantes com dignidade, compaixão e igual consideração. *Voluntariedade:* Garantir que a participação das vítimas, ofensores e membros da comunidade seja

voluntária e baseada no consentimento livre, informado e contínuo.

Inclusão: Promover e apoiar a participação significativa das pessoas afetadas incluindo vítimas, ofensores, seus amigos, familiares e comunidades.

Empoderamento: Dar a oportunidade para que os participantes se comuniquem aberta e honestamente e tenham um papel ativo na determinação de como atender às suas necessidades da forma que as compreendem.

Segurança: Cuidar da segurança e do bem-estar físico, emocional, cultural e espiritual de todos os participantes. A participação na justiça restaurativa não deve resultar em mais danos a nenhum participante.

Responsabilização: Auxiliar aqueles que causaram dano a reconhecer e assumir a responsabilidade pelo dano e reparação.

Transformação: Oferecer oportunidades de compreensão, recuperação e mudança, e contribuir para a restauração e reintegração de vítimas e ofensores.

Fonte: Departamento de Justiça do Canadá (2018), *Principles and Guidelines for Restorative Justice Practice in Criminal Matters*, Ottawa: Justice Canada.

Algumas Salvaguardas legais e políticas devem ser mencionadas:

Os *Princípios Básicos* também recomendam o estabelecimento das seguintes salvaguardas procedimentais importantes, seja na lei e nos regulamentos, seja na política (ver parágrafos 14 a 17).

É necessário o consentimento do ofensor e da vítima: Os processos restaurativos devem ser usados apenas com o consentimento livre da vítima e do ofensor e ambos devem poder retirar esse consentimento a qualquer momento durante o processo (parágrafo 7).

Processo a ser usado onde houver provas suficientes: Os processos restaurativos devem ser usados apenas onde houver provas suficientes para denunciar o ofensor

(parágrafo 7). A vítima e o ofensor devem concordar com o relato básico do acontecido, sendo esta a base para sua participação no processo (parágrafo 8).

A participação de um ofensor não é prova de culpa: A participação do ofensor em um processo de justiça restaurativa não pode ser usada como prova de confissão da culpa em processos legais subsequentes (parágrafo 8).

Os acordos devem ser voluntários e razoáveis: Os acordos decorrentes de um processo restaurativo devem ser alcançados de modo voluntário e conter apenas obrigações razoáveis e proporcionais (parágrafo 7).

Segurança dos participantes: A segurança das pessoas deve ser considerada na referência a qualquer caso de um processo restaurativo e na sua condução (parágrafo 10). As disparidades que levam a desequilíbrios de poder, assim como diferenças culturais entre os participantes, devem ser consideradas ao encaminhar um caso para um processo de justiça restaurativa e durante a condução do processo (parágrafo 9).

Confidencialidade do processo: O teor dos processos restaurativos que não sejam conduzidos em público devem ser confidenciais e não podem, portanto, ser divulgados, a menos que haja consentimento das pessoas que participam ou conforme exigido pela lei nacional (parágrafo 14). Outros instrumentos de direitos humanos, em particular a Convenção sobre os Direitos da Criança (artigo 16), também visam proteger a privacidade das crianças e a confidencialidade dos procedimentos que envolvem crianças.

Supervisão judicial: “Os resultados de acordos decorrentes de programas de justiça restaurativa devem, se apropriado, ser supervisionados judicialmente ou incorporados em decisões judiciais ou julgamentos” (parágrafo 15). Sempre que isso ocorrer, o resultado deve ter o mesmo valor de qualquer outra decisão judicial. Isso significa que, na maioria dos sistemas, ofensor e Ministério Público podem recorrer do resultado. Esses resultados devem impedir oferecimento de denúncia com relação aos mesmos fatos.

Impossibilidade de chegar a um acordo: Quando não houver acordo entre os participantes, “o insucesso na obtenção de um acordo não deve ser usado em procedimentos subsequentes da justiça criminal” (parágrafo 16).

Não aumento da punição no caso de falhar a implementação de um acordo: O insucesso na implementação de um acordo alcançado no decurso de um processo de justiça restaurativa (que não seja uma decisão judicial ou julgamento) “não deve ser usado como justificativa para uma pena mais severa em procedimentos subsequentes de justiça criminal” (parágrafo 17). (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 17).

A implementação vitoriosa de projetos de justiça restaurativa exige investidas estratégicas e inovadoras que são construídas com a colaboração de governos, comunidades e seus líderes, organizações não governamentais, vítimas e ofensores. Além de novos programas, os mecanismos e processos judiciais existentes podem ser ajustados para incorporar elementos de justiça restaurativa. (NAÇÕES UNIDAS, 2020, p. 81).

O manual reforça que para a efetiva implementação é necessária uma legislação própria, bem como lideranças engajadas, que aproveitem os pontos fortes já presentes nas comunidades e no sistema judiciário. Um planejamento é essencial e junto a isso um monitoramento do processo de implementação.

Outro documento interessante é o *Plano de Implantação, Difusão e Expansão da Justiça Restaurativa*, feito pelo Tribunal Regional Federal da 4ª região. Elaborado por este mesmo tribunal em 2021. Já que “A Justiça Restaurativa ganha concretude por meio de

práticas.” Tal documento ajuda no melhor entendimento do que vem a ser considerado práticas restaurativas.

Entende-se por prática restaurativa a metodologia estruturada para resolução, prevenção de conflitos ou transformação de contextos relacionais, institucionais e sociais, por intermédio da qual é promovido encontro interpessoal, conduzido por facilitador habilitado na respectiva prática e em observância aos princípios de Justiça Restaurativa.

Caso não tenham tais observâncias, ainda sim é possível que sejam oferecidas práticas com abordagens fundadas na principiologia da Justiça Restaurativa, com o chamado enfoque restaurativo. “Há ampla gama de ferramentas e práticas restaurativas.” (TRF4, 2021, p. 3). Círculos Restaurativo. Círculos de Construção de Paz. Conferências. MVOC, Mediação Vitima–Ofensor.

Realizada pelo CNJ há ainda uma cartilha com *10 passos para implementação da JR*. Tal manual tem o intuito de colaborar com os Tribunais de Justiça e com os Tribunais Regionais Federais no cumprimento do artigo 28-A da Resolução 225/2010, acrescentado pela Resolução 300/219, que dispõe sobre a implantação, a difusão e a expansão da Justiça Restaurativa.

A partir dos referenciais normativos editados pelo CNJ, pretende-se estimular e auxiliar na implementação da Justiça Restaurativa em todo o Poder Judiciário nacional.

MARCO LEGAL — RESOLUÇÃO CNJ 225, ART. 28-A

Artigo 28-A. Deverão os Tribunais de Justiça e Tribunais Regionais Federais, no prazo de cento e oitenta dias, apresentar, ao Conselho Nacional de Justiça, plano de implantação, difusão e expansão da Justiça Restaurativa, sempre respeitando a qualidade necessária à sua implementação, conforme disposto no artigo 5o, inciso I, e de acordo com as diretrizes programáticas do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa no âmbito do Poder Judiciário Nacional, especialmente: (Acrescentado pela Resolução no 300, de 29.11.2019)

I– implementação e/ou estruturação de um Órgão Central de Macrogestão e Coordenação, com estrutura e pessoal para tanto, para desenvolver a implantação, a difusão e a expansão da Justiça Restaurativa, na amplitude prevista no artigo 1o desta Resolução, bem como para garantir suporte e possibilitar supervisão aos projetos e às ações voltados à sua materialização, observado o disposto no artigo 5o, caput e § 2o (Item 6.2 do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa do Poder Judiciário Nacional);

II– desenvolvimento de formações com um padrão mínimo de qualidade e plano de supervisão continuada (Item 6.4 do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa do Poder Judiciário Nacional);

III– atuação universal, sistêmica, interinstitucional, interdisciplinar, intersetorial, formativa e de suporte, com articulação necessária com outros órgãos e demais instituições, públicas e privadas, bem como com a sociedade civil organizada, tanto no âmbito da organização macro quanto em cada uma das localidades em que a Justiça Restaurativa se materializar como concretização dos programas (Item 6.6 do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa do Poder Judiciário Nacional);

IV– implementação e/ou estruturação de espaços adequados e seguros para a execução dos projetos e das ações da Justiça Restaurativa, que contem com estrutura

física e humana, bem como, que proporcionem a articulação comunitária (Item 6.8 do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa do Poder Judiciário Nacional); e V– elaboração de estudos e avaliações que permitam a compreensão do que vem sendo construído e o que pode ser aperfeiçoado para que os princípios e valores restaurativos sejam sempre respeitados (Item 6.10 do Planejamento da Política de Justiça Restaurativa do Poder Judiciário Nacional);

Algumas diretrizes na implementação da JR como política pública, estão nesse documento.

- A. compreensão e efetivação da Justiça Restaurativa como instrumento de transformação social, para além de uma metodologia de resolução de conflitos, que atue tanto voltada ao conflito como de forma a conectar as pessoas à rede de relações que garantem o bem-estar social (“hub”);
- B. diversidade de metodologias, voltadas a responder a conflitos, mas, ao mesmo tempo, que estejam presentes em âmbito preventivo também;
- C. formações adequadas e com qualidade, em que sempre esteja presente o formato presencial no que diz respeito à formação prática, de forma plural, impedindo ou dificultando monopólios ou reservas de mercado;
- D. autonomia na implementação e na gestão da Justiça Restaurativa, sempre com respeito a seus princípios e valores maiores;
- E. formação de coletivos de gestão dos programas de Justiça Restaurativa, pautados pela lógica universal, sistêmica, interinstitucional, intersetorial, interdisciplinar, como grupos gestores; dentre outras características. (CNJ, 2020, p. 8).

A descrição do passo a passo se dá em 10 passos. Sendo o primeiro: 1. Identificar em qual estrutura da Administração Superior melhor se adequa a inserção de órgão central de macrogestão da Justiça Restaurativa.

Designar, então: — um magistrado, no mínimo, para coordenação do Programa. — um servidor supervisor, no mínimo, para o Programa. Apresentar uma estrutura mínima de servidores e espaço físico para o Programa de Justiça Restaurativa. É crucial que a administração superior esteja na coordenação da organização. O que demonstra a centralização de poder emanada pela instituição judiciária. A hierarquia fala forte ainda que o judiciário esteja bem intencionado. “Na gestão dos Tribunais, cabe à Administração Superior (Presidência, Corregedoria, Vice-presidências) a eleição das prioridades da Corte quanto à gestão de recursos e apoio institucional a políticas judiciárias.” Como segue se observando nas demais normas expedidas pelo CNJ.

A fim de que a Justiça Restaurativa alcance seu potencial de transformação é necessário que esteja vinculada de forma permanente aos atores que efetivamente decidem os rumos das políticas judiciárias do Tribunal, por meio de normativos, resoluções e portarias que possibilitem a estabilidade da política restaurativa. O vínculo institucional e formal com a Administração Superior cria um canal sempre aberto entre o juiz coordenador do Programa e os responsáveis pela gestão macro dos recursos e políticas do Tribunal. Orientações mais detalhadas estão no artigo 5o,

Resolução CNJ no 225/2016 — diretrizes para constituição do Órgão Central de Macro Gestão e Coordenação da Justiça Restaurativa nos Tribunais. (CNJ, 2020, p. 9).

Como segundo passo estabelece-se definir em que ambiência o Tribunal deseja iniciar ou continuar seu programa. Se na Infância e Juventude Infracional e Protetiva, Juizados Especiais Criminais; Varas Criminais; Violência Doméstica; Execução Penal; Escolas etc.

O terceiro passo é a partir dessa definição, identificar um juiz titular da competência escolhida para que sua vara sirva como experiência piloto. Sendo assim o magistrado deve ter experiência na área, conhecer os desafios diários da competência judicial. Não necessariamente ser especialista de JR.

O quarto passo será entrar em contato com outros tribunais que já estejam trabalhando na competência escolhida. O CNJ será a ponte entre os Tribunais, por meio do cadastro de Tribunais referência para cada ambiência.

O quinto passo iniciará a formação do servidor supervisor do programa e de um grupo pequeno de facilitadores para a experiência piloto. A formação deverá ser, de preferência, a mesma do Tribunal Modelo. O CNJ possui o cadastro dos Tribunais formadores e das instituições não judiciárias competentes para a formação em cada ambiência. É imprescindível que as pessoas que se proponham a facilitar as práticas restaurativas sejam prévia e adequadamente capacitadas para tal e tenham supervisão das ações durante a formação teórica e prática.

O sexto passo consiste em após a formação, com a ajuda do tribunal referência, organizar o plano de ação para o projeto piloto.

Não basta que haja facilitadores formados ou em formação se não houver um plano estruturado de projeto piloto, o qual permitirá que o Tribunal:

1. teste a metodologia escolhida, sua eficácia para os fins pretendidos;
 2. crie a ambiência necessária para que os atores envolvidos apoiem a prática restaurativa;
 - C. adeque a prática a cultura local;
 - D. colha os dados estatísticos necessários para avaliar a efetividade, eficiência e validade da intervenção restaurativa;
 - E. possa entender as dificuldades práticas da implementação, que só aparecerão quando já iniciada a atuação;
 - F. construa o caminho para expansão da prática já testada no próprio Estado-membro.
- O Tribunal Referência, com o apoio e supervisão do CNJ, em razão da experiência acumulada, tem condições de fornecer ao Tribunal a colaboração necessária para modulação do projeto piloto. (CNJ, 2020, p. 14).

Com o sétimo passo iniciam-se os primeiros casos com a parceria do tribunal referência.

- ◆ Reuniões periódicas para o monitoramento dos resultados previstos no Plano de Ação e para a permanente reafirmação dos objetivos, especialmente de legitimação e mobilização da Rede de Garantia de Direitos e da Comunidade para participação nas práticas restaurativas e para implementação de ações e políticas públicas que possam sanar fatores externos motivadores da violência, providenciando-se o registro dos tópicos e decisões tomadas.
- ◆ Dar visibilidade às ações do projeto (seminários, mídias etc.).
- ◆ Acompanhamento do impacto do projeto com monitoramento do fluxo de atendimento.
- ◆ Acompanhamento sistemático da equipe de facilitadores a partir de ações como encontros para estudo, apoio e discussão de casos, estudos temáticos, dentre outras.
- ◆ Ações articuladas com família e comunidade.
- ◆ Monitorar mensalmente os resultados previstos no Plano de Ação.
- ◆ Avaliação anual, com foco na redução do índice de violência.
- ◆ Elaboração de relatórios periódicos para envio ao Grupo Gestor da Justiça Restaurativa. (CNJ, 2020, p. 15).

O oitavo passo prevê o Lugar:

O espaço de Justiça Restaurativa (com denominação a ser atribuída pelo Tribunal, como Núcleo, Central, CEJUSC etc.) é um espaço ideal, formado pelas pessoas que se dedicam, voluntariamente ou não, à consecução e efetivação da Justiça Restaurativa, e constitui-se como o centro irradiador dos princípios e dos valores da Justiça Restaurativa para toda a comunidade local, contando com um ou mais espaços físicos em que ocorrerão as atividades voltadas ao desenvolvimento da Justiça Restaurativa enquanto política pública, bem como, em que se desenvolverão as práticas restaurativas de diálogo, de tomada de decisão, de reflexão e, ainda, de resolução de conflitos.

O espaço físico em que as práticas de Justiça Restaurativa ocorrem pode ser instalado em imóvel específico para tal fim, pode estar dentro do Fórum, nas dependências de outras instituições (como Escolas, CRAS, CREAS, dentre outras), em CEJUSC, em Núcleos de Justiça Restaurativa e/ ou em espaços comunitários próprios, e deve, nos termos do artigo 60, da Resolução CNJ no 225/2016, apresentar as seguintes características:

- ◆ Para se configurar como local adequado para o atendimento restaurativo, deve ser estruturado de forma adequada para receber os seus integrantes e as pessoas envolvidas direta e indiretamente nos conflitos, além de representantes da comunidade;
- ◆ Deve contar com, ao menos, uma pessoa para gerenciamento e administração e uma pessoa para supervisão técnica e suporte, sem prejuízo de Facilitadores, oriundos dos quadros do Tribunal, cedidos por órgãos ou instituições públicas e privadas parcerias, ou, ainda, Voluntários da sociedade civil;
- ◆ Deve prover segurança para que os participantes das práticas restaurativas possam expressar os seus mais profundos sentimentos e contar as suas histórias de vida, com a garantia de que tudo será resguardado pelo mais absoluto sigilo e de que a integridade física e psíquica dos participantes será preservada;
- ◆ Deve contar com, ao menos, uma sala administrativa, provida de recursos materiais a tanto, e uma sala para práticas restaurativas, com cadeiras.
- ◆ Deve promover articulações e manter diálogo constante com o Grupo Gestor Interinstitucional da Justiça Restaurativa local e com os diversos setores da comunidade em geral, de forma a construir fluxos internos e externos, para que a participação comunitária nas práticas restaurativas e demais ações seja efetiva e para que as soluções de convivência construídas a partir das práticas restaurativas ganhem reverberações externas, de forma que esses espaços se perfaçam como disseminadores dos princípios, dos valores e das práticas da Justiça Restaurativa para as demais instituições e para a sociedade em geral. (CNJ, 2020, p. 16–17).

O nono passo estabelece possíveis parcerias e prevê que se faça um mapeamento prévio dos órgãos públicos e instituições, públicas e privadas, que atuem nos diversos setores sociais, principalmente as que funcionem como representações comunitárias (em especial as que compõem a Rede de Garantia de Direitos), com potencial para agirem unidas, mobilizadas e em diálogo permanente a fim de concretizar políticas, programas e projetos fundados em valores e princípios da Justiça Restaurativa. O Comitê Gestor Nacional disponibiliza aos Tribunais vários modelos de acordos de cooperação com universidades, prefeituras etc. e pode orientar a respeito do fluxo de articulação interinstitucional e comunitária.

Por último será realizado um acompanhamento pelo comitê gestor nacional.

CNJ 225, ART. 28-A, PARÁGRAFO ÚNICO.

O Comitê Gestor da Justiça Restaurativa atuará, caso demandado, como órgão consultivo dos tribunais na elaboração do plano previsto neste artigo, acompanhando, também, a sua implementação, cabendo, aos tribunais, enviar relatórios, semestralmente, nos meses de junho e dezembro de cada ano. (CNJ, 2020, p. 19).

Esses documentos demonstram que o judiciário está comprometido com o desenvolvimento da JR como política pública, o que traz diversas implicações. Por estar muito na mão do judiciário a JR ainda não é uma política que tem amplo atendimento, fica restrita ao público atendido pelo judiciário, como vimos mais ainda os ofensores, que frequentam a maior parte dos projetos existentes na atualidade. Seriam necessárias várias reformulações para que a JR se apresentasse como política pública, tivesse seu alcance ampliado e ainda apresentasse certa estabilidade em um mundo de imprevisibilidades.

3.3.3 Lei como promessa

Para realizar a análise do impasse relacionado a JR como política pública retornamos a compreensão de Arendt a respeito de lei. Em seu ver, a noção de lei está intimamente relacionada à atividade da ação. “As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível [...]”. (ARENDR, 1989, p. 517).

Mesmo que Arendt seja crítica ao poder nefasto que as leis podem representar, como o que foi presenciado nos regimes totalitários com seus mecanismos “legais” de governo. Ela não deixa de apresentar características como a da estabilidade necessária para construir o mundo como artifício humano. A questão da lei no movimento totalitário é o seu não

fundamento no *consensus iuris* que constitui o povo. A lei é vista por Arendt como um instrumento apto a delimitar o espaço entre os homens. “[...] as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem.” (ARENDDT, 1989, p. 517).

Por isso a defesa adicional de que se deve legislar as práticas restaurativas para além da defesa de que as práticas restaurativas apresentam o elemento político necessário à vida pública.

As leis estabelecem o âmbito da vida pública política (ARENDDT, 2008, p. 338). Transcendendo o tempo de vida individual de cada geração. “Para Arendt, então, a lei será concebida como limite estabilidade (*nomos*) e como relação, resultado da ação plural dos cidadãos (*lex*).” (TURATO, 2022, p. 209). Toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela vale, e esse espaço é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade. (ARENDDT, 2013c, p. 123). “para que a *polis*, enquanto teia de relações, surgisse, era não só necessária a delimitação física da cidade, que era *trabalho* do arquiteto, mas também a legislação, que era *trabalho* do legislador, considerado uma espécie de construtor da estrutura da cidade.” (FERRAZ JR., 2018, p.3).

Para além da lei, temos em mente o direito, e para compreender o direito, não basta que efetuemos conceituações lógicas e racionalmente sistematizadas. Por isso ousamos neste capítulo apresentar além das especificidades brasileiras, as atuais transformações que dão sentido a institucionalização da Justiça Restaurativa no Brasil. “As sociedades estão em transformação e a complexidade do mundo está exigindo novas formas de manifestação do fenômeno jurídico.” (FERRAZ JR., 2018, p. 7).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresento como considerações finais a conclusão de que as práticas restaurativas podem sim serem vistas como *Ilhas de Liberdade*. Os espaços a serem constituídos principalmente se condizentes com os valores da Justiça Restaurativa apresentam muita potencialidade de propiciar ações conjuntas. Porém, como a realidade brasileira conta com algumas especificidades, como a desigualdade, acredita-se que a institucionalização das práticas restaurativas, tem sido uma saída, como políticas públicas que contribuem com espaços para que a pluralidade de cidadãos possa ter voz, e suas questões dirimidas. O dilema observado é se as instituições permitem que os participantes exerçam sua autonomia participativa, e consigam construir práticas horizontalizadas, reconhecendo o “outro” como “igual”. Com certeza as instituições não apresentam todas essas características, mas vemos que elas têm um importante papel, por isso acreditamos que as críticas aqui apresentadas podem colaborar para uma reformulação na implementação de tais políticas.

Nessa trajetória de pesquisa, tivemos como epígrafes trechos de canções brasileiras, que de certo modo resumem nossas questões centrais. A canção de Sérgio Sampaio nos remete a localização e os espaços das coisas, algo que percebemos importante na teoria de Arendt. O trecho da música de O Rappa, nos lembra que precisamos identificar as violências existentes e qual paz que queremos. Por fim retornamos as críticas de Tom Zé, que questionam o peso da tradição brasileira no quesito política e cidadania.

Compreender Ilhas de Liberdade não é para que se limite a ideia de política, mas para que se entenda a igualdade necessária a vida pública não surge naturalmente, mas funciona como uma escolha feita pelos indivíduos em se tratarem como iguais.

Diversos espaços podem desenvolver as características necessárias às Ilhas de Liberdade, entendemos que potencialmente os espaços construídos nas práticas restaurativas podem sim concretizar essa ideia de participação pública, voz ativa, escuta ativa. Porém não podemos ignorar que o fato destes espaços estarem sendo incentivados pelo judiciário fazem que nem sempre se alcance uma horizontalidade e um “poder com”, como vimos existem violências implícitas nessa disposição.

Por isso ainda defendemos que para além da iniciativa do judiciário, se pense em estabelecer de fato uma política pública por parte do Estado. Com uma agenda, previsão orçamentária, e demais elementos necessários ao andamento dessa política que pensamos relevante para o fortalecimento democrático de um país, como uma democracia abalada e em crise.

Uma política bem formulada pode servir como uma promessa no sentido arendtiano de que nos comprometemos com o futuro. Para Arendt o espaço destinado a se fazer política é o espaço público, um espaço construído para que os seres humanos possam agir livremente. Devido o advento do social, onde espaço público e espaço privado se mesclam. Observamos este espaço público reduzido a Ilhas de Liberdade. Ou seja, na modernidade é difícil que nos reunamos para construir um espaço onde possamos agir com liberdade. Um espaço de não domínio e de poder conjunto.

Práticas restaurativas podem vir a compor o rol de modelos de organização política. Sem dúvida entendendo que cada situação exige que se adequem aos melhores métodos. Não encontramos uma fórmula que nos poupe da reflexão, caso a caso. Muito pelo contrário vimos que o pensar não pode ser esquivado.

A questão da violência fica aparentemente inacabada quando recorremos somente a Arendt, Marrie e Rosemberg, por este motivo trago para o debate as reflexões de Luis Felipe Miguel e Butler, que complexificam o debate apontando para tipos de violência.

Não descartamos as reflexões iniciais, dos autores que afirmam a violência como externa a possibilidade política, mas aumentamos o panorama ao pensar a contradição existente de que ao olhar para a realidade as violências se multiplicam e se apresentam de diferentes formas.

A teoria de Arendt nos dá embasamento filosófico para que se pense, como as práticas restaurativas podem contribuir com o estabelecimento de espaços de liberdade, organizados pelas pessoas e para que os indivíduos tenham voz ativa e uma escuta qualificada.

O segundo capítulo inicia-se com uma reflexão sobre as teorias de justiça, para que introduzamos a justiça restaurativa como possibilidade paradigmática. O olhar voltado a justiça restaurativa neste pesquisa não é voltado somente a sua aplicação na justiça criminal, mas sua potencialidade em diversas áreas, não sendo analisada somente uma em específica.

“Talvez” Derrida traz esse pensamento a cerca da justiça, a justiça é sempre uma possibilidade. E percebemos o quanto é difícil apresentar dados de satisfação quanto ao seu exercício. Questão esta que nem nos atrevemos a responder, seguimos a linha de raciocínio no campo das possibilidades.

A contradição da violência presente na legislação, mas também o apontamento da sua necessidade. As discussões a cerca das teorias da justiça nos demonstra, que não há resposta simples. Precisamos pensar a justiça sempre analisando se existem relações de dominação implícitas. Neste quesito a Justiça Restaurativa deixa a desejar, todas as vezes que seus operadores não observam que existem relações de dominação implícitas. Desigualdades podem

sim ser dirimidas se os participantes escolhem ou optam por construírem um espaço seguro, de equidade, e escolhem tratar-se como iguais. Mas relações implícitas de dominação apresentam um ar fantasmagórico muito mais difícil de ser extirpado. Para tanto acredito que as intervenções aqui sejam outras, não só construir espaços de liberdade.

A Justiça Restaurativa se apresenta como uma justiça relacional, não priorizando vítima, ofensor, comunidade, Estado, mas estando sim atenta as relações que estão prejudicadas. Me pareceu importante abordar a questão da violência para que a JR não se apresente como uma teoria ingênua ou iludida. É preciso encarar nossas fragilidades.

Apoiamos o aprofundamento dado por Elliot a justiça restaurativa, ela apresenta uma reflexão ampla, apontando a JR como uma teoria filosófica e não simplesmente uma técnica a ser aplicada. Nem tudo sobre o que ela escreve podemos transmutar para a realidade brasileira. Afinal ela pensou em uma realidade diferente. Um modelo diferente de Estado. Mesmo que compreendamos sua crítica a burocracia, entendemos que a JR aplicada pela mão do Estado pode apresentar potencialidade.

Percebemos no Brasil uma institucionalização da JR pelo judiciário, mas também observa-se um grande interesse de instituições privadas em se apropriar do mercado de formadores. Deixar que o investimento em JR seja monopólio apenas da iniciativa privada parece um contrassenso, o mercado visa lucro, não me parece interessado em uma democracia mais dinâmica.

Por mais que a Justiça Restaurativa não tenha a pretensão de resolver problemas de ordem estrutural, ela se depara com eles o tempo todo.

Um dos meus embates com outros estudiosos da JR é se não estaríamos romantizando demais a JR? Segundo o Professor João Salm, o elemento romântico de esperar por algo e acreditar que seja possível é algo do qual não devemos abrir mão. Em certo sentido concordo com ele, apenas não quero nos apresentemos como imprudentes, para tanto precisamos sempre manter o tom crítico também apurado.

Como vimos a JR não pode ser vista como uma política pública, mesmo com as investidas do judiciário é preciso que mais seja feito. Queremos a JR como política pública, mas precisamos estar atentos para que as práticas não tornem-se práticas de controle, sem seu elemento democrático.

Acolhemos a ideia de que o conflito sempre existirá e até certo ponto ele é intrínseco a política, como ficou elucidado por Mouffe. Mouffe colabora com o debate e traz um tom compromissado em se fazer política com todos. Como resposta provisória apresentamos que uma possibilidade profícua de tornar o conflito compatível com a democracia, seria

institucionalizar o conflito, evitando assim a escalada do conflito para a violência aberta. A criação de uma política pública, voltada a estabelecer práticas restaurativas em diferentes ambientes, que não só o judiciário, para que a partir daí as Ilhas de Liberdade pudessem acolher cada dia mais pessoas para que conheçam a felicidade pública.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio. Hannah Arendt e o direito (parte II): o outlaw e o direito a ter direitos. **Kriterion** v. 60, n. 143, p. 403–415, Belo Horizonte mai./ago. 2019.

AGUIAR, Odilio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 27, n. 2, p. 7–20. 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Mauro W. Barbosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

ARENDT, Hannah. **Liberdade para ser livre**. Tradução de Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do tempo. 2018.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução de André Macedo Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARMSTRONG, Jac. Rethinking the restorative-retributive dichotomy: is reconciliation possible? **Contemporary Justice Review**, 2014. v. 17, n. 3. p. 362–374.

BECKER, Howard S. **Truques da escrita**: para começar e terminar teses, livros artigos/ Howard S. Becker; tradução de Denise Bottmann; revisão técnica de Karina Kuschnir. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BELCHIOR, A. C. Velha roupa colorida. Rio de Janeiro: PolyGram: 1976 (4,5 min)

BERCOVICI, Gilberto. “O direito constitucional passa, o direito administrativo permanece”: a persistência da estrutura administrativa de 1967. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

BERNSTEIN, Richard J. **Why read Hannah Arendt now?** Medford, MA: Polity Press, 2018.

BOBBIO, Norberto. **Dicionário de política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Mapeamento dos programas de Justiça Restaurativa**. Brasília: Secretaria de Comunicação Social, 2019.

BREEN, Keith. **Law beyond Command? An Evaluation of Arendt’s Understanding of Law**. Hannah Arendt and the Law. Edited by Marco Goldoni and Christopher McCorkindale. Hart Publishing. Oxford and Portland. Oregon. 2012.

BUTLER, J. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2021.

CORREIA, A. A vitória da vida sobre a política. **Revista Brasileira de Cultura-CULT**, São Paulo: Editora Bregantini, n. 129, p. 61–63, out. 2008.

DARDOT, Pierre. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**. Ano 5, n. 9. Fortaleza, jan./jun. 2013.

ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELLIOTT, Elizabeth M. **Segurança e cuidado**: justiça restaurativa e sociedades saudáveis. Tradução Cristina Telles Assumpção. São Paulo: Palas Athena; Brasília: ABRAMINJ, 2018.

FERRAJOLI, Luigi. **La Rigidez De La Constitución Y Sus Garantías**. La Teoría Del Derecho Em El Paradigma Constitucional. 2. ed. Madrid, 2009.

FERRAJOLI, Luigi. **Derechos Y Garantías**. La Ley Del Más Débil. 5. ed. Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2006.

FERRAZ, Junior. Tércio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito**: técnica, decisão, dominação. 10. Ed. São Paulo: Atlas, 2018.

GAGNEBIN, J. M. O preço de uma reconciliação extorquida. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GINZBURG, J. Escritas da tortura. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

GIOVANNI, Geraldo Di. NOGUEIRA, Marco Aurélio. **Dicionário de políticas públicas**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

JUÍZO. Direção: Maria Augusta Ramos. Produção: Diler Trindade. Barra do Piraí: Filmes do Estação. Documentário, 2008. 1 DVD (90 minutos). son., color.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes**. Tradução [primeira parte] Cléia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KEHL, Maria Rita. Tortura e Sintoma Social. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MARTINS, A. J. S; MEDEIROS, E. Tô. Rio de Janeiro: Continental: 1976. LP (2,5 min).

MENKE, Christoph. **Direito e violência**: estudos críticos. Tradução de António Francisco de Sousa, António Franco, Geraldo Luiz de Carvalho Neto. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

MEZAROBBA, Glenda. O processo de acerto de contas e a lógica do árbitro. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

MIGUEL, Luis Felipe. **Consenso e conflito na democracia contemporânea**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe. **Dominação e resistência**: desafios para uma política emancipatória. São Paulo: Boitempo, 2018.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

MINORITY report. Direção: Steven Spielberg. Produção: Gerald R. Molen; Bonnie Curtis; Walter F. Parkes; Jan de Bont. Hollywood: 20th Century Fox. Filme, 1998. 1 DVD (145 minutos.) son., color.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

MULLER, Jean-Marie. **O princípio da não violência**: Uma trajetória filosófica. Tradução de Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

NAÇÕES UNIDAS. **Manual sobre programas de justiça restaurativa**. Tradução de Cristina Ferraz Coimbra, Kelli Semolini. 2. ed. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2021.

ORTH, Gláucia Mayara Niedermeyer. **Justiça restaurativa, socioeducação e proteção social no Brasil**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

ORTH, Gláucia Mayara Niedermeyer. GRAF, Paloma Machado. **Sulear a justiça restaurativa**: as contribuições latino-americanas para construção do movimento restaurativo. Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2020.

PALLAMOLLA, Raffaella da Porciuncula. **A construção da justiça restaurativa e o protagonismo do Poder Judiciário**: permanências e inovações no campo da administração de conflitos. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, 2017.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. **Democracia, violência e injustiça**: o não estado de direito na América Latina. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PIOVESAN, Flávia. Direito internacional dos direitos humanos e lei de anistia: o caso brasileiro. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

PRANIS, Kay. **Processos Circulares de construção de paz**. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2010.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Piseta e de Lenita Maria Rímoli Esteves. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RIBAS, C. M. Apontamentos em torno da ideia de liberdade em Hannah Arendt. **O cinquentenário da Declaração Universal de Direitos do Homem**. São Paulo: EDUSP, 1999.

RIBAS, C. M. **Justiça em tempos sombrios**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2010.

RIBAS, C. M. Os Direitos Humanos no mundo do animal laborans. **Revista de Filosofia Argumentos.**, Ano 5, n. 9, Fortaleza, jan./jun. 2013.

RICŒUR, Paul. **O justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

RICŒUR, Paul. **O justo 2: Justiça e verdade e outros estudos**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

ROSENBERG, Marshall B. **A linguagem da paz em um mundo de conflitos**: sua próxima fala mudará seu mundo. Tradução de Grace Patrícia Close Deckers. São Paulo: Palas Athena, 2019.

RUBIANO, Mariana de Matos. A política não cabe na urna. **Le monde diplomatique Brasil**. Brasil. 6 jul. 2022. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-politica-nao-cabe-na-urna/> Acesso em: 25/07/2022.

SALM, João. LEAL, Jackson da Silva. A Justiça Restaurativa: multidimensionalidade humana e seu convidado de honra. **Sequência (Florianópolis)** n. 64, p. 195–226. Florianópolis jul. 2012.

SANDEL, Michael J. **Justiça** — O que é fazer a coisa certa. Tradução de Eloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

SAMPAIO, S. Cada coisa na sua coisa. Rio de Janeiro: Discobertas: 1976 LP (2,5 min).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 14. Ed. São Paulo: Cortez, 2013.

SOUZA, Jessé. **A Elite do atraso**: Da escravidão à lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TELES, Edson. **Democracia e Estado de Exceção**: Transição e Memória Política no Brasil e na África do Sul. — São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2015.

TELES, Edson. SAFATLE, Vladimir. **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

TOEWS, Barb. **Justiça Restaurativa para pessoas na prisão**: construindo as redes de relacionamento. São Paulo: Palas Athena, 2019.

VOLTAIRE, 1694–1778. **O preço da Justiça**. Apresentação Acrísio Törres; tradução Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

YUKA, M. Minha Alma (A paz que eu não quero). Rio de Janeiro: Warner Music: 1999. CD (5 min)

ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: o legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. *In*: TELES, E. SAFATLE, V. (org.). **O que resta da Ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010.

ZEHR, Howard. **Justiça Restaurativa**. Tradução Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2015.

ZEHR, Howard. **Trocando as lentes: justiça restaurativa para o nosso tempo**. Tradução de Tônia Van Acker. 3ª. ed. São Paulo: Palas Athena, 2018.