

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO**

ANDRÉ LUIZ VALIM VIEIRA

**PACIFISMO E NÃO-VIOLÊNCIA:
PENSAMENTO POLÍTICO E HUMANITÁRIO EM GENE SHARP**

MARÍLIA

2020

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO**

ANDRÉ LUIZ VALIM VIEIRA

**PACIFISMO E NÃO-VIOLÊNCIA:
PENSAMENTO POLÍTICO E HUMANITÁRIO EM GENE SHARP**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Campus de Marília) como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Relações Internacionais e Desenvolvimento.

Orientação: Prof. Dr. Rafael Salatini de Almeida.

MARÍLIA

2020

V658p Vieira, André Luiz Valim
Pacifismo e Não-violência: : Pensamento Político e
Humanitário em Gene Sharp / André Luiz Valim Vieira. --
Marília, 2020
174 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista
(Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Rafael Salatini de Almeida

1. Pacifismo. 2. Não-violência. 3. Gene Sharp. 4.
Relações Internacionais. 5. Teoria política. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

FOLHA DE AVALIAÇÃO

ANDRÉ LUIZ VALIM VIEIRA

**PACIFISMO E NÃO-VIOLÊNCIA:
PENSAMENTO POLÍTICO E HUMANITÁRIO EM GENE SHARP**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais. Linha de Pesquisa: Relações Internacionais e Desenvolvimento.

BANCA DE EXAME DE DEFESA

Presidente: _____

Prof. Dr. Rafael Salatini de Almeida – UNESP/FFC (Orientador)

1º Examinador(a): _____

Prof. Dr. Marcos Cordeiro Pires – UNESP/FFC

2º Examinador(a): _____

Prof. Dr. Tiago Vinícius André dos Santos – UEMS/Paranaíba

3º Examinador(a): _____

Prof. Dr. Teófilo Marcelo de Área Leão Júnior – UNIVEM

4º Examinador: _____

Prof. Dr. Roberto da Freiria Estevão – UNIVEM

Suplente: _____

Prof. Dr. José Geraldo Alberto Bertoncini Poker – UNESP/FFC

Suplente: _____

Prof. Dr. Gabriel Cunha Salum – (Faculdade da Alta Paulista)

Suplente: _____

Prof. Dr. Luiz Gustavo Boiam Pancotti – Centro Universitário Toledo

Marília /SP, 28 de fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao Universo. À toda inteligência que rege a vida como um maestro comanda uma orquestra. Na figura de Deus, este ser ou entidade, a que não ousamos ainda entender, compreender, senão... apenas, agradecer! A todas as entidades espirituais, elementais da natureza, seres dimensionais, orixás e guias, anjos e protetores. Gratidão à vida, a todos os trabalhadores da luz, guias e mestres, responsáveis pela nossa encarnação e fontes de infindável amor e proteção! Ao grande oceano *Mahatma Gandhi* pelo acompanhando destes humildes passos... A todos, eterna GRATIDÃO!

Às minhas filhas: Lavínia Silva Vieira; e, Anahí Silva Vieira, minhas fontes de PAZ e do verdadeiro AMOR. Com vocês – todos os dias – eu (re)aprendo o sentido da vida e da existência. Como o sorriso e a alegria são necessários todos os dias para nós enquanto seres afetivos: como ar e a água para todos os seres vivos. Entendi o significado de intensidade e de SAUDADE e como as lágrimas reavivam a ALMA e possibilitam FORÇA e CORAGEM para continuar.

Aos meus pais: Nerli e Maria Inês. A todos os meus avós e avôs, em representação de todos os nossos antepassados crísticos e luminares. Reconheço em vocês a semente da ESPERANÇA e do ciclo da VIDA. Dou graças aos céus por serem / estarem presentes – fisicamente ou espiritualmente – em minha vida. Muitas vezes tivemos lutas e conflitos, todavia, a verdade e o carinho sempre prevaleceram. À Livia, Eduardo, Laura e demais familiares...

Meus agradecimentos ao Prof. Dr. Rafael Salatini: pela orientação, pela amizade, pelo respeito e por confiar em nosso projeto e em nossa capacidade. Durante estes anos de discussões e conversas sobre a vida, o DIREITO, a POLÍTICA, o país, a academia e a universidade pública; pude reconhecer sua humildade e brilhantismo, sabedoria e amor pela docência que abraço como lição e meta. O resultado desse trabalho não seria possível sem a gratificante liberdade intelectual oportunizada pelo nobre orientador. Muito obrigado!

Aos Professores Doutores Teófilo Marcelo de Área Leão Junior e José Geraldo Alberto Bertoncini Poker pelas generosas contribuições quando da banca de qualificação. Ao Professor Doutor Tiago Vinícius dos Santos pela amizade desde nosso início como docentes e nas lutas diárias; sempre trazendo luz, inspiração e muito aprendizado. Ao Prof. Dr. Marcos

Cordeiro Pires e Prof. Dr. Roberto da Freiria Estevão aceitarem a tarefa de participar da banca de defesa e contribuir com nosso aprendizado, que nunca cessa.

Aos amigos do “*Beer Group*” por serem nossa família rio-pretense. Fomos acolhidos, cuidados, amados. Proporcionam-nos a alegria, as RISADAS e a LEVEZA para as tarefas do dia-a-dia e para os momentos de maior felicidade e descontração.

À Mariana Giaretta Mathias pela sua amizade, pelo seu AMOR, pelos seus carinhos e cuidados. Por representar sempre minha melhor e mais “*perfect*” companhia e afeto. Por me proporcionar a paz necessária e suficiente para cumprir nossos propósitos, construir projetos e planejamentos, realizar nossos SONHOS e do mais simples, sincero e bonito mostrar o que é a FELICIDADE! “*Te amarei de janeiro a janeiro, até o mundo acabar...*”

*“Resistência pacífica, mas não passiva contra as
injustiças”*

*“A não-violência é a mais poderosa que todos os
armamentos no mundo. É a mais forte que a mais forte
arma destruidora inventada pela ingenuidade do
Homem”*

*“A não-violência nunca deve ser usada como um escudo
para a covardia. Ela é uma arma para os bravos”*

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI

RESUMO

O presente projeto procura estudar e debater o tema relacionado à antinomia permanente entre, de um lado, a paz e pacifismo, e, de outro, a guerra e a violência. Assim, partir da doutrina da não-violência em face do conflito político permeado pelos Estados contra seus cidadãos, mesmo perante organizações ditas democráticas, procuraremos compreender os temas da paz e da não violência e sua conformação nos escritos de Gene Sharp. Assim, levantando-se a discussão acerca de um direito humano de resistência não-violenta, tomando por referência a doutrina da desobediência civil e culminando em um direito humano de todos os povos de revolução, todavia, realizável por meios pacíficos. As práticas filosóficas da não-violência, propostas por Gandhi e outros pacifistas, se transformam em teoria política de resistência e em ação coletiva de confrontação e de lutas. Porém, enquanto toda revolução pressupõe violência e uso da força, a prática da não-violência como referencial de um agir político, na esfera nacional e internacional, se mostra como grande potencial de adesões e de conquistas, obtendo cada vez mais o apoio social. Somente se entendendo os estudos políticos e humanitários relacionados à paz e ao pacifismo, conseguiremos mensurar o alcance das teorias e doutrinas de não-violência. Estes se mostram fundamentais para a discussão e análise dos métodos de luta e revolução não-violentos propostos por Gene Sharp. O estudo e a proposta tomam por ponto de convergência desses institutos do pacifismo e da não-violência como meio de ação social na esfera geopolítica internacional, demonstrado nas obras e nos escritos de Immanuel Kant, Norberto Bobbio, Rafael Salatini, Hannah Arendt, Johan Galtung, Jean-Marie Muller, entre outros, para, finalmente, compreender o pensamento de Gene Sharp e seus métodos políticos e de ação não-violentos.

Palavras-chave: paz; pacifismo; direito de resistência; desobediência civil; não-violência; Gene Sharp.

ABSTRACT

This project seeks to study and debate the theme related to the permanent antinomy between peace and pacifism, and on the other hand war and violence. Thus, from the doctrine of nonviolence in the face of political conflict permeated by states against their citizens, even before so-called democratic organizations, we will seek to understand the themes of peace and nonviolence and their conformation to the writings of Gene Sharp. Thus, raising the discussion about a human right of nonviolent resistance by reference to the doctrine of civil disobedience and culminating in a human right of all peoples of revolution, yet achievable by peaceful means. The philosophical practices of nonviolence proposed by Gandhi and other pacifists become political theory of resistance and collective action of confrontation and struggle. However, while every revolution presupposes violence and the use of force, the practice of nonviolence as a reference for political action and at the national and international levels is shown to be a great potential for adhesions and achievements, increasingly obtaining social support. Only by understanding the political and humanitarian studies related to peace and pacifism can we measure the extent of nonviolence theories and doctrines. These are fundamental for the discussion and analysis of the methods of nonviolent struggle and revolution proposed by Gene Sharp. The study and proposal take as a point of convergence of these institutes of pacifism and nonviolence as a means of social action in the international geopolitical sphere demonstrated in the works and writings of Immanuel Kant, Norberto Bobbio, Rafael Salatini, Hannah Arendt, Johan Galtung, Jean-Marie Muller, among others; to finally understand Gene Sharp's thinking and his nonviolent political and action methods.

Keys-word: peace; pacifism; right of resistance; civil disobedience; nonviolent; Gene Sharp.

RIASUNTO

Questo progetto mira a studiare e discutere il tema relativo all'antinomia permanente tra pace e pacifismo, e d'altra parte guerra e violenza. Quindi, dalla dottrina della nonviolenza di fronte al conflitto politico permeato dagli stati contro i loro cittadini, anche prima delle cosiddette organizzazioni democratiche, cercheremo di comprendere i temi della pace e della nonviolenza e della loro conformazione agli scritti di Gene Sharp. Quindi, sollevando la discussione su un diritto umano di resistenza non violenta facendo riferimento alla dottrina della disobbedienza civile e culminando in un diritto umano di tutti i popoli della rivoluzione, eppure raggiungibile con mezzi pacifici. Le pratiche filosofiche di nonviolenza proposte da Gandhi e altri pacifisti diventano teoria politica di resistenza e azione collettiva di confronto e lotta. Tuttavia, mentre ogni rivoluzione presuppone la violenza e l'uso della forza, la pratica della nonviolenza come riferimento per l'azione politica e a livello nazionale e internazionale ha dimostrato di essere un grande potenziale per adesioni e risultati, ottenendo sempre più supporto sociale. Solo comprendendo gli studi politici e umanitari relativi alla pace e al pacifismo possiamo misurare l'estensione delle teorie e delle dottrine della non violenza. Questi sono fondamentali per la discussione e l'analisi dei metodi di lotta e violenza nonviolenta proposti da Gene Sharp. Lo studio e la proposta prendono come punto di convergenza questi istituti di pacifismo e nonviolenza come mezzo di azione sociale nella sfera geopolitica internazionale dimostrata nelle opere e negli scritti di Immanuel Kant, Norberto Bobbio, Rafael Salatini, Hannah Arendt, Johan Galtung, Jean-Marie Muller, tra gli altri; per capire finalmente il pensiero di Gene Sharp e i suoi metodi politici e di azione non violenti.

Parolechiave: pace; pacifismo; diritto di resistenza; disobbedienza civile; nonviolenza; Gene Sharp.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1: PACIFISMO	22
1.1 Sobre a paz e o pacifismo	22
1.2 A guerra e a paz	31
1.3 O direito humano e fundamental à paz	38
1.4 Conceito e formas de Pacifismo	46
1.5 A paz perpétua de Kant	52
1.6 Pacifismo jurídico e político	58
CAPÍTULO 2: NÃO-VIOLÊNCIA	64
2.1 Sobre a violência	64
2.2 A Violência do Estado ou institucionalizada	70
2.3 Existe alternativa à violência?	76
2.4 Os fundamentos da não-violência	80
2.5 O direito de resistência	84
2.6 A desobediência civil	92
CAPÍTULO 3: PACIFISMO E NÃO-VIOLÊNCIA EM GENE SHARP	102
3.1. Doutrina e teoria da ação não-violenta	102
3.1.1 <i>Gene Sharp entre outros pensadores</i>	102
3.1.2 <i>Não-violência para Sharp</i>	106
3.2 O poder político da luta não-violenta	108
3.2.1 <i>Poder monolítico ou pluralístico</i>	110
3.2.2 <i>Fontes do poder político</i>	112
3.2.3 <i>Obediência e Cooperação</i>	117
3.2.4 <i>Obediência e Consentimento</i>	120
3.3 A Libertação pela Não-violência	123
3.3.1 <i>Libertação nas Democracias</i>	123
3.3.2 <i>Libertação das Ditaduras</i>	129
3.4 Pensamento Político e Humanitário	131

3.4.1 Não-violência em luta política.....	131
3.4.2 Os loci de poder e a atomização social	133
3.4.3 O jiu-jitsu Político	137
3.5 Os Métodos não-violentos.....	140
3.5.1 Lutas Não-violentas: da Teoria à Prática	140
3.5.2 Métodos de Protesto e Persuasão	142
3.5.3 Métodos de Não-cooperação	144
3.5.4 Intervenções Não-violentas	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	150
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164

INTRODUÇÃO

O presente trabalho como tese de doutoramento tem por objetivos gerais: o estudo das doutrinas e fundamentos do pacifismo e das teorias políticas acerca da não-violência. Dessa forma, imprescindível a estruturação de conceitos e teorias sobre a paz, a desobediência civil, o direito de resistência e a objeção de consciência, assim como as ações de reivindicação de direitos que se utilizam de formas pacíficas ou não-violentas de ação.

Como objetivo específico, procuraremos compreender a natureza e a origem da luta não-violenta e seu potencial como poder legítimo para resistências e revoluções, tendo por referencial metodológico e objeto de pesquisa as teses e justificações divulgadas pelo cientista político estadunidense Gene Sharp (1928-2018). O uso da palavra “revolução” não significa, contudo, filiar-nos a uma outra das várias concepções de “revolução”. Ao contrário, ficaremos restritos à ideia de “revolução” tão-somente como a modificação dos regimes políticos e ditaduras visando à conquista da democracia.

Considerando, todavia, a existência de mais de dez obras, textos, artigos, etc. sharpeanos, sendo muitos deles não publicadas, nem traduzidos nem disponibilizados ao público e aos acadêmicos brasileiros, precisamos delimitar nossa pesquisa a apenas a algumas obras, classificadas como mais relevantes para entender o pensamento e as ideias de Sharp. Não que as demais não sejam importantes ou não acrescentem contribuições ao debate e ao conhecimento da teoria e das ações não-violentas. Ocorre apenas que essas obras selecionadas por nós como objeto de análise possibilitam um conhecimento geral e primário dos elementos identificados por Sharp como importantes para a não-violência política.

Dessa forma, realizaremos um recorte metodológico na obra sharpeana e nos dedicaremos a estudar, compreender e estabelecer os temas sobre pacifismo e não-violência contidos em: (1) *From dictatorship to democracy: A conceptual framework for liberation* [Da ditadura à democracia: Uma estrutura conceitual para libertação], cuja primeira publicação ocorrera em Bankik, na Tailândia, pelo *Committee for the Restoration of Democracy in Burma*, e posteriormente em diversos idiomas. Porém, nossos estudos seguem a obra com disponibilização ao público em 2002, na versão da língua inglesa, e publicado no Brasil em primeira edição em 2002; (2) *Power, struggle and defense* [Poder, luta e defesa: Teoria e prática da ação não-violenta], publicado originalmente em inglês em 1973 e em português em 1983; e, por fim, (3) *There are realistic alternatives* [Existem alternativas realísticas], com o

original em inglês publicado em 2003 e sua respectiva tradução para o português no ano de 2005.

De um modo geral, em todas as suas obras, Sharp procura identificar os parâmetros e condições para o exercício de ações e práticas políticas não-violentas. Nossa escolha, contudo, por restringir a aplicabilidade dessas teorias e a profundidade dos temas do pacifismo e da não-violência somente às três obras acima referidas, oportunizar-nos-á melhores resultados quanto aos critérios de objetividade e focado nas ideias centrais do autor analisado, que se apenas se repetem de forma mais matizadas em obras menores (às quais recorreremos apenas excepcionalmente).

Não pretendemos assim esgotar o tema da paz e da não-violência em Gene Sharp em toda sua produção acadêmica e intelectual, que perdurou até seu falecimento, recentemente, em janeiro de 2018. Nosso foco, portanto, são as três obras que, ao nosso entender, possibilitam um conhecimento indutivo das principais teses e preceitos do pensamento sharpeano dispersas e difusas também em outras obras e publicações.

Antes, contudo, da explicação sobre como foi estruturado o presente trabalho, e sua divisão capitular, imperioso se faz ainda o esclarecimento sobre três aspectos proemiais necessários para o estudo aqui pretendido: (1) a hipótese; (2) a metodologia utilizada para a realização da pesquisa e desenvolvimento da tese; e, por fim, (3) os referências teóricos e metodológicos que subsidiaram a confirmação ou não da hipótese e da tese.

Primeiramente, a hipótese: propomos discutir o pacifismo e a teoria da não-violência como pressupostos lógicos para conquista de direitos. O exercício do pacifismo e da não-violência podem se desenvolver através da desobediência civil, do direito de resistência, da objeção de consciência ou de outras formas de manifestação coletiva de reivindicações. As teorias sobre a paz e o pacifismo já há alguns séculos permeiam as discussões no âmbito do Direito, Filosofia, Ciência Política, Relações Internacionais, e outras áreas do conhecimento; porém, na maioria das vezes, integrada ao fenômeno da guerra.

O exercício do pacifismo e dos temas da paz, juntamente com teorias e práticas de ações não-violentas, consubstanciam, ao nosso entender, o instrumental mais eficaz para a conquista de direitos. Subjacente a isso, então, procuraremos entender em que medida as teorias do pacifismo e da não-violência se apresentam germinadas e espraiadas nas obras de Gene Sharp, considerado o maior teórico político da luta não-violenta no século XX.

Sua atuação acadêmica e teórica na luta não-violenta e de incentivo à transformação das ditaduras em democracias, renderam-lhe as indicações ao Prêmio Nobel da Paz de 2009, 2012 e 2013, tendo sido agraciado ainda com os prêmios *El-Hibri Peace Education Prize*, *Right Livelihood* (conhecido como “Prêmio da Sustentabilidade” ou “Prêmio Nobel Alternativo”) e o *Distinguished Lifetime Democracy Award*.

A metodologia: precisamos mencionar que, entre as três grandes correntes metodológicas utilizadas modernamente para o estudo do pensamento político (a dialética, a analítica e a hermenêutica), este trabalho foi desenvolvido sob a opção metodológica da dialética, com acréscimos proporcionados pelos métodos analíticos.

A pesquisa ora desenvolvida se caracteriza por ser uma pesquisa teórico-científica (ao estudar teorias e conceitos), na mesma medida em que nos propomos a realizar uma pesquisa metodológica porque pretendemos estudar os caminhos, os instrumentos e a “produzir técnicas de tratamento da realidade, ou a discutir abordagens teórico-práticas” (DEMO, 1995, p. 13) do problema e das hipóteses destacados. O tipo de pesquisa utilizado na elaboração da presente tese é, portanto, predominantemente, formado pela pesquisa bibliográfica, tendo por “finalidade conhecer as diferentes formas de contribuição científica que se realizaram sobre diversos assunto ou fenômeno (OLIVEIRA, 2002, p. 119).

Para isso, utilizaremos como métodos científicos principais o dialético, mediante enfrentamento discursivo frente à processualidade das estruturas históricas de conflitos sociais, juntamente com o método analítico. Embora, para um desenvolvimento equilibrado da pesquisa, utilizaremos também de métodos auxiliares, de caráter instrumental secundário, quais sejam: o histórico, por meio na análise do contexto histórico investigado; o analítico; e o comparativo, que vai nos possibilitar o confronto e análise de institutos e conceitos diversos.

Para Demo, a dialética é a metodologia mais conveniente para a realidade social, objeto de nosso estudo, e não a realidade natural carente do fenômeno histórico subjetivo das relações sociais (DEMO, 1995, p. 88).

Os referenciais teóricos e metodológicos: o estado da arte ou estado do conhecimento na presente pesquisa bibliográfica se estrutura sob as construções teóricas realizadas por Norberto Bobbio e seu estudioso brasileiro Rafael Salatini, quando tratam sobre o tema da paz e do pacifismo, em confronto com o tema da guerra na teoria política, passando pela paz perpétua de Kant. Sobre a estrutura conceitual da não-violência e da resistência pacífica, propostas por Johan Galtung; da desobediência civil de David Thoreau; da objeção de

consciência e do direito de resistência de direitos humanos, como propostos por Hannah Arendt e seu discípulo brasileiro Celso Lafer, entre os principais autores do nosso estudo preambular. Por fim, seguindo esse caminho epistêmico, chegaremos a Gene Sharp e seus métodos e teorias para as ações não-violentas.

Para melhor compreensão dos temas tratados neste trabalho, propomo-nos uma divisão em três capítulos. No primeiro deles, analisaremos os temas relativos ao pacifismo. A relação entre os temas de paz e a teoria do pacifismo envolve, necessariamente, perpassar pelo tema da guerra nas teorias políticas e nas relações internacionais. Para muitos teóricos, a paz nada mais significa que a ausência de guerra; todavia, procuraremos demonstrar os escritos sobre a paz e seus diversos conceitos e tipos. Não somente a paz como ausência de guerra, mas a paz ativa, enquanto possibilidade de construção e manutenção. Com isso, ao finalizar do primeiro capítulo, pretendemos aclarar as teorias sobre o pacifismo, destacando o pacifismo político e o pacifismo jurídico enquanto doutrinas do tema da paz.

Para essa primeira tarefa de desenvolvimento dos temas inerentes ao tema da paz e dos pensamentos pacifistas, utilizaremos como eixo teórico, como dito, os trabalhos de Norberto Bobbio e de Rafael Salatini. A dedicação de Bobbio ao estudo dos temas da paz em inúmeras obras compõe todo um cenário de propostas e teorias que procuram sustentar o caminho da paz como uma alternativa aos inúmeros conflitos existentes mundialmente e capazes de ameaças conjuntamente os direitos humanos, a vida das pessoas e a existência das nações perante diversos riscos de conflitos globais e com armas de extermínios totais.

Para a sistematização desse primeiro capítulo, a disciplina cursada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp (campus de Marília) “Pensamento Político Internacional”, ministrada pelo professor Rafael Salatini, foi de fundamental importância – assim como seus textos sobre pacifismo e o pensamento bobbiano – para consolidação dos temas da paz como a melhor opção no cenário internacional para décadas e séculos de guerras e violência.

No segundo capítulo deste trabalho, nossa atenção gravita no em torno do tema da não-violência. Para isso, iniciamos a compreensão do tema da violência e como esta é apropriada pelo Estado institucionalizado, seja ele autocrático ou democrático, como ferramenta de controle social e de imposição das vontades políticas dos dominantes: tanto internamente, na existência de uma nação, como no sistema internacional. Em meio a essa

tormenta da violência, surge então a proposta da não-violência como uma alternativa possível e real, defendida por vários autores.

Ainda com fundamento em Bobbio, e somando-se ainda o pensamento de Hannah Arendt, Celso Lafer, Johan Galtung, Jean-Marie Muller, entre outros, procuraremos apresentar a não-violência como uma teorização política e humanitária que, no cenário atual, melhor consegue proteger os direitos humanos e fundamentais dos sujeitos em conflito, especialmente quando os confrontos são contra o Estado e a violência é utilizada como meio por seus agentes.

Não-violência, portanto, concebe inúmeras ações possíveis, como direito de resistência, desobediência civil e outras formas de manifestação e oposição ao Estado, às leis, aos governantes e seus representantes, sem, todavia, a utilização da violência como peça no xadrez das forças políticas e de poder. Logo, a não-violência se revela uma via de paz e de exercício do pacifismo, ao mesmo tempo em que se consubstancia em uma realidade jurídica e internacional de proteção necessária e de realização efetiva de direitos fundamentais.

O direito de resistência e a desobediência civil, a objeção de consciência e resistência à opressão, servem de ferramentas políticas de organização e manifestação que podem ao mesmo tempo enfrentar a legalidade de governantes e suas atitudes ilegítimas, manifestando-se publicamente sobre esse enfrentamento. E, na mesma medida, demonstrar aos seguidores e representantes dos governantes que a luta não-violenta visa à conquista e exercício de direitos humanos, visa a enfrentar ditaduras e valorizar a liberdade e a democracia, visa sempre ao bem-estar coletivo e à capacidade da pessoa e das organizações de construir sua própria realidade, com alternativas realistas e humanitárias aos conflitos violentos e opressivos.

Por fim, no terceiro capítulo, será aventar os temas do pacifismo e da não-violência, perpassando e analisando centralmente as obras citadas de Gene Sharp. O autor estadunidense, falecido recentemente, em 18 de janeiro de 2018, procura em suas obras explicar a natureza e o potencial de formas das lutas não-violentas. Sua teorização trata de destacar o poder e a força que atitudes sociais e coletivas de não-violência se mostram como instrumentos capazes de derrubar ditaduras. Ou, quando em Estados onde prevalece a democracia, enfrentar medidas ilegítimas e que não atendem ao anseio e à vontade da população, senão a interesses particulares de governantes ou dos detentores do poder do poder político.

Ao elencar diversas formas de protestos, de persuasão, de confrontos não-físicos e não-violentos, de métodos econômicos e sociais de não-cooperação e por utilização de técnicas de combates, o professor da Universidade de Massachussetts e fundador do Instituto Albert Einstein sintetiza seus fundamentos teóricos e políticos com base no pacifismo e por meios não-violentos, capazes de conquistar e garantir os direitos fundamentais. Inclusive com a transformação de governos ditatoriais em regimes democráticos pela derrubada de seus ditadores a partir da prática das ações descritas.

Propõe, portanto, Gene Sharp meios não-violentos, que, em seu entender, são capazes e suficientes para promover revoluções. Porém, não revolução armadas ou guerras civis e internas, senão revoluções não-violentas, que melhor equacionam o respeito à paz e à não-violência como uma alternativa política e social para os Estados e os cidadãos na contemporaneidade.

As ideias e as obras de Gene Sharp têm sido muito utilizados nas últimas décadas para fundamentar as ações de grupos e políticos e sociais de resistência não-violenta. Constatamos isso no Oriente Médio, em países da África, em algumas nações da América Central e do Sul. Além do mais, as propostas de Sharp, como pensador político dos direitos humanos e das relações internacionais, se equacionam com o estado da arte das relações internacionais em que a soberania é uma medida de restrição de atuação das organizações internacionais e de interferências de uma nação sobre a outra.

Nesse sentido, não seria necessário um movimento de força externa para possibilitar o enfrentamento das opressões praticadas por qualquer tipo de Estado ou governo. Isso é até repudiado e não permitido no universo das relações internacionais, em que a força política para essas modificações estão internamente dispersas, porém, podem ser concentradas e organizadas pela própria sociedade. O conhecimento das lutas não-violentas, sua natureza e condições outorgariam aos cidadãos o potencial para modificação de sua própria realidade e mudança de seus futuros.

No terceiro capítulo, verificaremos, dessarte, como as ideias e o pensamento de Sharp se adequam às propostas de pacifismo e não-violência. Ao identificar as fontes do poder político e da força de um governo na legitimidade, no apoio popular, e no apoio institucional, o pensamento de Sharp conclui o universo da luta não-violenta como composto por medidas capazes de diminuir o apoio ao governante e sua exigência de obediência e cooperação.

Com fundamento em um poder pluralístico de reconhecimento pelo Estado e pelo governante de que a base de sustentação de seu poder é o reconhecimento das pessoas e aceitação sobre suas ações, Sharp procura relacionar as fontes do poder político. Quando o soberano não encontra a obediência e a cooperação das pessoas e das instituições, o poder político, mesmo quando utilizado por meio coerção, sanções e da violência, tende a se desintegrar e enfraquecer.

Sistematizando o atributo do direito de resistência e da desobediência civil com o pensamento de Sharp, pretendemos, assim, demonstrar uma teoria do poder da ação não-violenta, identificando sua origem na história e fundamentando-a na teoria política e nas doutrinas e *jus cogens* [direito cogente] das relações internacionais. Tendo claramente a formação não-violência de suas características, seus métodos de ação e a dinâmica da luta como resistência capaz de enfrentar desde regimes ditatoriais até regimes democráticos onde a violência institucionalizada estatalmente reprime manifestações legítimas contrárias à ordem vigente.

Na finalização do terceiro capítulo, analisaremos alguns dos 198 métodos não-violentos de protesto, oposição e não-cooperação desenvolvidos por Sharp. Juntamente com os métodos econômicos de não-cooperação, o autor antevê a possibilidade de derrubada de ditaduras e de alcance da democracia pela luta não-violenta. Isso, pois, aplicar-se-ia a ditaduras e a todo Estado que dito ou formal e juridicamente construído como democrático acaba por restringir de forma desproporcional e irrazoável os direitos civis, políticos e de liberdade existentes em suas constituições.

Por fim, aplicamos na construção desta tese histórica e teórica o princípio da “humildade científica” (ECO, 2016, p. 137), ou seja, com a ideia de que todos podem nos ensinar alguma coisa e contribuir para nossas ideias, até mesmo àqueles teoricamente e ideologicamente distante de nós. Propomo-nos então a discorrer sobre as teorias e fundamentos da paz e do pacifismo nas Relações, Internacionais, na Ciência Política e no Direito.

Assim, conseguiremos compreender como as teorias da desobediência e do direito à resistência têm contribuído para a conquista de formas e métodos de enfrentamento à violência e a opressão do Estado – algumas vezes utilizaremos o termo governantes e outras vezes a palavra soberano, como faz Gene Sharp em suas obras – para tratar daqueles que detém o poder político e poder jurídico do monopólio da violência e da coerção. Identificando assim

os direitos humanos de resistência e de desobediência, ainda que jurídico-constitucionalmente não expressos, contribuem para a construção de uma teoria política de legitimação da não-violência.

Enfim, analisando as obras de Gene Sharp entendermos em que medida as doutrinas do pacifismo e da não-violência fornecem substrato às hipóteses sharpiana de construção de um manancial teórico-político e de métodos não violentos construídos sob as bases da obediência, cooperação e consentimento da sociedade para com o governante e representantes institucionais do Estado.

CAPÍTULO 1: PACIFISMO

1.1 Sobre a paz e o pacifismo



“Só há liberdade a sério quando houver
a paz, o pão
habitação
saúde, educação
Só há liberdade a sério quando houver
Liberdade de mudar e decidir”
(Música: Liberdade, Sérgio Godinho)

Considerar o século XXI como o período da história, nesses quase dois decênios, como o de maior velocidade, dinamismo e acúmulo de informações se mostra inegável. Enquanto a interação e a comunicação aproximam tecnológica e virtualmente as pessoas, ao mesmo tempo proporciona o distanciamento vazio e antissinestésico em que o diálogo e a conversa, se não realizada por meio de programas, *softwares*, aplicativos ou outras ferramentas, se mostra quase que uma tarefa árdua e difícil. Nesse presente *hi-tech* (ou *high-tech*), a comunicação se torna um fim em si mesmo e não um meio para maior aproximação entre pessoas, grupos e nações.

Pensar as relações humanas e as relações internacionais na modernidade, nesse ínterim, consiste em considerar o abrandamento das fronteiras e da ideia máxima de soberania enquanto limites absolutos de atuação do Estado. O fluxo constante de informação e de comunicação, a migração contínua de pessoas e as relações econômicas de ordem global são várias faces da realidade de um mundo atual que diariamente se modifica e se reinventa. As normas jurídicas internas e as normas internacionais procuram acompanhar esse avançar da sociedade, com legislações e preceitos jurídicos que regulam as relações entre indivíduos, entre estes e os Estados e mesmo entre as nações na sociedade internacional.

O Direito, portanto, apresenta-se em sua visão clássica de resolução de conflitos e de pacificação por desideratos. As relações internacionais procuram equacionar os temas de interesses e mais relevantes entre as nações. E a Ciência Política, enquanto uma ciência em constante aperfeiçoamento, procura teorizar e criar meios de entendimento sobre a sociedade, o Estado e as normas jurídicas.

Dessarte, o fenômeno da normatividade jurídica se encontra de modo perceptível tanto no pretérito como no presente do conjunto coletivo de indivíduos socialmente

vinculados pelo contrato social. Dessa forma, as civilizações são caracterizadas pelos ordenamentos de regras nas quais as ações dos homens que a criaram estão contidas (BOBBIO, 2008, p. 25). Poderíamos constatar, assim, que a sucessão de fatos e acontecimentos ao longo da história se apresenta como um complexo de ordenamentos normativos que se sucedem.

Contudo, as normas jurídicas para o filósofo político italiano Norberto Bobbio não passam de uma parte da experiência normativa. Isso porque há no mundo ainda inúmeros preceitos – morais, religiosos, sociais, costumes, etc. – não previstos pelas normas jurídicas, mas nem por isso descaracterizam uma ordem de preceitos cogentes e ordenativos. Todas elas têm em comum o fato de se apresentarem como proposições cuja finalidade é a de influenciar o comportamento de indivíduos e dos grupos, dirigir ações a certos objetivos, tanto do ponto de vista dos indivíduos quanto na ordem do Estado.

Constroem-se assim leis e regras de convivência, algumas apresentando preceitos autorizadores e regradores dos negócios e do comportamento, outras trazendo princípios proibitivos e penalizadores, estruturando-se assim o ordenamento jurídico.

Bobbio esclarece essa questão do conflito permanente e da relação da pessoa com seus direitos e proibições quando explica:

Encontrando-se num mundo hostil, tanto em face da natureza quanto em relação a seus semelhantes, segundo a hipótese hobbesiana do *homo homini lupus* [homem lobo do homem], o homem buscou reagir a essa dupla hostilidade inventando técnicas de sobrevivência com relação à primeira, e de defesa com relação à segunda. Estas últimas são representadas pelos sistemas de regras que reduzem os impulsos agressivos mediante penas, ou estimulam os impulsos de colaboração e de solidariedade através de prêmios. (BOBBIO, 2004, p. 28)

O conjunto de preceitos normativos de ordem geral e que obrigam a toda a coletividade compõem o ordenamento jurídico de tal comunidade. Na teoria política clássica, o Estado, enquanto ser potencializador da atividade centralizadora, com maior ou menor controle sobre a vida dos indivíduos enquanto em sociedade, é o único ser criador das regras de obediência. Logo, não se concebe norma jurídica que não seja emanada do Estado. Exceção feita, contudo, aos defensores da tese do pluralismo jurídico (WOLKMER, 2009), entre outros. O Estado, enquanto ente político que se materializa em uma pessoa jurídica de direito público, interno ou internacional, representa a concentração de poder e direito.

O Poder Legislativo, enquanto função estatal representante da sociedade e de sua democracia, teria a legitimidade para a construção das normas com fins a evitar ou diminuir

os conflitos. Para Pöker, “a Paz é apresentada simultaneamente como condição, contingência e decorrência de qualquer prática democrática” (PÖKER, 2018, p. 222). Democracias mais estáveis e historicamente mais consolidadas possuem maiores condições de proporcionar a manutenção da paz aos seus cidadãos. Isso não significa necessariamente, de modo algum, a ausência total de conflitos.

Ao tratar do conflito e formulando uma teoria social crítica, Axel Honneth, por exemplo, propõe a construção social da identidade (pessoal e coletiva) como uma gramática do processo de luta, isto é, a luta pelo reconhecimento. Divergindo de Habermas, para ele a base da interação é o conflito, e sua gramática a luta pelo reconhecimento (HONNETH, 2009).

Ao Poder Judiciário restaria a tarefa precípua de resolver as lides mediante processos judiciais (consensuais ou contenciosos) frente ao julgamento pelo juiz togado. Juntamente com a capacidade executiva e coercitiva, far-se-ia, assim, a realização da decisão judicial, extinguindo os conflitos de interesses. Alcançando seu intento por meio do Estado-juiz, seriam a paz e a pacificação social realizadas. Assim, “a vontade popular, expressada por meio dos demais poderes, deve se fazer valer pelo Judiciário, portanto, há limites a serem respeitados, e assim sendo, a sociedade ganha como um todo” (LEÃO Jr., 2019, p. 206).

O Estado político e legislativo é a fonte primária das leis e atos ao qual devem todos observar, como preceitos permissivos ou enquanto normas proibitivas, sob pena de sofrer a punição provinda do mesmo ente estatal, o qual muitas vezes se utiliza da violência para o alcance dessa finalidade. Entretanto, imaginando-se o conjunto de pessoas como entidade legitimadora socialmente do poder outorgado ao Estado, é de se imaginar que a aparente perfeição e o equilíbrio entre as relações nem sempre se apresentem harmônicas como nas teorias e regras previstas pelo Direito.

Para Kant, a autonomia individual do indivíduo consistia em mera exigência do dever-ser, enquanto, na teoria de Hegel, consistia em elemento da realidade social. A autonomia individual nas sociedades modernas, entretanto, apresenta-se limitada pela previsão normativa. Sob o argumento de regulação da vida social e resolução de conflitos, ou seja, quando o confronto entre indivíduos se apresenta na esfera das relações de vida em sociedade, o Estado procura se apresentar como o ente juiz para resolver o conflito. Quando, porém, percebe-se um iminente conflito entre as pessoas e o Estado pelo desequilíbrio de

avaliações e interesses, a desconsideração dos anseios sociais é sempre a saída utilizada, desde nos governos autoritários até mesmo nas democracias abertas.

A mais utilizada forma de resistência sempre foi a da violência, do conflito e do confronto, resultando em guerras civis ou confrontos armados com inúmeras mortes. Por essa razão, para muitos ainda, falar em paz representa nada menos que mero recurso teórico e argumentativo. “A paz ainda é considerada como uma realidade longínqua e aguardada”, sendo “os seus propagadores estão mais perto do visionário do que o teórico respeitado” (SALA, 2014, p. 126), pois representa uma realidade ainda inexistente e muito distante.

Ainda assim, tomamos partido na perspectiva jurídica e política de valorização da paz, considerando que, “ainda que tenha sido um século marcado por incríveis guerras, o século passado permitiu o avanço tanto da teoria da paz quanto do direito da paz, os quais permanecem vivos até os dias atuais” (SALATINI, 2016, p. 35). Nesse sentido, estudar as teorias da paz é a tarefa desta primeira parte de nosso trabalho.

Norberto Bobbio explica que compreender o conceito e o valor da paz passa, necessariamente, antes, por conceituar o que é paz, identificar o valor da paz, para então se entender o conceito e as formas de seu exercício: o pacifismo. Por isso, afirma que, “quando alguém me pergunta quais são, na minha opinião, os problemas fundamentais do nosso tempo, não tenho qualquer hesitação em responder: o problema dos direitos do homem e o problema da paz” (BOBBIO, 2000, p. 497).

Pensar, portanto, o pacifismo enquanto teoria e prática envolve estabelecer suas origens e pressupostos. Dessa forma, conhecendo-se seu surgimento no pensamento político internacional e suas condições de exercício e formas de realização prática, é possível demonstrar a existência de fundamentos teóricos e bases históricas de aplicação nos dias atuais e vindouros.

Dessarte tenha sido o século XX um período em que houve a maior valorização e discussão sobre os direitos humanos, há também e diametralmente a época em que a mortandade dos conflitos e guerras alcançaram a marca de milhões de pessoas. O extermínio e as máquinas de combate tomaram proporções e quantidades capazes e suficientes de causar a destruição global.

Dessa forma, nunca antes o tema da paz se mostrou tão urgente, sensível e necessário como nos tempos atuais. O pacifismo e seu exercício são formas legítimas sobre as quais é

possível se garantir demais direitos humanos e fundamentais, como a vida, a liberdade, a propriedade, a segurança, entre outros.

Contemporaneamente, tanto em âmbito interno das nações quanto para as discussões das relações internacionais, o assunto acerca dos direitos humanos representa a pedra filosofal em torno da qual gravitam os temas e problemas. Assim, direitos fundamentais ou direitos humanos são, sem dúvida, temas ainda constantes e que muito se mostram ainda a avançar como formas de proteção e como forma de realização e efetivação. Por isso que, para Bobbio:

Além das dificuldades jurídico-políticas, a tutela dos direitos do homem vai de encontro a dificuldades inerentes ao próprio conteúdo desses direitos. Causa espanto que, de modo geral, haja pouca preocupação com esse tipo de dificuldade. Dado que a maior parte desses direitos são agora aceitos pelo senso moral comum, crê-se que o seu exercício seja igualmente simples. Mas, ao contrário, é terrivelmente complicado. Por um lado, o consenso quanto a eles induz a crer que tenham um valor absoluto; por outro, a expressão genérica e única “direitos do homem” faz pensar numa categoria homogênea. Mas, ao contrário, os direitos do homem, em sua maioria, não são absolutos, nem constituem de modo algum uma categoria homogênea. (BOBBIO, 2004, p. 24)

Esse mesmo diagnóstico é o tema da paz. Imprescindível a teorização e o esforço por meios políticos, jurídicos e sociais de normatização e garantia da paz como primado inescusável da existência de direitos e da própria existência do ser humano.

Ainda hoje, a fragilidade dos direitos humanos se mostra não somente na sua desobrigação no âmbito do direito internacional – com a prisão indevida, restrição à liberdade de circulação, julgamentos sem o devido processo legal, não respeito às normas de proteção internacional dos direitos humanos –, senão também nos atos *interna corporis* [dentro do corpo] dos Estados.

Mesmo aqueles Estados centrados em organização sociais democráticas, sob o imperativo da lei, o uso da violência, a injustiça e a brutalidade são muitas vezes ferramentas nas mãos do Estado e dos representantes das chamadas forças pública: polícia e exército. Entidades estas que, sob o atributo de defesa da legalidade e da ordem, muitas vezes não medem esforços em se valer da violência como válvula de controle e repressão. Justamente contra toda forma de violência e opressão que afete os direitos humanos e ameace a existência dos sujeitos que a retomada do tema da paz e as teorias sobre o pacifismo são um alento.

A palavra “paz” é um polimorfo, podendo apresentar diversas conotações e sentidos. Tem sua origem do latim *pax* enquanto estado de tranquilidade, e *pace*, cujo significado é a abstenção de conflito, ausência de belicidade. A paz pode se manifestar enquanto um estado

de ser e existir. Consiste na paz interna enquanto consciência e tem por fundamento a moral do sujeito. Seus valores e concepções, quando se coadunam com suas atitudes, produzem a sensação interna e íntima de bem-estar. Muitas vezes entendida como paz de consciência, a paz, quando estável, é um consentimento geral, um equilíbrio e uma cooperação espontâneos (BOUTHOU, 1968, p. 210). A paz interna é aquela que importa ao sujeito e reside em uma situação de existência e harmonia íntima e pessoal.

Outra concepção, agora sob o prisma externo, é a paz entre pessoas ou Estados. Quando não há conflitos, ou estes se restringem ao campo político e diplomático, sem que essas tensões possam promover situações de animosidade ou confrontos que possam resultar em violência. Para Raymond Aron, “a diplomacia pode ser definida como a arte de convencer sem usar a força, e a estratégia como a arte de vencer de um modo mais direto” (ARON, 1986, p. 73). Mesmo nos limites das relações internacionais, a paz pode resultar de medidas diplomáticas surgidas a partir da pactuação de regras e contrabalanceamento de forças entre os divergentes. É a paz por meio das normas internacionais, dos acordos, dos tratados e das negociações.

Pode, outrossim, surgir a paz como instrumento final de uma guerra anteriormente travada. Em havendo a perpetuação do conflito, seu resultado, ao findar da guerra, traz aos litigantes a sensação da paz. Guerra e paz, portanto, nas relações entre os Estados, identificam caminhos possíveis a qualquer nação cuja existência é colocada à prova. Não que a intenção do conflito seja a conquista da paz; ao contrário, há diversos interesses geopolíticos, territoriais, econômicos entre outros a justificar o combate. Todavia, chegando-se ao fim, a guerra, com qualquer de seus desfechos, traz entre as nações guerreantes a sensação de paz.

Mas, seria mesmo a paz somente alcançável após as guerras e conflitos? Não pode a paz ser um instrumento por si próprio independente da guerra? Ser, portanto, uma ideia inata e propulsora das atividades humanas e da política internacional? Quando se cogita da existência da paz, pensa-se em um primeiro momento em uma ausência de conflitos ou de guerras. Seria, portanto, a paz não caracterizada por uma razão de existência própria e autônoma, perceptível e reconhecível, mas sim, por uma lacuna, uma ausência um determinado espaço ou período temporal de confrontos. Porém, não é essa a concepção correta que pretendemos apresentar neste trabalho.

Na filosofia política dos séculos passados, os assuntos da guerra foram entendidos como fenômenos positivos. Não há grandes quantitativos de escritos, obras, tratados e

manuais sobre a filosofia da paz. Para as relações internacionais, a paz é o período mais ou menos duradouro em que há a ausência de guerras. Essa concepção, contudo, mostra-se carente e ultrapassada.

Como demonstraremos, a partir de Bobbio e outros, a paz passou ser pensada não mais como ausência de guerras, mas sim como um estado de equilíbrio e de satisfação, em que o conflito, o sofrimento e violência são abandonados como ferramentas diárias. A paz, por si própria, tem existência e vida. Nesse sentido que:

Todas as aspirações pacifistas, todas as esperanças de criar um mundo *polemófono*, isto é, donde a guerra seria banida, fundam-se implicitamente num postulado: o que se assimila a guerra a um estado patológico, ao equivalente sociológico duma doença, quando a paz seria o estado normal, isto é, a boa saúde. (BOUTHOU, 1968, p. 208)

Falar sobre paz, portanto, ainda é um assunto que causa estranheza no universo da Ciência Política e das Relações Internacionais. Esse tema, ainda, infelizmente, é muito pouco ou quase nada estudado pelo Direito e pelas demais Ciências Humanas e sociais. As pesquisas sobre a paz – ou *peace research*, como ficou denominada – se debruçaram sobre a questão da paz e da guerra. Por alguns anos, foi também denominada de *polemologia* o estudo direcionado às questões da paz (PONTARA, 1992, p. 916).

Permitindo-nos uma licença poética, mesmo nos dias de hoje, a paz ainda é objeto de muitas guerras, ou seja, assusta a muitas pessoas, seja na realidade da vida, seja nas pesquisas acadêmicas.

As pesquisas sobre a paz, como um campo de investigação acadêmica e científica, se pronunciaram nos anos de 1950 e 1960, quando veio a surgir nos Estados Unidos, na Universidade de Michigan, o *Center for Research on Conflict Resolution* (Centro de Pesquisas para Resolução de Conflitos), que originou o periódico *Journal of Conflict Resolution*. Outro importante núcleo de pesquisas sobre a paz teve a iniciativa de Johan Galtung, com a criação do *International Peace Research Institute of Oslo* (Instituto Internacional de Pesquisas de Oslo para a Paz) e sua publicação, até hoje referência na área: o *Journal of Peace Research*.

Ainda no tema dos centros universitários criados para a *peace research*, poderíamos citar o *Peace Research: The Canadian Journal of Peace and Conflicts Studies*, nascido em 1969, e hoje localizado em seu centro de pesquisas sobre a paz da Universidade de Winnipeg. E não podemos deixar de fazer referência ao *Albert Einstein Institute*, fundado por Gene

Sharp, em 1983, como uma organização destinada ao avanço dos estudos e usos das estratégias e ações não violentas em conflito.

Conforme Vanessa Matijascic, “os professores e pesquisadores para a paz formados nesse ambiente universitário são conhecidos pela perspectiva crítica das atuais estruturas de poder, a dinâmica da política internacional e da conjuntura da segurança internacional” (2018, p. 38). E, com Johan Galtung, a *peace research* ganha novos modelos de pesquisa sobre a paz (GALTUNG, 1964), passando a considerar a violência como uma inimiga a ser evitada para o alcance da paz.

A paz, considerada até então entendida como ausência de guerra (a paz negativa), passa a ser pensada como paz positiva: a paz pela paz, ou, em outras palavras, a paz como proposta de pesquisa e como esforço conjunto e contínuo para sua realização e manutenção. A partir de suas obras e de seu trabalho, Johan Galtung convoca os pensadores do mundo a buscar soluções e alternativas que promovam a redução da violência e tenham por objetivo a promoção da paz.

Nas palavras de Bouthoul, admitir a existência de uma polemologia, mesmo imperfeita e ainda hesitante, constitui no entanto uma esperança gigantesca (BOUTHOU, 1968, p. 224). As pesquisas sobre a paz ganham então estímulo e mais impulso e fôlego no século XXI, quando a sociedade internacional, de um modo geral, não mais se coaduna nem aceita os conflitos e as guerras como soluções para resolução de problemas.

A paz precisa ser estudada, entendida, praticada, pois guerras e conflitos bélicos ou armados apenas trazem sofrimento, violência e prejuízos, sejam estes sociais, econômicos, humanos, ambientais, etc. Os estudos direcionados ao entendimento da paz se propõem a ser a melhor alternativa contra toda e qualquer guerra ou conflito.

Se, durante muitos decênios, a polemologia esteve adstrita ao estudo da guerra e sua ocorrência a partir de fenômenos sociais, psicológicos e políticos, em tempos modernos ou pós-modernos, os esforços que antes se dedicavam a teorizar e criar argumentos e hipóteses para justificar o fenômeno da guerra devem agora fazê-lo em prol dos estudos sobre a paz.

A polemologia representa “o estímulo cientificamente mais válido para dessacralizar o fenômeno da guerra, desmascarando-o sob os disfarces ideológicos e políticos geralmente invocados” (FOTIA, 1980, p. 123). A polemologia permite dessacralizar e despoliticizar as tensões, considerar estas como as resultantes dos desequilíbrios sociológicos, e não como fatalidades, predestinações ou simples caprichos (BOUTHOU, 1968, p. 225).

A guerra com isso deixa de ser um fenômeno sagrado, como historicamente tem se afirmado. Abandona-se a fala da guerra como vontade divina ou sob imperativo do governante em prol do povo e de seu bem-estar, para melhor compreender o pacifismo e paz como via alternativa e mais segura.

Para Rafael Salatini, podemos dividir o pensamento pacifista moderno, aquele do século XVI ao XIX, em três grandes correntes: (a) a teoria do irenismo cristão, (b) a teoria da cidade pacífica ideal, e (c) a teoria do federalismo internacional. A primeira busca a paz com fundamento nos ensinamentos cristãos e religiosos, herdados do período medieval. A segunda é aquela que considera que uma cidade perfeita não possui motivos para atacar outra (mas apenas para se defender). E, por terceira, a teoria de que a paz nasce de um acordo internacional entre as nações. Essa terceira via se ancoraria profundamente nas ideias de paz perpétua de autores como Saint-Pierre e Kant (SALATINI, 2013a).

A primeira corrente tem por base a teoria da paz em pensamentos cristãos e religiosos. A paz seria uma consequência das tarefas de unificação da religião e aproximação dos homens entre si. São representantes desse primeiro movimento, nos séculos XV e XVI, as obras de Nicolau de Cusa (*De pace et concordantia fidei*, de 1453) e Erasmo de Roterdã (*Guerra*, de 1515, e *Querela da paz*, de 1517).

De pace et concordantia fidei, de Nicolau de Cusa (denominação de Nicolau Krebs, acrescido do seu local de nascimento Kues), obra produzida no contexto histórico do XV, envolve uma narrativa religiosa de caráter teatral. Por fim, entende que o conhecimento da verdade a todas as nações deveria chegar em comunhão, a uma só fé, com o intuito de edificar uma paz perpétua entre os homens, como representação da paz do criador (CUSA, 2002, p. 82). As guerras movidas e que resultaram na queda de Constantinopla são o marco para a construção dessa narrativa de diálogo entre a representação divina e a representação dos homens de diversas nações.

Seguidamente, temos a teoria da cidade pacífica ideal, em que o tema da paz passa a ser uma questão da política e da forma pela qual as instituições devem buscá-la. São representantes desse período Thomas More (*Utopia*, de 1516), Émeric Cruc (*Novo Cirineu*, de 1623) e Willian Penn (*Ensaio para chegar à paz presente e futura da Europa*, de 1693), profundamente influenciados pelo pensamento idealista de Platão em busca da “república perfeita”.

Na terceira corrente de pensamento sobre a paz, encontramos o tema da paz como federalismo internacional, no qual a paz somente pode nascer de um acordo internacional de defesa mútua entre as nações (SALATINI, 2013a, p. 142). Dessa filosofia, centrada nos séculos XVII e XVIII, encontramos as obras de Hugo Grócio (*Direito de Guerra e da Paz*, de 1625), Saint-Pierre (*Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, de 1713), Jeremy Benthan (*Um plano para uma paz universal e perpétua*, de 1789) e, finalmente, a obra mais conhecida, de Kant (*Sobre a paz perpétua*, de 1795-1796).

Desse terceiro período, destacam-se a obra de Hugo Grócio e os escritos do Abbé de Saint-Pierre (nome de Charles Irénée Castel de Saint-Pierre) e sua grande e vastíssima obra (originalmente publicada em três volumes) sobre as vantagens de adesão a um sistema de paz perpétua ou inalterável contra um sistema de guerra na Europa (SAINT-PIERRE, 2003, p. 101). Sendo esta a tradição de pensamento pacifista que mais se adensaria ao longo dos séculos posteriores, ora com maior realismo (como em Rousseau) ora com maior idealismo (como em Kant).

Falar sobre a paz, ainda que não se mostre impossível, mesmo nos escritos anteriores do século XV ao século XIX, apresenta-se como uma tarefa hercúlea, para desmistificação de seu conceito apenas como a ausência de guerra. Exemplo disso encontramos em Raymond Aron, ao considerar a paz como “a suspensão, mais ou menos durável, das modalidades violentas da rivalidade entre os Estados” (ARON, 1986, p. 220). A paz, assim, durante grande parte do pensamento político internacionalista, tem se sustentado enquanto uma definição negativa, razão pela qual, para se compreender as teorias sobre a paz, ainda é imperioso passar pelo tema da guerra.

1.2 A guerra e a paz



“Existe alguém esperando por você
Que vai comprar a sua juventude
E convencê-lo a vencer
Mais uma guerra sem razão
Já são tantas as crianças
Com armas na mão
Mas explicam novamente que a guerra
Gera empregos, aumenta a produção
Uma guerra sempre avança a tecnologia
Mesmo sendo guerra santa
Quente, morna ou fria

Pra que exportar comida se as armas
Dão mais lucros na exportação?
Existe alguém que está contando com você
Pra lutar em seu lugar já que nessa guerra
Não é ele quem vai morrer
E quando longe de casa
Ferido e com frio
O inimigo você espera
Ele estará com outros velhos
Inventando novos jogos de guerra
Que belíssimas cenas de destruição
Não teremos mais problemas
Com a superpopulação
Veja que uniforme lindo fizemos pra você
E lembre-se sempre que:
Deus está do lado de quem vai vencer
O senhor da guerra não gosta de crianças”
(Música: A canção do senhor da guerra, Renato Russo)

O conceito de paz está intimamente ligado ao conceito de guerra (BOBBIO, 2000, p. 509), sendo termos em permanente confronto e contraposição, como antítese um do outro, de modo que onde existe um se mostra impossível a existência concomitante do outro. A guerra é a situação ou estado onde o conflito e a violência se apresentam como métodos rotineiros e necessários. A paz, outrossim, seria então a ausência de conflitos ou de guerras. Durante séculos esse foi o pensamento dominante no pensamento político ocidental, mormente na Ciência Política e nas Relações Internacionais, razão pela qual ainda muitos afirmam que a história escrita do mundo é uma história de guerras (KEEGAN, 2006, p. 492).

Norberto Bobbio, quando se depara com o tema guerra *versus* paz, parte do pressuposto de que, para se entender o estado de paz, é preciso primeiro compreender o estado de guerra. Por isso, afirma que “pode-se dizer que existe um estado de guerra quando dois ou mais grupos políticos encontram-se entre si em uma relação de conflito cuja solução é confiada ao uso da força” (BOBBIO, 2000, p. 513).

O professor de Turim em seus escritos sobre a paz é capaz de trabalhar os conceitos de guerra e paz realizando a inversão do adágio romano *se vis paces, para bellum* [se quer paz, prepare-se para a guerra] para a máxima de *se vis pacis, para pacem* [se quer paz, prepare-se para a paz] (SALATINI, 2011, p. 334). Se a literatura da Ciências Política antes considerava que o caminho para a paz era a guerra, Bobbio avança no imperativo moral de que o caminho para a paz é a própria paz.

Bobbio então expressa seu entendimento da guerra como um conflito entre grupos políticos independentes cuja solução é confiada à violência organizada. Esses grupos em conflito detentores do poder jurídico se utilizam do monopólio da força, seja física ou institucional, para submeter seus confrontantes à sua dominação, concluindo, por esse ínterim que “a guerra, enquanto solução de um conflito entre grupos políticos através do uso da força, é um dos modos de solucionar um conflito, à qual geralmente se recorre quando os modos pacíficos não surtiram efeito” (BOBBIO, 2000, p. 514).

Considerar essa a ordem natural das relações, todavia, reduz o tema da paz unicamente como o momento em que a força, a violência e a guerra enquanto ferramentas de poder e de dominação, não são utilizadas. De tal forma que o tema paz não importaria em existência autônoma e relevante, senão como períodos determinados e esporádicos sem a guerra. Essa visão, predominante em muitas teorias políticas internacionais, encontra resistência no pensamento do jusfilósofo italiano na medida em que:

Para Bobbio a guerra é a expressão conclamada da irracionalidade anárquica em que se encontram as relações entre Estados soberanos. O grande perigo presente no equilíbrio terrorístico entre as grandes potências militares marca a fragilidade das teorias tradicionais do equilíbrio internacional. E mostra, ao mesmo tempo, a impotência das instituições internacionais. (ZOLO, 2013, p. 323)

A cogitação da guerra como o estado natural da sociedade em conflito, considerando o ser humano em o estado de permanente de confrontação com seu semelhante, encontra guarida nas ideais e nos escritos de Thomas Hobbes. Ou, em outra medida, o pensamento de Rousseau e da inocência do ser vivente, segundo o qual a guerra é a escolha dos poderes constituídos e cabe ao ser social o enfretamento com seu semelhante com imposição do Estado soberano. Nesses termos, pode-se afirmar sobre o pensamento internacionalista rousseauneano:

Como o estado de natureza no qual nascem os indivíduos é distinto daquele em que surge o sistema internacional, o primeiro sendo pacífico e o segundo, belicoso, não se pode considerar como guerra a relação de inimizade entre os indivíduos, o que é contra sua natureza, mas apenas aquela entre Estados, onde a mesma é natural (e, portanto, legítima), sendo que os homens somente se tornam soldados depois de se tornarem cidadãos – duas dimensões que não se confundem em absoluto – do que segue a distinção corriqueira até os dias atuais entre civis e militares (existem, inclusive, os alvos civis, como hospitais e escolas, e os alvos militares, como quartéis e bases). Dessa forma, para Rousseau, apenas os Estados podem fazer guerra entre si, não o podendo nem os indivíduos entre si (o que não é senão uma guerra civil, que Hobbes erroneamente confunde com a guerra propriamente dita) nem os Estados contra os indivíduos (o que pode ser chamado de

terrorismo de Estado) nem os indivíduos contra o Estado (o que deve ser chamado, segundo cada caso, de conjuração, sublevação, revolta, revolução, etc.). Isso porque a guerra consiste numa relação pública entre dois corpos públicos, que demanda, antes de qualquer coisa, uma declaração, seja explícita ou implícita, para se iniciar, assim como um documento de rendição para se findar, sem os quais as agressões, assim como o seu fim, não podem ser consideradas senão como agressões privadas e, enquanto tais, inferiores à instituição da guerra enquanto fenômeno público (como são os fenômenos que envolvem, via de regra, o Estado), que não gera direitos privados (como são tipicamente os direitos individuais).(SALATINI, 2013b, p. 30)

O Direito Internacional e os escritos de Ciência Política, quando tratam do tema da guerra, utilizam as expressões *jus ad bellum* [direito da guerra] e *jus in bello* [direito na guerra]. O primeiro – *jus ad bellum* – fala do direito de um Estado político independente de se utilizar da força quando assim se mostra necessário, especialmente em resposta a agressões ou como última medida para qualquer outros meios diplomáticos de ameaças. O *jus in bello*, por outro lado, visa a regular as normas e limites quanto à utilização do uso da força. Dessa forma, mesmo perante um conflito bélico, são necessários estabelecer regras para o uso da força: onde, por qual meios, contra quem, àqueles que devem ser protegidos e formas de tratamento de prisioneiros. Nesse sentido, afirma o pensador de Turim:

Infelizmente, o estado de guerra não desconsidera apenas o direito à vida, mas suspende a proteção de outros direitos fundamentais do homem, tais como o *direito de liberdade*. Com isso quero dizer que o estado de guerra pode ser justificção válida para induzir um governo, mesmo que não-autocrático, a comportar-se de modo autocrático. Continua válido o velho ditado: *inter arma silente legis* [entre armas a lei silencia]. E de qualquer modo continua válido também o princípio de que a necessidade não tem lei, e a guerra aciona um estado de necessidade que, como tal, sendo lei em si mesma está acima de qualquer lei (natura ou positiva). (BOBBIO, 2000, p. 449)

Em tempos em que as armas de guerra não são mais capazes de distinguir os soldados em campo de batalha e os civis carentes de proteção, em que os instrumentais de destruição são capazes de dizimar uma quantidade inumerável de sujeitos alcançando o inimigo e ao mesmo tempo àqueles que nada têm a ver com o conflito, a discernibilidade da guerra, enquanto justa ou injusta, põe em dúvida sua capacidade de proteção aos direitos fundamentais e de imposição de limites a si mesma.

Toda e qualquer guerra, desde os tempos medievais até as guerras modernas e tecnológicas em que drones ou aviões e caças são utilizados para assassinar inimigos e intimidar nações, não é possível se eliminar baixas que não sejam militares. Toda guerra traz

consigo a atingimento de alvos civis, casas, escolas, hospitais, campos de refugiados e diversos outros locais que não participam do conflito, porém sofrem a consequência das loucuras de seus governantes e dirigentes políticos.

Nesse sentido, o pensamento do professor de ciência política da Universidade de Roma, quando critica a guerra, fazendo referência ao seu significado simbólico e psicanalítico:

Guerra como orgia da dissipação, na qual os velhos sepultam os jovens, e os jovens se sacrificam para fazerem sobreviver as ilusões dos velhos. Orgia sustentada pelo esforço prolífico das mães, que concebem, criam os filhos com desvelo, inculcando-lhes respeito e dedicação a fim de que sejam mais corajosos para receber e infligir martírio. Desde as preleções escolares, às paradas, aos rituais nos locais das recordações, tudo parece ser predisposto a permitir que cada geração viva paradoxalmente como necessidade ética normal a máxima e insensata criminalidade da guerra. Violência institucionalizada que encontra a sua sanção legitimadora naquelas leis morais que deveriam condená-la. (FOTIA, 1980, p. 123)

A guerra enquanto fenômeno político social longínquo na existência humana acaba por se renovar constantemente, desde a definição de Hugo Grócio, segundo quem a guerra “[é o estado de indivíduos, considerados como tais, que resolvem suas controvérsias pela força” (GROTIUS, 2015, p. 72). A própria guerra ganha novos adjetivos e novas formas de intimidação e confrontação. A guerra surge como um medo, um temor, uma ameaça cuja realidade fria pode se tornar quente e efetiva a qualquer tempo, trazendo consigo a ausência de limites e regras. O mesmo Grócio ainda afirmava:

Não é nem mesmo necessário o estado de guerra efetivo: é suficiente o estado de guerra potencial, a guerra fria, para fazer prevalecer, em determinados casos, a *razão de Estado* sobre a *razão humana*, que desejaria ver garantidos os direitos do homem. (GROTIUS, 2015, p. 72)

Segundo o conceito de Carl von Clausewitz, fungido no século XIX, a guerra nada mais é que um duelo em uma escala mais vasta, ou, em seus termos, “a guerra é pois um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade” (1996, p. 07). O adversário, portanto, é sempre o outro e pode ser qualquer um dos outros e demais.

Na ciência da guerra, os avanços e descobertas servem como elemento de vantagem perante o inimigo. Na economia da guerra, as teorias e temas se submetem à vontade estatal em que o conflito bélico se tornam a principal atividade e mais relevante objetivo do governante. Sendo que a questão da guerra nas Relações Internacionais e na Ciência Política transforma esse fenômeno histórico e social de conflito em uma ciência. O esforço da ciência

da guerra é para causar morte e sofrimento da forma mais devastadora e metódica possível (BONANATE, 2001, p. 22).

O Direito Internacional Público trata do assunto da guerra quando se propõe a ser um instrumental para estudos e entendimentos ao Direito e às Relações Internacionais. De um modo amplamente aceito na atualidade, a guerra é um ato de violência atualmente inadmitido em Direito Internacional Público. Para Mazzuolli, a guerra é conceituada como:

[...] todo conflito armado entre dois ou mais Estados, durante um certo período de tempo e sob a direção dos seus respectivos governos, com a finalidade de forçar um dos adversários a satisfazer a(s) vontade(s) do(s) outro(s). Ela normalmente se inicia com uma declaração formal de guerra e termina com a conclusão de um Tratado de Paz, ou outro ato capaz de pôr termo às hostilidades e findá-la por completo. (MAZZUOLI, 2015, p. 1.189)

Ainda assim, esse fenômeno pode ser considerando sob diversas vertentes. Uma guerra além da motivação jurídica, pode ser estabelecida a partir de propósitos políticos, econômicos, intervencionistas, entre outros.

O direito de guerra ou o direito aplicável na guerra (*jus in bello*) representava o conjunto de normas aplicáveis durante as guerras. Diferenciava-se do *jus ad bellum* como direito à guerra, ou uma opção lícita para resolver conflitos entre Estados (REZEK, 2014, p. 421).

Para o maior filósofo da guerra, qualquer guerra será considerada como um ato político, ou, novamente em suas palavras, “a guerra não é somente um ato político, mas um verdadeiro instrumento político, uma continuação das relações políticas uma realização destas por outros meios” (CLAUSEWITZ, 1996, p. 27).

A guerra foi o meio pelo qual obteve-se consenso no passado. A paz decide questões que a guerra definiu, joeirou e apresentou de uma forma pronta para resolução. As grandes conferências de paz que encerraram guerras momentosas serviram de convenções constitucionais para a sociedade de Estados, convocadas para responder a questões postas à prova pela violência do Estado. (apud BOBBIT, 2003, p. 746)

O fim da guerra é a paz, à qual todos devem aspirar (GENTILI, 2006, p. 435), prisma sob o qual a paz somente seria alcançável por meio da guerra. O objetivo de toda guerra seria então a pactuação e perpetuação da paz. A guerra seria o instrumento pelo qual se alcançaria a paz. Mas seria isso verdade? O único caminho possível? Ultrapassar o pensamento pacifista

da guerra como único meio é necessário para a construção de um pensamento genuinamente pacifista. A paz não é apenas o fim, senão o meio para as contendas e conflitos.

Embora a guerra ainda tenha seus adeptos e defensores – como aqueles que dizem que a longo prazo a guerra tem tornado o mundo mais seguro e mais rico (MORRIS, 2015, p. 07) –, propor o pacifismo como alternativa à guerra não tem por objetivo julgar os fatos pretéritos, mas propor que eventuais conflitos, presentes e futuros, não comportam mais medidas que tenham sustentação nos argumentos da legítima defesa ou mesmo de contramedidas, isto é, represálias ou ataques em respostas a uma primeira agressão internacional.

Eduardo Mei nos diz ainda que, após a Guerra Fria, temos o surgimento de “novas guerras” (2013, pp. 44-45), que seriam os conflitos que não têm por objetivo a paz, ou seja, a paz negociada ou a paz imposta, e nos quais não se procura alcançar a paz ou uma ordem política qualquer. Tais guerras não seriam nem mesmo protagonizadas por Estados, como é o caso do terrorismo e das ações de grupos armados.

Alguns teóricos argumentam ainda da guerra como uma necessidade e uma saída para situações em que não se encontra outras soluções: aquilo que se denomina como teoria da guerra justa. A qual surge como uma proposta filosófica com argumentos que procuram apontar justas causas para a guerra, ou seja, condições necessárias em que se pode se valer da declaração de guerra e do conflito armado como pretexto e justificadora de determinados fins.

A teoria da guerra justa defende a existência de cinco causas justas para a legitimação de uma ação armada, quais sejam: (1) a autodefesa da agressão prévia, (2) a guerra indireta como autodefesa, (3) a guerra punitiva por agressões não reparadas na época, (4) a guerra preventiva a um ataque iminente, e (5) guerra por razões humanitárias (ANABITARTE, 2013, p. 179).

Os defensores da teoria da guerra justa, em geral, argumentam que o conflito nem sempre pode ser evitado, posto que, em algumas circunstâncias, a guerra será uma necessidade em proteção a um mal maior. Como afirma Keegan (2006, p. 499), a política deve continuar; a guerra, não.

Höffe nos diz que “a Paz é a tendência predominante em todas as situações de convivência humana, seja no âmbito da ordem externa ou da ordem interna, por mais que as evidências provenientes da vida prática indiquem o contrário” (apud POKER, 2018, p. 219).

A paz, portanto, é o caminho presente e futuro, em nível nacional ou na relação entre os Estados soberanos, para a convivência entre as pessoas.

A guerra impinge sofrimento, morte, destruição, prejuízos de toda monta. Se o conflito é inerente à própria existência humana e da dinâmica da convivência social, não sendo possível sua eliminação total, melhor saída é a resolução de contendas por meio da paz, que serve a contento como ferramenta interna e externa, da mesma forma que constitui norma jurídica de direito humano já reconhecida (como veremos).

1.3 O direito humano e fundamental à paz



“Pois paz sem voz
Não é paz é medo
(Medo! Medo! Medo! Medo!)”
(música: Minha Alma, O Rappa)

Para Bobbio, pensar na paz envolve pensar na guerra; afinal, comporiam ambos os termos um par. Tanto é assim que, segundo o autor, na literatura sobre o tema da guerra e da paz, encontram-se infinitas definições de guerra, enquanto seria a paz a cessão ou conclusão ou ausência de guerra (BOBBIO, 2000, p. 510).

Pensar a paz como sendo a ausência de guerra ou de conflitos importaria em um conceito negativo, ou seja, “um estado nas relações internacionais antitético ao estado de guerra” (BOBBIO, 2000, p. 516). Porém, nas ideias do filósofo italiano, há ainda o sentido positivo e específico de paz, qual seja, o de *peace research*. Segundo afirma:

Insatisfeito com a definição puramente negativa de paz, sobrepõe a ela uma definição positiva, que deriva de entender extensivamente “paz” como negação não tanto de guerra quanto de violência. Diferenciando portanto duas formas de violência, a violência pessoal, na qual está incluída a forma específica de violência que é a guerra, e a violência estrutural ou institucional, distingue duas formas de paz, a negativa, que consiste na ausência de violência pessoal, e a positiva que consiste na ausência de violência estrutural. Enquanto ausência de violência estrutural – que é a violência que as instituições de domínio exercem sobre os sujeitos ao domínio, e em cujo conceito se incluem a injustiça social, a desigualdade entre ricos e pobres, entre poderosos e não-poderosos, a exploração capitalista, o imperialismo, o despotismo, etc. – a paz positiva é aquela que pode ser instaurada somente através de uma radical mudança social e que, pelo menos, deve avançar lado a lado com a promoção da justiça social, com o desenvolvimento político e econômico dos países subdesenvolvidos, com a eliminação das desigualdades. (BOBBIO, 2000, p. 517)

Pensar sobre a paz pode parecer, inclusive pensando sobre o seu conceito, como o estado ou situação de ausência de conflito. Ocorre que para se pensar um estado de paz há algo contraditório com a própria natureza humana e seu estado de conflito, uma vez que “existe situação de conflito sempre que as necessidades ou os interesses de um indivíduo ou de um grupo não podem ser satisfeitos senão com dano de outro indivíduo ou grupo” (BOBBIO, 1992, pp. 911-912). Ao analisar a questão da paz e sua antinomia com a teoria hobbesiana que pressupõe o conflito como algo permanente e inerente, Salatini nos chama a atenção de que:

Bobbio analisou, concentrada e sistematicamente, os seguintes problemas relacionados ao tema da paz: (a) o problema da definição, (b) o problema da classificação, (c) o problema da valoração, (d) o problema do estado intermediário, (e) o problema do pacifismo, e (f) o problema do federalismo. Pode-se mesmo dizer que, nesses textos, Bobbio tentou apresentar (embora não expresse com esses termos) uma teoria geral da paz. (SALATINI, 2017, p. 56)

Norberto Bobbio nos diz que a paz é um dos objetivos possíveis, mas não o único. Esclarece ainda que “a paz é um fim altamente desejável para o homem, mas não é dito que seja, em sentido absoluto, o último objetivo”, ou seja, “é o último objetivo apenas para quem considera que a vida seja o bem supremo” (BOBBIO, 2015, p. 137). A paz, embora possa se apresentar como o objetivo final que deve ser alcançado, não significa a negação de outros objetivos e metas da convivência social.

Segundo Bobbio, “a paz não é o fim por excelência, mas um dos fins possíveis”, pois “o meu comportamento diante dos que sustentam a paz depende do lugar que atribuo à paz na minha hierarquia de valores” (BOBBIO, 2015, p. 137). A paz não se mostra, então, como atributo negativo, como a mera ausência de guerra. Seria, ao contrário, a paz um elemento de direito humano e fundamental, imperativo e imprescindível à toda existência com dignidade – atendendo ao comando presente em diversas constituições contemporâneas (inclusive a Constituição Federal brasileira de 1988) – bem como um pré-requisito para o exercício dos demais direitos individuais, sociais e coletivos.

Poker menciona que os direitos humanos possuem uma condição histórica e por essa razão não podem se restringir somente à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Os direitos humanos, sendo assim, “devem ser tratados como uma peça normativa que continua em processo de desenvolvimento, ao mesmo tempo em que experimenta a efetivação, como qualquer peça do direito racional” (POKER, 2018, p. 217).

O uso indiscriminado do termo “direitos humanos” para tratar de direitos conseguidos a partir das lutas históricas no decorrer dos tempos nem sempre encontra ressonância na significação exata da expressão com sua essencialidade. Redundou em um termo genérico e plástico, facilmente maleável para que possa se encaixar a uma gama de direitos referentes ao aspecto da vida, da liberdade, e dos direitos de convivência e de sociedade, como uma fórmula pronta, porém libertina, na qual se podem incluir vários tipos de pretensões sem uma identificação clara e precisa de seu conteúdo.

Todavia, por sua significação heterogênea, em grande parte suscitada por esse uso indiscriminado, utilizada tanto no âmbito da teoria quanto na práxis, a expressão “direitos humanos” tem se apresentado como um paradigma de equivocidade (PEREZ LUÑO, 2005, p. 24).

Segundo o professor espanhol Peces-Barba Martinez, a expressão “direitos fundamentais” é mais adequada para se referir à categoria de direitos expressos no texto constitucional, exatamente porque a expressão “direitos fundamentais” apresenta uma menor quantidade de ambiguidades que a expressão direitos humanos (2004, p. 28). Quando a linguagem jurídica procura se referir aos direitos em suas dimensões atuais, muitos se utilizam de termos como “direitos naturais” ou “direitos morais”, retirando-se desses direitos sua faceta jurídico-positiva. Mas principalmente porque a designação “direitos fundamentais” integra em seu conceito e conteúdo as duas dimensões essenciais, não reducionistas do jusnaturalismo ou do positivismo, ou seja, a de que dos direitos fundamentais expressam uma moralidade básica e uma juridicidade básica. Principalmente pela razão moderna de vinculação de seu reconhecimento jurídico, em nível nacional ou internacional, em um texto de natureza fundamental como a Constituição ou em outro texto positivo legal.

Para Peces-Barba Martinez, quando nos referimos a direitos fundamentais, estamos ao mesmo tempo falando de uma pretensão moral justificadora e sua recepção no direito positivo (2004, p. 29). Desse modo, para alcançar a compreensão dos direitos fundamentais, deve-se abarcar ambas as características, a primeira consistindo em uma justificação de uma determinada pretensão moral em que consistem tais direitos a partir da ideia da dignidade da pessoa humana como pressuposto para o desenvolvimento integral do ser humano.

Os direitos fundamentais, em nível nacional, e os direitos humanos, no campo internacional, representam um espaço de proteção dos indivíduos sob os quais não é permitido ao Estado ultrapassar. Segundo Poker, “o que vai conferir aos Direitos Humanos essas

característica de direitos morais é que sua validade suplanta as estrutura jurídica dos Estados nacionais” (2016, p. 37).

E, em segundo lugar, a consignação desse direito em direito positivado como condição essencial para que se possa eficazmente realizar sua finalidade: os direitos humanos, quando integrantes de um determinado sistema normativo, segundo as consequências lógicas de vigência e obrigatoriedade no meio social.

A distinção entre direitos humanos e direitos fundamentais foi elaborada pela doutrina jurídica alemã. Os direitos fundamentais (*Grundrechte*) seriam os direitos humanos assim reconhecidos pelas autoridades detentoras do poder político de editar normas para regulação unicamente no interior de um Estado. Seriam, por conseguinte, direitos fundamentais aqueles direitos humanos positivados nas leis, nas constituições e inclusive reconhecidos no plano internacional pelos tratados e demais documentos de direito supranacionais (COMPARATO, 2007, pp. 58-59).

O magistério de Dimitri Dimoulis e Leonardo Martins nos relata a opção pelo termo “direitos fundamentais”, em um sentido estritamente jurídico, em preferência a “direitos humanos” ou “direitos naturais”, pelo fato de revelarem direitos positivados constitucionalmente, ao contrário de direitos considerados pré-positivos (naturais) ou supra-positivos (humanos) (DIMOULIS, 2008, p. 53).

Para estes autores, os direitos fundamentais são conceituados como “direitos público-subjetivos de pessoas (física ou jurídicas), contidos em dispositivos constitucionais e, portanto, que encerram caráter normativo supremo dentro do Estado, tendo como finalidade limitar o exercício do poder estatal em face da liberdade individual” (DIMOULIS, 2008, p. 54).

Além do que seria aquele o termo empregado no vocábulo constitucional, pois são aqueles direitos encontrados no texto regulamentador dos fundamentos da organização política e social, e, ainda, por indicar que nem todos os direitos reconhecidos no sistema jurídico brasileiro são referidos no âmbito do direito constitucional. Seriam, portanto, direitos possuidores de proteção constitucional, logo, uma força jurídica superior às outras normas e por isso constituindo um mínimo de direitos insuscetíveis de abolição quando já previstos ou passíveis de acréscimos segundo a vontade legislativa.

As normas jurídicas brasileiras não mencionam a palavra paz ou fazem qualquer referência ao direito fundamental à paz na Constituição Federal de 1988 ou demais leis

nacionais. Apenas o artigo 136 da Constituição Federal menciona a possibilidade do Presidente da República decretar estado de defesa para preservar ou prontamente restabelecer, em locais restritos e determinados, a ordem pública ou a “paz social”. Para a Constituição Federal brasileira de 1988, a paz é a regra do sistema de direitos e garantias.

Quando a paz se mostra ameaçada ou afetada, entra em vigência a suspensão de específicos direitos individuais e sociais, além de garantias constitucionais: é o sistema constitucional de crises. Em situações em que não há paz, alguns direitos fundamentais sofrem restrições; em situações de normalidade, esses direitos encontram plena efetividade.

Na situação de estado de defesa, torna-se possível a suspensão dos direitos de reunião, do sigilo da correspondência e do sigilo das comunicações telefônicas e telegráficas. O controle político dessa decretação – de competência exclusiva do Presidente da República – é posterior, o que significa da sua necessidade de aprovação *a posteriori* [posteriormente] pelo Congresso Nacional.

Outra situação de exceção em que se define a suspensão da paz em âmbito interno brasileiro é a decretação do estado de sítio (artigo 137 da Constituição Federal de 1988), em caso de declaração de estado de guerra ou em resposta a agressão armada estrangeira. A declaração de guerra, ao ocasionar a suspensão do estado de paz social, possibilita ainda a aplicação de medidas de exceção, como a pena de morte.

Em períodos de paz, é vedada a pena de morte no Brasil (artigo 5º, XLVII, “a” da Constituição Federal de 1988), mas excetuada em caso de declaração de guerra. Nessas hipóteses, torna-se vigente e aplicável os tipos penais incriminadores do Livro II do Código Penal Militar (Decreto-Lei nº 1.001, de 21/10/1969), cujas penas preveem inclusive a morte.

A paz para o ordenamento jurídico brasileiro segue a visão dos pensadores que consideram a paz a ausência de guerra. Logo, não havendo uma situação constitucional de crise em que se faz necessária a declaração de guerra e imposição do estado de defesa (artigo 137 da carta constitucional de 1988), impõem-se a vigência de um estado de paz social.

Poder-se-ia igualmente deduzir um direito à paz a partir do conjunto normativo de direitos previstos na Constituição Federal. Afinal, em acontecimentos que demandem estado de defesa ou de sítio, determinados direitos fundamentais são suspensos (inclusive o próprio direito à vida). De onde se conclui que somente em tempos de paz é possível o exercício pleno e irrestrito dos direitos e garantias fundamentais insculpidos na Constituição Federal brasileira.

Voltando nossos olhos agora para o sistema internacional de direitos e garantias, podemos destacar a Declaração de Luarca surgida a partir do I Congresso Internacional pelo Direito Humano à Paz, realizado em San Sebastian, na Espanha, que reconhece o direito humano à paz. Afirma-se nessa declaração (artigo 1º) que: “As pessoas, os grupos e os povos têm o direito inalienável a uma paz justa, sustentável e duradoura. Em virtude deste direito, são titulares dos direitos enunciados nesta Declaração”.

Podemos citar ainda outros documentos de vigência internacional que tratam do tema da paz, como: a Declaração sobre a Preparação da Sociedade para Viver em Paz, da Organização das Nações Unidas, prevista pela Resolução nº 33/73, de 15/12/1978; a Declaração Sobre a Prevenção e Solução de Disputas e Situações que possam Ameaçar a Paz e a Segurança Internacionais (Resolução nº 43/51, de 05/12/1988); e, a Declaração Sobre o Reforço Sobre a Cooperação entre as Nações Unidas e Acordos ou Agências Regionais Sobre a Manutenção da Paz e da Segurança Internacionais (Resolução nº 49/57, de 09/12/1994).

A Organização das Nações Unidas definiu ainda uma política internacional de valorização da cultura de paz na Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz, de 06/10/1999, ao propor:

Artigo 1º. Uma Cultura de Paz é um conjunto de valores, atitudes, tradições, comportamentos e estilos de vida baseados: a) No respeito à vida, no fim da violência e na promoção e prática da não-violência por meio da educação, do diálogo e da cooperação; b) No pleno respeito aos princípios de soberania, integridade territorial e independência política dos Estados e de não ingerência nos assuntos que são, essencialmente, de jurisdição interna dos Estados, em conformidade com a Carta das Nações Unidas e o direito internacional; c) No pleno respeito e na promoção de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais; d) No compromisso com a solução pacífica dos conflitos; e) Nos esforços para satisfazer as necessidades de desenvolvimento e proteção do meio-ambiente para as gerações presente e futuras; f) No respeito e promoção do direito ao desenvolvimento; g) No respeito e fomento à igualdade de direitos e oportunidades de mulheres e homens; h) No respeito e fomento ao direito de todas as pessoas à liberdade de expressão, opinião e informação; i) Na adesão aos princípios de liberdade, justiça, democracia, tolerância, solidariedade, cooperação, pluralismo, diversidade cultural, diálogo e entendimento em todos os níveis da sociedade e entre as nações; e animados por uma atmosfera nacional e internacional que favoreça a paz. Artigo 2º. O progresso até o pleno desenvolvimento de uma Cultura de Paz se conquista através de valores, atitudes, comportamentos e estilos de vida voltados ao fomento da paz entre as pessoas, os grupos e as nações. (ONU, 1999)

A Carta da Organização das Nações Unidas relata em seu artigo primeiro a paz como meta e como caminho para as relações internacionais, quando afirma como propósito daquela

organização internacional: manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim, tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz.

O magistério de Pietro Alarcón nos diz:

O que nos parece é que é preciso avançar na interpretação atualizada da Carta da ONU, em discussões como a redefinição da composição do Conselho de Segurança, na promoção do desenvolvimento do Direito Constitucional Internacional, o que talvez tenha um impacto mais eficaz na promoção do que temos denominado o direito humano à paz. [...] De maneira que a paz da qual falamos, e à qual atribuímos a característica de direito humano é daquela que se reveste de um caráter mais universal e denso, daquela paz que foge em situações evidentes de conflitos permanentes, persistentes, oriundos de ações estatais ou de atores dedicados a uso da violência como meio ou fim. Um direito típico dentre os denominados de terceira geração. (ALÁRCÓN, 2009, p. 8.787)

O direito à paz passa, assim, a partir do século XX, a integrar diversos diplomas normativos internacionais, ainda que não de vinculação obrigatória, mas com características de normas facultativas ou normas diretivas. Embora não se apresente como norma internacional cogente, o direito à paz das nações e dos indivíduos se destaca a partir da segunda metade do século passado como uma norma de *soft law* [poder brando]. Presente em vários textos internacionais desprovidos de caráter jurídico e coercitivo na ordem internacional, mas nem por isso com menos destaque e relevância.

Para o sociólogo português e professor da Universidade de Coimbra, Boaventura de Souza Santos, os direitos humanos deveriam ser reconceitualizados como multiculturais. Em sua concepção, o multiculturalismo seria “pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo” (SANTOS, 1997, p. 19). A partir de uma nova concepção de direitos humanos centrados no aspecto multicultural de sua manifestação, poderíamos entender que se referem eles a sujeitos múltiplos, diferentes entre si embora possam parecer iguais.

O jurista José Afonso da Silva, renunciando à perspectiva jusnaturalista acerca dos caracteres dos direitos fundamentais, reconhece, em um sentido jurídico-positivo, o caráter de historicidade, inalienabilidade, imprescritibilidade e irrenunciabilidade a tais direitos (SILVA, 2007, p. 181). A historicidade seria o atributo de todo direito, pois estes

surgiriam em um determinado período e se ampliaram com o passar dos tempos, inclusive se modificando. A imprescritibilidade seria um elemento diferenciador; afinal, em sua maioria, os direitos demandam um lapso apto para serem exercidos ou exigidos; logo, enquanto direitos fundamentais, nunca deixam de ser exigíveis.

Inalienabilidade é sua não cessão ou transferência a outrem: embora alguns possam apresentar conteúdo econômico ou patrimonial, em regra não se pode alienar um direito fundamental a outra pessoa, justamente pelo fato de se imaginar um direito cuja titularidade é inerente a todos. A irrenunciabilidade denota, igualmente, a impossibilidade de renúncia a direitos fundamentais que podem não ser exigidos ou exercidos em um determinado momento e pela circunstância vivenciada, porém jamais deixam de integrar a esfera de direitos dos indivíduos, pois não há a possibilidade de renúncia a eles.

Afirma Sala que “a paz, no entanto, a partir da segunda metade do século XX não pode mais ser um desejo, é preciso engastá-la no mesmo conjunto de direitos essenciais à dignidade da vida humana, e torná-la também um direito inalienável” (2014, p. 131). A paz passa a compor o rol dos direitos fundamentais, ainda que não expressamente positivados no texto constitucional como o estado em que os demais direitos e garantias podem integralmente ser exercidos.

Além do que, apresenta a paz todas as demais características inerentes aos direitos fundamentais, não restando dúvida de que “a paz deixa de ser considerada uma aspiração de cunho meramente moral e passa a ser vista como um verdadeiro direito no marco da afirmação histórica dos direitos humanos” (ALÁRCON, 2009, p. 8.788).

No universo da diplomacia e das relações internacionais, a paz diametralmente tem se destacado nos últimos decênios e se tornado o principal objetivo da Organização das Nações Unidas. Somente a paz é capaz de manter as conquistas e desenvolvimentos até então alcançados pela civilização, como a manutenção da vida, da liberdade, da dignidade e dos demais direitos humanos de conquista histórica.

Por essas e outras que o professor de Turim afirma que “a paz, portanto, almeja, geralmente, conservar um *status quo* [estado atual] particularmente satisfatório”, e que “a paz é, essencialmente, conservadora” (BOBBIO, 2015, p. 138).

Quando Bobbio afirma que a paz tem função conservadora, procura referir que o pacifismo não necessariamente pode ser considerado como uma corrente de pensamento político ligada ao conservadorismo. O pacifismo se localizaria mais ao centro, como uma

corrente moderada, muito mais próxima do liberalismo do que necessariamente das demais vertentes políticas.

É genuinamente pacifista quem não tem interesse em manter o *status quo* [estado atual], isto é, a manutenção das condições que possibilitam o exercício dos demais direitos humanos e fundamentais. Segundo Otfried Höffe, os direitos fundamentais são os direitos humanos efetivamente reconhecidos por uma ordem jurídica ou constitucional (HÖFFE, 2001, p. 417).

Para a existência dos direitos humanos e fundamentais na ordem internacional ou na ordem jurídica interna das nações, os direitos antes conquistados devem porventura ser mantidos. O retrocesso social deve ser evitado e repellido, no intuito de conservação dos direitos reconhecidos e positivados juntamente com suas garantias políticas e jurídicas.

1.4 Conceito e formas de pacifismo



“Deve haver um lugar dentro do seu coração
Onde a paz brilhe mais que uma lembrança
Sem a luz que ela traz já nem se consegue mais
Encontrar o caminho da esperança
Sinta, chega o tempo de enxugar o pranto dos homens
Se fazendo irmão, estendendo a mão
Só o amor muda o que já se fez
E a força da paz junta todos outra vez
Venha, já é hora de acender a chama da vida
E fazer a terra inteira feliz”
(Música: A paz, Roupas Nova)

Se a palavra “paz” traz inúmeros sinônimos, significados e conotações, ao utilizar o termo “pacifismo” é imperioso a delimitação do espaço e a identificação sobre o qual se discorre, sob pena de não conseguirmos trazer compreensão ao sentido empregado pela linguagem. Relata-nos Ricardo Seitenfus que a palavra “pacifismo”, como utilizada atualmente, foi cunhada por Émile Arnaud, somente no início do século XX (*apud* FAGUET, 1908). Já Robert Holmes afirma que o termo “pacifismo” foi utilizado pela primeira vez em 1901, por um autor russo chamado Ivan Novikoff (HOLMES, 2017, p. 241).

Vanessa Matijascic acrescenta ainda mais interesse a essa busca da origem do termo “pacifismo”, quando afirma do surgimento dessa designação a partir do conjunto de ideias da busca pela paz no Congresso Universal da Paz, em 1901, em Glasgow (MATIJASCIC, 2018, p. 37).

Enfim, buscando a literatura política e as principais obras sobre o tema, não conseguimos chegar a uma conclusão ou uma certeza sobre a origem do local e da data em que o termo “pacifismo” passou a ser empregado. Nem mesmo em que momento ou contexto sua utilização e conceituação teve o surgimento que mais se aproxima das temáticas atuais dessa designação. Por essa razão, passamos diretamente à conceituação de pacifismo. Para Bobbio, o termo pacifismo pode ser entendido como:

[...] uma doutrina, ou até mesmo só um conjunto de ideias ou de atitudes, bem como o movimento correspondente, marcados por estas duas características: a) condenação da guerra como meio apto para resolver as contendas internacionais; b) consideração da paz permanente ou perpétua entre os Estados como um objetivo possível e desejável. O Pacifismo é contrário tanto ao belicismo, isto é, a todas as doutrinas que exaltam a guerra como fator de progresso moral, social e técnico, quanto ao imperialismo, isto é, à doutrina que não exclui a paz mesmo permanente, mas quer alcançá-la mediante a conquista ou a sujeição dos mais débeis, política e economicamente, pelos mais fortes. (BOBBIO, 1992, p. 875)

Nem todos os movimentos que empreendem a paz ou se propõe à sua utilização podem ser denominados como movimentos pacifistas, considerando-se que o pacifismo não é uma doutrina ou teoria de determinados grupos políticos ou sociais. Não se harmoniza com a violência nem com a guerra, não faz deferência a totalitarismos ou a absolutismos, nem mesmo a democracias específicas. Não é monopólio de determinado povo ou país, sendo uma iniciativa plural, aberta e livre. Liberdade que é, por si só, inerente ao exercício do pacifismo.

O pacifismo recebe especial atenção da teoria política e dos estudiosos da Ciências Sociais na medida em que, no século XX, passa a se destacar como movimento de reivindicação de direitos e formas de exercício de inconformidade, protestos e enfrentamentos sociais organizados. Porém, com um elemento que o diferencia dos demais e dos séculos pretéritos – objeto de nosso estudo no segundo capítulo desta tese – que é a combinação com a não-violência.

Dessa forma, ganham destaque iniciativas propostas por Mohandas Gandhi, que resultaram na independência da Índia e se iniciaram efetivamente com a Marcha do Sal, em 1930 e 1931, e as de Rosa Parks e Martin Luther King, em 1955, nos Estados Unidos, pelos direitos civis e contra a discriminação de negros, apenas para ficarmos nos acontecimentos mais conhecidos e sem contar inúmeros outros levantes pacifistas.

Robert Holmes diz ser a metaética do pacifismo o caminho do meio entre o absoluto e o relativo, podendo ter características de universalismo ou de pragmatismo,

contextualizando ainda o pacifismo como uma filosofia política da não-violência (HOLMES, 2017, p. 241). Essa combinação entre pacifismo e não-violência, dispostas, respectivamente, no primeiro e no segundo capítulos deste trabalho, serão, portanto, de fundamental importância no contexto do terceiro capítulo para identificarmos elementos e estruturas dessas teorias políticas na obra de Gene Sharp.

Retornando agora ao tema do pacifismo e sua classificação, Norberto Bobbio, de forma lúcida e objetiva, nos esclarece da possibilidade de exercício de mais de uma forma de pacifismo, pacifismo não significando passividade. Explica-nos o jusfilósofo italiano que:

[...] as doutrinas pacifistas podem dividir-se em passivas e ativas, conforme considerem a meta final, a paz, como resultado de uma evolução fatal da sociedade humana ou como consequência do esforço inteligente e organizado do homem com vistas a um fim desejado. (BOBBIO, 1992, p. 876)

Os defensores do pacifismo passivo compreendem o exercício da paz como uma meta final dos destinos humanos e da sociedade, algo como um futuro previamente determinado do passar do tempo e das modificações ocorridas na sociedade organizada. Um pensamento muito belo e esperançoso, todavia, muito distante da realidade das transformações da sociedade e dos conflitos que rasgam todos os dias os direitos e a vida dos indivíduos.

A segunda corrente de pensamento pacifista, denominada de pacifismo ativo – este o utilizado por Gandhi em suas preleções, explicações e práticas sobre a *Satyagraha* –, se propõe a ser uma teoria da ação e não apenas da imaginação. Fundamenta-se no primado do esforço individual e coletivo em que a paz é ponto central das iniciativas. A paz é, por assim dizer, o “pêndulo de Newton” do pacifismo ativo; isto é, a energia que faz a movimentação dos corpos – diga-se, nas Ciências Humanas, de pessoas e cidadãos – na busca de seus desideratos e propósitos sociais.

O pacifismo ativo, portanto, é aquele que, em nosso entender, melhor se harmoniza e se completa com o entendimento do pacifismo como uma doutrina política de organização, reivindicação e garantia de direitos juntamente com as medidas não-violentas. Salatini nos explica a escolha metodológica de Bobbio pelo pacifismo ativo, inclusive tecendo importantes considerações sobre subespécies ou tipos de pacifismo ativo:

Dividido o pacifismo em pacifismo passivo e ativo, Bobbio privilegiará em seus textos o tema do pacifismo ativo, dividindo especialmente este último em três subformas de pacifismo (que analisará em diversos textos posteriores): (i) o pacifismo instrumental, voltado para os meios que se usam

para fazer a guerra, (ii) o pacifismo institucional, voltado para as instituições que a tornam possível, e (iii) o pacifismo finalístico, voltado para o próprio homem, cada um dos quais, por sua vez, subdividido em duas formas. (SALATINI, 2017, p. 60)

Celso Lafer, da mesma forma, destaca o pacifismo bobbiano como um pacifismo ativo, com três realidades distintas: a primeira, a da ação sobre os meios (ou pacifismo instrumental); o segundo, o da ação sobre as instituições (ou pacifismo institucional); e a terceira, a da ação sobre os seres humanos (ou pacifismo finalista ou ético) (LAFER, 2013, p. 314).

No pacifismo instrumental, o levante pela paz seria mediante a abolição de meios de exercício de violência; neste caso, as armas. Assim, não seria possível a guerra se os sujeitos do poder e de controle não mais tivessem meios de dominação. O pacifismo instrumental busca na realização pessoal e individual da paz a matriz da movimentação pacifista, rejeitando e abolindo os métodos e meios violentos, pelo que tem um fundamento valorativo centrado na ética do comportamento do sujeito.

Claro que, veremos isso de decorrer do trabalho, para ganhar força e capacidade de modificação da realidade, o pacifismo instrumental necessita de uma coletividade de pessoas e de ações organizadas. Quanto maior seu número, diretamente proporcional será sua capacidade de alcançar os objetivos pretendidos. Por essa lógica se explica que:

No Pacifismo instrumental convém distinguir a ação orientada à destruição ou à drástica limitação dos instrumentos bélicos (doutrina e política do desarmamento), da ação tendente a substituir os meios violentos pelos não violentos e, conseqüentemente, a obter, por outros meios, o mesmo resultado (teoria e prática da não-violência, em particular a doutrina do *Satyagraha* de Ghandi). (BOBBIO, 1992, p. 877).

O pacifismo ativo do tipo instrumental é aquele que se utiliza do pacifismo como uma forma de eliminação da violência. Consiste em uma escolha pessoal centrada na ética de opção por não se valer da violência. O pacifismo instrumental abandona todas as hipóteses e alternativas que se utilizem de formas violentas ou de opressão. Tecendo maiores detalhes Lafer elucidada que:

O pacifismo instrumental almeja, de um lado, eliminar ou pelo menos reduzir os armamentos que são os meios de condução da guerra. Estimula, ao mesmo tempo, através das técnicas da solução pacífica de controvérsias, a prática da não violência e a eliminação do uso da força armada no plano internacional, abrindo espaço nas modalidades da mediação, da conciliação, da arbitragem, da solução judicial, para a figura do terceiro em prol da paz,

que constrói o entendimento que as partes, por si só, não são capazes de alcançar. (LAFER, 2013, p. 314)

O pacifismo institucional, segundo Bobbio, seria uma categoria mais ampla, na qual estariam presentes o pacifismo democrático e o pacifismo socialista (BOBBIO, 2000, p. 529). Representa o pacifismo ativo em que a missão de realização da paz toma o Estado e suas instituições e dignatários como alvos contra o qual deve o pacifismo realizar seu enfrentamento direto. Cada um independente do outro, conforme sua vinculação político-ideológica, ambos se voltariam contra o Estado, todavia com diferentes objetivos. O pacifismo democrático lutaria contra o Estado autoritário, ou seja, uma forma particular de Estado; enquanto o pacifismo socialista pregaria o confronto contra todo Estado de natureza capitalista, isto é, em que houvesse a dominação de uma classe sobre a outra.

Há ainda outra forma de pacifismo institucional, do século XVIII, muito característico do pensamento liberal, segundo o qual o *esprit de commerce* [espírito de comércio] seria o responsável pelo alcance da paz nas relações internacionais no momento em que o domínio das trocas e do livre-comércio suplantasse as guerras, chamado de pacifismo mercantil (BOBBIO, 2000, p. 530).

Todos os três assemelhar-se-iam ao considerar a paz como o resultado de um processo histórico, predeterminado e progressivo, da sociedade organizadas. Nesse entendimento, o pacifismo institucional, independente da conotação ideológica e da motivação política, é o que mais aproximar-se-ia da ideia do pacifismo passivo dantes relatado.

O pacifismo democrático não visa à eliminação do Estado, mas a sua transformação, de modo que o poder dos governantes seja controlado pelos governados. Sejam estes cidadãos que desejam participar da atividade política e direcional do governo com o estabelecimento de democracia, seja a utilização do levante popular para a derrocada do sistema capitalista e domínio social da economia e do Estado.

Embora muito mais distante se revela um pacifismo ativo institucional àquele que se vale de métodos violentos de revolução ou de tomada do poder, isto porque, para a questão da revolução socialista, o problema e o questionamento não são sobre os fins, mas sim sobre os meios. (BOBBIO, 1999, p. 108). Pois, tem-se o uso da violência e esta é incompatível com o pacifismo.

No Pacifismo finalístico juntam-se, enfim, quer o Pacifismo ético-religioso que tem em vista a conversão e transformação moral do homem, o homem

novos, quer o Pacifismo científico, que tem em vista neutralizar ou canalizar em outras direções o instinto de agressão; junta-se aí tanto o Pacifismo dos sacerdotes e dos moralistas, quanto o dos homens da ciência. (BOBBIO, 1992, p. 877)

Muito mais ousado revelar-se-ia o chamado pacifismo ético, ao considerar que causa dos males da guerra seria encontrada no instinto humano (BOBBIO, 2000, p. 533). Logo, somente com o controle das paixões e exercícios altruísticos, alcançar-se-ia a paz. Somente a educação – moral, ética, religiosa, instrutiva – seria capaz de transformar o ser de modo que não considerasse mais o outro como inimigo. Seriam as propostas que envolvem a educação para a paz.

Bobbio esclarece ainda que as três formas de pacifismo se dispõem numa ordem progressiva de maior complexidade e profundidade: “a primeira finca-se no plano das técnicas específicas; a segunda estende-se ao plano da organização social global; a terceira vai mais além, até o homem” (BOBBIO, 1992, p. 878).

Aron traz três tipos diferentes de paz: (1) a paz potência, que tem relação direta com os vários tipos de relações de força, pode ter conotações de: equilíbrio, hegemonia e império; (2) a paz impotência, como é o exemplo da Guerra Fria, sem uma declaração formal de conflito ou atos de confronto diretos que não ultrapassem a mera ameaça; e (3) a paz satisfação, aquela obtida pela conveniência e pela aceitação de qualquer paz, sendo melhor que toda e qualquer guerra. As tipologias da paz como potência para Raymond Aron tomam as seguintes ideias:

[...] num espaço histórico dado, ou as forças das unidades políticas estão em equilíbrio, ou estão dominadas por uma dentre elas, ou então são superadas a tal ponto pelas forças de uma unidade que todas as demais perdem sua autonomia e tendem a desaparecer como centros de decisão política. (ARON, 1986, p. 399)

A paz nas relações internacionais e nas ações de contato entre os Estados seriam formas de dominação. Enquanto as forças se mostrassem equivalentes e harmônicas, haveria equilíbrio entre elas; mas, quando uma se destacasse e controlasse as demais, haveria a paz de hegemonia. E, por último, na paz como império, a força de uma unidade política seria responsável pela manutenção da paz entre as demais, pois estas perderiam parte de sua capacidade de escolha e decisão pelo destacamento de uma em relação às demais.

Sem esgotar o tema, porém demonstrando sua habilidade em tecer teorias políticas sobre a paz, Bobbio relata ainda o pacifismo iluminista, o pacifismo positivista e o pacifismo

socialista, todos tendo por base as diversas filosofias da história modernas. De modo cirúrgico, o filósofo turinense nos orienta que: para o pacifismo iluminista, “não haverá verdadeira paz senão quando os povos tiverem tomado posse do poder estatal”; enquanto, para o pacifismo positivista, “não haverá verdadeira paz senão quando a organização militar da sociedade no seu conjunto não tiver desaparecido diante do avanço do industrialismo”; e, por fim, para o pacifismo socialista, “não haverá verdadeira paz senão quando a sociedade dominada por grupos minoritários, que só podem conservar o poder exercendo a violência fora e dentro dos limites do Estado, por uma nova forma de sociedade” (BOBBIO *apud* SALATINI, 2017, p. 61).

O pacifismo enquanto movimento político e ideológico, cujo objetivo é a busca pela manutenção da paz, se consolidou e cada vez mais ganha destaque. Com o passar das décadas, vai se tornando conhecido pelos acadêmicos, pelos políticos, pelos juristas, pelos internacionalistas e também pelo cidadão comum. Conhecimento que cada vez mais capacita o pacifismo a enfrentamentos e conquistas maiores.

1.5 A paz perpétua de Kant



*“É preciso amor
Pra poder pulsar
É preciso paz pra poder sorrir
É preciso a chuva para florir”*
(Música: Tocando em frente, Renato Teixeira e Almir Satter)

Como dito antes, o pensamento pacifista moderno, do século XVI ao XIX, divide-se em três grandes correntes, segundo Salatini (2013a, p. 142): (1) a teoria do irenismo cristão, para a qual a paz se fundamenta nos ensinamentos cristãos; (2) teoria da cidade pacífica ideal, para a qual uma cidade perfeita não encontra razões para atacar outras (mas apenas para se defender); e, por fim, (3) a teoria do federalismo internacional, em que a paz surge de um acordo internacional entre nações.

Nesta última teoria se localiza obras como *Direito de guerra e paz* (1625) de Hugo Grócio, *Elementos de direito natural* de G.W. Leibniz (por volta de 1670) e as obras que procuraram teorizar a paz perpétua, cuja principal referência é o artigo “Sobre a paz perpétua” (1795-1796) de Immanuel Kant. Esta última concepção também seria a preferencialmente desenvolvida pelos “teóricos iluministas da paz perpétua” (SALATINI, 2013a, p. 144).

A primeira corrente se caracteriza por uma concepção religiosa; a segunda por um entendimento moral; e, a terceira via pela concepção política, em que a paz perpétua seria o resultado de um acordo político entre governantes. Todas elas tiveram fundamental importância na construção do tema da paz que resultaram na proposta kantiana consignada em seus escritos sobre a possibilidade de alcance de uma paz durável.

Conforme destacamos anteriormente, outros autores se propuseram a discutir hipóteses e formas de alcançar uma paz perpétua. Dentre esses, Kant foi aquele cujas teses alcançaram maior destaque sem, contudo, desconsiderar as colaborações de cada autor em sua época. Salatini destaca duas dessas concepções:

Se quiséssemos propor uma comparação sumária das proposições de Saint-Pierre e Rousseau acerca da paz perpétua, poderíamos afirmar que, embora ambos defendessem o modelo federativo como solução para os flagelos – e em especial a guerra – encontrados no sistema internacional, o primeiro propunha, como meio para alcançá-lo, a pura vontade dos governantes, ao passo que o segundo advogava o uso da força. (SALATINI, 2013a, p. 144)

Se pensadores anteriores como Saint-Pierre pregavam o voluntarismo (a vontade do soberano como condição para o alcance da paz), Rousseau defendia o uso da força, enquanto Kant avança em sua proposta de paz entre as nações se utilizando da razão e fincando suas bases estruturais a partir do direito internacional. Por essa razão que para Bobbio o pensamento kantiano atribui à paz perpétua “o valor de fim último ao qual tende o curso histórico da humanidade” (BOBBIO, 2017, p. 224), ocupando um lugar central na sua filosofia da história.

Para Salatini, “a teoria da paz perpétua kantiana se baseia numa ampla filosofia da história progressista, que segue do estado de natureza, passando pela sociedade civil e pela sociedade civil internacional, à sociedade cosmopolita” (SALATINI, 2013a, p. 152). Não resta dúvida de que “Kant entendia a Paz como um motivo fundamental ligado não apenas ao pensamento político, mas ao pensamento como um todo” (HÖFFE, 2005, p. 302), de modo que:

Kant pretendia que se pusesse fim a cada um dos empecilhos práticos que impediam a pacificação das relações internacionais em sua época (o período final das monarquias absolutas). Tratam-se todos, portanto, de artigos de natureza prática e valor histórico. (SALATINI, 2013a, p. 151)

Bobbio explica de forma clara as bases conceituais que aproximam e diferenciam Kant e Hobbes:

O sistema conceitual dentro do qual Kant constrói a sua teoria da paz perpétua é o dos jusnaturalistas, cujos conceitos fundamentais são o estado de natureza, que é um estado não jurídico ou de direito provisório (como o chama Kant), e, enquanto tal, é um estado de guerra permanente, ou potencial ou efetiva, do qual a humanidade deve sair; o contrato social e/ou de união, mediante o qual os indivíduos, de comum acordo, decidem sair do estado de natureza para constituir um estado jurídico, ou de direito peremptório e, somente enquanto tal, capaz de garantir a paz e em seguida da paz, eventualmente (mas não necessariamente), outros bens, como a liberdade, a propriedade, a igualdade. (BOBBIO, 2017, p. 225)

O artigo “Sobre a paz perpétua” de Kant se divide em duas seções: (1) a primeira apresenta os artigos preliminares para a paz perpétua, em número de seis; enquanto (2) a segunda, os artigos definitivos necessários para a construção dessa paz, em total de três. Além de um artigo secreto, ao final.

Os artigos preliminares estabelecem: (1) Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura; (2) Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação; (3) Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer; (4) Não se devem emitir dívidas públicas em relação aos assuntos de política exterior; (5) Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado; e (6) Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tomem impossível a confiança mútua na paz futura, como por exemplo, o emprego no outro Estado de assassinos (*percussores*), envenenadores (*venefici*), a ruptura da capitulação, a instigação à traição (*per duellio*), etc.

Segundo Salatini,

Esses artigos são chamados “preliminares” justamente porque não representam em si a instituição da paz perpétua, mas apenas a predisposição para ela. Em outras palavras, consistem numa condição necessária, mas não suficiente, para a realização do projeto da paz perpétua. Isso porque, bem observado, representam apenas a eliminação dos meios de guerra, mas não a eliminação de seu fim. (SALATINI, 2013a, p. 151).

O primeiro artigo fala sobre os tratados de paz e o condicionamento de sua validade à instituição entre as partes desde que não seja o acordo uma simulação disfarçada de paz em que se esconde a intenção do conflito e da guerra. Todo tratado firmado entre nações que se propõe a realizar a paz não pode servir de argumento ou motivo para eventuais intenções beligerantes.

A construção de um projeto de paz pressupõe que o indivíduo saia do estado de natureza de uma regra de prudência (imperativo hipotético), como em Hobbes para uma norma moral (imperativo categórico) no projeto kantiano. Transita-se, assim, de uma estrutura do estado de natureza para a sociedade civil mediante um contrato baseado em regras deontológicas, ou seja, de dever-ser.

Segundo Bobbio:

Por fim, também para Kant, o que contrapõe a sociedade civil ao estado de natureza é o seu caráter de sociedade jurídica, no seu sentido dúplice de sociedade regulada pelo direito, mais precisamente por um direito peremptório, cuja observância é confiada ao exercício legítimo do poder coativo; e de sociedade capaz de, em virtude da coação legal, garantir o direito originário de todo homem, que é o direito de liberdade. (BOBBIO, 2017, p. 226)

Afirma o filósofo de Königsberg no início da seção que contém os artigos preliminares:

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre todavia uma ameaça constante. Deve, pois, instaurar-se o estado de paz; a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e, se um vizinho não proporcionar segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal). (KANT, 2008, p. 10)

O pacifismo enquanto doutrina política construída teoricamente por vários autores encontra em Kant sua pedra fundamental. Após o pensamento kantiano, toda teoria que considera uma paz duradoura, perpétua e universal pode encontrar guarida nas teorias pacifistas. Segundo Salatini, “a essência do projeto kantiano de paz perpétua pode ser resumida, destarte, na paulatina supressão, primeiramente dos meios que levam à guerra (artigos preliminares), e, depois, do próprio fim da guerra (artigos definitivos)” (2013a, p. 152).

Por essa razão que Kant enumera, na segunda seção, os artigos definitivos como sendo: (1) A constituição civil em cada Estado deve ser republicana; (2) O direito das gentes deve fundar-se numa federação de Estados livres; e (3) O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal. Ao fim, ainda inclui um artigo secreto, onde se fixa: As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.

Salatini explica:

Perceba-se que cada um dos artigos definitivos derroga a finalidade da guerra em cada um dos níveis da filosofia kantiana, permitindo-se uma visão geral da paz, envolvendo não apenas os Estados [segundo artigo definitivo], mas também os indivíduos, nacional [primeiro artigo definitivo] e internacionalmente [terceiro artigo definitivo]. (SALATINI, 2013a, p. 153)

Ao tratar da constituição civil e sua feitura como republicana Kant, no primeiro artigo definitivo, estabelece:

A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana. (KANT, 2008, p. 11)

Tecendo uma leitura do pensamento de Kant, Bobbio chega à mesma conclusão de que:

Kant entende, neste contexto, uma constituição fundada sobre os três princípios: da liberdade dos cidadãos (da liberdade externa e negativa); da dependência destes por uma única legislação inspirada na ideia do contrato originário; e da igualdade (bem entendida apenas como formal ou jurídica) de todos. (BOBBIO, 2017, p. 230)

Constatamos no pensamento kantiano uma sucessão de condições e requisitos que, se presentes, devem levar à consolidação de uma paz que permaneceria ao longo dos tempos, mantendo a sua perpetuidade. Compõem, assim, a teoria da paz perpétua kantiana: em primeiro lugar, deve ser instituída uma sociedade civil com a *forma de governo republicana* com uma divisão clara entre o legislativo e o executivo; depois, junto a sociedade internacional, deveria ser instruído o *princípio federativo*, a partir do qual os Estados deveriam se conduzir segundo regras de direito internacional conformando uma república mundial; para, enfim, na sociedade cosmopolita, instituir-se o *princípio da hospitalidade* (SALATINI, 2013a, pp. 153-154).

Segundo outro comentador ilustre:

Kant não é um revolucionário para o qual todos os meios são válidos para atingir-se o fim, fato este que ocorre quando a diversidade do mundo é negada e erige-se uma única crença como verdadeira, fenômeno característico dos regimes totalitários. Kant aponta o direito como mecanismo propiciador da mudança; podemos classificá-lo como um revolucionário jurídico. Na concepção kantiana, a

transformação do estado de guerra das relações internacionais em um estado de paz dar-se-á por meio do Direito. (BITTAR, 2012, p. 640)

A saída do estado de natureza e da situação de conflito contra todos e da guerra não significa uma união em um estado universal, algo impossível pelas diversas realidades. Mais racional e plausível é a união entre os Estados construindo assim um uma confederação ou um federalismo internacional.

As propostas de Kant para a construção de condições que resultem em uma paz perpétua, firmadas em bases racionais e em normas jurídicas que imponham limites à atuação dos governantes e à ganância dos Estados, compõem um quadro que resulta, posteriormente, na construção da paz não mais como mero projeto teórico ou primado da moral e da religiosidade. Ao contrário, apresenta uma realidade factível de ser realizada internamente quanto internacionalmente.

Segundo Bobbio, “o projeto para a paz perpétua não é concebido por Kant como uma utopia”, visto que “nada é mais estranho à mente de Kant que o pensamento utópico” (2017, p. 233). De modo diverso, as contribuições de Kant construídas a partir do seu projeto filosófico de paz perpétua contribuem para uma construção racional dos materiais que compõem o edifício da paz. Sobre essa importância, diz-nos POKER:

[...] a Paz deve referir-se a uma determinada situação de convivência entre atores sociais no plano nacional e internacional, na qual as relações entre eles sejam reguladas por leis do direito racional, elaboradas a partir do princípio kantiano da dignidade, com o objetivo de promover justiça social e emancipação a todos os concernidos. (POKER, 2018, p. 222)

Fixadas as premissas necessárias para a paz como propostas por Kant, e como explicadas até o momento neste trabalho, a paz com que advogamos e defendemos não existe pela ausência de guerras, mas, antes, é a paz ativa. Aquela que serve de fundamento ao exercício do pacifismo: contra a violência, todavia plenamente exercitável como um direito humano.

A construção das ideias de paz e a sistematização do pacifismo e das pesquisas para a paz demonstram a guerra como um mal absoluto. O que não significa, contudo, afirmar que a paz é um bem absoluto, mas sim que é um bem necessário, mas não suficiente para se evitar a guerra e o uso da violência. Junto ao projeto de construção do pacifismo político, portanto, deve-se acrescentar outra condição para sua realização: o pacifismo jurídico.

1.6 O pacifismo jurídico e político



“Eu te desejo a paz de uma
andorinha
No voo perfeito contemplando o mar
E que a fé movedora de qualquer montanha
Te renove sempre e te faça sonhar”
(Música: Te desejo vida, Flávia
Wenceslau)

O pacifismo jurídico encontra seus expoentes nas doutrinas de Hans Kelsen, Norberto Bobbio e Luigi Ferrajoli. A doutrina da paz alcançável por meio do direito e da norma jurídica internacional enquanto fenômeno de eliminação dos conflitos. Segundo Delmas:

Há vários séculos a guerra e o direito fazem concorrência entre si. Cada um sucessivamente nas formas cada vez mais vastas, parecendo querer dirigir o mundo. E o direito parece estar vencendo. Cada vez mais os Estados concordam em submeter suas relações às regras jurídicas. Tradicionalmente, uma ordem jurídica refletia uma ordem política e não o inverso. (DELMAS, 1996, p. 125)

Salatini ilumina o entendimento do pacifismo jurídico, reiteradamente defendido por Bobbio, como aquela forma de paz que fora defendida numa pequena obra kelseniana de 1944, onde se explica da paz através do direito (*peace through law*) a partir de dois níveis sobre os quais se estabelece a ordem jurídica: o preventivo e o repressivo (SALATINI, 2017, p. 61).

Logo, o pacifismo jurídico e o pacifismo político, embora possam parecer a qualquer neófito da Ciências Política ou das Relações Internacionais como duas formas distintas e distantes, constatamos uma maior proximidade entre ambas. Quando, porém, tratamos de pacifismo político podemos encontrar as mais diversas concepções acerca de sua necessidade, de sua realidade, e de sua possibilidade. Contudo, para efeito de limitação metodológica da presente pesquisa, optamos por adotar e expor o pacifismo político enquanto construção teórica elaborada especialmente por Norberto Bobbio.

Hoje, existe a convicção de que as integrações econômicas e jurídicas dos Estados podem esgotar as fontes da guerra (DELMAS, 1996, p. 16). Se durante muito tempo houve

uma economia da guerra e sua defesa intransigente do conflito como mola propulsora do desenvolvimento, no século XXI, a economia da paz ganha novos contornos. Em tempos não muito distantes, em que o Direito, os legisladores, os juristas e as normas positivas visavam justificar e permitir, através da legalidade, a ocorrência de guerras e uso autorizado da violência, o pacifismo jurídico vem na contramão dessa argumentação, afirmando a necessidade do direito para a realização da paz.

Segundo Bobbio, “o pacifismo jurídico é aquele que considera a guerra efeito de um estado sem direito, de um estado, portanto, no qual não existem normas eficazes para a regulação dos conflitos” (apud SALATINI, 2011, p. 338).

O pacifismo jurídico encontra em Hans Kelsen um dos seus primeiros e principais expoentes, sendo que o pensador austríaco diz que paz é um estado caracterizado pela ausência de força, mas não a ausência total e incondicionada de força, que se aproximaria muito mais do anarquismo (KELSEN, 2011, p. 03). A paz, para Kelsen, ocorre quando a força é retirada do indivíduo e transferida à sociedade, ou seja, à ordem social vigente. No plano internacional, entretanto, essa transferência ocorre além das instituições nacionais: há uma organização responsável pela manutenção da paz.

Logo, o uso da força seria autorizado em determinadas medidas e condições por sujeitos específicos e como medida de retribuição normatizada por meio da sanção. Nos termos de Kelsen, “a característica essencial do direito como ordem coercitiva é estabelecer o monopólio comunitário da força” (2011, p. 03), de modo que a ação violenta e a utilização da força por ferramenta da comunidade organizada seriam uma forma de encontrar a pacificação social.

Essa característica de uso da força, todavia, não é a marca predominante da sociedade atual. Nas sociedades primitivas, a força como forma de retribuição social ao delito já era restrita a uma pequena quantidade de sujeitos. O que realmente caracterizaria o Estado seria a retirada da força das mãos dos indivíduos e sua transferência a um órgão central, nascendo, assim, mediante o poder executivo central, uma comunidade jurídica. E, por conseguinte, a possibilidade de pacificação social.

Nas palavras de Kelsen, “o Estado moderno é o tipo mais perfeito de ordem social que instaura o monopólio comunitário da força e sua perfeição se deve à centralização do emprego da força (que não deve ser confundida com sua monopolização)” (KELSEN, 2011, p. 04). O jurista austríaco trabalha, primordialmente, com uma fórmula para a paz baseada em

duas premissas: (1) a paz como resultante da apreciação judicial compulsória dos conflitos e disputas internacionais; e (2) a paz como ação da responsabilização individual das violações ao direito internacional e à manutenção da própria paz.

A primeira proposta de Kelsen consiste na criação de uma corte judicial internacional dotada de jurisdição além das fronteiras nacionais de soberania para resolução do conflito entre Estados. Essa entidade seria dotada de capacidade de processo e julgamento juntamente com a força executiva e coercitiva para cumprimento de suas decisões perante as nações em disputa. Tarefa esta hoje, em parte, atribuída aos órgãos da Organização das Nações Unidas, em especial a Corte Internacional de Justiça (que substituiu a Corte Permanente de Justiça Internacional da Liga das Nações).

A segunda medida sugerida por Kelsen é a criação de um tribunal internacional para julgamento dos crimes de guerra, ou seja, ações de governantes e estadistas que atentem contra a paz e os direitos humanos (crimes contra a humanidade), com assunção pessoal e responsabilidade de julgamento e execução penal ao responsabilizado. Seguindo esse modelo, temos o Tribunal Penal Internacional, criada pelo Estatuto de Roma e ligado ao Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas. O Brasil se sujeita à jurisdição do Tribunal Penal Internacional desde a vigência do Estatuto de Roma, através do Decreto nº 4.388, de 25/09/2002.

Luigi Ferrajoli propõe um outro caminho ao pacifismo jurídico, segundo qual o direito deve ser uma ferramenta crítica frente à guerra. O jurista italiano não considera a paz como uma consequência inevitável do vencedor sobre o vencido, mas antes como um processo aberto, conflitivo e cercado de encruzilhadas e encontros, no qual o ponto de vista garantista se opõe às formas de barbárie e de poderes concentrados e absolutos. Ele se mostra contrário àquilo que chamou de “normalização constitucional da guerra”.

A questão acerca da legalidade ou não da guerra tem a ver com problemas de valoração que também encontra guarida no pensamento de Ferrajoli, sendo que a teoria do garantismo integra também o pacifismo jurídico do pensador italiano. Afirma o autor que o problema da legalidade ou ilegalidade de uma guerra é uma questão jurídica que depende da existência ou não de normas de direito positivo que a proíbam ou autorizam. Uma guerra pode ser autorizada pelo direito interno ou internacional, ser lícita, e mesmo assim ser considerada injusta. Isto porque os juízos, em termos de legalidade, são juízos de fato; enquanto que os juízos sobre a justiça são juízos de valor (FERRAJOLI, 2004, p. 28).

Após a Segunda Guerra Mundial, e com o a estratificação da Organização das Nações Unidas, a guerra passa a ser concebida como uma atitude ilegal e reprovável na esfera jurídica internacional. Por essa razão, Ferrajoli tece severas críticas em relação à Guerra do Golfo (ou por ele chamada de “Guerra da ONU”) e o uso legítimo da força. Em sua opinião, no cenário atual, para a guerra entre Estados, por apresentar intrínsecas características destrutivas, não se admitem justificações morais ou políticas (FERRAJOLI, 2004, p. 31).

Por exemplo, o uso de baixa força ou de meios de força de baixa letalidade são previstos em normativas internacionais, como a Carta da Organização das Nações Unidas, mas o direito consiste em decidir sobre o uso regulado ou controlado da força, com suas formas, garantias e procedimentos (FERRAJOLI, 2004, p. 33).

Bobbio, novamente, constrói seu entendimento de pacifismo jurídico da seguinte forma:

Para o pacifismo jurídico, o remédio por excelência é a instituição do superestado ou Estado mundial. Aquilo que torna inevitável o uso da força no plano internacional é a falta de uma autoridade superior a cada um dos Estados que seja capaz de decidir quem tem razão e quem está errado e de impor a própria decisão com a força. Por isso o único caminho para eliminar as guerras é a instituição dessa autoridade superior, que não pode ser outra coisa senão um Estado único e universal acima de todos os Estados existentes. (apud ZOLO, 2013, p. 324)

Tratando-se agora de uma perspectiva internacionalista, segundo Salatini, os textos bobbianos identificam três formas de pacifismo político, quando analisada a questão da guerra e, especialmente, a guerra atômica, à qual o mundo esteve sob constante ameaças durante muitas décadas do século XX (SALATINI, 2011, p. 336). São elas: (1) o pacifismo instrumental (desarmamento atômico), (2) o pacifismo institucional (organização jurídica), e (3) o pacifismo moral, como os remédios possíveis para o fenômeno da guerra atômica.

Nesse sentido,

A utopia jurídica se esforça em vão para aplicar a esses conflitos a providência pragmática que a favorece tão bem em outro lugar. É que ela ignora a natureza da guerra. A guerra e a paz não são um processo jurídico. A guerra é política por excelência. (DELMAS, 1996, p. 18)

Bobbio vai tratar do tema da paz como algo relevante na esfera internacional, pois o pacifismo político se mostra como uma realidade tangível quando o terceiro ausente se utiliza de meios políticos e internacionais, da diplomacia e das sanções econômicas e não militares,

como possibilidades de construções de uma ordem internacional não conflitiva. Nesse sentido:

O empenho em prol da paz e a crítica à guerra se inserem coerentemente no percurso de Bobbio, estudioso do Direito e da Política. Dizem respeito a um dos seus temas recorrentes que é o de eliminar ou, pelo menos, limitar, da melhor maneira possível, a violência como meio de resolver conflitos, seja entre indivíduos e grupos no interior de um estado – daí a sua defesa do governo das leis e das regras do jogo da democracia, que “conta cabeças e não corta cabeças” – seja entre Estados. [...] Daí o seu pacifismo. (LAFER, 2013, p. 307)

Bobbio consegue com magistral desenvoltura transitar pelo terreno do pacifismo jurídico e do pacifismo político, costurando uma união perfeita de seus conceitos e preceitos, de modo que:

Bobbio vai identificar uma modalidade de pacifismo que é o pacifismo político democrático. O pacifismo político democrático marcou o pensamento de Bobbio, tanto que vê um nexos básico entre democracia e direitos humanos no plano interno e paz no plano internacional, reconhecendo, no entanto, com realismo, que uma das dificuldades da consolidação deste processo de construção da paz reside na heterogeneidade do sistema internacional, com a presença de estados com formas não democráticas de governo. O pacifismo político democrático tem vínculos com o pacifismo jurídico, que considera a guerra o efeito de uma situação na qual não existem normas eficazes para a regulação dos conflitos. A paz pelo direito, de inspiração kelseniana – e Kelsen é um dos clássicos de Bobbio não só no campo jurídico como no campo da teoria democrática – também marcou Bobbio. (LAFER, 2013, p. 313)

Esse entendimento, todavia, predominante do âmbito do direito e das organizações internacionais, com base em Kant, da necessidade de criação de ordem jurídica internacional de Estados soberanos, como objetivo de manutenção da paz, encontra ressalva nas falas de Delmas. Sua crítica resulta de que:

É uma ideia perigosa acreditar que a multiplicação das regulamentações e dos compromissos solenes forme lentamente uma espécie de Estado de direito mundial. [...] Alguns veem tal força neste império jurídico que profetizam a substituição da democracia pelo Estado de Direito, novo Deus tutelar. Essa utopia jurídica testemunha a confusão entre instrumentos da administração e uma organização política. (DELMAS, 1996, p. 136)

Uma vez mais, Ferrajoli se mostra um realista quando discorre que o que se precisa das organizações internacionais – ele mesmo, em seu *Razões jurídicas do pacifismo*, tece várias críticas às formas com as quais foram tratadas as Guerras do Golfo Pérsico e dos Balcãs – não é uma ação positiva de governo, senão um papel negativo de garantias, através

de vínculos e limites aos poderes políticos dos Estados e aos poderes econômicos do mercado (FERRAJOLI, 2004, p. 61).

Esses limites são a garantia da paz e dos direitos fundamentais e anteriormente ainda a garantia de que não é lícito realizar a guerra ou crimes contra a humanidade. Acrescentando ainda, em segundo lugar, as prestações necessárias para garantia dos mínimos vitais. Em sua visão, essas são as funções de garantia que definem e esgotam a esfera pública internacional (FERRAJOLI, 2004, p. 62).

Por isso, concluindo a primeira parte desse trabalho, pudemos compreender a paz não como tão somente a ausência de guerra. O pacifismo político ativo juntamente com o pacifismo jurídico possibilitam a existência da paz, como um direito humano à paz, e ainda como sustentação dos demais direitos. O avanço das pesquisas científicas sobre a paz (*peace research*) no século XX possibilitou ao pacifismo sua afirmação e fortalecimento como doutrina política de combate à guerra e às formas de violência. Violência e sua contraposição como não-violência – enquanto teoria, prática e ação – objeto de estudo do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: NÃO-VIOLÊNCIA

2.1 Sobre a violência

“Aprendi através da experiência amarga a suprema lição: controlar minha ira e torná-la como o calor que é convertido em energia. Nossa ira controlada pode ser convertida numa força capaz de mover o mundo” (Gandhi)

O século XX foi, em grande medida, um século onde a violência predominou. Os conflitos entre as nações ganharam novas conotações e se expandiram tanto em dimensão espacial quanto em poder bélico e destrutivo. Muitas foram as barbáries e os genocídios e inúmeros conflitos ceifaram a vida de muitos militares e de muitos jovens e em igual medida de populações e grupos civis como alvos – diretos ou indiretos – desses enfrentamentos.

Apenas para citar alguns casos: entre 1904 e 1905, houve a Guerra Russo-Japonesa, uma disputa pelos territórios da Coreia e da península de Liaodong; de 1912 a 1913, a Guerra dos Balcãs, na península balcânica; e a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) demonstrou a indústria da guerra e o avanço das armas de extermínio e da tecnologia como ferramentas militares. Após, temos ainda a ocorrência de diversos conflitos locais, como a Guerra Civil Russa (1918-1922) e a Guerra Civil Espanhola (1936-1939).

Com a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), a imagem da guerra ganhou novos contornos, ampliando-se o número de combatentes, de vítimas e de armas de destruição com capacidade beligerantes nunca antes vistas. Em todas essas disputas, violência, medo, sofrimento, domínio são armas tão poderosas quanto os mísseis, ogivas e demais instrumentos destrutivos.

Ao analisar a trajetória dos conflitos bélicos no século XX, Hannah Arendt nos alerta que “o progresso técnico dos instrumentos da violência alcançou agora o ponto onde objetivo político algum poderia corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar o seu emprego real em conflitos armados” (1985, p. 01). E, inversamente do que se antes se esperava ao fim de uma guerra e ao emprego da violência, após a Segunda Guerra Mundial, não houvera uma paz razoável e durável. Sucederem-se diversas outras guerras, seja na explosão do uso da violência seja em conflitos internos dos Estados e na dinâmica internacional.

Por essas razões reitera a pensadora alemã:

Hoje em dia todas essas antigas verdades sobre o relacionamento entre a guerra e a política ou sobre a violência e o poder tornaram-se inaplicáveis. À 2ª Guerra Mundial não se seguiu a paz, mas sim uma guerra fria e o estabelecimento do complexo militar-industrial. (ARENDR, 1985, p. 08)

Embora a Segunda Guerra Mundial tenha sido um período determinante para o pensamento pacifista e a ampliação das doutrinas da não-violência, não é de se negar sua ocorrência como incapaz de deter os conflitos seguintes: Guerra do Vietnã (1964-1963), Guerra do Yomkipur (1973), Guerra Irã-Iraque (1980-1988), Guerra do Golfo Pérsico (1990-1991), Guerra do Kosovo (1996-1999), entre outras. Não há como compreender o século XX sem a guerra (HOBBSAWM, 1995, p. 30), pois ela esteve presente nos principais fatos da história recente.

Para Domenico Losurdo, o “século XX é marcado por guerras e revoluções que prometem, em modalidades diferentes, a realização da paz perpétua, ou seja, é marcado por violências cuja motivação é erradicar de uma vez por todas o flagelo da violência” (2012, p. 14). O marco comum de qualquer conflito bélico é a violência, assim como a matriz principal de toda guerra é a violência. Sejam as guerras entre as nações, a guerra ao terror, a guerra às drogas (HARI, 2018) ou a guerra às organizações criminosas, ou qualquer outra denominação de guerra interna.

Algumas disputas e conflitos envolvem interesses sobre domínios territoriais, outras sobre poder econômico, sobre hegemonia política. O traço comum e intrínseco a todas elas, é violência. Guerra significa, portanto, inexoravelmente, violência, seja ela nacional ou internacional, interna ou externamente.

No limiar de um novo século, haviam esperanças de que esse novo período da história não fosse marcado pela violência e pelas guerras. Nascia assim o século XXI como uma promessa de exercício das propostas de paz antes teorizadas e defendidas nas décadas finais da última centúria. Não demorou muito, contudo, para a violência voltar a surgir e com ela as consequências de terror, medo, sofrimento. Os acontecimentos do atentado de 11 de setembro de 2001 trouxeram novamente cenas em que violência foi o motor dos acontecimentos. E, depois novas guerras, novas lutas, novos conflitos.

A violência, todavia, não se restringe somente aos conflitos entre as nações, impérios e entre Estados soberanos. A violência é uma força destrutiva que pode se vestir de diversos tipos, cores, nuances, formas e contra diversas pessoas. Atinge diversas vítimas: imigrantes, pobres, mulheres, crianças, negros, idosos, pessoas com deficiência, cidadãos, enfim, a todos.

Nas palavras de Jean-Marie Müller, “a violência atinge sempre o rosto que ela deforma com o reflexo do sofrimento; toda violência é uma des-figuração”, pois “a violência fere e deixa marcas profundas na humanidade de quem a sofre” (2007, p. 31)

Utilizam-se de muitos meios de relações sociais para a manutenção de sua existência: violência no trânsito, violência religiosa, violência física, violência psicológica ou moral, violência de gênero, violência doméstica, violência familiar, violência patrimonial, violência sexual, etc. Quando surge, a violência produz consequências amargas perante as pessoas: negligência, abandono, preconceito, medo, sofrimento, dor, estigmatização, afastamentos, etc.

A Organização Mundial de Saúde conceitua a violência como:

O uso intencional de força física ou poder, ameaçado ou real, contra si mesmo, outra pessoa, ou contra um grupo ou comunidade, que resulta ou tem uma alta probabilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, desdesenvolvimento ou privação. (OMS, 2002, p. 05)

Guilherme de Assis Almeida conceitua a violência como sendo “a ação intencional (de um indivíduo ou grupo) que provoca uma modificação prejudicial no estado psicofísico da vítima (pessoa ou grupo de pessoas)” (ALMEIDA, 2001, p. 24). A violência é, por conseguinte, um atentado que viola direitos fundamentais e a integridade do outro sujeito, as vítimas, afetando seu equilíbrio físico ou moral. Desestabiliza as boas relações com os demais indivíduos, degrada a personalidade pelo esfacelamento de sua autoimagem e valorização íntima. Produz, internamente, o sentimento de injustiça e causa revolta.

A violência, quando ocorre nas estruturas políticas dos governos ou no espaço de convivência da sociedade, tem sua causa e motivação no domínio do poder. Violência e poder formam a amálgama que irá forjar a espada utilizada pelo governante, através das polícias e exércitos, e pela deusa da justiça e seus dignatários.

O século XX da humanidade foi, sem dúvida, o século da violência, segundo Arendt, devido às suas guerras, conflitos e revoluções (1985, p. 01). Foi o período em que se consolidou a aliança entre a ciência e as grandes nações na ingerência de confrontos bélicos transnacionais e globais, além de inúmeros conflitos e convulsões sociais de ordem interna ou regionalizados.

O século XXI não se mostra, porém, muito distante da continuidade da violência como meio de poder. Os conflitos entre pessoas são algo considerável em uma sociedade pluralista e desigual. Todavia, são de maior destaque e repercussão os conflitos entabulados

entre indivíduos ou grupos de cidadãos e o Estado enquanto entidade política soberana e detentora do monopólio do uso da força e da violência.

A ideia de violência não é somente um atributo utilizado pelos indivíduos enquanto em sociedade. Embora o conceito básico de violência se encontre adstrito a uma ação humana, tal poder de ação se instrumentaliza em atitudes proativas dos seres e se materializa, principalmente, em ações e práticas do poder instituído, ou seja, o Estado enquanto entidade política e institucional se utiliza constantemente da violência como instrumento de alcance de seus desideratos.

Saad Tosi afirma que “a violência existe e, muitas vezes, nos torna incapazes de compreendê-la, pois ela é o oposto da paz e do bem, seu impacto é devastador, impiedoso e implacável” (2017, p. 134). A violência não permite o exercício do raciocínio, não permite o exercício da escolha, não permite a liberdade de autodeterminação dos povos (do ponto de vista internacional) ou de capacidade civil e autonomia de vontade (na ordem jurídica intranacional).

Sobre isso nos falam Eduardo Bittar e Guilherme Almeida:

Violência e não violência são qualificadoras do agir humano. Existem duas, não mais, formas de agir. Uma violenta e outra não violenta. Não há caminhos intermediários. Podem variar os graus na escala da violência. No entanto, ela ou está presente, ou não está. [...] A não violência não é uma resistência passiva, mas uma outra forma de agir. A ação não violenta parte de um conhecimento da ação violenta e cria uma alternativa a ela, superando-a. Sabedora de sua existência e ciente de seus males, exercita uma forma de ação negadora da violência. A não violência é também uma resposta eficaz contra a violência, tendo em vista a preservação da integridade psicofísica do ser humano. (BITTAR & ALMEIDA, 2012, p. 638)

Žižek fala que a “violência subjetiva” é apenas parte da violência que vemos: conflitos civis e internacionais. Afirma ainda da existência de outras duas formas de violência, ditas como “objetivas” ou quase invisíveis, formando um triunvirato e que seriam a “violência simbólica”, localizada na linguagem e suas formas, e, a “violência sistêmica ou simbólica” resultado dos sistemas econômico e político (ŽIŽEK, 2014, p. 17). O pensador eslavo adepto do marxismo se contrapõe ao pensamento dominante, modernamente, nas Relações Internacionais do repúdio à guerra e da Ciência Política de questionamento da violência como meios ilegítimos.

Pois, ainda para Žižek, “estigmatizar a violência, condená-la como ‘má’, é uma operação ideológica por excelência, uma mistificação que colabora no processo de tornar

invisíveis as formas fundamentais da violência social” (2014, p. 134). Em sua crítica ao capitalismo, esse afirma que muito pior que as violências subjetivas são as violências simbólicas, tidas como normais e não enfrentadas na luta cotidiana e diária.

Considerando então sob o prisma filosófico, “o perigo inerente à nova realidade da humanidade parece consistir no fato de que essa unidade, baseada nos meios técnicos de comunicação e violência, destrói todas as tradições nacionais e enterra as origens autênticas de toda a existência humana” (ARENDETT, 2008, p. 65).

Para Clausewitz, a violência constituía meio cujo fim era impor a sua vontade ao inimigo (1996, p. 08). Para o “filósofo da guerra”, o conflito entre os homens depende de dois elementos diferentes: sentimento de hostilidade e a intenção hostil (CLAUSEWITZ, 1996, p. 09). A violência não seria uma medida semelhante à irracionalidade e sim uma opção política quando existentes em um conflito o composto explosivo do sentimento de hostilidade entre as partes, acrescidos da faísca da intenção hostil e com intuito de infringir ao outro a violência.

A violência, quando presente em situações de conflito coletivos, ou com uma expressiva quantidade de sujeitos, apresenta a conotação individual de cada um dos envolvidos, pela sua apreensão de como se deu o uso da violência. Bem como produz aquilo que se denomina “experiências coletivas de conflito” (GADEA, 2011, p. 05) e as percepções coletivas desse embate.

Essas experiências coletivas de conflito, quando reiteradas e constantes, produzem um sentimento de naturalização da violência, tornando-se algo usual, rotineiro, comum. Segundo Gadea, “as experiências coletivas de conflito definem uma situação de violência quando a comunidade já nem sequer parece ‘falar’ mais sobre os que estariam envolvidos nelas” (2011, p. 06). Resultado disso são a insatisfação, a ausência de reações e a normalização da violência, quando não deveria sê-lo.

O conflito é, talvez, inerente à própria vida em sociedade. Ocorrendo o confronto entre indivíduos na esfera das relações de vida em sociedade, o Estado procura se apresentar como o ente-juiz para resolver o conflito. Quando, porém, se apercebe um iminente conflito entre as pessoas e o Estado pelo desequilíbrio de avaliações e interesses, ocorre que a desconsideração dos anseios sociais é sempre a saída utilizada, como dito, desde pelos governos autoritários até pelas democracias abertas. A mais utilizada forma de resistência sempre foi a da violência, do conflito e do confronto, resultando em guerras civis ou insurgências armadas com inúmeras mortes.

Na opinião de Celso Lafer:

A violência brota da ira, mas a ira não é uma reação automática ao sofrimento e à miséria. Ninguém reage iradamente a um terremoto ou a uma doença incurável. É só quando existem razões para se acreditar que determinadas situações e condições podem ser mudadas, e não o são, é que surge a ira. (LAFER, 1988, p. 210)

Müller se aproxima à opinião de Lafer, porém declarando ser a violência fruto da agressividade, pelo que a violência seria apenas uma expressão da agressividade inerente à natureza humana (MÜLLER, 2007, p. 21). Embora racional, o ser humano seria instintivo e impulsivo, e, através da violência, manifestar-se-ia essa agressividade inata.

A violência nem sempre se apresenta solitária ou isolada, apropriando-se dos espaços físicos e ocupando a central de comando dos sujeitos envolvidos. O autor ou responsável pela prática da violência não mais exerce livre raciocínio sobre seus atos ou ações. A violência possui a capacidade de irracionalizar pessoas e situações, tornando-as meros reprodutores mecânicos do instituto de destruição subjacente àquele conflito. Produz uma loucura momentânea e uma cegueira incondicional, incapazes de impor limites à ação violenta. Da mesma forma, transforma suas vítimas em meros objetos, desumanizando-as.

As situações em que a violência são utilizadas não são um atentado apenas contra aqueles contra a qual foi intentada. Manifesta-se como um risco e uma ameaça aos demais, sujeita a condições não claramente delimitadas. O que impossibilita uma certeza e uma segurança verdadeiras sobre a eventual repetição ou atingimento aos demais sujeitos antes não afetados.

Todo movimento pacifista que se prega como defensor da paz deve ter por meta sua movimentação política e social sem, contudo, a apologia do uso da violência. Ao contrário, deve a violência ser evitada e não integrar quaisquer medidas de prática ou teoria. A apologia à violência não é capaz de produzir verdadeiramente a paz senão quando adjetivada como não-violenta. Essa perspectiva se apresenta como uma possibilidade real de prática por todos cidadãos, mesmo contra a violência realizada pelo Estado ou seus agentes de segurança e instituições, como veremos.

2.2 A violência do Estado ou institucionalizada

“O fraco nunca pode perdoar. Perdão é um atributo dos fortes”
(Gandhi)

Por que razão rechaçamos as violências praticada pelos indivíduos e grupos, enquadrando-as como crimes sujeitos às penalidades mais graves de nosso ordenamento jurídico, e não temos a mesma abjeção e clamor por justiça quando a violência é praticada pelo Estado e seus agentes diretos? Por qual motivo percebemos diariamente situações de violência e isso não mais nos abala? Por que vemos nos noticiários o uso cotidiano da violência e não manifestamos qualquer reação?

O sociólogo alemão Max Weber diz, na conferência “A política como vocação”, pertencer ao Estado o monopólio da coerção física legítima, consignando que “devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território [...] reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (2011, p. 39). A violência física e a imposição de ações não desejadas pelo sujeito, através da coerção, e sustentadas pelo direito penal e pelos órgãos de segurança, teriam por objetivo a organização da sociedade e a manutenção da ordem.

A violência legítima seria, por conseguinte, aquela realizada com a concordância da população e conforme autorizada pelas leis do Estado, de modo que a violência exercida pelo Estado seria legal e legítima. Não da mesma forma é tratada as violências que não provem do Estado, consideradas estas ilegais. Por ser legal e legítima, ganha a denominação de coerção, de modo que “a ordem pública só pode resultar de uma organização coercitiva da sociedade baseada em obrigações e proibições” e em que o “Estado exerce um poder de coerção” (MÜLLER, 2007, p. 111).

O domínio da violência estatal se justifica na racionalidade da legalidade. Através de uma racionalidade estigmatizante e excludente se procura esconder – perante punições e prisões –, justificar ou minimizar a compreensão do problema, pois, aos olhos menos atentos. A ocultação é menos dolorosa perante a sociedade afeta pela violência ou pelo Estado desafiado em sua pretensa superioridade pela ocorrência do ilícito penal.

Por essa lógica jurídica de crime e castigo, a violência se transforma em objeto assustador dedutível apenas no silogismo culpado ou inocente. Isso quando temos uma pessoa, um sujeito como o autor direto da realização da violência. Mas, nem sempre assim se apresenta a questão da violência.

Muitas vezes, a violência possui sim um rosto quando se faz por meio de pessoas físicas. Ocorre, outrossim, que muitas vezes a violência é uma prática realizada por mandato. Uma pessoa, agente público e representante institucional, pratica o tipo violento sob a proteção do Estado e em seu nome. Embora seja realizada por uma pessoa, fá-lo em nome da instituição, da organização política, da pessoa jurídica e do Estado.

Acostumamo-nos e não nos torna mais repugnante, assim, a ação violenta do Estado. Sofremos um processo de paralisia emocional perante as reivindicações que terminam por utilização da violência. Afinal, depois de nossa hipnose social e coletiva, passamos a considerar normal toda ação da polícia ou do poder judiciário que se valha da força e da violência. Seja contra as manifestações, marchas, passeatas, barricadas, protestos, demonstrações de descontentamento, mesmo aqueles pacíficos.

Nessa nossa sociedade do entorpecimento – estamos entorpecidos por nossos aparelhos de tecnologia e anestesiados pela nossa conformidade –, todo tipo de reação contrária ao Estado passa a ser reprimida, suprimida, exterminada, ainda que necessários meios violentos. Toda ação se justifica se tiver por fim a manutenção da ordem e da paz social, dizem as autoridades. Por essa razão, nossos parâmetros de violência sofrem uma descalibração social e consideramos como normal a prática da violência estatal. Repudiamos a violência privada, porém aplaudimos e justificamos a violência pública.

Nossos parâmetros de obediência à lei e ao Estado coloca como inimigo toda aquele que infringiu a lei; logo, deve ser processado, condenado, punido. Dessa forma, temos a sensação íntima de justiça. Todavia, a violência estatal e de seus representantes é vangloriada e permitida a partir de excludentes normativas de antijuridicidade, como a legítima defesa, o estrito cumprimento de dever legal e o estado de necessidade; logo, possibilitadoras de julgamento e de processamento mas sem a punição estatal para tanto. Aqui reside nossa ironia, crítica e questionamento:

O maior risco das discussões sobre a questão da violência é a de legitimarmos a sua atuação dentro de um campo específico de reconhecimento, onde [sic] dela se utilizaria em suas formas e sob seus fundamentos, pois se encontraria permitido para alcançar o fim antevisto e esperado. (VIEIRA, 2012, p. 04).

A violência passa a ser instrumentalizada como ação do Estado. Ao aceitarmos essa condição e sua repetição na cena cotidiana de nossos dias e na teia da vida de nossa sociedade, assumimos o risco de considerar normais acontecimentos que nos deveriam causar ojeriza e reprovação. Costumamos a nos revoltar ou nos indignar tão somente quando a

violência passa a atingir a nós diretamente ou a pessoas do nosso círculo de convivência ou das nossas relações familiares e profissionais. Excluindo-se essas hipóteses geradoras da revolta e da inconformidade, passamos à condição de meros espectadores passivos e silentes aos reclames dos oprimidos e violentados.

Para Arendt, “se os objetivos não forem alcançados rapidamente, o resultado será não meramente a derrota, mas a introdução da prática da violência em todo o organismo político” (1970, p. 51). O pensamento arendtiano sobre a violência procura deixar claro as diferenças entre violência e poder: a violência seria um meio (instrumentalização da violência), não um fim.

Então, a partir do momento em que se realizasse o transplante para a legitimação da política das ferramentas da violência, sua prática, como toda ação, teria o potencial de transformação do mundo, mas a transformação mais provável seria para um mundo mais violento, mais cruel, mais injusto. A violência – com sua meia-irmã, a guerra – é a contradição da razão e desmancha toda a construção política, jurídica, econômica e social ao longo da história humana.

Nas palavras de Sérgio Adorno, “o Estado é uma empresa de dominação de uns sobre outros, por meio do recurso à violência ou à ameaça de seu emprego. No entanto, trata-se de uma violência legítima, porque autorizada pelo direito” (2002, p. 06).

Como tivemos possibilidade de discorrer, quando de nossos estudos no mestrado:

Mesmo possuindo o benefício do uso da violência, circunscrito a critérios de legalidade, outorgar tal arma na mão do Estado se torna de extremo risco à coletividade de sujeitos. A norma jurídica como caráter limitativo da injunção dos instrumentos de poder na vida do indivíduo se mostra extremamente fraca, insuficiente, posto que se apresenta manobra facilmente manipulável ao critério de exigência e interesse do soberano, principalmente se concomitante às manobras de manipulação das massas e dos instrumentos de legitimação do poder. Qual seria então a esfera maior de proteção do indivíduo e da sociedade frente à violência a ser exercida pelo Estado, se nem mesmo a regra jurídica positivada se mostra incapaz de garantir os direitos contra o arbítrio da força? Esse papel, em vez de ser exercido pela lei é primeiramente garantido pelo reconhecimento de direitos fundamentais das pessoas e dos grupos sociais. (VIEIRA, 2012, p. 05)

Todo tipo e forma de violência devem ser rejeitados, pois não podemos mais tolerar prática da violência como algo rotineiro, seja conosco, seja com os desconhecidos. A violência cria uma dualidade em que os não atingidos por ela devem ser adeptos de suas

justificativas e razões; os demais, as vítimas e aqueles que sofreram de sua força destrutiva e desumana, são colocados em lado contrário. São, portanto, o oposto. Aqueles que devem ser combatidos. Conforme Müller, “a violência irrompe tão logo o homem deseja o ilimitado e vê seu desejo contrariado por outros” (2007, p. 29).

Como aluno e discípulo do pensamento arendtiano, Celso Lafer esclarece:

A violência destrói o poder, mas não o cria ou substitui, pois o poder, para ser gerado, exige a convivência, e a violência se baseia na exclusão da interação / cooperação com os outros. Isto explica a combinação, que não é rara na experiência política, de violência e impotência, pois governantes e governados frequentemente não resistem à tentação de substituir o poder que está desaparecendo pela violência. (1988, pp. 209-210)

O poder é inerente à sociedade civil e ao Estado nos regimes democráticos. Porém, a violência se mostra como ferramenta de manutenção ou sustentação desse poder. Quanto mais fracas se tornam as relações de poder e legitimidade na sociedade, mais o governante necessita da violência como ferramenta de manutenção do seu poder e de seus interesses, e não dos interesses populares.

Essa aparência de naturalidade da violência faz com que surja a mais profunda e estrutural de suas formas: a “violência simbólica” e com sua naturalização de objetos e seus alvos configuraria o “permanente estado de violência” (MENDONÇA, 1996, p. 94). O Estado toma para si, portanto, a tarefa de punição e de imposição do uso da força, mesmo que para isso precise da violência, física ou simbólica.

A violência física afeta diretamente o corpo do sujeito, sendo que seu estado físico é afetado pela restrição de liberdade ou pelas demais formas de punição e sevícia. Esse é monopólio do Estado e se revela nas práticas mais corriqueiras. Quando alguém afeta a integridade física de outrem, pode vir a responder pelo crime de lesão corporal como previsto no Código Penal. Quando, porém, o Estado se utiliza de seus atributos de legalidade para realizar a violência física, a não ser que haja excessos e circunstâncias teratológicas, a violência física empreendida contra o ser humano será considerada como estritamente necessária.

A violência simbólica é aquela violência que não atinge os corpos, ou seja, a violência física e sim aquela que ataca o psicológico e a moral da pessoa humana. Esse termo fora cunhado pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu que a define, afirmando que “a violência simbólica é uma violência que se exerce com a cumplicidade tácita daqueles que a sofrem e também, frequentemente, daqueles que a exercem na medida em que uns e outros são

inconscientes de a exercer ou a sofrer” (apud SANTOS, 2015, p. 184). Enquanto o pensamento weberiano considera a violência como monopólio legítimo do Estado, a concepção bordieuseana trata de acrescer a utilização pelo Estado tanto da violência física como da violência simbólica.

A violência exercida pelo Estado e sob o atributo da legalidade se utiliza ainda do fenômeno da força para sua execução. Nada obstante ser a violência por si só um atributo de conformação do outro à vontade alheia, é através da força e do condão da coerção que a violência tornar-se-á uma importante arma nas mãos do Estado. Em situações em que a legalidade ou a discricionariedade administrativa entender cabíveis, a seu juízo político e de soberano, a força e a violência integrarão as ações do ente estatal e de seus mandatários.

Nas lições de Bobbio:

Quando em tais contextos se fala de força, entende-se o uso de meios capazes de infligir sofrimentos físicos, e portanto neles não estão incluídas nem a violência psicológica, ou seja, o uso de meios de manipulação da vontade alheia com objetivo de obter os efeitos desejados, nem a violência institucional ou estrutural, ou seja, a violência que deriva da relação de domínio no interior de certas instituições totais [...]. É chamada de força a violência, também física, que é usada por aquele que está autorizado a usá-la por um sistema normativo que distingue, com base em regras eficazes, o uso lícito e o uso ilícito dos meios que infringem sofrimentos e também, em casos extremos, a morte [...]. (2000, p. 515)

Ao Estado, cabe o monopólio da violência dita legítima e institucionalizada. É de sua tarefa também a repressão e o combate a qualquer outra forma de violência que não provinda do Estado e de seus instrumentos de controle. Já a violência externa ao Estado, ou interestatal, transcende qualquer soberania (MEI, 2013, p. 39). Assim, no âmbito interno, somente a violência realizada pelo próprio Estado ou seus representantes é permitida. Na sociedade internacional, todavia, embora reprimida ou rejeitada, a guerra se mostra uma realidade inseparável das relações entre as nações. Logo, a violência serve de meio e instrumento para utilização tanto no espaço doméstico ou interno quanto na vivência internacional.

A violência acrescida da força se transforma em um instrumento de imposição do Estado à legalidade e a vontade dos detentores do poder. Machado Paupério, nesse íterim, afirma que, “no fundo, a ordem jurídica e a ordem estatal são absolutamente idênticas, identificando-se por isso a ordem jurídica e a própria ordem da força” (1981, p. 05). O sistema penal e, anteriormente a este, o sistema policial e de controle, exercem a tarefa primordial de exercício da força e da violência praticadas pelo Estado.

Conforme reafirma Müller:

Uma das funções reivindicadas pelo Estado, em nome da legítima defesa dos cidadãos, é deter, julgar e condenar aqueles que desobedeceram à lei e perturbaram a ordem pública. Mas, ao mesmo tempo, o Estado reivindica o direito de recorrer, ele próprio, à violência para punir a violência. (2007, p. 117)

Em continuidade à sua lógica de explicação da violência estatal como um sistema de auto-justificação e de auto-regulamentação, o filósofo francês nos explica:

Ao institucionalizar a violência como um meio normal – que serve de norma – e regular – que serve de regra – na gestão dos inevitáveis conflitos que surgem na sociedade, o Estado lhe concede o direito de cidadania. Portanto, é o conjunto das relações sociais que se encontra contaminado pela lógica da violência. Na democracia, o objetivo principal da política é colocar a violência à margem da lei; no entanto, o Estado contraria esse objetivo ao instalar a violência dentro da esfera da lei. (MÜLLER, 2007, p. 121)

Se o Estado detém sob seu controle o monopólio do uso da força e da legalidade de imposição da violência física e simbólica, como construir limites ou barreiras institucionais à ação desse Estado? Mesmo quando fundamentado e justificado no primado da legalidade, podem ocorrer situações de extremismos que põem em risco não somente a vida ou demais direitos dos sujeitos atingidos, mas também a própria democracia ou a convivência social.

Se o Estado concentra em seus órgãos de atuação – Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário – os meios e as condições para o exercício irrestrito da força e da violência, como evitar suas transbordamento além dos contornos jurídicos da legalidade? Ou mesmo como questioná-los quanto à legitimidade dessa legalidade? Afinal, a legalidade tem relação direta com a norma jurídica provinda do Estado e que, teoricamente, representa as aspirações sociais sob o primado da democracia.

Paupério reafirma que “toda autêntica concentração de poder, seja ela de natureza política, militar ou econômica, põe em perigo a existência do direito” (1981, p. 05). Se o princípio basilar da democracia figura que todo poder emana do povo – preceito repetido no parágrafo único do primeiro artigo da Constituição Federal brasileira de 1988 –, então é de se cogitar a possibilidade de uma ação do mesmo povo contrária às leis e ao seu Estado e governo, caso não concordassem com os fundamentos estatais.

Mesmo sob o risco de enfrentar diretamente as punições e o poder coercitivo do Estado, quando no desrespeito à legalidade, os cidadãos teriam como *última ratio* [última razão] seus direitos e sua liberdade. Inclusive com as condições e meios para a defesa de seus direitos e prerrogativas. Logo, “a liberdade exige instituições jurídicas e políticas apropriadas,

inclusive um judiciário independente e uma universidade livre, que não são produto da violência” (ARENDDT, 2008, p. 209).

Mas, quando os poderes e órgãos estatais não apresentam respostas aos reclames sociais, nada mais resta aos cidadãos senão a conformação à violência do Estado? Entendemos que não. Quando a lesão ou ameaça não encontrar ressonância nas instituições políticas e jurídicas, devem sê-lo na ação social.

Os limites então possíveis à restringir a ação do Estado no uso da força e da violência seriam, portanto, no plano teórico, os direitos fundamentais e os direitos humanos; e, no plano prático ou da ação, os movimentos políticos do direito de resistência e da desobediência civil. Estes também direitos como veremos no prosseguimento do trabalho.

2.3 Existe alternativa à violência?

“Quem sabe concentrar-se numa coisa e insistir nela como único objetivo, obtém a capacidade de fazer qualquer coisa”
(Gandhi)

A violência tomada no âmbito do poder de repressão pelos órgãos de segurança, e pelo poder de punir do Estado, apresentam uma problemática questão sob o ponto de vista jurídico e da política, especialmente quando se trata da proteção aos direitos humanos e/ou direitos fundamentais.

Por essa monta, considerar a violência como proibição somente não resolve relações complexas que envolvem o mundo da ação social, derivadas historicamente da religião, do poder ou da sociedade. A violência não é somente praticada por aqueles que infringem os deveres jurídicos e realizam a prática de algum tipo penal incriminador, que atenta contra a liberdade, a integridade física ou a dignidade de outrem. Muitos a utilizam sob o pretexto de manutenção da ordem ou da regularidade das relações sob uma pretensa paz social.

Argumentar no sentido do uso da violência como uma forma legal de fazer valer a vontade do soberano e dos aparelhos estatais de controle desconsidera toda construção histórica de humanização dos seres em conflito ou vítimas de abusos da força. Como equilibrar no senso de legalidade e justiça o uso da violência e a manutenção dos direitos fundamentais e suas garantias sem esgarçar a norma hipotética e atingir o corpo ou a moral daqueles que sofrem justamente pela instrumentalização da violência.

No pensamento de Müller, a violência é o abuso da força; mais ainda, a violência por si só é um abuso e o recurso à violência igualmente se mostra um abuso (MULLER, 2007, p. 31). Irrupendo contra esses abusos e contra esse mal que se concebe a não-violência como uma alternativa legítima, menos agressiva, mais pacífica e em consonância com os direitos humanos.

As ações não-violentas se mostram como ferramentas legítimas e eficientes para enfrentar inclusive ditadores e governos autoritários (SHARP, 2010). Até mesmo para o enfrentamento daqueles Estados ditos democráticos e centrados no primado da legalidade e do direito. Tais ações ou propostas são instrumentalizáveis em lutas e conflitos internos ou mesmo diante de ingerências bélicas e confrontos armados entre nações na esfera internacional.

O sociólogo espanhol Jesús Castañar Perez afirma que:

[...] quando pensamos em teóricos da não-violência, a imagem de Gandhi vem à mente, tais Lev (ou Leo) Tolstoy ou Martin Luther King. Estes três personagens, com sua fama internacional cada um para razões diferentes, ter completamente eclipsado outros muitos teóricos da não-violência mais importante, como Bart de Ligt, Jean-Marie Müller ou Gene Sharp (que é considerado como o autor político vivo com mais seguidores no mundo). (2010, p. 11, tradução nossa)

Para compreender os tipos de não-violência, precisamos antes entender o que é exatamente não-violência. Guilherme de Assis conceitua não violência como “ação intencional que provoca modificação prejudicial na pessoa ou no grupo de pessoas destinatários da ação” (ALMEIDA, 2001, p. 25).

Castañar Perez afirma que casos como os de Tolstói, Gandhi e Luther King partiam de uma concepção de não-violência denominada holística, pois, baseavam-se em um princípio necessário para todos os aspectos da vida, uma filosofia moral válida para todas as circunstâncias (2010, p. 11).

O mesmo autor, porém, destila suas críticas a esses personagens, por levarem a entender a não-violência como um conceito moral e pessoal mais do que um conceito político. Nesse ponto, reside um dos diferenciais por qual pretendemos analisar os conceitos de pacifismo e não-violência de Gene Sharp, na construção de uma teoria da ação não-violenta como uma doutrina política e não simplesmente moral ou teológica.

Afirma ainda:

Então as pessoas com menos pretensões de perfeição moral do que legitimamente luta para superar alguma situação que eles consideram ser

injustiça e pode rejeitar ação política não violenta com base em um pré-julgamento ignorante, por conhecer as abordagens políticas para esta forma de ação baseada em estereótipos, porque muitas vezes a imagem desses líderes da não-violência está ligado a um pacifismo calmista muito longe de suas verdadeiras abordagens revolucionárias, desconfortável ao poder. (CASTAÑAR PEREZ, 2010, p. 12, tradução nossa)

A expressão “não-violência”, escrita dessa forma, é tradução do termo “*non-violence*”, que fora utilizado por Gandhi e Tolstói. Sua utilização segue uma corrente ética de pensamento em que a não-violência integra os atributos morais de cada pessoa. Gene Sharp, como representante de uma corrente conhecida como pragmática, e com a intenção de trazer o conceito de não-violência para o território da política, escolheu o termo “nãoviolência” (expressão não reconhecida em português), ou seja, do inglês “*nonviolence*”, para identificar sua proposta da doutrina não-violenta nos domínios da ação política.

Ora, inegavelmente a relação entre poder e violência se faz presente nos dias atuais. Nesse sentido, as palavras de Arendt:

Mencionei a relutância generalizada em se tomar à violência por si mesma como um fenômeno, e devo agora qualificar essa afirmação. Se nos voltarmos para os debates sobre o fenômeno do poder, descobriremos logo que existe um consenso entre os teóricos políticos da esquerda e da direita de que a violência nada mais é do que a mais flagrante manifestação de poder. (1985, p. 22)

Sendo o Estado o ente ou entidade jurídica mais poderosa de toda a sociedade, não há como se negar a utilização desta para a feitura de seus objetivos. Ocorre que, independentemente de o Estado estar centrado politicamente em um regime ditatório ou ter por substrato uma aparente democracia popular com previsão de direitos fundamentais, quando os poderes políticos ou das pessoas que controlam o Estado se unem criminosamente para exercer a opressão irremediável, qual a saída? A quem recorrer? É quando o chamado direito de insurreição aparece.

Para Almeida, a não-violência representa, pois, um princípio de Direito, o qual fundamenta o novo Direito Internacional dos Direitos Humanos no período pós-guerra e é deduzido de seu sistema normativo. Desse modo, seu magistério nos diz que:

[...] a não violência funciona como princípio normativo do DIDH, pois ela orienta a forma de ser dessas normas de conduta, que não podem fazer uso, de modo algum, de métodos violentos, tais como a tortura e a guerra. Sua função como princípio de orientação e diretivo do DIDH será de indicar diretrizes para a criação desse ‘novo’ sistema de direito. (ALMEIDA, 2001, p. 52)

A Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) lançou o “Manifesto 2000 por uma Cultura de Paz e Não-Violência”. Assinado por diversos ganhadores do Prêmio Nobel da Paz, traz uma convocação para a construção de uma cultura de paz. Tem como premissas: (1) respeitar a vida; (2) rejeitar a violência; (3) ser generoso; (4) ouvir para compreender; (5) preservar o planeta; e (6) redescobrir a solidariedade.

A chamada “Primavera Árabe” se identificou como um movimento de inúmeros países do Oriente Médio, consistentes em greves, manifestações e enfrentamentos visando à derrubada de vários governantes da região, em sua maioria estando no poder há décadas, sem qualquer reconhecimento democrático.

No Brasil, as manifestações de junho e julho de 2013 ressurgiram como um acontecimento social notável. Começaram como reuniões de grupos não conformados com o aumento do preço do transporte público e avançaram para passeatas de milhares de pessoas e em diversos locais do país, cujas bandeiras envolviam os mais diversos assuntos. Entretanto, a característica marcante e traço principal dessas manifestações foram, em sua maioria, o confronto e a resistência sem grandes violências. Exceção feitas a determinados grupos de pessoas que se utilizam dessas manifestações como forma dissimulada de praticar vandalismos e destruição de patrimônio alheio.

A não-violência surge, com os exemplos do século XX, como uma doutrina política da alteridade. Não tem por objetivo a tomada do poder, a modificação de sistemas econômicos ou revolução. Ela tem o respeito ao próximo como limites de atuação, ao proclamar a rejeição da violência como solução e caminho. Mesmo perante situações de flagrante desrespeito aos direitos fundamentais da pessoa, a não-violência procura demonstrar o erro do agente causador do sofrimento. Questiona a legitimidade e a injustiça de medidas que desagradam o povo, especialmente aquelas que redundam na coisificação e violentação do ser humano.

Ainda segundo Castañar Perez:

Dentro do nível sociopolítico se encontra a perspectiva em que a não violência se entende como uma forma de ação política, cujos teóricos e práticos poder haver chegado a optar por ela igualmente por proceder a uma filosofia não violenta, ou por considerar que é a forma mais adequada de resolver o conflito em que se desenvolve seu contexto ou simplesmente por considerá-la mais efetiva, muitas vezes devido tão só a que a grande assimetria de forças torna a luta ineficaz. (2010, p. 27)

Respondendo ao nosso questionamento, proposto no início dessa seção, sobre a existência de alternativa à violência, concluímos ser a não-violência uma das soluções possíveis e sócio-juridicamente viáveis.

2.4 Os fundamentos da não-violência

“Se queremos progredir, não devemos repetir a história, mas fazer uma história nova” (Gandhi)

Estudar a não-violência é verificar as lutas, conflitos e sacrifícios realizados por cidadãos e por seus líderes para se obter, através do pacifismo de ações, direitos humanos ou suas formas de factibilidade. A não-violência se fundamenta na rejeição da violência e envolve diversas práticas e conformações no agir ao longo das últimas décadas.

Para Castañar Perez, a primeira tarefa para o estudo da não-violência é conceito e a forma de sua grafia. O conceito de “não-violência” é uma tradução literal do conceito em sânscrito da palavra “*ahimsa*” (“a” é a partícula negativa e “*himsa*” significa “violência”). Ao traduzir para o inglês o conceito de “*ahimsa*”, Gandhi optou pelo termo “não-violência” (CASTAÑAR PEREZ, 2010, p. 17). *Ahimsa* seria a não-violência ou prática sem o uso da força, do ódio, da violência.

Os ativistas da não-violência que escolheram uma distinção em termos de ortografia, preferindo escrever a palavra juntos, como Gene Sharp fez, para apontar um conceito estritamente sociopolítico e para se distanciar da ideia de negação da violência em outros níveis mais amplos do que o da ação política (CASTAÑAR PEREZ, 2010, p. 17). Neste trabalho, contudo, preferimos a escolha do vocábulo “não-violência”, grafado dessa forma, para declarar a opção pelo construção de um termo próprio. Em algumas obras, Sharp utiliza a expressão “nãoviolência”, em outras, “não violência”, e em outras ainda “não-violência”. Essas variantes são encontradas dependendo do tradutor e, principalmente, da obra e do momento em que é elaborada. Por essa razão, vamos utilizar neste trabalho sempre a forma mais divulgada e conhecida: “não-violência”.

O termo, então como dissemos, encontra diversas formas de escrita e diversos teóricos que procuram fundamentar sua prática em bases as mais diversas. Giuliano Pontara aponta como:

O termo Não-violência pode ser usado em duas acepções bastante diversas que convém distinguir claramente. No primeiro sentido, ele designa só um modo de agir, ou seja, um conjunto de métodos ou técnicas de luta. No segundo caso, pelo contrário, o termo Não-violência pertence à mesma classe a que pertencem termos como “marxismo”, “anarquismo”, “liberalismo”, e dar uma definição dele é esboçar uma particular concepção ético-política. No primeiro caso será oportuno falar de Não-violência pragmática e negativa, no segundo, de Não-violência doutrinária e positiva. Em ambos os casos, a Não-violência se distingue do pacifismo, entendido como uma posição ética que rejeita a guerra, e, mais em geral, a violência física, na condução e solução dos conflitos, sobretudo dos conflitos de grupo. Entendida como doutrina, a Não-violência, na realidade, não é só uma posição ética, enquanto que, entendida como maneira de agir, não o é de modo algum, mesmo que, naturalmente, possa ser escolhida por razões éticas. (1998, p. 814)

Castañar Perez aponta sua escolha de utilização do termo grafada conjuntamente e sem o hífen, seguindo assim a mesma proposta da utilizada por Sharp, quando diz:

[...] ignorando que foi o próprio Sharp, o maior expoente da corrente pragmática, aquele que popularizou a noviolência ortográfica (escrita em conjunto) e, como veremos mais tarde, a existência de diferentes níveis em que já se assumiu que a noviolence (escrita em conjunto) refere-se não a uma corrente pragmática, mas sim a um nível político. (2010, p. 18, tradução nossa).

O verbete da “não-violência” não se encerra apenas nas citações acima referidas. O conceito ganha novos acréscimos teóricos com os apontamentos de Pontara, ao discorrer que:

Entendida como “doutrina”, a Não-violência se apresenta como uma tentativa de resposta apropriada e abrangente aos novos e graves problemas postos pelo enorme desenvolvimento dos armamentos, pela *escalation* [escalação] da violência política pelas tendências totalitárias congênicas ao Estado moderno, pelo desenvolvimento sem controle do industrialismo (não apenas capitalista) e pelas diferenças cada vez maiores entre as populações pobres e as populações ricas. Trata-se de uma doutrina “aberta”, no sentido de que está ainda em elaboração, baseando-se, em parte, no encontro entre certas idéias do pacifismo ocidental e de certos temas do socialismo e do pensamento anárquico com o pensamento e as “experiências” políticas de Gandhi, em parte também no estudo atento e sistemático dos vários exemplos de lutas não violentas que se oferecem no curso da história humana, principalmente em nosso século. Embora se trate de uma doutrina aberta, como fica indicado, é possível, não obstante, identificar alguns dos componentes fundamentais em que se articula: uma concepção do homem como ser racional, capaz de um comportamento moral mesmo em situações de conflito extremamente fortes; uma filosofia da educação que teoriza os métodos educativos mais aptos a favorecer o máximo desenvolvimento de tal capacidade; uma filosofia da história segundo a qual as grandes conquistas humanas não obstante o uso da violência, de modo algum foram alcançadas graças ao seu emprego; uma concepção da vida associada, do poder político e do Estado; uma doutrina ética que se estende até abraçar

todos os seres sensíveis e dá consistência a uma rejeição da violência que não é apriorística, mas se funda numa atenta reflexão sobre a relação meios-fins; a proposta de uma modalidade de luta totalmente particular, que já se tornou habitual designar com o termo *satyagraha*, criado por Gandhi, que continua ainda hoje seu maior teórico. Remetemos, para uma melhor caracterização desta proposta particular, à palavra *gandismo*, limitando-nos aqui a expor as linhas de pensamento que a doutrina em exame apresenta acerca do Estado e da violência. (PONTARA, 1998, p. 814)

O conceito de “não violência” para Sharp se entende como:

A ação não violenta é uma técnica de realização de protesto, resistência e intervenção sem violência física por: (a) atos de omissão (ou seja, os participantes se recusam a realizar anúncios que geralmente realizam, ou são exigidos por lei ou regulamento para realizar); ou (b) atos de comissão (ou seja, os participantes realizam atos que normalmente não realizam, não são esperados por costume para realizar, ou são proibidos por lei ou regulamento de realizar); ou (c) uma combinação de ambos. (1985, p. 51, tradução nossa)

Em outra obra, Sharp pontua:

A ação não violenta é uma técnica de ação sociopolítica para ser aplicada em um conflito sem uso de violência física. Ação não violenta envolve atos de omissão – que é quando pessoas podem se recusar a cometer atos que normalmente teriam ou que são esperados pelo costume ou pela lei ou regulamento; atos de comissão – pessoas podem ter atitudes e atos que normalmente não teriam, não é esperado que teriam pelos costumes ou são proibidas de ter; ou a combinação de ambos. Como uma técnica, portanto, a ação não violenta não é passiva. Não é uma inação. É uma ação que não é violenta. (1973, p. 01)

Losurdo relata que, no ano de 1812, nos Estados Unidos, vem a surgir aquilo que se poderia considerar como “o primeiro manifesto do movimento não-violento”, proposto pelo cristão David L. Dodge, no movimento de guerra entre seu país e a Grã-Bretanha, com o título de “*War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ*” (2012, p. 17). Relata ainda o historiador italiano que, em 1828, foi constituída a *American Peace Society*, o que possibilitou no futuro o surgimento da *New England Non-Resistance Society*.

Para Almeida, não-violência não significa passividade, mas representa a oposição à violência, pois:

A não violência não é uma resistência passiva, mas outra forma de agir. A ação não violenta parte de um conhecimento da ação violenta e cria uma alternativa a ela, superando-a. Sabedora de sua existência e ciente de seus malefícios, exercita uma forma de ação negadora da violência. A não violência é, também, uma resposta eficaz contra a violência tendo em vista a integridade psicofísica do ser humano. (2012, pp. 25-26)

E, segundo novamente Müller, “é evidente que a ação não-violenta visa a esgotar as possibilidades de diálogo com o adversário, apelando à sua razão para tentar convencê-lo e recorrendo à sua consciência para tentar convertê-lo” (2007, p. 24).

Agora, o que é então uma ação verdadeiramente não-violenta? Para o cientista social norueguês, “não-violência é mais do que não causar danos; é também uma atitude construtiva, pois proporciona uma abordagem positiva ao que é negativo” (GALTUNG, 2003, p. 163). Ao falar da influência sobre a vida e o comportamento das pessoas, Galtung classifica a não-violência com dois conceitos, a saber:

O conceito *negativo de não-violência* corresponde a todos os esforços – a com exceção de qualquer espécie de incapacitação corporal – que visem a influenciar a outra parte, dificultando-lhe a execução de ações que desaprova um grupo não-violento. A não-violência positiva equivale a qualquer esforço, de novo com exceção de qualquer tipo de incapacitação física, que facilite a outra parte a execução de ações em relação às quais o grupo não-violento é favorável. [...] A *não-violência positiva* é exatamente isso: positiva. Não se centra em como dirigir a outra parte *para longe* de algo, mas em como dirigi-la *na direção* de algo. (2003, p. 165)

Como forjar então uma via contrária àquela em que se utiliza a violência? Uma das respostas possíveis seria buscar caminhos que neguem o uso da violência sem, contudo, representar uma concordância passiva ou irrestrita com as atitudes e comportamentos dos agentes violentos. Segundo Müller:

O homem que exerce a violência se encontra, geralmente, não apenas inserido, mas encerrado em relações de dominação e de submissão, de mando e de obediência. Com muita frequência, ao obedecer às ordens da autoridade aceita como legítima pela coletividade a que pertence, o indivíduo comete atos violentos. (2007, p. 45).

Se a violência é o comportamento e o instrumento daqueles que agem conforme a legalidade, a obediência, o seguimento de ordens, a reprodução não crítica dos mandos provindos das autoridades; permitimo-nos filiar à sua oposição. Atitudes de paz e não-violência denotam práticas de rebeldia, de desobediência, de negação das ordens injustas e ilegítimas, na crítica à cadeia de comandos que imperam na realização da dor e do sofrimento.

Concluindo, a partir da ideia central de Müller, “não resta dúvida de que, por mais detestável que seja a violência, sua recusa não deve levar à *inatividade* e deixa campo livre à violência dos malfeitores”, sendo “por isso que *a violência merece não apenas uma*

condenação, ela exige uma alternativa” (2007, p. 79). Essas alternativas são as práticas não-violentas de ação social.

Mas a proposta da não-violência não se esgota apenas na resolução de conflitos, sendo possível de ser alcançada também por formas não-violentas pré-judiciais, como a negociação, mediação, conciliação, arbitragem e restauração. Ocorre que a missão principal e precípua da não-violência é realizar uma transformação dos conflitos, uma metamorfose das práticas violentas e violentadoras para respostas não-violentas e confortadoras.

Comportamentos não-violentos presumem práticas libertadoras, de resguardo dos direitos humanos e de contestação como são o direito de resistência e a desobediência civil.

2.5 O direito de resistência

“Olho por olho, e o mundo acabará cego” (Gandhi)

O direito à resistência – especialmente utilizável por intermédio de meios pacíficos – representaria um direito fundamental, somente enquanto conformando atitudes baseadas na não-violência. Luta-se pelo direito, resiste-se à opressão; porém valem-se de outras armas que não a violência ou o sofrimento, mas sobretudo instrumentos libertadores e não opressores, como aqueles sob os quais se confronta.

Para a maioria dos juristas, no sistema de direito positivo, a faculdade de resistir à opressão dos governos não constitui um direito subjetivo, sendo que “a teoria da resistência à opressão seria, assim, uma teoria política e não jurídica” (PAUPÉRIO, 1962, p. 242), pois a utilização da força seria uma mera categoria extrajurídica. Dessa forma, a resistência poderia se tornar, sob certas condições, moralmente legítima e jamais vir a ser, juridicamente, legal.

A legalidade residiria unicamente no cumprimento da ação ou na abstenção determinada pela norma jurídica positiva. Naquilo que prescreve as regras proibitivas ou autorizativas da ação humana se encontra a lógica da legalidade.

Paupério chega a afirmar que há três modalidades de “recusa da obediência” e sua possibilidade de assumir três aspectos: (1) a oposição às leis injustas, (2) a resistência à opressão, e (3) a revolução (1962, pp. 13-16). Considera a segunda aquela das mais importantes dentro da Ciência Política, por ser a resistência à opressão tipicamente coletiva quanto ao seu exercício. Dessas, as duas primeiras modalidades são aquelas que se reconheceriam como medidas de práticas não-violentas.

A oposição às leis injustas é possível de se demonstrar através de atos públicos nos quais se dá publicidade dos argumentos e fundamentos de injustiça de determinadas normas. Sua legalidade como resultado de um processo legislativo formal não afastaria eventual julgamento valorativo de injustiça ou inaplicabilidade por não concordância. A oposição à lei considerada injusta encontra formas de sua confrontação no âmbito da política e do poder judiciário. Uma mobilização ou uma ação que questione a constitucionalidade ou convencionalidade da norma são exemplos disso, respectivamente.

A resistência à opressão se diferencia da oposição à lei injusta por suas características de materialidade. A resistência somente se mostra possível mediante a negação de cumprimento. Exige ações concretas e físicas que se direcionam para a clarificação da opressão praticada quando no cumprimento da lei ou na execução de determinada medida de comando. Assim, sendo a medida violenta ou de legalidade uma opressão atentatória aos direitos humanos, de forma infundada ou sem bases reais, sua resistência é prática legítima e digna.

A legalidade consiste, pois, muito mais numa proteção da ordem que numa garantia de liberdade (PAUPÉRIO, 1962, p. 17). Sendo questionada a legalidade ou o valor da comando estatal, e verificada a existência de opressão e violência, cabe o recurso heroico da resistência como resguardo da liberdade e dos direitos humanos.

Nesse sentido, é magistral a fala de um dos grandes constitucionalistas brasileiros do século XX, Pinto Ferreira, quando discorre que, “se, apesar das garantias estabelecidas, para assegurar o respeito e a aplicação do direito pelo Estado, houver violação do direito, diz-se, segundo a terminologia das declarações de direitos que há opressão” (1983, p. 679). Essa opressão sob a forma violenta pode resultar de diversos atores e tem por alvo diversas vítimas. Contudo, a relação estabelecida pela violência entre opressores e oprimidos contém, em maior ou menor grau, uma sujeição estabelecida pelo poder. Esse poder pode ser o exercido conforme as normas jurídicas positivas ou mesmo ao avesso, pela ilegalidade.

O poder é, sem dúvida, o principal objeto de estudo da Ciências Política e do Direito, ou, novamente, segundo as palavras de Bobbio:

O alfa e o ômega da teoria política é a questão do poder: como conquistá-lo, como conservá-lo e perde-lo, como exercê-lo, como defendê-lo e como dele se defender. Mas o mesmo problema pode ser considerado de dois pontos de vista distintos, ou mesmo opostos: *ex parte principis* [da parte do príncipe] ou *ex parte populi* [da parte do povo]. (2000, p. 252)

Para o pensador italiano, toda a história do pensamento político pode ser dividida segundo se tenha como ênfase o dever de obediência na concepção do Estado ou o direito à resistência se considerado *ex parte populi* [da parte do povo] (BOBBIO, 2000, p. 253). Assim, a síntese sobre o respeito ou o desrespeito ao preceito ordenado pelo poder pode ter como paradigma o do próprio governante ou *ex parte principis* [da parte do príncipe], ou ter como tese o dever quanto ao cumprimento ou não das ordens e obrigações sob o ponto de vista do povo, isto é, *ex parte populi* [da parte do povo].

Lafer utiliza a questão da afirmação histórica dos direitos humanos ao afirmar que o tema da resistência à opressão por meio da desobediência à lei injusta, a partir do pensamento bobbiano, pode ser analisado com base na distinção entre a perspectiva *ex parte principis* [da parte do príncipe] e *ex parte populi* [da parte do povo] (1988, p. 187). Assim, sob o ponto de vista dos governantes e do pensamento político de manutenção e legitimação do poder do governante, os súditos ou cidadãos devem obediência às leis emanadas do soberano. Todavia, sob a perspectiva *ex parte populi* [da parte do povo] e dos teóricos da liberdade, o dever de resistência à opressão se destaca perante o dever de obediência.

Segundo Lafer:

O direito de resistência é, portanto, a consequência de uma crise no estado da sociedade civil, que fere a liberdade tornando possível a reversão provisória ao estado da natureza [...]. A regeneração do Estado e da sociedade civil, nestas hipóteses, transita pela resistência e pela desobediência, ou seja, pelo direito natural dos homens de não se deixarem oprimir pelos governantes. (1988, p. 190)

O direito de resistência ou a resistência à opressão são relevantes medidas contra qualquer ordem que se mostre injusta, ilegal ou ilegítima. Sua conformação com as práticas pacifistas extrai a sua utilização sem qualquer tipo de violência. Diferencia-se, ainda, da passividade ou da inércia justamente por representar uma força contrária à força e à violência do Estado.

Segundo Paupério:

A resistência à opressão adquire, assim, características de autêntica proteção da ordem estabelecida, deixando de ser o ataque insólito contra autoridade que o individualismo libertário fomenta e desenvolve. Constitui, na verdade, a última instância da sociedade contra a arbitrariedade dos governantes. (1962, pp. 21-22)

O Estado liberal e sua posterior passagem ao Estado democrático tiveram como uma das consequências mais notáveis a regulamentação da vida em todas as perspectivas.

Enquanto o sistema econômico regular-se-ia por leis de mercado, sem interferência estatal no sistema político, temos – juntamente com o surgimento de diversos direitos e sua positivação em normas jurídicas estatais – a previsão de sistemas legais herméticos e fechados.

Toda a vida do Estado, da sociedade e do cidadão passam pela Constituição. Esta, antes como resultado final de um procedimento popular de insurreição contra governos autoritários e de limitação de poderes, agora passa a se revelar a matriz inicial de toda sociedade política. Assim, ao mesmo tempo em que normatiza e prevê direitos, limita-os e impossibilita exercícios de outros que não previstos nas Magnas Cartas.

Enquanto os séculos XVIII e XIX possibilitavam a ausência de constituições de direitos, ao mesmo tempo a insurgência contra os desmandos ou eventuais injustiças se faziam no seio da sociedade *organizada* pela resistência à opressão. Contudo, quanto maior a afirmação de sociedades centradas na Constituição, inclusive com limitação de todos os demais poderes (legislativo, executivo e judiciário), maior a limitação também do poder popular e do povo, principalmente contra atos de discordância ou de desobediência.

Nesse *locus* [lugar], qualquer ato de resistência ou rebeldia possibilitaria ao Estado a decretação de exceções legais, inclusive com a suspensão de direitos fundamentais, de modo a resguardar e retornar a situação de conflito. Então, os atos de resistência e desobediência devem ser somente àqueles autorizados no sistema político e jurídico; por exemplo: o direito de petição (artigo 5º da nossa Constituição Federal), direito de recorrer a medidas judiciais (artigo 5º, XXXV, da nossa Constituição Federal) ou a denúncia por abuso de autoridade, ou mesmo a *nottitia criminis* [notícia criminal] processual penal.

Segundo Bobbio, ao atender as demandas da burguesia na regulamentação de forma a limitar e delimitar o poder tradicional:

Dado que essas demandas foram feitas em nome ou em forma de direito à resistência ou à revolução, o processo que deu lugar ao Estado liberal e democrático pode bem ser chamado de processo de “constitucionalização” do direito de resistência e de revolução. Os institutos através dos quais se obtém este resultado podem ser distinguidos com dois tradicionais modos através dos quais se acreditava viria a degeneração do poder: o abuso no exercício do poder (o *tyrannus quoad exercitium* [tirano pelo exercício]) e ausência de legitimação (o *tyrannus absque titulo* [tirano por falta de título]). (2000, p. 256)

O direito de resistência, na visão de Bobbio, pode nascer quando o poder exercido pelo Estado e pelo governante ultrapassa os limites estabelecidos pelo próprio ordenamento jurídico. Em situações de ilegalidade, ou de abuso de poder por parte dos detentores desse

poder e da violência, é possível a busca de soluções jurídicas: *habeas corpus*, mandado de segurança e outros remédios constitucionais; desvelando-se a resistência e o seu exercício como direito em freio às ações violentas desvirtuadas.

A possibilidade de resistir à opressão em situações de legalidade, ou seja, quando o exercício do poder do soberano e do Estado se realizam nos limites das previsões normativas jurídicas não é algo inimaginável. Como relata Bobbio, ainda que aja conforme os mandamentos da legalidade, é a resistência à opressão uma solução para as medidas exercidas com ausência de legitimidade. Quando ainda que realizada pela legalidade, a atuação da violência estatal pode apresentar consequências ou formas que prejudicam o plano de convivência social e de cidadania.

A não-violência, quando se vale do direito de resistência, serve aos domínios da política e da ação social organizada. Por essa razão, e pelo caráter ameaçador que o direito de resistência pode apresentar, que grande parte dos sistemas jurídicos haverão de rejeitar sua possibilidade. Não só não a prevendo como um direito humano e de garantia constitucional, mas ainda prevendo mandados de criminalização contra esse risco contra si próprios.

Afirma Paupério:

Mesmo no caso de algum texto legislativo consagrar a resistência à opressão como direito, de pouco ou nada valeria tal consagração. De fato, nenhum governo admitirá que exerce a opressão. Assim sendo, de modo algum apoiará a resistência que porventura se ofereça às suas atitudes. Dessa forma, mesmo que a lei o reconheça, jamais é o chamado direito de resistência garantida pela força coativa do governo. Assim, a faculdade de resistir à opressão não pode apoiar-se na força do governo. (1962, p. 243)

Se a resistência não encontra sustentação nas regras expressas de direito nem no governo, é no reconhecimento social que sua construção irá se fortalecer. Enquanto não há o reconhecimento pela legislação ou pela jurisprudência do direito de resistir aos mandos ilegais ou prejudiciais, embora seja possível a identificação de concordantes teóricos e doutrinários, sua prática vai se evidenciar como legítimo sob o postulado *ex parte populis* [da parte do povo].

Na opinião de Nery Costa:

É uma incongruência, que a resistência e o recurso à força possam ser garantidos por uma norma positiva. Isso não quer dizer, que a sociedade não tenha a faculdade de resistir ao governo, quando arbitrário. A consagração da resistência à opressão em um texto legislativo, perde consistência porque jamais um governo admite que seja opressivo, não apoiando de modo algum a resistência que se possa oferecer à sua atitude. A teoria da resistência é uma categoria jurídica que faz parte dos direitos de cidadania, que perde conteúdo quando positivado. (1990, p. 21)

É de se considerar ainda a afirmação de Celso Lafer, ao relatar que as anteriores consagrações legislativas do direito à resistência desapareceram posteriormente do direito positivo (1988, p. 191). Enquanto diversos outros direitos humanos foram afirmados e positivados nas declarações de direitos e outros instrumentos jurídicos, o direito à resistência fora esquecido pelo pensamento jurídico-filosófico do século XIX. Conclui o autor isso ser resultado da identificação da justiça com a lei.

Há ainda ser imperioso a separação entre a resistência e a contestação. Embora ambos se conjuguem em atos de oposição ao sistema legal e de poder, a contestação se apresenta como um ato contrário à aceitação, todavia mostra-se mais condizente com comportamentos de crítica social aos *modelos culturais gerais* (LAVAU *apud* BOBBIO, 2003, p. 61) do que necessariamente comportamentos de ruptura e de crise, como se presta a resistência. Nas palavras do jusfilósofo italiano:

Enquanto contrária à obediência, a resistência compreende todo comportamento de ruptura contra a ordem constituída, que coloque em crise o sistema por seu próprio produzir-se, como acontece em um tumulto, em uma sublevação, em uma rebelião, em uma insurreição, até o caso-limite da revolução; coloca-o em crise, mas não o coloca necessariamente em questão. (BOBBIO, 2003, p. 61)

Na estruturação dos Estados jurídicos modernos, a partir de um prisma do positivismo, o Estado passa a senhor da vida e da morte. O Estado enquanto senhor do destino da vida da nação e do sujeito humano ou o *homo sacer* [homem sagrado], que, nas palavras de Agamben, é “aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida humana matável e sacrificável: o *homo sacer*”, pois, afinal, “um direito que pretende decidir sobre a vida toma o corpo em uma vida que coincide com a morte” (2007, p. 91).

Logo, a produção de normas jurídicas voltadas aos interesses dos sistemas de governos e detentores do poder faz com que as regras de obediência e punição sejam superestimadas. As constituições passaram então à valorização equânime entre os direitos fundamentais e os instrumentos de controle e repressão.

Lafer apresenta a seguinte cognição:

Estas tendências multiplicaram as possibilidades da opressão e recolocaram na ordem do dia o tema da resistência, que não se volta mais, como no paradigma do Direito Natural, conta uma pessoa – pois não é abatendo o tirano que se instaura a liberdade – mas, sim contra um “sistema”. Na análise da resistência e da contestação a um “sistema” é preciso rastrear as origens da crise da legitimidade da legalidade e da identificação da justiça com a lei,

nas quais, no âmbito do paradigma da Filosofia do Direito, se procurou fundamentar o dever de obediência à lei. (1988, p. 193)

O Direito prega a obediência à lei mesmo quando a lei se apresenta injusta ou inapropriada ao benefício do sujeito e dos cidadãos. Sob o fundamento de impossibilidade de imiscuir nas normas jurídicas conceitos morais, os critérios delineadores da obediência da sociedade às regras positivadas são apenas sua concordância com o demais ordenamento jurídico e sua adequação à Constituição. Dessa mesma forma, considera-se a ordem internacional ao tratar dos movimentos terroristas como atentatórios à legalidade internacional e ao domínio da soberania.

No entender de Lafer:

A resistência à opressão, baseada no terrorismo político, tem sido considerada ilícita pelo Direito Internacional Público, o que se explica não só em função dos direitos humanos dos inocentes, violados pelas suas técnicas, mas também porque o terrorismo político contesta a lógica do sistema interestatal, que confere aos Estados o monopólio dos meios da violência. (1988, p. 199)

Denota-se possível a construção de teorias e atos de resistência em situações de conflito, em momentos de inconformidade, em aspectos de injustiça, mas sempre sob o primado da recusa da violência e da busca de caminhos alternativos. A resistência que se constrói a partir da violência não se sustenta ante o julgamento da legalidade e da legitimidade. Ainda que correta, mostra-se disruptiva perante os critérios sociais de aceitação.

Nesse sentido, Paupério assevera:

Pela oposição às leis injustas, concretiza-se a repulsa de um preceito particular ou de um conjunto de prescrições em discordância com a lei moral. De modo genérico, a resistência à lei injusta é de iniciativa individual ou de um grupo limitado. Pela resistência à opressão, concretiza-se a revolta contra a violação pelos governantes da ideia de direito de que procede o Poder cujas prerrogativas exercem. (1962, pp. 13-14)

Uma vez mais constatamos a diferenciação de conceitos a partir da consideração das práticas políticas como realizadas isoladamente ou por indivíduos, e quando praticadas por grupos ou coletivos, isto é, uma pluralidade de pessoas com os mesmos propósitos e se utilizando do mesmo intento. Enquanto que, na objeção de consciência, há apenas sujeitos particulares, a resistência à opressão seria uma prática coletiva. Se a resistência à lei injusta é uma parcela de inconformismo individual, em outro ponto a resistência à opressão toma conjunções plurais.

A resistência à opressão é uma medida de contrabalanceamento do domínio estatal exclusivo sobre os parâmetros de legalidade. Resistir não significa rejeitar o ordenamento jurídico ou as estruturas de organização política do Estado, pois a resistência não nega o direito nem a ele se contrapõe (PAUPÉRIO, 1962, p. 22). Essa resistência colocada em colisão contra o ato estatal considerado opressor não permanecerá por longo tempo, pois a medida de duração da resistência tem relação direta com sua capacidade de realizar as mudanças necessárias.

O direito de resistência não surgiu de imediato, representando o resultado de um longo processo histórico e teórico que ocorreu paralelamente à constituição do Estado moderno, pois, segundo Paupério, “devia-se obedecer às leis, desde que estas não oprimissem os indivíduos e, que, quando isso sucedesse, esses poderiam resistir ao governo até substituí-lo” (1962, pp. 13-14). Esse princípio democrático jaz na essência do conceito de participação social junto à democracia. Sendo o poder de domínio do povo, que através de seus representantes elaboram as leis e regras, que sustentam atuação do governante e a existência do Estado, logo seria inescusável o povo poder retirar do poder, mesmo que resistindo às próprias leis, aqueles que os desagradam.

Contudo, as constituições contemporâneas, mesmo as mais democráticas, não reconhecem o chamado direito de resistência (PAUPÉRIO, 1962, p. 267). Ao contrário, na previsão dos direitos humanos e fundamentais, se prescreve o direito à paz, proclama-se o poder democrático, estabelecem-se limites à atuação da força e da violência frente ao direito a vida e à dignidade humana, porém omite-se intencionalmente a previsão da resistência como direito dos cidadãos.

Além de se manter o direito de resistência no limbo jurídico da indeterminação, prescrevem-se normas penalizadoras de seu exercício. Subentende-se assim das regras de direito que o sujeito pode discordar, entretanto deve sempre obedecer às leis, sob risco da mão pesada do Estado guilhotinar através da pena e do castigo os outros direitos individuais fundamentais que lhe soem.

Toda resistência é recriminada e punida com multas na instância cível e com a previsão de crimes nos domínios do Direito Penal, cujo tipo incriminador brasileiro estabelece ser punível com detenção, de dois meses a dois anos, todo aquele que se opor à execução de ato legal, mediante violência ou ameaça a funcionário competente para executá-lo ou a quem lhe esteja prestando auxílio (artigo 329 do nosso Código Penal).

Todavia, discordamos do legado de Paupério quando este afirma ser a resistência armada o último recurso excepcional e heroico (1962, p. 41). Significa dizer que, após todas as demais tentativas, caberia ainda como última alternativa a ser utilizada com prudência e cautela, quando as demais formas de resistência não surtiram efeito.

Nery Costa exemplifica em Thomas Jefferson, o político e advogado estadunidense que auxiliou decisivamente na consolidação da democracia nos EUA, o direito de opor resistência a governos injustos, mas no dever de resistir. Por essa razão, o direito de resistência, “neste momento, começou a aparecer como o instrumento adequado que os indivíduos dispunham para fazer frente a um governo arbitrário” (1990, p. 19). Resistir é uma medida de ação política que pode ou não encontrar conformidade no domínio da permissão jurídica; e, mesmo não a encontrando, e sendo “ilegal”, constitui possibilidade com inúmeros fundamentos favoráveis.

2.6 A desobediência civil

“Você nunca sabe que resultados virão da sua ação. Mas se você não fizer nada, não existirão resultados” (Gandhi)

O direito de resistência se demonstrou um importante e eficiente instrumento para enfrentamento de ilegalidades ou leis injustas ou de abusos por parte do governante. O direito de resistência, enquanto uma forma de oposição à opressão, contudo, necessitaria de uma expressão coletiva ou vontade da maioria para esse intento. As minorias então ficaram de fora dessa forma de reivindicação e exercício de direitos. A mudança de paradigmas foi possível a partir das ideias da desobediência civil.

A desobediência civil, segundo Nery Costa, conceitua-se como:

[...] o comportamento que os membros da sociedade civil assumem frente ao Estado, questionando normas ou decisões originárias de seus aparelhos, através de ação ou omissão desobedientes às normas jurídicas, mas dentro dos princípios da cidadania, com o intuito de mobilizar a opinião pública para a reforma ou revogação daquelas. (1990, p. 61)

Para o exercício da desobediência civil, não mais era necessário a vontade da maioria ou uma crise política total (COSTA, 1990, p. 24), pois a desobediência civil se apresentava como direito de cidadania, uma vez que se origina do desenvolvimento do conceito do direito de resistência. Em outras palavras, “a desobediência resultava dos direitos essenciais do

cidadão sobre o Estado, que a empregaria sempre que o governo extrapolasse suas prerrogativas ou não correspondesse às expectativas geradas” (COSTA, 1990, p. 29).

Almejando uma forma de enfrentamento e de resistência, no século XIX, surgiu a teoria da desobediência civil, a partir das formulações de Henry David Thoreau, propondo práticas de desobediência como formas de protesto e de manifestação política contra injustiças e arbitrariedades. Tais métodos de resistência centrados na desobediência influenciaram diretamente a doutrina filosófica de muitos ativistas e personalidades históricas do século XX.

A proposta de Thoreau consistiu em uma pequena monografia, publicada em 1849, que procurava evidenciar os motivos e fundamentos pelos quais os cidadãos deveriam se opor à decisão dos governantes. No caso específico do ativista estadunidense, sua insurgência se dera em contestação à iniciativa dos Estados Unidos de uma guerra contra o México. Em razão do conflito, o governo aumentara a cobrança de impostos com o intuito de financiar seu intento belicoso.

Argumentava Thoreau não ser desejável a qualquer cidadão – a quem ele chama de súdito – cultivar respeito pela lei igual ao que se nutria pelo direito. A lei seria manipulável pelos governantes com o propósito de fazer com que os súditos realizassem ações as quais não desejam, como entrar em guerra. O respeito à lei poderia levar o cidadão a agir contra sua própria consciência, contra sua vontade, contra seu bom-senso.

Por essa razão, dizia que “a lei nunca tornou os homens mais justos, no mínimo que fosse; e, por via de seu respeito a ela, mesmo os de boas disposições veem-se diariamente convertidos em agentes da injustiça” (THOREAU, 1968, p. 19). Mesmo aqueles que se apresentam no *front* de batalha, servindo e marchando em propósitos de guerra, estariam tão apenas seguindo a lei e obedecendo a ordens. Porém, todos teriam inclinações pacíficas.

São eles apenas pessoas que devem seguir os ditames da lei e cujas vidas podem ser sacrificadas em prol do Estado. Segundo Thoreau, “a maioria dos homens serve ao Estado dessa maneira, não como homens de fato, mas como máquinas, com seus corpos” (1968, p. 20). Esses homens não poderiam usar de suas consciências, não haveria livre raciocínio nem liberdade em seu senso moral.

A crítica de Thoreau ao governo estadunidense reside em sua inconformidade com a feitura da guerra e igualmente com a manutenção do sistema escravagista. Como ativista da liberdade, defendia a direção das ações sob imperativos morais acima das exigências legais.

Afirmavaa que “todos os homens reconhecem o direito de revolução, isto é, o direito de recusar obediência ao governo, e resistir-lhe, quando ele se revele despótico ou sua ineficiência seja grande e intolerável” (1968, p. 21). Logo, para não agir em favor das injustiças que se exorta o descumprimento da lei.

Lafer também assevera que:

Esta transgressão à norma, na desobediência civil, é vista como cumprimento de um dever ético do cidadão – dever que não pretende ter validade universal e absoluta, mas que se coloca como imperativo pessoal numa dada situação concreta e histórica. (1988, p. 200)

A insistência e sua obstinação por criar alguma medida real que demonstrasse sua rejeição pelas escolhas políticas dos governantes levam o pensador libertário a projetar a desobediência como uma ação prática e racional. Afinal, em seu entender, “há milhares que, opinitivamente, se opõe à escravidão e à guerra e que, no entanto, nada fazem para pôr-lhes um fim” (Thoreau, 1968, p. 23). Essas ações que centralizariam em um primeiro momento a insatisfação do cidadão com aquilo que lhe obrigam, e, ainda, com a recusa ao oferecimento de seus préstimos do governo e suas iniciativas, são os pontos primordiais da desobediência civil.

Vieira afirma que, “na realidade, a desobediência consiste em não se sujeitar à vontade, à autoridade de outras pessoas ou simplesmente não ceder às suas decisões” (1984, p. 08). A desobediência civil não é a negação da autoridade, mas sim a negação da prática daquilo que se é determinado pela autoridade e por conseguinte por determinação da lei contra qual se contesta e se insurge com a desobediência.

Quando praticada perante uma sociedade civil, e com desrespeito às leis civis, estaria caracterizada a desobediência civil. A desobediência penal representa a prática de uma infração penal – mediante ação ou omissão – em tipo penal previsto em uma legislação penal incriminadora. Sua infringência sujeita o autor a medidas criminais e penas previstas no ordenamento jurídico. Inversamente, a desobediência civil presume uma prática em desconformidade com alguma obrigação surgida a partir de uma norma jurídica, todavia cujo descumprimento não ocasiona necessariamente medidas privativas de liberdade. mas sim penas cíveis ou administrativas, conforme a previsão normativa em vigência.

Ainda segundo Vieira:

A desobediência civil representa a desobediência dos cidadãos em sua sociedade, diante de certas condições ou de diversas leis, em particular porque elas os ofendem, elas os agridem. São pessoas atuando como

cidadãos, isto é, como indivíduos possuidores de direitos e de obrigações perante o Estado. (1984, p. 08).

Compreender então a desobediência civil como um direito de resistência centrado em um poder inerente a cada indivíduo e manejável por grupos coletivos – enquanto direito humano fundamental e uma das faces do direito à liberdade – se revela com um grande potencial de conquistas contra a violência institucionalizada pelo Estado, enquanto ente soberano, através de seus instrumentos de controle: polícia, poder judiciário, entre outros.

Novamente Vieira esclarece que:

A desobediência civil descobriu um único meio de lutar contra os fiéis adoradores da força bruta. Este único meio consiste em inventar e em aplicar táticas inteiramente diferentes das cultivadas pelos violento. Elas não nasceram do nada. São táticas de nasceram de profundas meditações sobre o inestimável valor da vida, e tomam sentido contrário a qualquer manifestação violenta. [...] A desobediência civil escolhe definitivamente o repúdio à violência e à injustiça, mesmo com os sérios riscos decorrentes deste ato. (1984, p. 20)

Desse modo, a desobediência civil poderia se construir a partir de duas ações específicas: tanto em um fazer ilícito, como em uma omissão ilícita à norma opressora. Para Maria Garcia, a desobediência civil mais do que uma possibilidade ou uma garantia de resistência frente ao poder lícito, porém injusto ou ilegítimo, é um direito fundamental com amplo fundamento nas teorias políticas e nas normas de direitos humanos. Seria a desobediência civil para a autora:

[...] a forma particular de resistência ou contraposição, ativa ou passiva do cidadão, à lei ou ato da autoridade, quando ofensivos à ordem constitucional ou aos direitos e garantias fundamentais, objetivando a proteção das prerrogativas inerentes à cidadania, pela sua revogação ou anulação. (2004, p. 293)

A desobediência civil como idealizada por Thoreau não exigiria uma prática coletiva de manifestação ou de resistência. Caberia em manifestações individuais ou mesmo isoladas. Ainda que não houvesse a adesão coletiva ou de uma massividade de pessoas, a desobediência seria capaz de ser uma ação de exemplo aos demais na mesma medida de possibilitar satisfação íntima do sujeito em coerência com seu pensamento. Suas falas seguem essa linha argumentativa de valorização de toda forma de desobediência civil, ainda que isoladas ou particulares, quando proclama que “jamais haverá um Estado realmente livre e esclarecido enquanto o Estado não venha a reconhecer o indivíduo como o poder mais alto e

independente, do qual se origina todo o seu próprio poder e autoridade [...]” (THOREAU, 1968, p. 46).

Diametralmente, outros autores mais modernos justificam a necessidade da desobediência civil conformar um grupo coletivo de ação. Caso isso não acontecesse, estaríamos perante a objeção de consciência.

Nery Costa entende que:

A desobediência civil é ato normalmente coletivo. Os grupos exercem pressão mais eficiente para modificar as leis ou as práticas governamentais, clamando por uma maior rapidez para a solução do impasse. Mas isto não impede que seja cometida por um indivíduo isolado, como na objeção de consciência. (1990, p. 46)

Nessa mesma linha argumentativa da objeção de consciência como uma desobediência civil de caráter isolado e individual, temos, segundo Lafer, que:

Hannah Arendt, neste sentido, sublinhando a dimensão pública da desobediência civil, que ela nunca é um ato isolado de um indivíduo, mas sempre uma ação de grupo. O seu momento inicial resulta de minorias organizadas, unidas por uma opinião comum, que tomam a decisão de se opor a leis ou políticas governamentais percebidas como injustas, ainda que estas tenham o apoio da maioria. É a ação conjunta, baseada no acordo, que dá credibilidade à desobediência civil, independentemente da maneira como as pessoas chegaram, individualmente, às suas conclusões. (1988, p. 232)

Outra questão de destaque é que a prática da resistência e da desobediência somente se legitimam ao se denotar diametralmente oposta e contrária às práticas violentas dos poderes instituídos e contra os quais se confrontam. Assim, a não-violência qualifica e adjetiva essas práticas políticas de enfrentamento, demonstrando seu potencial de grande transformação. A resistência à opressão baseada nas técnicas da violência se contrapõe à resistência apoiada na não-violência, merecendo destaque todo especial a desobediência civil (LAFER, 1988, p. 199).

Costa afirma que “a possibilidade de desobedecer às leis consistia num instrumento essencial da cidadania, porque procurava modificar, pacificamente, a legislação e a prática governamentais” (1990, p. 35). A desobediência civil para ser correta e completa precisa do agregado ativo e consciencial da não-violência. Desobediência civil enquanto meio de resistência e direito de cada pessoa e do grupo coletivo de cidadãos não comporta sua utilização através de atos de violência ou que causem dor ou sofrimento ao outro.

Ao confrontar e resistir ao Estado opressor, injusto ou violento, por meio da desobediência civil, o indivíduo exerce um direito fundamental. Não significa atividade

subversiva, paramilitar ou com emprego de armas, pois assim se desnatura o real sentido das lutas sociais e se concede justificativa às ações estatais repressoras e aos sistemas de controle e perseguição penal.

Não significa também um descontentamento geral contra tudo, pois desse modo também se perde o verdadeiro desiderato. É preciso a manifestação pública e com conhecimento amplo e irrestrito dos motivos e fundamentos da desobediência. Necessário se faz o esclarecimento das razões e justificativas da resistência frente às causas da opressão.

A desobediência civil é uma oposição a determinadas leis ou práticas governamentais injustas, e não ao ordenamento jurídico como um todo (COSTA, 1990, p. 39). Embora possa parecer aos olhos mais desatentos, o direito de resistência e a desobediência civil como instrumentos que se assemelham à lógica dos argumentos populares e de luta dos trabalhadores contra o sistema capitalista são caminhos bem diferentes.

Aplicar e exercitar a desobediência civil e do direito de resistência pode parecer aos incautos a advocacia em favor da revolução, o que não denota verdade. A revolução consiste em uma modificação fora dos quadros constitucionais vigentes do Direito e Estado normalmente se valendo de meios violentos (TEIXEIRA, 1991, p. 223). A desobediência não consiste em uma desconformidade geral, ilimitada e irrestrita contra o sistema político ou contra o ordenamento jurídico por completo. Significa mais uma medida política de insatisfação e inconformidade manifestada publicamente com seus fundamentos e dispositivos.

Para Lafer, a desobediência civil como formulada por Thoreau pode ser encarada como direito humano de primeira geração (1988, p. 200), o que significa reconhecê-lo como um direito de primeira dimensão e consistente em um limite legal à atuação do Estado e do poder político instituído frente ao direito fundamental resistente. Ainda segundo o pensador da não-obediência, a desobediência civil visa a demonstrar a injustiça da lei através de uma ação que almeja a inovação e a mudança da norma através da publicidade do ato de transgressão.

Nesse sentido, ainda assevera Lafer:

Em síntese, creio que se pode dizer que a desobediência civil, no século XX, conserva de Thoreau o caráter predominantemente não-violento da resistência individual à opressão e à injustiça, e de Gandhi a dimensão de uma ação de grupo, que se exprime através de uma resistência coletiva, afirmada eticamente através da convergência entre os meios e fins. (1988, p. 201)

As lições e o exemplo teórico e prático de Thoreau – que chegou a ser inclusive preso ao exercitar a desobediência civil e se negar a pagar os tributos da guerra, somente sendo liberto quando do pagamento, realizado por amigos seus, dos impostos a que se negara – nos servem de balizamento para a construção nos decênios seguintes das ideias que culminaram na construção da não-violência como projetos de organização social e teoria política de ação para conquista ou garantia de direitos. Seus escritos foram estudados pelo escritor León Tolstói e serviram de fundamento para a obra *O reino de Deus está em vós*, publicada em 1894 pelo escritor russo.

O próprio Tolstói foi o responsável por sugerir, em uma correspondência, ao então jovem advogado Mohandas Karamchand Gandhi, a leitura do livro de Thoreau. O restante da história se é conhecida: a *ahimsa* e a *satyagraha* que culminaram na independência da Índia e na divulgação no mundo todo dos predicados da não-violência. Galtung afirma que “o *satyagraha* é uma retomada da política por meios não-violentos” (2003, p. 160). Isso com duas formas bastante diferentes: o *satyagraha coletivo* ou o *satyagrahi individual* (GALTUNG, 2003, p. 186). Para Gandhi, o *satyagraha* é a energia movedora de todas as ações e representa a busca pela verdade.

Uma vez mais as lições de Lafer nos confirmam:

A desobediência civil enquanto resistência *ex parte populi* [da parte do povo] à opressão é não-violenta. Por isso, não é rebelde, pois não se coloca, arendtianamente, à revelia do processo de geração de poder, e pode vir a ser revolucionária, como foi o processo de movimento de Gandhi. [...] É por isso que a desobediência civil geralmente exprime um poder novo, que está surgindo e que se volta para a mudança do *status quo* [estado atual]. (1988, p. 233)

Direito de resistência, então, somente se é legitimamente exercitável mediante práticas não-violentas. O direito a resistir presume práticas não-violentas e não-ofensivas à manutenção da dignidade da pessoa humana e à integridade física do sujeito confrontado.

Mesmo se o outro for o agente da violência. Pois leciona Vieira que:

[...] a desobediência civil está fundamentada no princípio da ação não violenta, cuja atitude primeira se expressa no desrespeito a tudo que humilha a consciência humana, desrespeito manifestado com franqueza e com certeza de opinião. A ação não violenta não pode representar oposição violenta. Porém representa não violenta desobediência da lei, de situação desumana, sujeitando-se o indivíduo pacificamente à prisão. Se uma lei é injusta ela constitui um ato de agressão. [...] A desobediência civil, que é a desobediência dos cidadãos, realiza oposição de maneira mais digna, afastando os defensores da violência através da ação não violenta. (1984, p. 21)

Qualquer resistência e desobediência, quando utilizada por instrumentos violentos, passa a se igualar ao opressor, porém este possui o amparo da legalidade e o controle dos veículos estatais de repressão. A desobediência civil integra parcela da natureza de direitos fundamentais e individuais irreprimíveis do cidadão. Sua liberdade o condiz à prática e sua fundamentação, quando manejada como inconformidade social, demonstra a ilegitimidade do governante perante aquilo que se desobedece civilmente.

Na argumentação de Thoreau se encontra a ideia de que, “se mil homens se recusassem a pagar seus impostos este ano, isso não seria uma medida violenta ou sangrenta, como seria pagá-los e capacitar o Estado a cometer violências e a derramar o sangue inocente” (1968, p. 31). Concluindo ser esta, na realidade, a definição de uma revolução pacífica. Para ele, custa-se menos incorrer nas penalidades de desobediência ao Estado do que simplesmente obedecê-lo incontestemente. A prática da desobediência civil, portanto, apresenta também dificuldades e prejuízos, mas muito menores do que o cumprimento daquilo que não se concorda.

Vieira claramente argumenta:

De outra parte, a desobediência civil considera indiscutível o fato de que a não violência é a maior força a ser empregada em defesa dos direitos das pessoas. Portanto, trata-se de força qualitativamente superior á força baseada na brutalidade e na tirania. E, ao contrário, do que se possa imaginar, o indivíduo não violenta está longe de permanecer passivo diante da opressão, inclusive porque ele bem compreende que a liberdade conquistada, por meio do banho de sangue ou da ilusão, não é liberdade. [...] O movimento de desobediência civil encontra na não violência um instrumento histórico, o qual permite atacar a injustiça sem ferir o adversário. (1984, p. 26)

Nessa questão se tornam relevante os estudos, pesquisas, debates, obras e publicações de Gene Sharp. Nascido em 21 de janeiro 1928, ele cursou Ciências Sociais e realizou seus estudos de mestrado e de doutorado, respectivamente, em Sociologia e em Ciência Política. Fundador do Instituto Albert Einstein, em memória do eminente cientista de quem foi amigo pessoal e acadêmico, que se dedica como organização sem fins lucrativos e visa produzir estudos e promover o uso de práticas e da ação não-violenta em conflitos.

Professor de Ciência Política da Universidade de Massachussets (EUA), esse autor tem procurado em suas obras argumentar favoravelmente à hipótese de luta não-violenta. Trazendo, portanto, para o âmbito das Ciências Sociais, especialmente da Ciência Política e das Relações Internacionais, a doutrina filosófica utilizada por Mahatma Gandhi na metade do

século XX (SHARP, 1979). As ideias apropriadas por Sharp a partir das ações do pacifista indiano são centradas nos pressupostos da paz, do pacifismo e da resistência coletiva contra o Estado através de ações não-violentas, tendo o autor conseguido influenciar diversos movimentos de resistência antigovernamentais em vários países.

Ensina mais uma vez Lafer:

A distância entre o Direito formalmente válido e a realidade social não significa, no entanto, que a desobediência civil possa ser considerada como uma variante adicional da crescente conduta ilícita. Em outras palavras, não é a falta de durabilidade da lei, na incompetência da polícia, na inépcia do sistema carcerário e na inadequação do Judiciário que se radica a desobediência civil. (1988, p. 227)

Para muitos, a desobediência civil seria uma forma de objeção de consciência. Contudo, Lafer explica, a partir do pensamento arendtiano, que essa questão não está ligada às questões morais e de foro íntimo, portanto de natureza privada. Mas sim à esfera pública de deliberação, pois:

[...] não é na consciência individual e numa filosofia de subjetividade que se fundamenta a desobediência civil. O desejo de ser bom está na esfera do privado e corresponde a uma legítima preocupação com o próprio ser. Entretanto, na ação política a preocupação não é com o *eu*, mas com o *mundo* e, portanto, na esfera do interesse público é que se coloca o tema da desobediência civil, enquanto expressão do direito de resistência à opressão. (1988, p. 231)

Acrescentando ainda o eminente autor brasileiro que:

Neste sentido, o tratamento que dá à desobediência civil não foge às características da reflexão contemporânea sobre a resistência à opressão, que desloca a discussão do plano jurídico para o plano político. A sua originalidade reside na demonstração de que os meios violentos são inadequados porte destrutivos do poder e da autoridade, de que o caminho para se evitar esta destrutividade reside na própria ação política, da qual a desobediência civil é uma expressão possível em situações-limite. (1988, p. 235)

A desobediência civil, juntamente com o direito de resistência, ambos mediante meios não-violentos, consubstanciam-se em medidas, se não proibidas, igualmente não expressamente permitidas pelo ordenamento jurídico. Por essa razão, nossa discussão sobre esses temas, nesse momento, ultrapassa os limites do espaço do Direito para alcançar os domínios da teoria política. Naturalmente, qualquer governante ou autoridade do Estado que queira manter uma replicação inconsciente e automática das práticas sociais conforme estritamente aos seus interesses, haverá por repudiar as práticas dessas medidas políticas.

É Nery Costa, dessa vez, que afirma que:

A desobediência civil, assim, não é um ato destrutivo e pernicioso ao ordenamento jurídico, mas construtivo, que procura dinamizar os meios de expressão política e democrática à lei. A resistência tem a finalidade de efetivar modificações em leis, práticas governamentais ou decisões judiciais que não se adequem à realidade sócio-política e econômica. (1990, p. 55)

Compartilhamos ainda o entendimento de Thoreau sobre a possibilidade de prática da desobediência civil, ainda que somente por um indivíduo, um sujeito particular, um cidadão isolado e sem adesão de demais pessoas. Isso não desnaturaria os demais elementos componentes da desobediência civil de modo algum. Mesmo porque nenhuma prática libertária nasce já grandiosa, nenhum projeto político e social de desenvolvimento ou de melhoria da vida das comunidades surge como projeto simultâneo de várias mentes ao mesmo tempo e no mesmo espaço.

A desobediência civil, como uma semente, é capaz de germinar e criar muitos frutos e conquistas. Pode cativar outras percepções, inclusive as contrárias, trazendo para sua participação um número plural de integrantes e adeptos antes não identificados quantitativamente.

Segundo os ensinamentos de Vieira:

O direito de resistência é juntamente com a desobediência civil um manancial de possibilidades criativas e que propiciam as conquistas de direitos – principalmente os hoje reconhecidos como direitos humanos em suas múltiplas formas de exercício: civis ou de liberdade, sociais e econômicos, de solidariedade e coletivos. Esta conquista, todavia, realiza-se por meios pacíficos e essencialmente não violentos. (2013, p. 92)

Logo, percebe-se que o direito de resistência e a desobediência civil são instrumentos políticos, coletivos, públicos – ainda que não juridicamente ou positivamente expressos – de não-violência que se destinam a desconstruir um Estado totalitário ou mesmo Estados formalmente democráticos, ou seja, com mera aparência de igualdade tão somente no aspecto da lei, sem, contudo, ser capaz de garantir instrumentos e ferramentas políticas, sociais e econômicas de isonomia material e real.

Firmadas essas primeiras bases acerca do direito de resistência e da desobediência, mostra-se imprescindível a verificação de sua conformação juntamente com a prática de ações políticas não-violentas fundamentadas nos estudos e nas pesquisas de Gene Sharp. Entendendo como a ação não-violenta se constrói como teoria política, é possível identificar

sua aplicabilidade enquanto direito humano com capacidade de influencia na *práxis* [prática] cotidiana.

Valendo-nos da afirmação de Castañar Perez quando diz que pretende realizar uma revisão da não-violência como forma de ação política em um nível sociopolítico (2010, p. 28). Neste trabalho, portanto, propomo-nos agora verificar quanto dos conceitos, teorias e doutrinas do pacifismo e da não-violência fazem parte da obra do pensador Gene Sharp.

CAPÍTULO 3: PACIFISMO E NÃO-VIOLÊNCIA EM GENE SHARP

3.1. Doutrina e teoria da ação não-violenta

3.1.1 Gene Sharp entre outros pensadores

Se os Estados enquanto instituições políticas e jurídicas organizadas fundamentam a sua ação com base na força e na violência sob o atributo da legalidade e taxando de criminal ou ilegal todas as ações contrárias, surge um relevante questionamento: de que forma seria possível criar uma medida de enfrentamento e inconformidade da sociedade frente à realidade sem o caminho da violência?

Seria possível exercer o pacifismo, ainda que em transgressão aos preceitos normativos, sem a necessidade da guerra revolucionária ou a tomada de poder, apenas com o objetivo de praticar uma cidadania direta e ativa de fundamentação ontologicamente democrática sem o auxílio da violência? Quais seriam as propostas de ações não-violentas para isso? Mesmo teorias e métodos anteriormente descritos – como o direito de resistência à opressão e a desobediência civil – seriam praticáveis? Sobre quais elementos se assentam o respeito ao poder coercitivo do Estado e de que forma sua modificação poderiam propiciar legitimidade às ações não-violentas?

Quando se propõe ao estudo da ideia da defesa da paz e sua instrumentalização pela não-violência, percebe-se que nenhuma forma de governo parece estar imune a desafios não-violentos, nem aqueles mais repressivos e ditatoriais e nem mesmo os mais democráticos. Todos estão sujeitos à utilização de medidas e meios de confrontos não-violentos. No entanto, a ação não-violenta permanece ainda pouco entendida como um fenômeno distintivo e resolutivo.

Por essa razão que buscaremos a “technique approach to nonviolent action”, ou seja, uma abordagem técnica da ação não-violenta (McCARTHY & KRUEGLER, 1993, p. 01). O objetivo neste trabalho de estudos de desvelamento das obras principais de Gene Sharp teria por finalidade desenvolver uma técnica, um método, uma teoria e forma de luta não-violenta como uma alternativa aos instrumentais da violência – utilizando-se para isso do pacifismo – tendo por desiderato a conquista ou garantia de direitos e possíveis mudanças nos sistemas políticos e sociais.

Segundo R.M. McCarthy e C. Kruegler:

A ação não violenta é sem dúvida um fenômeno universal, no sentido que ocorre ao longo da história e em todos os universos sociais e sistemas políticos. As notícias de hoje geralmente carregam histórias sobre luta não violenta. Eventos como greves trabalhistas, marchas de protesto, e o desafio de autoridade governamental por grupos de pessoas ocorrem em todas as partes do mundo. Nenhuma forma de governo parece estar imune aos desafios não-violentos, nem os mais repressivos nem os mais democráticos. (1993, p. 01, tradução nossa)

Para Gene Sharp, a natureza da luta não-violenta se fundamenta em uma teoria do poder político, com métodos de ação e dinâmicas de lutas contra aqueles que se utilizam de métodos violentos e repressivos. Isso porque rejeita Sharp que a não-violência tenha por base uma teoria moral, com bases religiosas ou emocionais. Para o autor, uma teoria da ação não-violenta centra sua base na teoria política e do poder.

Se a prática da não-violência tivesse por fundamento condições religiosas de determinados segmentos teológicos ou crenças de determinados grupos, sua utilização seria excluída aos demais não-praticantes daquele mesmo grupo. Quando a não-violência se instrumentaliza em preceitos morais, não possui uma definição clara de suas formas, intenções, propostas.

Do mesmo modo que o fato de ser a favor de alternativas não-violentas não são suficientes para a realização de mudanças se não verificadas como técnicas suficientes e eficientes como alternativas às ações violentas. Para isso é necessário, portanto, que as ferramentas oportunizadas pela não-violência sejam capazes de alcançar os fins pretendidos. Algumas vezes, os mesmos objetivos esperados quando da utilização de meios violentos: previsão de direitos antes inexistentes ou não positivados, formas jurídica, políticas ou sociais de efetivação e garantias destes direitos, acesso do povo e da população a uma parcela de participação e atuação na vida democrática do Estado, formas de eleição e escolha de governantes ou a modificação dos regimes então existentes e suas formas de seleção, etc., sendo que muitos podem ser os objetivos pretendidos pelas ações não-violentas organizadas.

Uma teoria de ação não-violenta e pacífica que se pretenda efetiva e que produza resultados na vida da sociedade e do cidadão deve ser aquela que preveja diversos meios, técnicas, formas e ferramentas para o embate contra o lado contrário – que muitas vezes é o detentor do monopólio da violência – e que tenha condições de fazer frente com a mesma força, mas sem os mesmos meios. Logo, embora seja possível e imaginável a elaboração de teorias sobre a não-violência e o pacifismo, estas devem ser essencialmente práticas, isto é, não meramente teóricas. Assim, devem ser capazes de influenciar a *práxis* [prática] da

coletividade e realizáveis no cotidiano da luta e dos conflitos, em sociedades democráticas ou em regimes ditatoriais.

Para se utilizar da luta não-violenta, é preciso ter em mente que sua utilização nem sempre pressupõe ausência de conflito. Algumas vezes lides e conflitos conseguem alcançar uma resolução sem a necessidade de conflito. Isso é possível em âmbito internacional através da diplomacia; isso também é possível em âmbito interno por meio de conciliações, mediações, arbitragens, cooperações, etc. O conflito pode ser levado à análise do Poder Judiciário e encontrar na jurisdição uma decisão que ponha fim ao conflito de interesses.

Todavia, nem todos conflitos encontram solução na transação. Shap acredita que “alguns conflitos não permitem transigência e só podem ser resolvidos mediante luta” (1983, p. 11). Os conflitos entre nações encontram meios diplomáticos. Os conflitos entre pessoas, públicas ou privadas, podem vir a encontrar solução sem conflito. Porém, os conflitos coletivos, no âmago da sociedade, dentro do próprio Estado, como demonstra a história, se constroem com embates e com lutas.

Os sistemas de conflitos, normalmente, pressupõem luta. Nem todo conflito pode ser resolvido sem resistência. Alguns, então, só podem ser resolvidos mediante lutas. Mas toda luta precisa ser violenta? Acreditamos que não! A escolha pelo caminho do pacifismo e pela não-violência como alternativa deduz a possibilidade de existência de lutas, de conflitos, de resistência e de enfrentamentos; contudo, podem ser realizados por meios que tem por base a não-violência e o pacifismo.

A violência e a não-violência são vias paralelas que levam a destinos semelhantes por vias diversas. A violência mata, impõe sofrimento, dor, revolta, temor, raiva, inconformidade, causa danos e prejuízos de toda ordem: materiais, econômicos, coletivos e sociais, pessoais e físicos. É perfeitamente possível usar técnicas e meios diversos da violência, mesmo em situações de conflito e de resistência, em demandas legítimas e socialmente aceitas e recomendáveis. Há meios de lutas e de conquistas de direitos não-violentos e instrumentalizáveis sob o método do pacifismo e de rejeição da violência.

Gene Sharp se enquadraria como um pensador adepto da teoria pragmática da ação não-violência. Enquanto a corrente ética ou holística teria nomes como Tolstói, Gandhi e Luther King, a corrente pragmática conceberia a ação não-violenta como uma doutrina política, e, juntamente com Sharp, teríamos: Henry David Thoreau, Bertrand Russel, Peter Ackerman, entre outros (CASTAÑAR PÉREZ, 2010, p. 32). Nesse contexto então se mostra

relevante compreender os sentidos e o alcance da ideia de não-violência no contexto sharpeano.

3.1.2 Não-violência para Sharp

O conceito de ação não-violenta para Gene Sharp consiste em “uma técnica usada para controlar, combater e destruir o poder adversário mediante meios não violentos de exercer o poder” (1983, p. 12). A não-violência é capaz de efetuar o rompimento de contratos sociais, políticos, econômicos e jurídicos. Situações e circunstâncias antes permanentes, mesmo com o uso de violência, sofrem significativas modificações ou alterações estruturais mediante a utilização de ferramentas pacíficas e não-violentas.

Quando se fala em técnicas ou em lutas não-violentas, está se afirmando, pois, da doutrina que rejeita e rechaça o uso da violência por parte das pessoas e da sociedade para o alcance de seus intentos. Seja a violência física, psicológica ou simbólica, e também a violência que afeta outros direitos humanos das demais pessoas, como a liberdade, a segurança, a propriedade, a dignidade, e tudo mais.

A não-violência enquanto um construto necessita que sua atuação pelas formas previstas e idealizadas não tenham como resultado a violência sob qualquer de suas formas. Por essa razão que mortes, destruições, agressões físicas ou demais atos que desrespeitem a liberdade e os direitos fundamentais das outras pessoas, mesmo que sejam aquelas contra as quais se combate, não devem ser aceitas e divulgados pelos defensores da não-violência.

Segundo Castañar Pérez:

[...] o uso de técnicas não violentas acompanhadas de técnicas violentas, mesmo que apenas simbólicas, como a violência contra objetos, invalida a natureza não violenta da ação, mas caso não haja violência física contra as pessoas faz socialmente ou pode ser considerado violento, embora seja como “resistência civil” ou “violência sem sangue”. (2010, p. 29, tradução nossa)

Castañar Peréz propõe que a ação não-violenta não deve se utilizar da violência física, ou seja, aquelas com danos pessoais. Contudo, afirma da possibilidade de ações de resistência civil não-violentas por determinados grupos, por ele denominadas de “ações incruentas”, as quais, sem produzir violência física contra pessoas, poderiam resultar na produção de danos contra objetos. Ou, mesmo quando se utilizam de intimidações ou

ameaças, fazendo uso da violência simbólica, não poderiam essas ações ser classificadas como não-violentas (CASTAÑAR PÉREZ, 2010, p. 30).

Para se utilizar da não-violência, então, é preciso um esforço muito maior do que a mera utilização da violência. São precisos muitos raciocínios e silogismos com a identificação clara dos objetivos pretendidos e quais os meios necessários e suficientes para seu alcance. Mediante esse processo lógico-racional, é possível antever se algumas medidas propostas causarão violência, buscando assim outras vias alternativas.

O esforço físico e mental para os adeptos da não-violência se apresenta muito maior aos seus seguidores do que àqueles que podem e são autorizados a usar da violência. Se, aos idealizadores de uma revolução, parece uma saída mais comum o uso da força armada e da violência contra as instituições e o governante, aqueles que se valem da não-violência devem demonstrar por seus atos e ações que a luta não é contra o outro, mas contra as ideias, estruturas e sistemas opressores ou ditatoriais.

Jean-Marie Muller afirma:

É claro que se o homem não-violento renuncia à violência é para evitar deixar-se aprisionar numa engrenagem que destruiria a sua própria humanidade. [...] Mas se o homem não-violento renuncia à violência é também e indissocialmente com a preocupação de proteger a humanidade dos outros, a fim de que, pelo menos, não tenham de sofrer em consequência de seus atos. A recusa da violência é apenas a dimensão negativa da não-violência. Sua dimensão positiva é estimular o progresso da não-violência, ou seja, da justiça na relação entre os homens. Esse progresso constitui, portanto, o alvo que o homem não-violento procura alcançar. (2007, p. 237)

A não-violência, por tudo isso, precisa de uma organização, de uma estratégia; necessita da identificação clara dos limites de atuação e quais as metas políticas a ser alcançadas. A não-violência não vê os representantes do Estado e do governante como inimigos que merecem ser eliminados; vê-os como adversários da luta política que podem ser conquistados racionalmente pela rejeição da violência e pelas ações demonstrativas da legitimidade e consenso social.

Sharp afirma que “somente de vez em quando – como no caso de Gandhi – houve uso consciente tanto da estratégia como do planejamento tático” (1983, p. 15). É preciso, então, pensar a não-violência como uma estratégia e tática, como se pensa e se planeja guerras e conflitos militares, porém sem o uso de armas de destruição ou de morticínios. As armas da não-violência são as armas dos argumentos, do convencimento, da desobediência, da

resistência, enfim, da superação do caminho comum histórico da violência para um caminho possível em respeito a todos os seres humanos e seus direitos mais primordiais.

Por essa razão, mostra-se imperioso conhecer suas técnicas e saber como e quando colocá-las em prática, sua utilidade, praticabilidade e eficiência tendo em conta o objetivo pretendido. Até porque a não-violência pode se valer de inúmeros métodos e formas, existindo muitas variantes e diversas espécies, diferentes métodos e meios de exercício.

3.2. O poder político da luta não-violenta

Gene Sharp foi um admirador da figura histórica de Gandhi e de sua luta não-violenta que, bem manejadas, resultaram em muitas conquistas para o povo indiano. O autor estadunidense chegou a trocar algumas correspondências com o *mahatma*, em que discutiam ideias e conceitos.

Sua admiração por Gandhi ultrapassou a esfera íntima e se encontra presente em muitas de suas obras. A inspiração que o líder indiano trouxe às lutas não-violentas serviram de referência para Sharp, do que afirma:

Gandhi, que foi o mais destacado estrategista da ação não-violenta, considerava a luta não violenta como um meio de contrabalancear forças, meio este que tinha a maior possibilidade de instaurar a liberdade e a justiça verdadeiros. (1983, p. 14).

Os resultados satisfatórios do líder que foi Gandhi foram muito mais por sua organização das ações não-violentas a partir de si mesmo, com o seguimento pelos demais adeptos, do que necessariamente pelo reconhecimento dos métodos pela organização social dos cidadãos que a utilizavam.

A luta não-violenta não rejeita ou abdica da noção de poder; ao contrário, a própria ação não-violenta representa uma medida de poder. O poder é inerente às relações pessoais e às relações sociais e institucionais, sendo a não-violência e o pacifismo formas de lutas e de reivindicações, de oposição e de não-cooperação, de conflito e de objeção de consciência, ou seja, formas de poder que procuram enfrentar o poder instituído e contra o qual se combate. A técnica da não-violência não exclui a ideia de poder, sendo-lhe inerente; ou, novamente nas palavras de Muller:

Todo ato de violência, sobretudo quando é iniciativa do governo, deve ser interpretado como um insucesso da ação política por não ter conseguido controlar as situações conflitantes sem recorrer à violência. O próprio fato de não ter conseguido solucionar um conflito por meios outros que não os da

violência revela uma disfunção da sociedade, que não deve ser banalizada, como se fizesse parte de seu funcionamento normal. Diante da necessidade de recorrer à violência, a urgência não está em justificá-la, mas em procurar os não-violentos que permitirão, na medida do possível, evitar que uma situação se repita no futuro. (2007, p. 130)

Para Sharp, o poder social “é a capacidade de controlar o comportamento de outros, direta ou indiretamente, mediante ação de grupos de pessoas que, através dela influenciam outros grupos de pessoas” (1983, p. 16). Com o objetivo de completar seu raciocínio, o autor deduz ainda que:

Poder político é aquele tipo de poder social que é exercido com objetivos políticos, especialmente mediante instituições governamentais ou por pessoas que estão contra ou a favor dessas instituições. Poder político se refere assim à totalidade de autoridade, influência, pressão e coerção que pode ser aplicada para alcançar ou frustrar a realização dos desejos daquele que detém o poder. (1983, p. 16)

O poder político, sua natureza e origem, tem importância fundamental na construção da teoria sharpeana da ação não-violenta. A compreensão de onde provém esse poder, como ele se mantém e de que forma a não-violência pode ser praticada gravitam sob a noção das fontes e suas consequências: a obediência e a cooperação.

Outro conceito-chave para compreender o pensamento de Sharp é o de “desafio político”. O autor estrutura esse conceito a partir das ideias de Robert Helvey, como sendo a “luta não-violenta (protesto, não-cooperação e intervenção), aplicada desafiadora e ativamente para fins políticos” (2010, p. 07). E continua seu raciocínio afirmando que esse desafio “denota uma oposição deliberada à autoridade, por meio de desobediência, não deixando espaço para submissão”. O desafio político então:

[...] descreve o ambiente em que a ação é empregada (político), bem como o objetivo (poder político). O termo é usado principalmente para descrever a ação das populações para recuperar o controle de instituições governamentais através do ataque implacável às fontes de poder das ditaduras, e o uso deliberado de planejamento estratégico e operações para o fazê-lo. (SHARP, 2010, p. 07)

O poder político do governante e do Estado deve ser limitado, não se admitindo um poder político ilimitado e irrestrito, que não encontre barreiras nos direitos humanos e fundamentais dos indivíduos e na tessitura do tecido social da legitimidade e do reconhecimento. Contudo, muitos governantes apresentam poderes ilimitados em ditaduras, bem como, inclusive, em Estados democráticos.

Em razão disso, Sharp relata o esforço dos teóricos políticos em identificar meios de controles, ditos como tradicionais, do poder político em três categorias: (1) auto-restrição por parte do próprio governante; (2) dispositivos institucionais destinados a limitar o exercício do poder; e (3) emprego superior do mesmo tipo (SHARP, 1983, p. 43).

Percebe-se que o controle do poder político exercido pelo governante pode ter caráter interno, estabelecido por este mesmo, impondo restrições sobre sua ação perante os cidadãos. Ou se manifesta exteriormente, através de dispositivos políticos e jurídico-legislativos de controle e limitação do poder do dirigente, ou utilizando-se o emprego da violência contra o governante e suas instituições de segurança e manutenção, muito comum em guerrilhas, guerras civis ou revoluções.

As propostas de Sharp tangenciam as formas tradicionais de controle, propondo um controle externo ao governante, mas interno em relação à sociedade organizada. Propõe o teórico a construção da ação não-violenta, via alternativa à violência institucional ou à violência exercida pela sociedade, centrada sobretudo nas propostas de recusa ou retirada da cooperação, da obediência, do consenso e da submissão.

3.2.1 Poder monolítico ou pluralístico

Gene Sharp nos diz da existência de duas visões sobre a natureza do poder político: (1) a primeira, sobre a obediência às decisões do poder instituído em que há um sistema hierárquico tendo por base o consentimento do governo; (2) a segunda, em que o sistema político depende da anuência, das decisões e da boa vontade das pessoas (1983, p. 17). Na primeira, a natureza do poder político seria um sistema mais forte; na segunda, mais fraca, pode depender sempre da conformidade da vontade do povo.

A designação como sistema forte ou fraco leva em consideração o poder político enquanto autossustentável e capaz de manter sua própria estabilidade interna. Logo, seria mais frágil quanto mais o poder político dependesse, em sua existência, de um reabastecimento de suas fontes e de suas forças mediante a cooperação e concordância das pessoas e instituições da sociedade.

A primeira concepção da natureza do poder político – a de que as pessoas dependem de seus governos e do controle e das ordens emanadas exclusivamente dos governos e seus representantes – é a que representa o uso da violência como instrumentos de controle e de

direção. Em uma sociedade em que os governantes estão sempre certos, e ao povo resta a mera obediência, em que o poder político é monolítico, as pessoas temem e respeitam o governo, as leis, a ordem, as autoridades, etc., por se considerarem dependentes desse sistema.

Sharp afirma que:

A “teoria monolítica” do poder considera que o poder de um governo é um *quantum* [quantidade] (isto é, uma quantidade descontínua de unidade de energia), relativamente fixo, uma força dada, forte, independente, durável, quando não indestrutível, que se auto-abastece e se autopropetua. (1983, p. 18)

O poder monolítico seria, portanto, a base da violência, utilizada como meio para manutenção, obediência e dependência da sociedade às vontades dos governantes. Contudo, Sharp reconhece a segunda visão da natureza do poder político como aquela capaz de se valer da não-violência. Pois, para ele:

A ação não violenta se baseia na segunda dessas concepções; a de que os governos dependem das pessoas, que o poder é pluralista, e que o poder político é frágil, pois depende de muitos grupos para o fortalecimento de suas fontes de poder. (1983, p. 18)

A medidas pacíficas e a teoria de uma ação não-violenta em Sharp encontra sustentação na ideia de que o poder político é melhor monitorado quando se tem um controle de suas fontes. Sendo o poder monolítico aquele que se baseia na violência e na coação, seria então a ação não-violenta em que o poder político não tem sua origem no governo e sim na sociedade e no povo mais condizente com a democracia.

Nas palavras de Muller:

É, fundamental, portanto, definir sempre o fazer político em relação ao projeto em que se inscreve. Esse projeto, que é o de reunir os homens numa ação comum, não apenas não deixa qualquer espaço à violência, como também só pode se efetivar pela não-violência. Tanto em sua finalidade como em suas modalidades, a ação política encontra-se organicamente em consonância com a não-violência. Só a filosofia da não-violência reinstaura a cidade política em sua verdadeira perspectiva, devolvendo-lhe sua real dimensão. (2007, p. 129)

Os Estados democráticos seriam aqueles que pressuporiam melhores condições de sistematização da não-violência. Não que a não-violência, por suas teoria e métodos, fossem incompatíveis com regimes ditatoriais. Ocorre que, quanto mais centralizado e controlado o poder estatal nas mãos de poucos ou de apenas alguns, maior será a utilização da violência por

estes. Assim, no embate direto da violência contra a não-violência, muito maiores serão os esforços e perdas até a conquista do objetivo pretendido.

A teoria do poder pluralista exige que o fundamento de existência e manutenção do governo e do governante seja a aceitação e reconhecimento das pessoas com sua obediência e consentimento. Pois “o poder exercido por indivíduos e grupos que estão nas posições de maior comando e decisão em qualquer governo”, a quem Sharp denomina de “governantes”, não é intrínseco a eles (1983, p. 19). O poder que esses governantes exercem sobre a sociedade provém da própria sociedade, razão pela qual esse poder pode ser retirado por diversas formas, destacando-se aquelas que são de natureza não-violenta.

A teoria do poder pluralista vai fundamentar as ações não-violentas e estabelecer as situações em que as condições de sustentação do poder do Estado poderiam ser negadas e retiradas, enfraquecendo-se o reconhecimento democrático e social da legitimidade do governante. Possibilitando-se com isso a alternatividade das escolhas e ações do Estado e podendo alcançar até mesmo a troca dos próprios exercentes do poder e da violência.

Assinala Sharp:

Assim, se um governante vai exercer o poder, deve ser capaz de dirigir o comportamento de outras pessoas, contar com amplos recursos, humanos e materiais, manipular um aparato de coerção e dirigir uma burocracia na administração de sua política. Todos esses comportamentos de poder político são externos à pessoa daquele que detém o poder. (1983, p. 20)

Esses recursos que possibilitam a manutenção do poder político em prol do governante, dando a ilusão do poder como interno ou monolítico, são de extrema importância para sua preservação. Por essa razão, a proteção e criminalização de qualquer ato que atente contra essa estrutura é reprimida e vedada pelo Estado, sendo, portanto, suas fontes de poder. Enquanto, Sharp, quando discorre sobre não ser a fonte do poder político algo intrínseco àqueles o detém, entende que é necessário o conhecimento de quais seriam essas fontes externas ou extrínsecas.

3.2.2 Fontes do poder político.

O poder político do governante, e sua maior ou menor abrangência, surgem a partir de interação de várias fontes: (1) a autoridade; (2) recursos humanos; (3) aptidões e

conhecimentos; (4) fontes imateriais; (5) recursos materiais; e (6) as sanções (SHARP, 1983, p. 20).

A primeira delas, a autoridade, seria um fator determinante no poder do governante. Enquanto um *status* [condição] de superioridade, uma medida de reconhecimento da população e voluntariedade dessa no respeito e seguimento das ordens, na obediência e aceitação, sem a imposição de sanções ou da força.

A autoridade produz a crença entre as pessoas de que o sistema político e as ações do governante são legítimas. Aos cidadãos e demais pessoas, restaria unicamente o dever moral e jurídico de obediência. Sua não-obediência ou desrespeito às ordens da autoridade acarretariam punições, exercíveis através da coerção e mesmo da violência.

Outro ponto de destaque é que a figura da autoridade se torna elemento central em torno do qual existem as demais pessoas, apresentando uma pretensa superioridade sobre as demais pessoas, a autoridade passa a ser temida e respeitada, obedecida e não contestada.

Mario Stoppino entende a autoridade como:

Na tradição cultural do Ocidente, desde que os romanos cunharam a palavra *auctoritas* [autoridade], a noção de Autoridade constitui um dos termos cruciais da teoria política, por ter sido usada em estreita conexão com a noção de poder.[...] Um primeiro modo de entender a Autoridade como uma espécie de poder seria o de defini-la como uma relação de poder estabilizado e institucionalizado em que os súditos prestam uma obediência incondicional. Esta concepção se manifesta sobretudo no âmbito da ciência da administração. Dentro dessa concepção, temos Autoridade quando o sujeito passivo da relação do poder adota como critério de comportamento as ordens ou diretrizes do sujeito ativo sem avaliar propriamente o conteúdo das mesmas. (1992, p. 88)

A autoridade envolve um conceito de Ciência Política em relação direta com a vida das pessoas e da sociedade, conforme as exigências e diretivas do poder político constituído, seja ele democrática ou ditatorialmente constituído. A autoridade fixa, portanto, o respeito dos sujeitos à previsão de leis e formas de ação, esperando por parte da população essa ação sob pena de penalidades ou pelo uso da força.

Em nossa Constituição Federal de 1988, a palavra “autoridade” aparece por 32 vezes. Sob diversas adjetivações, a Carta Magna brasileira procura estabelecer o exercício da autoridade com relação direta à sua competência. Por essa razão, o termo “autoridade” se expressa em diversas conotações e sentidos no texto constitucional.

Outro termo muito recorrente em nossa Constituição Federal é “autoridade competente” ou “autoridade superior”. O primeiro serve para designar um gênero de

autoridade que algumas vezes pode ser judiciária outras vezes administrativa e outras ainda a autoridade policial (artigo 136, 3º, I) ou autoridade militar (artigo 14, 8º, II), dependendo de tipo de comando circunscrito na previsão constitucional. O segundo termo aparece em situações em que a hierarquia é fator determinante na relação de atuação, podendo se referir ao processo administrativo ou à hierarquia militar.

Algumas vezes se refere à autoridade como autoridade judiciária, quando, por exemplo, fala da impossibilidade de prisão senão em flagrante delito ou por ordem escrita daquela autoridade (artigo 5º, LXVI); ou, que a prisão ilegal será imediatamente relaxada (artigo 5º, LXV). Outras vezes, encontra-se na Carta Política de 1988 a palavra autoridade com sua designação administrativa (art. 181). Em outras ainda se fala da autoridade governamental ou política (art. 72).

O conceito jurídico de “autoridade” na legislação brasileira, de outro modo, encontramos igualmente em uma regra infraconstitucional: a Lei do Processo Administrativo (Lei n. 9.784, de 29/01/1999). O parágrafo segundo do artigo primeiro dessa Lei define autoridade como o servidor ou agente público dotado do poder de decisão.

Independente de qual a origem do termo “autoridade” – se aceita como um conceito político ou um conceito jurídico –, ambos convergem para a elucidação de seu conteúdo como um poder de ordenação e direção da vida e da ação das pessoas e da sociedade conforme as ordens e interesses do Estado ou de seus representantes.

Agora, passemos às demais fontes necessárias do poder político como desenvolvidos por Sharp. Os recursos humanos representariam a quantidade de pessoas que obedecem e cooperam com o governante. O número de pessoas, seu percentual da população como um todo, sua forma de organização e sua influência sobre esse conjunto de seguidores afetam diretamente essa segunda fonte de poder.

Os recursos humanos, enquanto o número e a importância das pessoas e grupos que estão obedecendo, cooperando, ou prestando apoio aos governantes, servem como paradigma para a quantificação do percentual de apoio que o soberano possui perante a sociedade. Esse número dos que seguem fielmente as ordens e comandos sobre aqueles que não as seguem ou as contestam e questionam serve de referencial para se conceber o quanto de sustentação possui o Estado. Quanto maior sua adesão maior seu controle, e, proporcionalmente, maior a possibilidade do poder político se denotar em monolítico.

A terceira fonte do poder do governante é influenciada pelas “aptidões, conhecimentos e habilidades dessas pessoas, e a relação de suas aptidões, conhecimento e habilidades com suas necessidades” (SHARP, 1983, p. 21), necessários para o regime execute ações. O conhecimento e as aptidões específicos e fornecidos pelas pessoas e grupos que colaboraram com o governante servem de balizamento para se determinar o quanto de influência do poder do soberano está enraizado no cognitivo social.

Quanto maiores aptidões e conhecimentos das pessoas em relação às necessidades e sua independência aos tentáculos do Estado, menor será a chance de a autoridade exercer suas ordens e comandos sem o questionamento ou pelo menos a dúvida do sujeito sobre sua obediência ser ou não devida.

A quarta fonte do poder seria a análise de como os fatores imateriais, ou seja, os fatores psicológicos e ideológicos materializados nos “hábitos e atitudes frente à obediência e submissão, e a presença ou ausência de uma fé ou ideologia, ou sentido de missão, afetem o governante em relação aos governados” (SHARP, 1983, p. 21). As emoções e apegos do sujeito a determinadas ideologias produziriam paixões, respeito e seguimento a ordem dos governantes de forma inconteste.

As direções das ações dos cidadãos e da população sofreriam muito menor resistência em governos em que o Estado divulgasse certas escolhas políticas baseadas em ideologias e encontrassem nos seguidores e súditos o reconhecimento e aceitação desses fatores de controle psicológicos e ideológicos. Esses fatores podem induzir as pessoas a obedecer e ajudar os governantes, aceitando os mandos e desmandos como pertinentes ao seu projeto de poder. A ressonância dos fatores imateriais perante a sociedade tem fundamental relevância para a manutenção do poder político.

O quinto elemento, os recursos materiais, tem relação direta com o anterior (os fatores psicológicos e ideológicos), consistindo nos recursos materiais no grau de controle e domínio que o Estado e o governante exercem sobre o acesso à propriedade, e sua particularização ou estatização, sobre a utilização dos recursos naturais, sobre o manejo dos recursos econômicos e financeiros, sobre o controle ou liberdade dos meios de comunicação e de opinião pública, sobre os meios de transporte, e sobre o acesso da população à informação e ao conhecimento.

E, como último e sexto ingrediente, elencado por Sharp como fonte do poder político, teríamos a sanção. A última fonte de poder do governante seria o tipo e o volume de

sanções (SHARP, 1983, p. 21), definidas como todas as “punições, ameaçadas ou aplicadas contra o desobediente e não-cooperativo para assegurar a submissão e cooperação que são necessárias para que o regime exista e realize suas políticas” (SHARP, 2010, p. 18). Afinal:

À medida que a disponibilidade das fontes do poder seja ilimitada, o poder do governante é ilimitado. Contudo, o contrário também é verdade; à medida que a disponibilidade dessas fontes seja ilimitada, também é limitado o poder do governante. (SHARP, 1983, p. 22)

As sanções, exercidas com ou sem violência, pelo governante e pelo Estado e seus representantes, derivam da necessidade de manutenção da coletividade de pessoas sob a estrita obediência e cooperação dos sujeitos. Havendo resistência, haveria punição, e, quanto maior a resistência e a desobediência, menor seriam as chances de o Estado impor suas vontades, sendo necessário maiores sanções e maiores penas. Porém, as ações do Estado não são livres, senão impostas sob o primado da legalidade. Em ultrapassando os próprios limites normativos, o próprio governante estaria praticando atos com abuso de poder, ilegais e ilegítimos, por não encontrar conformação na aceitação da sociedade afetada.

Segundo Sharp:

Sanções são importantes na manutenção do poder político do governante – especialmente em crises. Mas a *capacidade de impor sanções* em si mesma deriva da obediência e da cooperação de pelo menos alguns governados: também *para essas sanções serem efetivas* dependem do tipo de submissão dos governados. (1983, p. 24)

Concluindo, todas essas seis fontes do poder político identificadas por Sharp, no entanto, estão diretamente vinculadas a dois requisitos localizados somente na pessoa humana e na sociedade: a obediência e a cooperação. São poderes extrínsecos ao governante e os quais não possui diretamente, somente podendo alcançá-los mediante a participação e aceitação dos sujeitos e cidadãos.

As fontes do poder político estariam, portanto, condicionadas e limitadas com maior ou menor liberdade a partir da obediência e cooperação dos súditos e sujeitos. A atuação do Estado ou das autoridades dependem da aceitação do regime, da submissão e obediência da população e da colaboração de inúmeras pessoas e as diferentes instituições da sociedade.

3.2.3 Obediência e cooperação

Gene Sharp identifica que a “obediência” e a “cooperação” das pessoas e das instituições do Estado ao governante e aos detentores o poder servem como parâmetro para identificar a possibilidade de se colocar em prática as ações não-violentas. Afirma o autor que “um exame mais minucioso das fontes do poder de um governante mostrará que dependem *intimamente* da obediência e cooperação dos súditos” (1983, p. 22).

Sendo a autoridade e a sanção fontes do poder político do governante, há de se deduzir que o enfraquecimento de sua autoridade perante os súditos reduz ao mesmo tempo a obediência e aceitação destes.

Diz Sharp que chave para se conseguir uma obediência regular consiste em atingir a mente das pessoas (1983, p. 22). Quando, todavia, o sujeito tem condições de racionalmente verificar e rejeitar as ordens provindas da autoridade, não praticando sua concordância incondicionada, surge para o soberano a resistência. Quando a proposta do governante deixa de ser voluntariamente aceita pelos indivíduos, nasce a desobediência. A autoridade se desfalece por não encontrar mais na boa vontade e na predisposição da sociedade sua aceitação.

Em outro ponto, mesmo quando perante o uso da coerção e da violência, quando não há a cooperação dos sujeitos, maior será a necessidade de uso de meios violentos e ilegítimos, além dos fins e dos limites juridicamente permitidos. Nas palavras do professor de Harvard:

Total cooperação, obediência e apoio aumentarão a disponibilidade das fontes de poder necessárias e, conseqüentemente, ampliarão a capacidade de poder de qualquer governo. Por outro lado, a retirada de colaboração popular e institucional com os agressores e os ditadores diminui, e pode até cortar a disponibilidade das fontes de poder de que todos os governantes dependem. Sem disponibilidade dessas fontes, o poder dos governantes enfraquece e, finalmente, se dissolve. (SHARP, 2010, p. 18)

As disposições dos governados em obedecer às ordens e às pretensões dos governantes podem ser diminuídas ou negadas. Mesmo quando imbuído da autoridade e da capacidade de imposição de sanções, de formas coercitivas e violentas, de direcionar a obediência e a aceitação das pessoas sobre as ordens, pode o soberano não encontrar condições de exercer o seu poder moral ou legal sobre os súditos.

Afirma Sharp que:

O enfraquecimento ou colapso dessa autoridade tende inevitavelmente a diminuir a predisposição dos governados a obedecer. A obediência deixa de

ser um puro hábito; a decisão de obedecer ou não obedecer será tomada conscientemente, e a obediência poderá ser até mesmo negada. (1983, p. 22).

A obediência é um dos principais pilares de sustentação de qualquer Estado e de seus governos, razão pela qual “a perda da autoridade desencadeia a desintegração do poder do governante” (SHARP, 1983, p. 23). Sem a obediência dos cidadãos, os agentes públicos necessitariam de medidas violentas e repressivas para fazer valer suas ordens e preceitos. Logo, “a obediência se situa no coração do poder político” (SHARP, 1983, p. 26), sendo o elemento que faz a manutenção das estruturas de poder e controle do Estado.

A contribuição dos membros da sociedade, coletivamente considerados e mesmo individualmente identificados, ao sistema estabelecido e vigente determinará as condições de controle do governante sobre os governados e quanto o Estado tem de domínio sobre as ações da população. A cooperação dos sujeitos e também das instituições existentes nos Estados servem de medida a maior ou menor manutenção do poder.

Afirma o cientista político que:

Portanto, a capacidade de impor sanções reside na cooperação. Mas a *eficácia* ou *ineficácia* de sanções, quando estão disponíveis e são usadas, também depende da reação dos súditos ameaçados ou alvos de sua aplicação. [...] A aquiescência e coerção se reforçam mutuamente: quanto mais forte for o tipo de aquiescência tanto mais eficaz será a coerção (e vice-versa). Igualmente, quanto mais fraco for o tipo de aquiescência, tanto menos eficaz será a coerção [...]. (SHARP, 1983, p. 25)

Nesse quadro geral, além das disposições dos cidadãos e seu dever de obediência, devem cooperar com as ordens do governante instituições como o exército, a polícia, funcionários e empregados, o poder judiciário, demais organizações e sistemas subsidiários como associações, sindicatos, comissões, ministérios, departamentos, organismos, etc.

Sendo assim, nas palavras de Sharp:

Três dos fatores mais importantes para determinar em que grau o poder de um governo será ou não controlados, são: (1) o desejo relativo da população de impor limites ao poder do governo, (2) a força relativa das organizações independentes e instituições dos súditos de retirar coletivamente as fontes de poder, e (3) a capacidade relativa da população de reter seu consentimento e apoio. (2010, p. 19)

Obediência sem a vontade e concordância da pessoa se mostra mera repetição ou aceitação muito mais por receio do que pela anuência, sendo que “a relação de poder existe somente quando completada pela obediência do subordinado às ordens do governante e pela

aquiescência a suas determinações” (SHARP, 1983, p. 28). Por isso se diz que “assim o grau em que o governante consegue lidar exitosamente com o poder e realizar seus objetivos depende do grau de obediência e cooperação que emerge dessa interação” (SHARP, 1983, p. 28). Sem a obediência e a cooperação dos governados, não há governo que se sustente ou se perpetue.

Mais uma vez afirma Sharp:

Em termos políticos a ação não-violenta se baseia num postulado muito simples: as pessoas nem sempre fazem aquilo que são mandadas a fazer e às vezes fazem coisas que são proibidas de fazer. Os súditos podem desobedecer às leis que rejeitam. [...] O poder político se desintegra quando as pessoas retiram sua obediência e apoio. (1983, p. 111)

Sharp, ao concluir pela obediência dos súditos em relação aos soberanos, acaba por discordar de Hobbes, quando este considera que a questão da obediência se dava pelo receio, do governante e de seus semelhantes (1983, p. 29). Para o pensador da não-violência, os súditos concedem seu apoio e obediência incondicionados, mesmo em situações de não-concordância, por não encontrar outras alternativas.

Convém relatar ainda sobre termos que podem parecer semelhantes, mas que denotam circunstâncias diferentes para a prática das ações não-violentas, como a diferença entre “não-cooperação” e “ausência de cooperação”, dois institutos diametralmente diferentes na obra sharpeana. Ao relatar alguns eventos históricos de resistência, Sharp identifica em alguns deles, não tão bem sucedidos, a ausência de cooperação por parte da população que por certos e determinados momentos impuseram algumas dificuldades ao Estado e ao governante, não cumprindo as ordens emanadas das autoridades.

Lavra Sharp que:

Quando as pessoas negam sua cooperação, recusam sua ajuda e persistem em sua desobediência e resistência, estão negando a seu adversário a colaboração e a cooperação humanas básicas que qualquer governo ou sistema hierárquico requerem. Se elas o fazem em número suficientemente grande e por bastante tempo, esse governo ou sistema hierárquico já não terá poder. Esse é o ponto de vista básico da ação não-violenta. (1983, p. 112)

Quando procura identificar a cooperação como um dos combustíveis de manutenção de ditaduras ou de democracias com restrições opressivas de direitos fundamentais, Sharp propõe a prática da não-cooperação. Isso significa uma recusa manifestada e deliberada de não-cooperação e não somente a mera ausência desta. A não-cooperação é uma energia capaz

de mover as ações dos indivíduos em sentido contrário ao preceituado pelo soberano e suas leis.

Enquanto a ausência de cooperação significa uma passividade para com o dever de obediência e auxílio ao Estado e ao governante, a não-cooperação demonstra um sentido de resistência e desconformidade intencional, voluntária, racional e conscientemente dirigida.

3.2.4 Obediência e consentimento.

A obediência não é inevitável, exigindo consentimento manifestado pela vontade e aceitação das pessoas, e constituindo uma ordem do governante que pode encontrar ressonância e obediência em maior ou menor grau, além de poder apresentar inúmeras variações em tempos diversos.

Tudo depende diretamente de qual o tipo e finalidade da ordem, quais os indivíduos ou sujeitos que a ela devem se submeter, qual o momento social e político e quais são sanções envolvidos e os métodos de coerção para seu cumprimento. Pois, para Sharp, “obediência só existe quando alguém concordou com a ordem ou se submeteu a ela” (1983, p. 37).

Outro ponto de destaque é que embora as leis prevejam, em sua maioria, as ordens e as obrigações devidas pelos súditos, os direitos e os deveres são de se atentar que não são cumpridas por todos. A lei nasce com caráter geral e universal, todavia encontra diversas resistências e desobediências para seu cumprimento. Isso sem contar no seu descumprimento em casos de preceitos administrativos ou penais.

A obediência nunca é praticada de maneira uniforme por toda população, não sendo todos os súditos que se sujeitam a todas as ordens e mandos do soberano. Normalmente, e em situações habituais, as pessoas são obedientes às leis e às ordens das autoridades, mas há suas exceções:

Casos de desobediência em massa, resistência e não-cooperação que receberam publicidade são simplesmente evidências dramáticas mais extensas dessa verdade geral. São demonstrações de que o exercício do poder político é na verdade um caso de interação. (SHARP, 1983, p. 34)

Pois, é preciso se atentar que:

À medida que a lei e a política em geral do governante correspondem às necessidades de uma sociedade e ao sentimento geral daquilo que é desejável e tolerável, a obediência será generalizada. (SHARP, 1983, p. 34)

A obediência às ordens e comandos do governante e de seus representantes e instituições não ocorre por mero temor de sanções ou do exercício do poder coercitivo. Em verdade, “existe assim um sentido importante em que a obediência é essencialmente o resultado de uma ação da vontade” (SHARP, 1983, p. 36). A obediência, contudo, é uma escolha racional e mentalmente criada pelo indivíduo e pela sociedade sobre a premissa da regra, quais seus atos a se conformar com a ordem governamental e, por fim, se deve ou não fazê-lo, mesmo em conhecimento das consequências das punições pelo seu não-cumprimento.

Nas palavras de Sharp:

Dizer que há uma função para a vontade ou escolha, mesmo no caso de sanções, é dizer que se pode escolher a obediência, evitando assim as sanções implicadas na desobediência. Ou se pode escolher a desobediência e se arriscar a receber as sanções previstas. (1983, p. 37)

Isso porque, ainda segundo o entendimento de Sharp:

A ameaça de coerção física ou de sanções produz obediência e consentimento apenas quando a ameaça afeta a mente e as emoções da pessoa – em outras palavras, quando a pessoa teme as sanções e não se dispõe a aturá-las. Sempre é possível a escolha entre obedecer e desobedecer. Não são as sanções em si mesmas que fazem obedecer, mas os receios delas. (1983, p. 38).

As razões do consentimento podem resultar da aprovação e concordância dos sujeitos com os seus dirigentes políticos. Mas, igualmente, o consentimento pode ter origem no receio do cidadão em assumir o ônus da recusa de seu consentimento. O medo e o receio de sanções e reprimendas direcionam muito mais as escolhas da população do que o reconhecimento das disposições propostas pelos dirigentes.

É do entendimento de Sharp que:

O poder de um governante depende da disponibilidade de suas várias fontes. Essa disponibilidade está determinada pelo grau de obediência e cooperação prestadas pelos súditos. Contudo, essa obediência e cooperação não são inevitáveis e, apesar da persuasão, pressões, e mesmo sanções, a obediência continua essencialmente voluntária. Portanto, *todo governo se baseia no consentimento*. (1983, p. 38)

O consentimento das pessoas, especialmente em países de cunho liberal, cujas normas gravitam em torno de uma constituição como carta de direitos fundamentais, representa a principal anuência e concordância do povo e dos governados para com os governantes. As liberdades não são limitadas pela Constituição, estas constituindo limites à ação do poder e de seus representantes. A liberdade, portanto, não é uma dádiva ou um

presente do soberano para os súditos, não é uma benemerência do Estado ou comandante político da nação.

Para Sharp:

Nem a longo prazo as estruturas e procedimentos institucionais formais do governo, tais quais prescritos pela constituição, determinam por si mesmos o grau de liberdade ou os limites do poder do governante. Uma sociedade de fato pode ser mais livre do que esses aparatos formais podem indicar. (1983, p. 39)

O poder do governante, como poder político, quanto a sua medida e intensidade, é determinado pelo consentimento do povo. Quando, então, o sujeito passa a recusar seu consentimento, o governante procura se valer da sanção e da violência. Resistir à ordem do Estado e de seus agentes de repressão significa negar-lhes a essência da legitimidade. A negação do consentimento, quando realizada de forma organizada, produz, juntamente com a não-obediência e a não-cooperação, o combustível necessário para o enfrentamento com armas sociais e não-violentas da luta por sua razão pragmática.

Seguindo os dizeres de Gene Sharp:

Quando uma ou mais razões para a obediência perdem a força, o governante poderá buscar compensação pela perda mediante tentativas em fortalecer outras razões para a obediência, tais como determinando sanções mais duras e mais frequentes, ou aumentando recompensas pelo serviço leal. Se esses esforços não derem resultado o declínio constante dos fundamentos da obediência pode conduzir à desintegração desse regime em questão. (1983, p. 41)

O consentimento pode, então, sempre ser recusado ou negado ao governante e às suas ações. A obediência, a cooperação e o consentimento constituem um tripé essencial para as vontades e intentos de qualquer Estado e seu ao soberano. Quando, então, esses elementos essenciais são retirados ou negados, não resta ao soberano outra forma de agir: ou concede aos sujeitos seus objetivos, cedendo às pressões, ou reforça a repressão e a coerção, por meio da violência.

Essa última medida tende a ser repudiada no cenário internacional contemporâneo, aumentando-se a atenção exterior para os acontecimentos intestinais violadores dos direitos humanos. Outra consequência é o destaque interno dos grupos que utilizam a luta não-violenta e de suas ações, angariando cada vez mais a simpatia daqueles que até então não tinham aderido ao desafio político, proporcionando assim o repensamento das demais pessoas

e instituições, inclusive daquelas que devem obediência e seguimento ao governante pelo compromisso profissional.

Quando vêm a surgir os primeiros lampejos da luta não-violenta, e suas medidas de enfrentamento, o governante e o Estado tendem a aumentar a repressão e as sanções. Ocorrem ainda a entrega de vantagens pessoais ou promessas de vultosos ganhos financeiros ou outros benefícios àqueles que não debandarem ao grupo não-violento e aos súditos que permanecerem fiéis e leais.

Como relata Sharp, “a negação da cooperação, obediência e submissão podem ameaçar a posição e o poder do governante” (1983, p. 44). Com o aumento da desobediência e da não-cooperação dos súditos, inclusive daqueles que são os agentes ou funcionários do Estado, ou daqueles cujo ofício serve à manutenção das estruturas sociais e econômicas, todo edifício da iniquidade e da violência tende a ruir. Pois, em certa medida, “a não cooperação e recusa por parte dos súditos, pelo menos sob certas condições, podem criar sérios problemas para os governantes, frustrar suas intenções e até mesmo destruir seu governo” (SHARP, 1983, p. 53).

Não-cooperação e desobediência, quando praticadas por um número grande e expressivo de pessoas, representam uma ameaça real e muito mais destruidora do que se a própria violência fosse utilizada por esses indivíduos. Há um grande potencial para a luta não-violenta como forma de reestabelecimento do poder político e controle por parte dos verdadeiros detentores da capacidade democrática. Agora, portanto, precisamos falar da não-violência como potencial libertadora de nações e de grupos sociais coletivos.

3.3. A libertação pela não-violência

3.3.1 Libertação nas democracias

Vimos até o presente que não-violência constitui uma teoria política e uma doutrina de ação e organização de práticas sociais que tem por objetivo ser uma alternativa à violência enquanto da luta contra Estados e governos fechados (ou falsamente abertos). Destina-se à garantia de preceitos existentes ou a conquista de novos direitos, bem como ao exercício legítimo da oposição coletiva ao soberano, em Estados democráticos ou autoritários, sendo reconhecíveis historicamente as figuras da desobediência civil, o direito de resistência, a objeção de consciência, a resistência à opressão, etc.

Gene Sharp propõe novos métodos e mecanismos de exercício da luta política não-violenta, como veremos ao fim deste capítulo. Verificamos ainda como o poder político pode ser exercido a partir de um conceito sharpeano denominado como monolítico e classificado como *ex parte principis* [da parte do príncipe] por Bobbio, ou de uma perspectiva *ex populi* [da parte do povo], a qual Sharp denomina de poder político pluralístico.

Ainda dentro da teoria de Sharp, constata-se o destaque a três elementos extremamente relevantes para a transformação da mera inconformidade do povo e dos cidadãos em armas de combate (não-violento) capazes de enfrentar diretamente as sanções e coerções impingidas pelas autoridades: a obediência, a cooperação e o consenso.

As propostas desenvolvidas por Sharp podem servir como motor para as organizações sociais e empiricamente ser colocadas em aplicação através das lutas não-violentas. A não-violenta enquanto proposta política poder-se-ia aplicar, assim, a ditaduras, na luta popular pela retomada do controle institucional, ou à democracias constitucionais, cujas legalidades e sanções tornem inviáveis modificações ansiadas pela sociedade e, todavia, negadas pelos governantes.

Torna-se imperioso lembrarmos, quando nos referimos ao Estado, as propostas escritas na Teoria Geral do Estado junto aos cursos jurídicos, formadas pela junção de três elementos essenciais, conhecidos também como condições de existência estrutural: o povo, o território, e o poder político organizacional. Todavia, precisamos frisar mais uma vez que tal modelo constitui apenas um dos tipos possíveis de Estado, sendo o ente soberano surgido nos processos históricos europeus (MIRANDA, 2009, p. 48). Tal modelo fora, contudo, idealmente exportado para a maioria das nações modernas, centradas na figura do sujeito de direito público reconhecido internacionalmente, além de uma figura jurídica de caráter público interno firmado sob a legalidade e a Constituição.

Se toda sociedade pressupõe organização, esta é fornecida pelo conjunto de preceitos contidos no texto constitucional. Desde o sentido da *polis* [cidade] ou da *politeia* [cidadania] gregas, uma constituição serve para demonstrar a composição de uma organização social centrada em bases de da legalidade e da isonomia, representando as convicções ou regras comunitariamente compartilhadas e aceitas pela maioria. Essa sociedade constituída tem suas leis, ainda que em sua maioria consuetudinárias, firmadas em um ato constitutivo pelo qual se procura tratar da relação de poder entre aqueles que deterão a gerência e o comando da organização e aqueles que serão os destinatários desse poder especificado: o

povo ou a sociedade. A forma como se exerce o poder e as condições e meios para limitação dos poderes representam elementos essenciais na tessitura constitucional.

A constituição é a norma fundamental do Estado, ordenando-se por uma norma hipotética fundamental no sentido kelseniano. Desse modo, o surgimento de uma nova carta política e de direitos não inaugura um novo Estado, senão o estabelecimento das regras de um novo jogo político e de exercício do poder a partir de determinados princípios, preceitos e valores erigidos como critérios de valoração. Se não há o nascimento de um novo Estado, haveria, outrossim, a especificação de um novel modelo social e jurídico. A partir dessa estreita ligação entre o Estado e sua constituição, deduz-se ser praticamente impossível separar Estado e constituição.

Toda constituição deve pressupor a criação de instituições para limitar e controlar o poder político. A partir desse sentido, cada constituição representaria uma dupla significação ideológica: em primeiro lugar, liberar os destinatários do poder do controle social absoluto de seus dominadores; e, em segundo lugar, assinalar uma legítima participação das pessoas no processo de poder. Quando o poder tem sua forma de participação nas escolhas e na capacidade de decisão do povo, assinalamos aquele Estado como democrático.

Isso, contudo, não significa que o governante ou esse Estado não poderá usurpar de suas funções, desvirtuando-se o sentido popular e a vontade soberana da população. E, como forma de manutenção das regras, vai se utilizar o governante ou seus agentes públicos de repressão, sanções, coerção e ameaça às infringências legais para o controle das ações dos sujeitos. Então, perfeitamente possível o manejo da luta não-violenta e de suas ferramentas políticas de ação contra o Estado democrático e constitucionalmente estruturado.

Por isso, afirma Sharp:

Outra característica da ação não-violenta que precisa ser enfatizada é que geralmente é extraconstitucional; isso quer dizer que não se baseia em procedimentos institucionais estabelecidos pelo Estado, sejam parlamentares ou não-parlamentares. Contudo, é possível incorporar a técnica num sistema constitucional de governo em vários pontos, e também é possível usá-la com reforço de um governo estabelecido e que está sendo atacado. (1983, p. 115)

Ora, dificilmente os detentores do político enquanto poder monolítico haverão de criar mecanismos legislativos autorizativos, nem mesmo não punitivos, dos meios de enfrentamento social da não-violência. *Contrario sensu* [em sentido contrário], providenciarão instrumentais penais de criminalização e estruturas institucionais de punição e rejeição contra qualquer iniciativa que possa abalar as estruturas políticas existentes. O

governante não concederá ao seu povo instrumentos para serem utilizados contra si. Através da penalização e das sanções cominadas, procurará controlar todos os levantes de resistência e de desobediência. São propostas perigosas, que podem se propagar e fazer ruir os poderes abusivos e disformes às vontades sociais.

Quando a sociedade estrategicamente organizada se propõe ao enfrentamento do soberano e seu monopólio da violência, não o faz com armas de destruição e de morte, senão com armas sociais consistentes em desobediência, não-cooperação e negação ou retirada de seu consenso.

Por meio da mudança de vontade, somada à mudança de atitudes – entre a principal delas o abandono da luta violenta e revolucionária para as batalhas não-violentas e humanitárias –, torna-se factível a mudança dos modelos sociais de obediência, de cooperação e de consenso. A retirada desses sustentáculos sociais ocasiona a derrubada das instituições, não por um golpe ou força externas, mas pela adesão voluntária e consciente junto às lutas não-violentas de maior quantidade de pessoas, inclusive daqueles que têm o dever laboral de ordenação conforme a concepção do soberano.

Nas palavras do fundador do Instituto Albert Einstein:

Se o poder de um governante precisa ser controlado mediante a retirada do apoio e da obediência, a não-cooperação e a desobediência devem ser generalizadas e devem ser mantidas em face da repressão destinada a forçar uma volta à submissão. Contudo, uma vez que tenha ocorrido uma grande redução ou mesmo o fim do receio dos súditos e uma vez que haja disposição de sofrer sanções como preço pela mudança, tornam-se possíveis a desobediência em larga escala e a não-cooperação. Essa ação torna-se então politicamente significativa, e a vontade do governante é frustrada em proporção ao número de súditos desobedientes e ao grau de sua dependência deles. A resposta ao problema do poder sem controle pode, portanto, residir na aprendizagem de como conseguir e preservar essa retirada, apesar da repressão. (SHARP, 1983, p. 42)

Como diz Muller, em suas pesquisas sobre a paz e a não-violência:

A resolução dos conflitos é uma condição da vida política, mas não é ela que a constitui. Os indivíduos que recorrem à violência para satisfazer suas paixões e seus desejos ou para defender seus interesses particulares, já abandonaram o lugar onde se elabora e efetiva o projeto político da comunidade à qual pertenciam. Suas ações já não se inserem no espaço público que constitui a cidade política. Será preciso, certamente, ir até eles para combatê-los e neutralizar sua capacidade de violência. Essa luta é necessária para preservar a possibilidade da ação política da comunidade, mas não constitutiva da ação política dos homens racionais. (2007, p. 129)

Nesse ínterim em que:

[...] qualquer que seja a questão, e qualquer que seja a escala do conflito, a ação não-violenta é uma técnica mediante a qual as pessoas que rejeitam a passividade e a submissão, e que veem a luta como essencial, podem travar seu conflito sem violência. (SHARP, 1983, p. 113)

A não-violência proposta por Sharp não toma essa iniciativa como uma mera propaganda ou um culto de valor moral e pessoal. O senso comum costuma associar a ideia de violência a algo ruim e não-violência a algo bom. Seguindo nessa mesma lógica de raciocínio, haver-se-ia de interpretar então a violência como uma ação deliberada e a não-violência como passividade, servidão. Exatamente nesse ponto diverge a doutrina da ação não-violenta na concepção sharpeana.

Para o pensador estadunidense, os conflitos sociais e políticos se baseiam ou em ação ou em inércia. A teoria e as práticas da luta não-violenta consistem em uma resposta ativa ao fenômeno da violência e da opressão e ilegitimidade do governante. A inércia tende a representar passividade, submissão, covardia, medo. E não-violência não é inércia, representando antes medidas de atividades, de desafios, de lutas, de inconformidades que em nada se subsumem à lógica da inércia e da passividade. Logo, significa ação.

Sharp chega a estabelecer uma tipologia das formas de ação em conflitos, sendo sua proposta a de classificar tipologicamente as seis maiores classes de formas de ação em conflitos (1983, pp. 113-114). Com isso, acredita ele compreender a localização da proposta da não-violência no âmbito da diversidade de ações possíveis perante os conflitos políticos e sociais.

São elas: (1) a simples persuasão verbal do adversário e um comportamento correspondente a isso; (2) procedimentos institucionais pacíficos centrados na ameaça e na utilização de sanções; (3) violência física contra as pessoas; (4) violência física contra pessoas aliada à destruição de bens materiais; (5) somente a destruição material e de objetos; e, por último, (6) a técnica de ação não-violenta.

McCarthy e Kruegler destacam as características da luta não-violenta nos seguintes termos:

Isso enfatiza várias características empíricas importantes. Primeiro, define seu tema como aspecto da ação, geralmente ação coletiva, no social, conflitos políticos ou econômicos. Como comportamento de disputa, as ações descritas são tipicamente realizadas por participantes para influenciar o curso e resultado do conflito. A ação não violenta não é, portanto, nem passividade, nem parte da política institucionalizada, nem violência. Realmente Sharp implica que é uma alternativa para cada um desses. Segundo, como meio de protesto, resistência e intervenção, ação não-violenta é distinta da resolução de conflitos e de técnicas de administração

de conflitos, incluindo persuasão e intervenção de terceiros, esforços de reconciliação, negociação e mediação. Terceiro, a ação não violenta opera além de meios institucionalizados para conduzir e resolver disputas em um determinado sistema social ou político. [...] Claro que há pontos significativos de contato entre a ordem institucional e ação não-violenta, incluem-se procedimentos legais e políticos que podem ser introduzidos a regular, gerenciar, canalizar e controlar ações não violentas. Isso em si mesmo deixa claro que a ação não violenta é independente daqueles procedimentos. Em quarto lugar, a conduta e os efeitos da ação não violenta em conflitos pode ser avaliado independentemente se a violência física (incluir ameaças de força física) e destruição material presentes em um mesmo conflito. Significa que estes acontecem regularmente ao lado ação não-violenta precisamente porque todas são formas de agir para pagar conflito agudo. (McCARTHY & KRUEGLER, 1993, p. 04, tradução nossa)

Importante reflexionar ainda acerca do pensamento de Sharp quando afirma que “a ação não-violenta, enquanto técnica, difere de repostas pacíficas mais brandas aos conflitos” (1983, p. 114). A partir desse ponto, percebemos a intenção do autor de realizar um distanciamento das doutrinas do pacifismo, procurando erigir a não-violência como um método que possibilita a paz, porém através de propostas ativas de lutas. Pois, para ele, “a ação não-violenta não é verbal – ela consiste em atividade social, econômica e política de tipos especiais” (SHARP, 1983, p. 114).

Enquanto as doutrinas do pacifismo centram sua praticabilidade a partir da racionalidade dos sujeitos ou das nações em conflito, para determinar o armistício da guerra e não utilização mais da violência como um meio legalmente reconhecido e aceito, a proposta de não-violência construída pelas teses sharpeanas propõe a ação não-violenta como um meio de combate e de luta, assim como a guerra.

Através de estratégias e de organizações sociais, abdica-se da mera passividade no aguardo do entendimento do adversário pela sensibilização ou anuência aos argumentos dos grupos revoltosos não-violentos, partindo-se para a realização de ações concretas e logicamente concatenadas no sentido de alcançar a desestabilização das estruturas de poder que sustentam os governantes ditadores ou mesmo democratas.

Enquanto o pacifismo prefere a racionalização da figura da paz, de modo a se alcançar o estado de paz universal ou perpétua, pela abolição dos meios de guerras e da violência, a não-violência opta pela contramão da violência, mas nem por isso por atitudes passivas ou inertes. A doutrina e a técnica da não-violência para Sharp não se subjazem a somente palavras, ou seja, unicamente a códigos e tratados de paz. Representa, antes, protestos, desobediência, não-cooperação, intervenção, etc. ativos e diretos.

Desse modo, Sharp enfatiza o caráter democrático, universal e plural da ação e da luta não-violência, pois reafirma que a crença de que somente os pacifistas podem efetivamente praticar a ação não-violenta não é verdadeira (SHARP, 1983, p. 117). A não-violência para Sharp não consiste em doutrina moral, de caráter pessoal ou teológica, mas sim em uma teoria política de ação e de lutas não-violentas contra as ditaduras e qualquer outra forma de opressão estatal.

3.3.2 Libertação de ditaduras

Em *Da ditadura à democracia*, Sharp propõe um manual de organização teórica política, capaz de, quando colocado em prática, enfraquecer ou derrubar regimes antidemocráticos e seus ditadores. Inicialmente publicado em Bangkok, na Tailândia, serviu de referência para as lutas travadas na Birmânia (também conhecida como República da União de Myanmar). Nessa obra, Sharp sintetiza os instrumentais por ele explicados em outros livros e que, quando bem manejados, podem propiciar o avanço de um Estado centralizado e ditatorial para a construção de governos democráticos.

A democracia pressupõe liberdade e liberdade se sustenta sobre um sistema de direitos e garantias erigidos como primado da legalidade, de cujos limites nem mesmo o próprio governante pode se afastar ou ultrapassar. Democracia também exige participação nas escolhas dos políticos e nas escolhas políticas destes.

Como bem afirma Bobbio, onde não há eleições livres não se reconhece democracia, pois “consideramos a democracia como uma conquista civil de que não se pode abrir mão, precisamente porque onde ela foi instaurada substituiu a violenta luta pela conquista do poder por uma disputa partidária e livre discussão de ideias” (BOBBIO, 1999, p. 129). Democracia e liberdade são, portanto, indissociáveis. Porém, em locais ou Estados onde o sistema político não se faz democraticamente e as liberdades são restringidas e a população sufocada e reprimida, como proceder para a modificação dessa situação? Seria a luta armada ou a revolução violenta e pela força a única medida capaz de modificação da realidade daquela nação?

Ao tratar da não-violência e da ação organizada como uma estratégia eficiente e suficiente para enfrentar ditaduras, almejando a construção de uma sociedade com direção política democrática, Sharp reafirma a ineficácia da luta violenta. As armas da violência são

aquelas já amplamente utilizadas e conhecidas pelos ditadores. Além do controle do uso da força, da violência e dos instrumentos bélicos, as autoridades do soberano e de seus representantes possuem, na maioria das vezes, ao seu lado, o controle da imprensa e da informação, dos meios de comunicação e da opinião pública, do poder judiciário e do exército e demais agentes de segurança.

Na visão de Shap:

Ao depositar a confiança nos meios violentos, escolhe-se exatamente o tipo de luta em que os opressores, quase sempre têm a superioridade. Os ditadores estão equipados para aplicar violência esmagadora. Não importa quão longa ou brevemente esses democratas possam continuar, eventualmente, as duras realidades militares tornam-se inevitáveis. Os ditadores têm quase sempre superioridade em equipamento militar, munições, transportes, e tamanho das forças militares. Apesar da bravura, os democratas não são (quase sempre) páreo para eles. (2010, p. 09)

Tanto em democracias como em ditaduras, as lutas não-violentas, a questão do poder e sua forma de controle gravitam em torno da forma como o poder é exercido e dos limites ao exercício desses poderes. Quando o poder se apresenta extremamente concentrado nas mãos dos governantes, e cedidos aos agentes de repressão, é imperiosa a organização social da resistência e da desobediência coletiva e popular para a retomada do poder difuso inerente a todos os cidadãos. Dessa forma:

Ditaduras normalmente existem principalmente por causa da distribuição interna do poder no país de origem. A população e a sociedade são demasiado fracas para causar à ditadura sérios problemas; a riqueza e o poder estão concentrados em muito poucas mãos. Embora a ditadura possa se beneficiar ou ser um pouco debilitado por ações internacionais, sua existência depende principalmente de fatores internos. (SHARP, 2010, p. 10)

Por isso que, para Sharp, quando se quer derrubar uma ditadura de forma mais eficaz e com o menor custo, necessária se faz a realização de quatro tarefas imediatas: (1) deve-se fortalecer a própria população oprimida em sua determinação, autoconfiança e habilidades de resistência; (2) é preciso fortalecer os grupos sociais e instituições independentes do povo oprimido; (3) é preciso criar uma poderosa força interna de resistência; e, (4) deve-se desenvolver um grande e sábio plano estratégico para a libertação e implementá-lo com habilidade (SHARP, 2010, p. 10).

Isto porque, segundo nosso autor, “apesar da aparência de força, todas as ditaduras têm fraquezas, ineficiências internas, rivalidades pessoais, deficiências institucionais, e conflitos entre organizações e departamentos” (SHARP, 2010, p. 22).

Sharp propõe o desafio político como forma de enfrentamento das ditaduras e como técnica de combate não-violento. Isso porque o desafio político propõe uma forma muito diferente da violência: enquanto a violência é uma forma de combate limitada, o desafio político da não-violência apresenta formas variadas e diferentes. É, portanto, muito mais complexa e exige esforços maiores por parte de seus praticantes.

Na não-violência, nas palavras sharpeanas, “a luta é travada por armas psicológicas, sociais, econômicas e políticas aplicadas pela população e as instituições da sociedade” (2010, p. 23), e aplicadas diretamente contra as ditaduras, assim como a todos os argumentos e institutos que sustentam seus ditadores.

3.4. Pensamento político e humanitário

3.4.1 Não-violência em luta política

A não-violência enquanto um sentido ético e libertário ganhou relevância nas décadas de 1950, através das lutas não-violentas que ganharam destaque e notoriedade no cenário internacional. As propostas de resistência e de não-obediência adquiriram “significado político impendurável de Gandhi” (SHARP, 1999, p. 06). Todavia, até então, a não-violência se apresentava como um imperativo moral e fundamentada em primados religiosos.

Nos anos seguintes, com a maior atenção dedicada à *peace research* e à ampliação do pacifismo como uma doutrina de enfrentamento às guerras e à violência, no cenário interno e nas dinâmicas internacionais, tais ideias apenas se adensaram e multiplicaram. Os estudos de Johan Galtung e Jean-Marie Muller acrescentaram ainda mais fundamentos à valorização da paz e seu interesse para as teorias políticas. Com Norberto Bobbio, o tema da paz adentra de modo significativo nas preocupações governamentais e no interesse das organizações internacionais, como a própria paz perpétua kantiana.

A resistência à opressão e a objeção de consciência, como discutidas por Arendt e por Lafer, contribuem para o conhecimento de métodos historicamente relevantes de enfrentamento do Estado. A desobediência civil de Thoreau, enquanto uma teoria de enfrentamento individual e coletivo das propostas ilegítimas ou ditatoriais dos governantes, também ganharam grande divulgação.

A partir das propostas de Sharp, por sua vez, o estudo do poder passa a considerar a não-violência como uma proposta de ação e luta perante a realidade em um sentido político de organização e estratégias. Em quase todos esses métodos de enfrentamento, a violência (e, em alguns casos, a guerra) são os inimigos a ser combatidos, sendo o outro adversário o Estado ditatorial ou antidemocrático e seus agentes de repressão.

Segundo Muller:

[...] a violência cujo propósito é sempre a morte, encontra-se em contradição fundamental com a exigência essencial do fazer político, ou seja, construir uma sociedade livre do domínio da violência. Para que sejam respeitados os respectivos direitos de todos os cidadãos e de todos os povos, o governo da cidade deve esforçar-se para encontrar uma solução pacífica aos inevitáveis conflitos que surgem entre os membros de uma mesma sociedade e entre as diferentes sociedades. (2007, p. 129)

A não-violência, portanto, em qualquer forma teórica ou proposição política, acaba por se tornar o principal instrumental para enfrentamento de tudo que possa atentar contra os cidadãos e os direitos humanos. A violência, logo, é o veículo realizador das guerras e do desrespeito à dignidade humana, à integridade física e mental dos sujeitos, e também o principal instrumento contra as relações simétricas de poder e os seus limites.

Novamente nas palavras de Muller:

A reflexão filosófica não nos autoriza a afirmar que não-violência é *a resposta* que oferece, em qualquer circunstância, os meios técnicos de enfrentamento das realidades políticas, mas leva-nos a afirmar que a *pergunta* que, ante as realidades políticas, permite-nos, em qualquer circunstância procurar a melhor resposta. Se, de pronto, quiséssemos considerar a não-violência como *a resposta* adequada, veríamos apenas as dificuldades em implementá-la, arriscando a nos convencer facilmente de que estas são insuperáveis. Em contrapartida, se considerarmos a não-violência como *a pergunta* pertinente, poderemos aceita-la como um desafio e empenhar-nos na busca da melhor resposta. [...] Afirmar que a não-violência é sempre a melhor pergunta deve evitar que se aceite de imediato a violência resposta correta, por outro lado, ela orienta nossa busca na direção em que teremos maiores probabilidades de encontrá-la. E isso já é decisivo: o fato de formular a pergunta pertinente é uma condição necessária, embora não suficiente, para encontrar a resposta adequada. (2007, p. 130)

A não-violência então pode se fundamentar em diversos conceitos e teorias para legitimar seus métodos como uma alternativa realística e possível à violência do Estado contra os cidadãos e dos sujeitos entre si (como ocorre constantemente nas guerras civis, revoluções armadas, insurgências, etc.). Por isso se diz que:

A abordagem técnica pressupõe que a ação não-violenta é independente de culturas e sistemas de crenças, arregimentos políticos, e formas de governo

que pertencem em particular horários ou lugares. A existência de ação não-violenta não requer nem a presença de crenças éticas particulares, nem a vontade do poder tolerando oposição ativa. [...] Ação não-violenta é uma iniciativa unilateral por uma parte para um conflito agudo e não exigir que o partido opositor responda em espécie. Ação não-violenta é uma alternativa tanto para a passividade quanto para a violência como uma opção em conflito. Isto é um dos muitos meios de ação tentando usar o poder efetivamente em lutas para prevalecer sobre um adversário. (McCARTHY, 1993, p. 04)

A não-violência com idealizada por Sharp se apresenta como uma teoria de luta, uma ação política a partir da qual se pode retirar as bases de sustentação de qualquer governante ditatorial, antidemocrático ou ilegítimo. Esses elementos essenciais na teoria sharpeana consistem, pois, em diminuir as fontes de poder do soberano e do Estado, mediante uma ação consistente e planejada de métodos de recusa de obediência, da cooperação e do consentimento. Afirma-se assim que:

É o controle do poder do governante mediante a retirada do consentimento. É controle, não mediante a aplicação de violência maior de cima ou de fora, nem por persuasão, nem por esperanças de uma mudança interior no governante, mas sim pela recusa dos governados em fornecer ao detentor do poder as fontes de seu poder, mediante o corte de seu poder pela raiz. Isso é resistência por não cooperação e desobediência. (SHARP, 1983, p. 55)

A teoria política da ação não-violenta proposta por Sharp necessita da desobediência, enquanto resistência, e da não-cooperação, como uma forma de demonstração da oposição. Sendo que todas essas formas de limitação do poder político do soberano e de controle de seus limites de autoridade e coerção encontram maior chance de sucesso quando aliadas a estratégias e mecanismo de luta não-violentos de forma coletiva.

3.4.2 Os *loci* de poder e a atomização social

Gene Sharp, ao desenvolver sua proposta de luta política não-violenta, estabelece como premissas que o poder de qualquer governante em um Estado democrático ou de um ditador em nações com restrições de liberdades podem ser reduzidos e dissolvidos. Essas ações seriam possíveis através da técnica política da ação não-violenta.

A não-violência, enquanto técnica de luta e de desafio político, almejando a dissolução e a retirada do poder político do governante e do soberano, não conseguiria ser produzida isoladamente. As fontes de poder político que sustentam o Estado demandariam com uma atuação de um grande número de pessoas participantes.

Para Sharp, na luta política, existem duas possibilidades:

O poder pode estar tão concentrado no Estado, e os súditos tão atomizados que não exista nenhum grupo ou instituição social capaz de deter as fontes do poder do governante e portanto de controlar suas ações. Por outro lado, se esses grupos capazes de ação independente, e portanto de poder, existirem num grau significativo na sociedade, sua presença e força aumentarão significativamente as chances de sucesso numa luta para controlar o poder do governante. Esses grupos ou instituições capazes de ação independente são chamados de “*loci* (ou lugares) de poder”. (1983, p. 63)

Na teoria sharpeana de luta política não-violenta, encontramos dois conceitos importantíssimos para entendimento de suas propostas. São elas os *loci* [lugares] de poder e, o fenômeno da atomização social.

Os *loci* [lugares] de poder são os lugares em que se situam o poder político, onde ele se converge ou é expresso externamente. Consiste em uma palavra que significa o plural de *locus* [lugar] de poder. Os *loci* [lugares] então pressuporiam vários lugares de onde se emerge o poder e são possíveis de ser constatados. A concentração do poder e seu acúmulo, com o consequente aumento e fortalecimento, criariam esses *loci* [lugares] de poder. São os locais onde se concentram o poder em um Estado e em uma sociedade.

Para a compreensão da localização e da influência desses *loci* [lugares] de poder, devemos destacar o conceito de poder político, um subtipo de poder social, representado como:

[...] a totalidade de meios, influências e pressões – inclusive autoridade, recompensas e sanções – disponíveis para serem empregados na realização dos objetivos daquele que detém o poder, especialmente as instituições do governo, o Estado, e os grupos que se opõem a cada um deles. (SHARP, 1983, p. 63)

O poder político seria possível de ser medido pela capacidade de controlar a situação, pessoas ou instituições ou mobilizar e manejar esses instrumentais para alguma atividade desejada. Segundo Sharp, o “*status* [condição] como *loci* [lugares] será determinado por sua capacidade de atuar de forma independente, de exercer um poder eficaz, e de regular o poder eficaz dos outros” (1983, p. 64).

E continua o autor:

A estrutura de poder da sociedade como um todo inclui as relações desses *loci* [lugares] de poder entre si e entre eles e o governante. A estrutura de poder da sociedade, isto é, essas relações, determinam em última instância as esferas e a força do poder efetivo máximo do governante. Quando o poder está efetivamente distribuído por toda a sociedade entre esses *loci* [lugares], com mais probabilidade o poder do governante estará sujeito a controles e

limites. Essa condição está associada à “liberdade” política. (SHARP, 1983, p. 65)

Os *loci* [lugares] de poder criam barreiras sociais políticas que estabelecem limites à capacidade e às formas de manifestação do poder dos governantes. Não obstante, alerta o autor:

Por outro lado, quando esses *loci* [lugares] de poder se tornaram seriamente enfraquecidos, efetivamente destruídos, ou tiveram sua existência independente e sua autonomia de ação destruídas por algum tipo de controle imposto a partir de cima, o poder do governante certamente não terá controle. Essa condição se associa à “tirania”. (SHARP, 1983, p. 65)

Os *loci* [lugares] de poder encontrar-se-iam difusos em toda a sociedade e nas instituições existentes. Com a organização, o planejamento e a estratégia política das técnicas de luta não-violenta, esses *loci* [lugares] poderiam ser reunidos na capacidade coletiva de criação de controles ao poder político do Estado e do soberano.

Nas palavras de Sharp:

Quando os *loci* [lugares] de poder são muito numerosos e fortes para permitir que o governante exerça controle ilimitado ou que os destrua, ainda pode ser possível que obtenha deles as fontes de poder que necessita. (1983, p. 65)

Nessas situações, o governante ou os regentes do Estado necessitariam que a sociedade e as instituições estatais fomentassem simpatia pelo governo e pelas medidas por eles tomadas. Essa contemplação e aceitação pelo soberano e governante e pelas atitudes por eles realizadas entregariam de forma tácita ao Estado as fontes de poder. Mediante a concordância em cooperar e não criar oposições e resistências ao governante, fariam com que aquela fonte de poder crescesse cada vez mais.

Conseguindo o governante a cooperação e anuência da população, por sua simpatia ou conexão político-ideológica, menores seriam a chance da luta não-violenta obter sucesso. Pois encontrariam rejeição às técnicas de resistência e desobediência não só no próprio Estado e suas instituições de representação, mas também na sociedade em sua maioria.

Os *loci* [lugares] de poder estão, portanto, distribuídos por toda sociedade e pelas instituições existentes no Estado, sob o qual se relacionam aquelas pessoas e grupos. Para Sharp, somente mediante a luta não-violenta e a realização do conflito seria possível restringir as fontes de poder de um governo antidemocrático, desintegrar eventuais regimes ditatoriais e dissolver o poder do soberano (1983, p. 66).

Ainda, na perspectiva do autor:

Se tais *loci* [lugares] de poder não existirem significativamente e os súditos forem uma massa de indivíduos atomizados, incapazes de uma ação eficiente de grupo, então, nessas condições, o poder do governante terá quase nenhum controle por parte dos súditos. (SHARP, 1983, p. 66)

Por outra feita, a atomização social, outro relevante e fundamental conceito para compreender a teoria sharpeana da luta não-violenta, significaria a situação de inércia da população ante o poder e violência do soberano. Os indivíduos atomizados não conseguem fazer frente e resistência às ordens e vontades do governante e de seus representantes, justamente pelo fato de seu poder estar pulverizado, perdido, desconcentrado.

Um Estado em que a valorização de si próprio como governante supremo e absoluto, irretocável e merecedor de todo respeito e obediência por parte das pessoas, com uma concentração do poder em seus agentes, e instituições com a proporcional restrição dos poderes dos cidadãos e da sociedade, tende a produzir sujeitos atomizados. Isso significa transformar os sujeitos em partículas menores de todo corpo social, organizados sob direção e controle do poder apenas em nível de hierarquia, de legalidade e verticalização.

O Estado seria o ente mais importante na vida das pessoas e na existência daquela sociedade, de modo que o fortalecimento do poder governamental e sua concentração excessiva seriam incapazes de constrição ou imposição de limites à atuação do soberano e de seus agentes políticos.

A atomização seria o processo de uma hipotrofia social com o abandono gradativo e às vezes imperceptível dos *loci* [lugares] de poder residentes na democracia, no poder do povo e nos direitos e garantias constitucionais. Quanto mais fortes os *loci* [lugares] de poder do Estado, menor seriam os *loci* [lugares] de poder dos indivíduos, e cada vez mais isolados entre si estariam eles.

Em ditaduras, isso é mais perceptível, pela ordenação da vida dos sujeitos sem a permissão de discussão de ideias, de questionamentos, de diálogos e de encontros coletivos em que se pode nascer uma ameaça à estrutura de comando e dominação. Em democracias, isso se torna mais discreto, mas nem por isso inexistentes. A atomização como resultado de um longo e direcionado processo de restrição dos *loci* [lugares] de poder dos indivíduos e de suas instituições e organizações produz inversamente a hipertrofia do poder político do governante.

Os *loci* [lugares] de poder social em sociedades atomizadas outorgam aos cidadãos um poder dependente da atividade e das vontades estatais. Ainda que diminuída a legitimidade, o apoio popular, o apoio institucional ou a satisfação dos sujeitos com as autoridades e governantes, os cidadãos se sentem incapazes de qualquer levante que possa modificar suas realidades.

E, caso possa vir a surgir qualquer forma de resistência ou medidas que possam levar ao fortalecimento dos *loci* [lugares] de poder da sociedade, são imediatamente reprimidas, na quase totalidade de suas ocorrências, de formas violentas e injustas. Contra essas situações que Sharp convocará a organização de indivíduos, por estratégias e planejamentos, às lutas não-violentas ao se utilizar do “*jiu-jitsu* político”.

3.4.3 O *jiu-jitsu* político

Outro conceito primordial na teoria sharpeana da ação não-violenta é a luta como um *jiu-jitsu* político:

Ação não-violenta é um termo genérico que cobre dezenas de métodos específicos de protesto, não-cooperação e intervenção; em todos eles os ativistas dirigem o conflito fazendo – ou se recusando a fazer – certas coisas sem o uso da violência física. Portanto, como técnica, a ação não-violenta não é passiva. Ela *não é inércia. É ação*, que é não-violenta. (SHARP, 1983. p. 112)

A ação não-violenta se presta ao enfrentamento direto contra aqueles que se utilizam da violência como arma de sujeição e de sanções, enquanto o uso da violência se mostra inevitável pelos governantes e ditadores quando encontram resistência, desobediência e não-cooperação. A coerção institucional e as reprimendas e sanções se tornam ferramentas violentas com o objetivo de dobrar o grupo opositor, sujeitando-se, física e mentalmente, aos mandos do soberano.

A luta entre a violência e a não-violência pode parecer desigual e injusta aos que assim percebem o conflito. Mas isso pode resultar em sentimento de revolta e culminar com a rejeição da não-violência como meio legítimo de lutas políticas? Sharp deduz que a luta política não-violenta e a repressão violenta redundam em um confronto assimétrico e especial.

Por essa razão, propõe a lição do “*jiu-jitsu* político” como sendo aquele método em que “os resistentes não-violentos podem usar a assimetria dos meios não-violentos contra a ação violenta para aplicar algo similar à arte marcial japonesa do *jiu-jitsu* contra seus

opponentes” (SHARP, 2015, p. 129). Essa denominação surge a partir da arte marcial do *jiu-jitsu* e seu princípio de “não-resistência”, ao se utilizar do ataque do adversário para criar formas de imobilizá-lo. Ao se utilizar da linha de ação do adversário, o oponente tem maiores chances de vitória do que se apenas tentar atacar.

Como uma estratégia de luta que passa a se utilizar das fraquezas do adversário e da força da não-violência, o *jiu-jitsu* político proposto por Sharp teria o potencial de dobrar o oponente e levá-lo à derrota. Diz Sharp, expressamente, que “a técnica de ação não-violenta, ao invés, funciona de tal modo que o poder do adversário, baseado na violência e repressão, acabe se voltando contra si próprio” (1983. p. 210). Em um confronto direto entre a luta não-violenta e luta violenta, há chances maiores de vitórias aos grupos não-violentos quando estes podem permanecer com força suficiente e necessária à diminuição do poder do lado contrário.

Basicamente, o uso das técnicas não-violentas vão exigir de seus praticantes a persistência e a disciplina. Primeiro, para resistir aos embates e embustes violentos utilizados pelo lado contrário. E também como uma forma de fortalecimento da luta não-violenta, na medida em que há o enfraquecimento das medidas violentas lançadas pelo adversário.

Segundo Sharp:

O *jiu-jitsu* político opera basicamente pela repressão da violência dos oponentes contra resistentes não-violentos, alienando o apoio aos oponentes. Isso pode resultar no crescimento da oposição interna entre os apoiadores dos oponentes, no aumento do poder do movimento resistente, e na virada dos terceiros contra os oponentes. (2015, p. 129)

A repressão exercida pelo Estado e pelo governante tende a perder seus adeptos e obedientes seguidores quando a resistência não-violenta permanece firme e contínua em seus ideais. A manutenção das técnicas não-violentas tende a chamar a atenção para o conflito desenrolado, angariando defensores e apoiadores perante a opinião pública e perante os próprios agentes públicos praticantes da repressão.

Afirma o teórico estadunidense:

O *jiu-jitsu* político é um processo pelo qual a ação não-violenta é capaz de lidar com a repressão violenta. A disciplina não-violenta, combinada à persistência contra a repressão violenta, faz com que a repressão pelos oponentes seja exposta da pior forma possível. (SHARP, 2015, p. 130)

Resistência, não-cooperação e desobediência são excelentes técnicas de lutas para a prática da luta não-violenta, exercendo um verdadeiro *jiu-jitsu* político. Muitas vezes percebendo seu enfraquecimento no enfrentamento aos resistentes, mesmo quando no uso da

repressão, pode o governante, percebendo sua rejeição e desconsideração, apelar a outras medidas, procurando respostas rápidas aos não-violentos inclusive por meio de “contra-não-violência” (SHARP, 1983, p. 211). Porém, se as técnicas de lutas não-violentas forem bem manejadas, dificilmente essa luta será perdida.

Sharp afirma ainda a possibilidade do *jiu-jitsu* político atuar em três frentes, perante: (1) terceiros descomprometidos, no cenário local ou mundial; (2) os apoiadores dos oponentes; e (3) o grupo injustiçado geral (SHARP, 2015, p. 130). A primeira linha de atuação do *jiu-jitsu* político significa ganhar o destaque e apoio de terceiros descomprometidos com o conflito, o que seria possível através da divulgação junto à opinião pública e à imprensa, internas e internacionais, das ações praticadas pelos governantes e as reivindicações dos grupos opositores e resistentes.

Dar divulgação das origens e motivos do conflito e da utilização de técnicas não-violentas, tende-se a encontrar ressonância junto a pessoas não-participantes do ativismo não-violento mas que tenham os mesmos interesses. Na esfera internacional, a informação do conflito consegue atrair a atenção e a indignação internacionais para a repressão e o uso da violência.

A segunda forma da luta marcial política é a de ganhar a anuência dos apoiadores do oponente, no caso o agressor e agentes da violência. O questionamento da repressão exercida contra os não-cooperantes pode resultar em uma simpatia e respeito pela força da luta não-violenta.

O reconhecimento da humanidade inerente aos agredidos faz os agressores se questionarem sobre suas atitudes. Como resultado, inúmeras assistências positivas e negações de consentimento podem vir a surgir pelo convencimento daqueles que anteriormente apoiavam os agressores, ou mesmo eram eles mesmos estes os violentos, à mudança de opinião e dissidência contra o governante e o Estado.

O terceiro ponto do *jiu-jitsu* político está centrado justamente nesse reconhecimento entre violentos e não-violentos como um mesmo grupo, uma mesma coletividade, uma mesma sociedade de injustiçados frente ao poder soberano. Ao colocar pessoas contra seus concidadãos, os soberanos procuram realizar uma divisão no reconhecimento do outro, em razão do que o outro passa a ser o inimigo a ser combatido, devendo ser eliminado e conformado às vontades do Estado.

Quando, todavia, o reconhecimento da luta não-violenta ganha mais adeptos, e, principalmente, quando esses novos adeptos provêm das fileiras de exercício do poder e da repressão, mais fortalecida se torna a iniciativa política da desobediência e da não-cooperação para a conquista de seus objetivos. Mesmo o aumento das repressões violentas podem ter efeito reverso: não diminuindo os ativistas da não-violência e sim proporcionando um aumento de suas fileiras com o passar do tempo e da durabilidade da luta política não-violenta.

O *jiu-jitsu* político, portanto, segundo Sharp, provoca alterações nas relações de poder, pois “a transferência de poder causada pelo *jiu-jitsu* político pode parecer óbvia após ela ocorrer”, considerando que “a luta não-violenta tem o potencial de anular o poder de um governo” (SHARP, 2015, p. 134). Se, antes do exercício da luta não-violenta, o poder político do governante pudesse parecer intransponível e imodificável, com esforço e disciplina, treinamento e muita luta, é possível a aplicação de um golpe aos domínios da violência.

Como em toda teoria sharpeana a respeito da não-violência no *jiu-jitsu* político tem subjacente a proposta de planejamento e organização aliadas sobretudo à resistência e a formas ativas de luta que possam realizar o recuo do adversário em suas ações violentas e repressoras.

3.5. Os métodos não-violentos

3.5.1 Lutas não-violentas: Da teoria à prática

Atualmente, Johan Galtung e Jean-Marie Muller juntamente com Gene Sharp, representam as maiores referências teóricas no estudo da não-violência no século XX. Para o cientista social norueguês, a não-violência possui os seguintes fatores:

1) A ameaça da violência direta e/ou estrutural é intolerável para os principais grupos. 2) Uma alternativa foi formulada e revelada ao outro verbalmente, por escrito, por meio de manifestações, etc. 3) Há claro perigo de que algum tipo de violência seja usado, se não for praticada a não-violência ativa. Em outras palavras, há um risco real ao eu. 4) O compromisso de não usar violência deve ser claro. Deve aplicar-se não só aos atos, mas também à fala e ao pensamento do eu em relação ao outro. O ideal é que ele inclua ações positivas e construtivas. 5) A ação não-violenta serve para comunicar ao outro e aos não-envolvidos que eles *já* devem *render-se à* opressão e devem estar dispostos a enfrentar as consequências dessa atitude. 6) A não-cooperação corajosa e a desobediência civil diante dos riscos ao eu podem expressar qualquer mudança de opinião e chegar até mesmo ao coração do outro – o opressor. 7) Caso contrário, e se o opressor

usar a violência contra a não-violência, *a desmoralização do outro diante das consequências de sua violência contra resistentes não-violentos pode fazê-lo mudar de ideia*. 8) Se o outro usar a violência à distância, inclusive o boicote econômico, para tentar fugir das consequências, *quem está de fora deve tornar essas consequências claras para ele*. 9) Se a distância social-psicológica entre o eu e o outro fizer com que este desumanize aquele, a não-violência como ato de comunicação pode ser efetuada por meio de intermediários, numa Grande Cadeia de Não-Violência. Alguns intermediários podem compartilhar as características sociais do oprimido, outro as dos opressores. (apud MULLER, 2007, pp. 175-176)

Enquanto, para Sharp:

Existe uma técnica de luta que se baseia na visão sobre a natureza do poder [...], segundo a qual o poder tem fontes que podem ser restringidas mediante a retirada da cooperação e obediência. Isso é chamado de “ação não-violenta”. Ela inclui protesto simbólico não-violento; não-cooperação econômica, social e política; formas psicológicas, físicas, sociais, econômicas e políticas de intervenção não-violenta. Essa técnica, quando elaborada, desenvolvida e implementada numa multidão de situações específicas, pode constituir o coração da solução para a necessidade de uma técnica de luta a fim de controlar o poder dos governantes que não estejam dispostos a aceitar voluntariamente limites a seu poder. (1983, p. 62)

A concepção sharpeana de não-violência inclui ações como: ações realizáveis por meio de omissão; recusa das pessoas a realizar atos que normalmente executam, que habitualmente se espera que os realizem ou são obrigados a fazê-lo pelo imperativo da lei ou da norma; através de atos de comissão: quando as pessoas realizam atos que normalmente não o fazem, nem se espera sua realização ou mesmo proibidos pela lei ou pela norma; e uma combinação de atos de omissão e comissão (SHARP, 1983, p. 118).

Nessa perspectiva, identificam-se três classes ou tipos de métodos: (1) o protesto e persuasão não-violentos; (2) a não-cooperação; e (3) a intervenção não-violenta (SHARP, 1983, p.118).

No primeiro deles, o grupo não-violento organizado usa amplamente de ações simbólicas com a finalidade de convencer o adversário de desaprovação e discordância do grupo. O protesto serviria a publicizar as razões da inconformidade e os objetivos pretendidos através dessas revoltas argumentativas, de modo a aumentar sua adesão e a força rumo às metas sociais pretendidas.

No segundo deles, a não-cooperação, os grupos sociais atuam mediante a retirada ou retenção da cooperação social, econômica ou política. Esses seriam os subtipos de não-cooperação em que a negação da cooperação atuaria de modo decisivo. Frise-se que essa

classificação da resistência à cooperação pode variar conforme seus impactos e consequências no seio social, econômico ou político.

O terceiro, a intervenção não-violenta, consubstanciaria medidas de ação diretas na realidade e interventivas nas relações econômicas, políticas e sociais. Através de obstrução não-violenta, invasão não-violenta, ocupação de espaços públicos ou instauração de governos paralelos.

Segundo Sharp:

O uso de um número considerável desses métodos – cuidadosamente escolhidos, aplicados persistente e em grande escala, exercitados no contexto de uma estratégia sensata e táticas adequadas por civis treinados – pode, provavelmente, causar problemas graves a qualquer regime ilegítimo. (2010, p. 24).

Mais ainda:

Esses métodos são classificados em três grandes categorias: protesto e persuasão, não cooperação e intervenção. Métodos de protesto não-violento e persuasão são demonstrações largamente simbólicas, incluindo paradas, marchas e vigílias (54 métodos). A não cooperação é dividida em três subcategorias: (a) não cooperação social (16 métodos), (b) não cooperação econômica, incluindo boicotes (26 métodos) e greves (23 métodos), e (c) não cooperação política (38 métodos). A intervenção não violenta, por meio psicológicos, físicos, sociais, econômicos ou políticos, tais como jejum, ocupação não violenta, e governo paralelo (41 métodos), é o grupo final. (2010, p. 24)

Nossa próxima tarefa consistirá em enunciar quais os métodos identificados por Sharp como práticas e ações não-violentas por meio do protesto e persuasão, não-cooperação e intervenções não-violentas.

3.5.2 Métodos de protesto e persuasão

Os métodos de protesto e persuasão não-violentos são uma classe que incluiria 54 formas de atos simbólicos de oposição pacífica ou tentativas de persuasão (SHARP, 2018, p. 75). Seriam formas simbólicas de demonstração pública da inconformidade, porém com seu objetivo principal de convencimento da parte contrária através da razão e do exemplo.

Esses métodos de protesto e persuasão servem a tentativas de persuadimento do adversário para a conquista de sua neutralidade ou de sua adesão aos objetivos pretendidos pelos protestantes políticos. São aqueles que mais se aproximam das teorias do pacifismo e da ideia de construção de uma paz de convivência no âmbito da sociedade, pois têm a crença na humanidade do adversário e seu convencimento ante os argumentos e métodos dos opositores.

Os primeiros desses métodos são as declarações formais. Mediante denúncias e inconformidades expressas, procurar-se-ia ganhar publicidade através de: (1) discursos públicos; (2) cartas de oposição ou apoio; (3) declarações por organizações e instituições; (4) declarações públicas assinadas; (5) declarações de acusação e intenção; (6) petição em grupo ou em massa.

Acrescentem-se ainda formas de comunicação com um público mais amplo, incluindo: (7) slogans, caricaturas e símbolos (pintados, desenhados, escritos, impressos gesticulados, falados); (8) banners, pôsteres e comunicações; (9) cartilhas, panfletos e livros; (10) jornais e periódicos; (11) gravações, rádio, televisão e vídeo; (12) inscrições no céu e na terra; etc.

É interessante se atentar que esses métodos foram desenvolvidos por Sharp ao longo de sua trajetória acadêmica e intelectual, com uma maior ênfase nas décadas de 1970 e 1980. Assim, em tempos hodiernos do século XXI, e com a tecnologia e os meios de comunicação quase instantâneos e simultâneos atualmente disponíveis, como a internet, os *smartphones* e aplicativos de troca de mensagens e informações, esses métodos ganhariam uma ampliação não imaginada pelo pensador político da não-violência.

Continuando, falam-se ainda das representações em grupos: (13) deputações; (14) criação de prêmios simulados; (15) organização de grupos fazendo lobby; (16) piquetes; (17) eleições simuladas.

Outra categoria ainda de atos públicos simbólicos teríamos: (18) exposições de bandeiras e cores simbólicas; (19) uso de roupas ou adereços com símbolos; (20) oração e adoração (cultos); (21) entrega de objetos simbólicos; (22) protestos com desnudamento; (23) destruição de propriedades próprias; (24) luzes simbólicas (tochas, lanternas, velas); (25) exposições de retratos; (26) uso de tinta e do ato de pintar como protestos; (27) novos sinais e nomes simbólicos em substituição aos existentes; (28) sons simbólicos (como hinos, canções, marchas); (29) reclamações simbólicas; e (30) gestos rudes.

Seria possível também pressões contra indivíduos: (31) “assombrando” ou perseguindo como uma sombra funcionários (seguindo-os constantemente, respeitosamente, de forma silenciosa e não-violenta); (32) provocação de oficiais (através de zombaria, humor); (33) confraternização (aqui reside em sujeitar as autoridades a intenso e constante influência direta e argumentativa de modo ao convencimento das mesmas a não seguir mais seus governantes); (34) vigílias.

Há igualmente propostas artísticas, a partir do teatro e da música: (35) esquetes humorísticos e brincadeiras; (36) performances de peças e canções; (37) marchas e procissões cantando. Através de comitivas e cortejos, como: (38) marchas; (39) desfiles; (40) procissões religiosas; (41) peregrinações; (42) comitivas ou passeatas motorizadas. Por meio de homenagens aos falecidos e exaltação de seus nomes e feitos: (43) luto político (uso cerimonial do luto às questões políticas em pauta); (44) funerais e enterros simulados; (45) funerais demonstrativos; (46) homenagem nos locais de sepultamento.

Acrescentem-se mais ainda as formas de protesto e persuasão realizáveis através de assembleias públicas: (47) assembleias de protesto ou apoio; (48) reuniões de protesto; (49) reuniões camufladas de protesto; (50) fóruns educacionais e locais de debates. Além de retiradas e renúncias: (51) saídas espontâneas (*walkouts*); (52) ficar em silêncio; (53) renúncia a homenagens e honras; (54) virando as costas às autoridades ou quem exige atenção.

Nas palavras do próprio Sharp, “esses últimos métodos mostraram a retirada simbólica da cooperação com o adversário” (1983, p. 175). Os métodos de protesto e persuasão são, portanto, instrumentos que têm por objetivo causar impacto e a sensibilização do adversário. Esses métodos podem ser utilizados isoladamente ou com a combinação das demais formas: a não-cooperação e as intervenções.

3.5.3 Métodos de não-cooperação

As categorias de não-cooperação identificadas por Sharp são de natureza social, econômica e política. Os métodos de ação não-violenta mais utilizados, em sua maioria, correspondem aos métodos de recusa ou negativa de cooperação com o adversário.

Sharp afirma:

Os ativistas dirigem sua luta ou reduzindo ou cessando sua cooperação costumeira, ou negando novas formas de ajuda, ou de ambos os modos; isso produz uma diminuição ou uma parada das operações normais. Em outras palavras, a não-cooperação envolve a descontinuidade, negação ou provocação deliberada de certas relações existentes – sociais, econômicas ou políticas. A ação não-violenta pode ser espontânea ou planejada de antemão e pode ser legal ou ilegal. (1983, p. 175)

Primeiramente, tratando-se de classificação, temos os métodos de não-cooperação sociais. Os métodos de não-cooperação sociais correspondem a 15 formas de exercício da luta não-violenta. Iniciam-se os métodos de não-cooperação sociais na figura do ostracismo

político, através de: (55) boicotes sociais; (56) boicotes sociais seletivos; (57) não-ação lisistrática; (58) extracomunicação; (59) interdição.

Outra subclassificação trata da não-cooperação com eventos sociais, alfandegários e demais instituições: (60) suspensão de atividades sociais e esportivas; (61) boicotes a assuntos sociais; (62) greve estudantil; (63) desobediência social; (64) retirada de instituições sociais.

Ainda, dentre as formas sociais de não-cooperação, são listadas: (65) ficar em casa; (66) não colaboração total e pessoal; (67) fuga ou recusa ao trabalho; (68) santuário; (69) desaparecimento coletivo; e (70) emigração de protesto (*hijrat*).

Os métodos de não-cooperação econômica se subdividem em: boicotes econômicos, com 25 formas; e as greves com mais 23 métodos. Nas palavras do autor, “um boicote econômico é a recusa de comprar, vender, manipular o distribuir bens e serviços específicos” (2015, p. 79). Os boicotes econômicos podem ainda ser espontâneos ou podem ser iniciados deliberadamente (SHARP, 1983, p. 178).

Sharp ainda subdivide os boicotes econômicos em primários e secundários. O primário representa a suspensão direta das relações comerciais com adversários ou recusa a transações negociais como comprar, uso, circulação de bens ou serviços. O boicote secundário é feito contra terceiros, com o intuito de forçá-los e induzi-los a aderir ao boicote primário. Significa a persuasão do terceiro que tem relações comerciais e econômicas com o adversário à prática da suspensão ou redução das trocas mercantis (SHARP, p. 179).

As formas de não-cooperação econômica na modalidade de boicote econômico se iniciam com a ação dos consumidores: (71) boicote dos consumidores; (72) não-consumo de mercadorias boicotadas; (73) política de austeridade; (74) retenção na fonte; (75) recusa de aluguel; (76) boicote dos consumidores nacionais; (77) boicote dos consumidores internacionais. Podem ainda envolver atitudes condizentes às práticas de: (78) boicote dos trabalhadores; (79) boicote dos produtores; ou (80) boicote de fornecedores e manipuladores (*middlemen*).

Além das ações dos consumidores e dos trabalhadores, também seriam possíveis medidas dos proprietários e chefes: (81) boicote dos comerciantes; (82) recusa em alugar ou vender propriedades; (83) bloqueios; (84) recusas de assistência industrial; (85) “greve geral” dos comerciantes. Ou medidas dos detentores dos recursos financeiros: (86) retirada de depósitos bancários; (87) recusa em pagar taxas, impostos e contribuições; (88) recusa em

pagar dívidas ou juros; (89) separação de fundos e créditos (mercados de investimento ou financeiro); (90) recusa de receita; (91) recusa de transferência do dinheiro de um governo.

Somam-se a tudo isso ainda as ações não-cooperativas entabuladas por governos: (92) embargo doméstico; (93) lista negra de “*traders*” [comerciantes]; (94) embargo de vendedores internacionais; (95) embargo de compradores internacionais; (96) embargo ao comércio internacional.

Outra modalidade de não-cooperação econômica, juntamente com os boicotes, são as greves. A greve, segundo o autor, consiste em “uma suspensão coletiva, deliberada e normalmente temporária do trabalho com a finalidade de exercer pressão sobre outros” (SHARP, 1983, p. 181). São esses os métodos, segundo as obras sharpeanas: (97) greves de protesto; (98) greves relâmpagos (*quickie walkout*). Temos ainda as greves agrícolas como: (99) greves camponesas; (100) greve dos trabalhadores agrícolas. Como afirma Sharp, “os métodos de greve envolvem a recusa a continuar uma cooperação econômica por meio do trabalho” (2015, p. 81).

Temos as greves de grupos especiais, consistentes em: (101) recusa de trabalho impressionado; (102) greve dos prisioneiros; (103) greve artesanal; (104) greves profissionais. As greves industriais comuns: (105) greve dos estabelecimentos; (106) greve da indústria; (107) e a greve simpática. Algumas greves restritas que seriam: (108) greve por partes; (109) greve de concorrência; (110) operação tartaruga ou ataque de desaceleração; (111) greve trabalhista; (112) alegação de doença (falta em massa); (113) greve por demissão; (114) greve limitada; (115) ataque seletivo.

As greves de várias indústrias: (116) greve generalizada; e (117) greve geral. Além da combinação de greves e fechamento econômica: (118) o “*hartal*” (que significa um método pela qual a atividade econômica é parada em sinal de protesto ou contra determinadas situações; oriunda de uma palavra indiana); (119) paralisação da atividade econômica (greve de trabalhadores aliada a greve de comerciantes, distribuidores).

A última das modalidades de não-cooperação social ou também denominada de boicote político abrange, segundo Sharp, “a recusa em continuar as formas costumeiras de participação política sob as condições existentes” (1983, p. 185). Propõem-se 38 métodos exercíveis sob a forma de protestos, interrupção do funcionamento de unidades políticas ou contribuição para esfacelamento e desintegração do governo.

São eles, na primeiro subgrupo, de rejeição de autoridade: (120) recusa ou negação de se submeter; (121) recusa de apoio político; (122) literatura e discursos favoráveis à resistência. Quanto à não-cooperação dos cidadãos com o governo: (123) boicote de membros do poder legislativo; (124) boicote às eleições; (125) boicote a empregos e cargos do governo; (126) boicote a entidades do governo; (127) retirar os filhos das escolas do governo; (128) boicotes a organizações que são auxiliares do governo; (129) recusa em colaborar com agentes da repressão; (130) remoção de sinais, placas indicativas de orientação e denominação de espaços públicos; (131) recusa em aceitar funcionários designados; (132) recusa em dissolver instituições existentes.

Existem ainda as formas de não-cooperação política como alternativas dos cidadãos quanto à obediência: (133) obediência relutante e vagarosa; (134) obedecer só quando há uma supervisão direta; (135) desobediência popular (desobediência da população às leis); (136) desobediência disfarçada; (137) recusa de dispersamento de uma reunião ou assembleia; (138) ficar assentado (na rua, em frente a edifícios e se recusando a sair); (139) não cooperar com o recrutamento militar ou com de deportação de estrangeiros; (140) ocultamento, fugas e identidades falsas; (141) desobediência civil às leis “ilegítimas”.

As não-cooperações políticas não envolvem somente cidadãos, podendo incluir também métodos exercidos pelos funcionários ou agentes do governo: (142) recusa seletiva de colaboração por parte dos funcionários com recusa de cumprimento de ordens superiores; (143) bloqueio de recursos das ordens ou de informações evitando que cheguem aos destinatários; (144) uso de evasivas e obstruções; (145) não-cooperação administrativa em geral; (146) não-cooperação dos membros do poder judiciário; (147) deliberada e intencional diminuição ou ausência de eficiência e não-cooperação seletiva; (148) motins.

A não-cooperação política pode ainda consistir em medidas praticadas pelo próprio governo em relação a seu país ou em relação a outros países. Entre esses primeiros: (149) subterfúgios e adiamentos quase legais; (150) não-cooperação com o governo central por parte de unidades (estados, município, etc.). Quanto ao segundo, na esfera internacional, citam-se: (151) mudanças na representação diplomática; (152) adiamento e cancelamento de eventos diplomáticos; (153) recusa de reconhecimento diplomático; (154) rompimento de relações diplomáticas; (155) retirar-se de organizações internacionais; (156) expulsão de um país de organizações internacionais.

Por fim, Sharp prevê o último método da intervenção não-violenta.

3.5.4 Intervenções não-violentas

As intervenções não-violentas são uma última categoria de métodos de lutas como propostos por Gene Sharp em suas obras. Essas ações interferem diretamente na realidade, sendo medidas mais duras e de maior dificuldade de manutenção por exigirem maiores esforços e sacrifícios pessoais e sociais.

Os métodos de intervenção não-violentos representam 41 propostas divididas em intervenções físicas, psicológicas, sociais, econômicas e políticas. Todas essas formas podem ser usados de maneira defensiva para a manutenção de comportamentos, iniciativas, instituições. São basicamente um não-fazer interventivo. E, de maneira ofensiva, ou seja, com uso da não-violência, “para colocar a luta pelos objetivos da pessoa que realiza a ação no campo dos seus oponentes, mesmo sem provocação imediata” (SHARP, 2015, p. 85).

Nas palavras do autor em destaque:

Contudo, embora o desafio dos métodos de intervenção seja mais claro e mais direto, o resultado não é necessariamente um êxito mais rápido; precisamente por causa do caráter de intervenção, o primeiro resultado pode ser uma repressão mais acelerada e mais brutal – que, sem dúvida, não significa necessariamente um fracasso. (SHARP, 1983, p. 189).

As intervenções não-violentas pode ser dos subtipos: psicológica, física, social, econômica e política. A primeira delas se resolvem em ações como: (158) auto exposição às intempéries (sol, chuva, etc.); (159) o jejum. O jejum pode ser uma forma de pressão moral sobre a consciência dos outros, a greve de fome ou o jejum da *satyagraha* (como proposto por Gandhi no intuito de conversão do adversário e não de sua coação). Ainda nessas modalidades psicológicas, temos: (160) inversão do julgamento (manifestação pública em sessões de julgamento sobre a luta); (161) molestamento não-violento (imposição e ações que causam pressão sobre um ou mais indivíduos de atitudes recrimináveis).

A intervenção física: (162) ocupação de um local permanecendo sentados; (163) ocupação de um local permanecendo em pé; (164) ocupação de meios de transportes; (165) ocupação de praias e espaços restritos; (166) ficar circulando em determinado local; (167) orações em locais proibidos; (168) incursão não-violenta (ocupação de um local desafiando a autoridade); (169) incursão aérea não-violenta; (170) invasão não-violentos de áreas proibidas; (171) interposição não-violenta; (172) obstrução não-violenta (utilização do corpo como barreira física); (173) ocupação não-violenta.

O segundo subtipo de intervenção não-violenta estabelece as ações de: (174) estabelecimento de novos padrões sociais; (175) congestionar agências governamentais de serviços; (176) lentidão ao se utilizar serviços como forma de pressão social; (177) intervenção oral (interrupção de reuniões, conferências, cerimônias, atos oficiais, etc.); (178) teatro de guerrilha (apresentação chocante de uma mensagem em uma situação social rotineira); (179) criação de instituições sociais alternativas; e (180) criação de um sistema de comunicação alternativo.

A intervenção econômica representa o terceiro subtipo de intervenção não-violenta, como sendo: (181) o inverso da greve; (182) greve, com a permanência dentro do local; (183) ocupação não-violenta de terras; (184) desafios a bloqueios; (185) falsificação com motivos políticos (de dinheiro, documentos, etc.); (186) compra preventiva (de bens estratégicos no mercado mundial reduzindo sua oferta); (187) apropriação de bens do país adversário (retenção de lucros, dinheiro em bancos); (188) “*dumping*” (venda de produtos abaixo do seu custo); (189) patrocínio seletivo; (190) criação de mercados alternativos; (191) sistemas alternativos de meios de transportes.

E, por último, intervenções não-violentas de natureza política: (193) congestionar os sistemas administrativos; (194) revelação de identidades de agentes secretos; (195) procurar ser preso pela desobediência da lei; (196) desobediência civil a leis “neutras”, isto é, não consideradas ilegítimas; (197) realizar seu trabalho, mas sem colaborar com o adversário; (198) dupla soberania e governo paralelo (continuação de lealdade ao governo que foi usurpado ou criar um novo governo independente).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este trabalho apresentando a ideia da organização da sociedade a partir de estruturas normativas e jurídicas emanadas do Estado com a intenção de previsões de agir e não agir. As normas de permissão e as normas proibitivas, criadas pelo Estado através do Poder Legislativo servem ao regulamento dos conflitos de convivência entre os integrantes da sociedade. A pessoa jurídica de direito público interna materializa o ente estatal de atuação interna, enquanto a pessoa jurídica de direito público internacional simboliza a atuação da nação nas relações internacionais.

O objetivo de previsão de normas jurídicas de convivência, mediante o estabelecimento de direitos e deveres, seria o de possibilitar a paz social, ou seja, a diminuição dos conflitos existentes no dia-a-dia da sociedade. Através do Poder Judiciário, os conflitos e as lides seriam objetos de julgamento por meio do devido processo legal, autorizando-se assim, por meio do juízo estatal, a aplicação de sanções e a segurança jurídica, pela qual seria possível construir uma ideia de paz e de pacificação social. Logo, o Estado criaria as leis pelo Poder Legislativo de aplicação pelo Poder Executivo sob o resguardo do Poder Judiciário em um sistema de freios e contrapesos.

Com a previsão normativa, surgem então preceitos permissivos ou impeditivos de determinadas ações, bem como a previsão de mandados criminalizadores. Por todos eles, teria o Estado o uso da violência para a consecução de suas ordens e interesses. Todavia, se o conjunto de pessoas vivendo em sociedade representa a legitimação do poder outorgado ao Estado, nem sempre a paz social é possível de ser alcançada pelas atuações do próprio governante e de seus representantes, mediante o uso da força coercitiva.

Para a resolução dos conflitos privados, há inúmeras formas de resolução consensuais ou contenciosas. Quando, contudo, as relações de conflito se apresentam entre o Estado e a sociedade, por incompatibilidade entre os interesses dos dirigentes governamentais e os indivíduos coletivamente considerados, a vontade estatal se prepondera, pela atuação da violência. Isso se apresenta desde conflitos regionalmente localizados até mesmo em grandes confrontos, como em iniciativas paramilitares ou em guerras civis. A paz, então, antes como objetivo de resolução de conflitos intersubjetivos, passa agora a uma realidade um pouco mais longínqua.

Ainda que essa multiplicidade de confrontos ainda seja uma realidade, o surgimento e a maior incidência e valorização das teorias da paz tiveram um grande avanço no século XX, e ainda hoje continuam a despertar interesses doutrinários e acadêmicos. Norberto Bobbio afirma que os problemas fundamentais do nosso tempo são os direitos humanos e os problemas da paz, o que ainda persiste atualmente. O pacifismo surge então como uma proposta teórica de estudo e entendimento da paz, seu conceito e formas de exercício.

Contra as formas de violência e de opressão que afetem os direitos humanos, seja no âmbito internacional ou nas realidades domésticas e internas do Estado, e ameacem a existência dos sujeitos, a retomada do tema da paz e as teorias sobre o pacifismo são um alento e uma nova proposta científica.

Neste trabalho, a ideia de pacifismo, todavia, não é a de paz interna enquanto um atributo moral. Trabalhamos sobretudo com a ideia de paz vinculada a critérios exteriores, não somente como ausência de guerras ou de conflitos entre as nações ou entre o Estado e seus cidadãos. Pois durante muitos séculos paz foi entendida somente como a ausência de guerra. Trabalhamos, portanto, antes, com uma paz ativa, pelo que a paz não seria apenas o resultado do fim de conflitos intestinais ou internacionais, com o término de guerras e a assinatura de declarações de paz.

Durante longo período, os teóricos das relações internacionais conceituaram a paz somente como aquele período de tempo e de espaço sem guerras. Mas a paz como uma construção política e internacional de existência independente da guerra ganha maior força e destaque com as pesquisas sobre a paz (*peace research*). A polemologia ou pesquisas para a paz, em sua unanimidade, passam a considerar a violência como um mal a ser evitado para o alcance da paz. Quando constatado internacionalmente que os conflitos, guerras “quentes” ou “frias”, podem levar ao risco da destruição atômica global e do morticínio de milhões de pessoas, a paz surge como resposta.

O pensamento pacifista, do século XVI ao século XIX, basicamente se circunscreveu a três correntes de pensamentos: (1) a teoria do irenismo cristão, preconizando a paz em conceitos religiosos; (2) a teoria da cidade pacífica, em que uma sociedade perfeita não deve encontrar razões para o uso da guerra (a não ser a guerra de defesa); e (3) a teoria do federalismo internacional, com as ideias de paz perpétua, sobretudo em Saint-Pierre, Rousseau e Kant.

O conceito de paz está intimamente ligado ao conceito de guerra. Por essa razão que a paz, durante grande parte do pensamento político internacional, tem se sustentado enquanto uma definição negativa: enquanto ausência de guerra. Contudo, embora muitos acreditem que a história do mundo é inexoravelmente a das guerras, o pensamento pacifista surge com uma nova proposta: a paz ativa. Por essa perspectiva, o caminho para se alcançar a paz deve ser somente através da própria paz.

Na valorização ainda da guerra no cenário do mundo, o Direito Internacional e os escritos de Ciência Política, quando tratam do tema da guerra, utilizam as expressões *jus ad bellum* (direito da guerra) e *jus in bello* (o direito na guerra) como argumentos a delimitar a possibilidade de retaliação bélica contra um ataque ou do uso da força e contra quem serão utilizadas. Pois em conflitos bélicos tendem a restringir os direitos humanos e a ser exceções a toda construção histórica de garantias e de existência pessoais. A guerra não ataca somente o inimigo e sim também civis e uma infinidade de pessoas alheias ou não causadoras daquele conflito.

Para justificar a guerra, muitos teóricos afirmam ser esta apenas a consequência de causas anteriores, tão somente um meio além diplomático de uso da força. A guerra passa a ser considerada como justa, necessária, ideal, e a fomentar o desenvolvimento econômico, tecnológico e científico das nações, pelo que a humanidade seria beneficiada. O objetivo de propor o pacifismo como alternativa à guerra é justamente o de encontrar outros caminhos para a construção da realidade da paz, sem o contributo da guerra.

A paz, portanto, é o caminho presente e futuro, em nível nacional ou na relação entre os Estados soberanos, para a convivência entre as pessoas e nações. A guerra, seja ela justa ou injusta, causa sofrimento, morte, destruição, prejuízos irreparáveis. Se o conflito é inerente à própria existência humana e da dinâmica da convivência social, não sendo possível sua eliminação total, como melhor saída seriam as propostas que se utilizam do caminho e tenham como resultado a paz.

A paz como um elemento de direito humano e fundamental, imperativo e imprescindível a toda existência com dignidade, atendendo ao comando constitucional de várias nações (inclusive o Brasil), bem como um pré-requisito para o exercício dos demais direitos individuais, sociais e coletivos.

Para alcançar a compreensão dos direitos fundamentais, deve-se ter em mente uma justificação de uma determinada pretensão moral em que consistem tais direitos a partir

da ideia da dignidade da pessoa humana como pressuposto para o desenvolvimento integral do ser humano.

Os direitos fundamentais, em nível nacional, e os direitos humanos, no campo internacional, representam um limite de proteção dos indivíduos sob os quais não é permitido ao Estado ultrapassar, pois a validade desses direitos ultrapassa a própria estrutura jurídica dos Estados nacionais.

Na nossa Constituição Federal de 1988, a palavra “paz” tem relação direta com uma situação de normalidade política, jurídica e social ameaçável somente quando dos estados de exceção e de conflitos: decretação de estado de defesa e estado de sítio. Nessas situações, de ausência de paz, haveria a suspensão de determinados direitos fundamentais e suas garantias constitucionais. O conceito de paz para o ordenamento jurídico brasileiro é, assim, o mesmo conceito clássico do direito internacional: a ausência de guerras.

No âmbito das relações internacionais, e das normas supranacionais, contudo, a construção de uma ideia de paz se encontra mais avançada. A paz se apresenta como um direito humano previsto em diversas declarações e cartas de direitos, como um direito humano inalienável, irrenunciável e de construção histórica. Embora sem caráter cogente ou coativo, o direito humano à paz, nas relações entre nações, ganha destaque como uma norma de *soft law* [lei branda]. A paz, então, é um direito humano fundamental.

O pacifismo então representa um conjunto de ideias, pensamentos, fundamentações, doutrinas e atitudes que rejeitam o uso da guerra e entendem a paz como uma construção possível e realizável, interna ou internacionalmente. O pacifismo no século XX ganha maior destaque e curiosidade acadêmico-científica como um movimento de reivindicação de direitos e formas de exercício de inconformidade, protestos e enfrentamentos sociais organizados; todavia, com um elemento que o diferencia dos demais e dos séculos pretéritos, que é a rejeição da violência com a ideia de práticas não-violentas. O pacifismo seria então uma filosofia política da não-violência.

Não um pacifismo passivo ou natural, como consequência do desenvolvimento histórico da humanidade, mas, ao contrário, como uma teoria e doutrina de ação. A proposta de um pacifismo ativo, ou seja, a paz como um esforço racional e pretendido nas ações da sociedade.

O pacifismo ativo, portanto, é aquele que melhor se harmoniza com o entendimento do pacifismo como uma doutrina política de organização, reivindicação e

garantia de direitos humanos e fundamentais, juntamente com a negação da guerra e da violência e por medidas não-violentas. O pacifismo ativo, como idealizado por Bobbio e debatido por Rafael Salatini e Celso Lafer, pode ser de três formas: (1) a paz instrumental, (2) a paz institucional e (3) a paz finalística. Raymond Aron, no entanto, classifica a paz como: (1) paz de potência, paz de impotência e paz satisfação; enquanto Bobbio ainda cita outras classificações, como: (1) o pacifismo iluminista, (2) o pacifismo positivista e (3) o pacifismo socialista.

O pensamento pacifista no século XX, como um objetivo a ser alcançado por todas as nações e em todas as nações, se fundamenta, sobretudo, no pressuposto da paz como concepção política, isto é, em que a paz perpétua seria o resultado de um acordo político entre governantes. A teoria da paz perpétua de Kant propõe a paz entre as nações se utilizando da razão e firmando suas bases estruturais a partir do direito internacional.

A construção das ideias de paz e a sistematização do pacifismo e das pesquisas para a paz demonstram a guerra como um mal absoluto e que deve ser evitado. A paz seria concebida então como uma busca por todas as nações. Sendo a doutrina da paz alcançável por meio do Direito e da norma jurídica internacional enquanto fenômeno de eliminação dos conflitos. A proposta de paz nas relações internacionais tem em Kelsen um dos principais teóricos novecentistas, defendendo que o pacifismo jurídico se aproxima do pacifismo político, desejando o mesmo fim.

Se em tempos anteriores o Direito, os legisladores, os juristas e as normas positivas visavam justificar e permitir, através da legalidade, a ocorrência de guerras (*jus ad bellum*) e uso autorizado da violência, o pacifismo jurídico vem na contramão, afirmando a necessidade do direito para a realização da paz.

A paz seria resultado de duas premissas: (1) resultante da apreciação judicial compulsória dos conflitos e disputas internacionais, e (2) como ação da responsabilização individual das violações ao direito internacional e à manutenção da própria paz.

Luigi Ferrajoli igualmente discute o pacifismo jurídico, mas por uma outra via. Para o jurista garantista italiano, o direito deve ser uma ferramenta crítica frente à guerra, pois não considera a paz como uma consequência inevitável do vencedor sobre o vencido, mas sim como um processo aberto, conflitivo, no qual o pensamento garantista deve ser um limitador às formas de barbárie e aos poderes concentrados e absolutos.

Todo movimento pacifista que se prega como defensor da paz deve ter por meta sua movimentação política e social, sem, todavia, a permissividade do uso da violência. Esta deve ser evitada e não integrar quaisquer medidas de prática ou teoria, pois a apologia à violência não é capaz de produzir verdadeiramente a paz, senão quando adjetivada como não-violência.

A guerra em qualquer medida pressupõe violência, sendo a matriz principal de toda guerra a violência. As guerras podem ser internas ou internacionais, mas a violência não se restringe somente aos conflitos entre as nações, impérios e entre Estados soberanos. A violência é um atentado que viola direitos fundamentais e a integridade dos outros sujeitos. A violência, contudo, quando ocorre nas estruturas políticas dos governos, ou no espaço de convivência da sociedade, tem sua causa e motivação no domínio do poder: o monopólio do uso da força e da violência pelo Estado.

O Estado então sustenta em si o monopólio da coerção física legítima, criando as leis do Estado, sendo que, por isso, a violência pelo Estado seria considerada legal e legítima, justamente porque prevista em leis derivadas da vontade popular. Denomina-se, por conseguinte de coerção legal e legítima. Inversamente, quando as violências não proveem do Estado, são consideradas ilegais, considerando-se que, socialmente se rejeita a violência privada, porém se aplaude e se exalta a violência pública, a violência institucional.

A violência praticada pelo Estado passa por um processo de naturalização e normalização, de modo que a violência estatal e de seus representantes passa a ser aceita e reconhecida, nem ao menos questionada ou criticada. A violência passa a ser instrumentalizada como agir do Estado, pois este toma para si, portanto, a tarefa de punição e de imposição do uso da força, mesmo que para isso precise da violência, física ou simbólica.

Mesmo sendo o poder inerente à sociedade civil e ao Estado nos regimes democráticos, a violência também se mostra como ferramenta de manutenção ou sustentação desse poder. Ao Estado cabe o monopólio da violência dita legítima e institucionalizada, passando para a responsabilidade estatal também a repreensão e o combate a qualquer outra forma de violência que não provinda do Estado e de seus instrumentos de controle.

A violência estatal como demonstração de seu poder reside no domínio da força, sendo que a violência acrescida da força se transforma em um instrumento de imposição do Estado da legalidade e da vontade dos detentores do poder. Sua manipulação e restringimento então se faz por meio de sanções e da coerção, da criminalização e da pena. Portanto, direito e coerção estão sob os controles do Estado, assim como a violência.

A não-violência surge então como uma proposta ao caminho da violência do Estado. A construção da expressão “não-violência” teria sua origem na escrita indiana da “*ahimsa*”, ou seja, a negação da violência. *Ahimsa* seria a não-violência ou prática sem o uso da força, do ódio e da violência. A não-violência como uma proposta política não seria apenas a não-realização da violência e do dano. Esse seria o conceito negativo de não-violência. Justamente porque a não-violência não é uma técnica passiva.

Não-violência é um conceito ativo e positivo que envolve não só não praticar a violência, como também a busca e organização de outras técnicas que não se valham ou utilizem da violência. A não-violência não se restringe à negação da violência, mas à busca de suas alternativas e substituições. A missão da não-violência é realizar uma transformação dos conflitos antes restritos à violência. Comportamentos não-violentos presumem práticas libertadoras, de resguardo dos direitos humanos e de contestação, como são o direito de resistência e a desobediência civil.

A resistência à opressão seria então uma forma coletiva de demonstração de inconformidade e inconcordância com a lei e as ações dos poderes constituídos. O dever de obediência às leis e ordens pode ter aspectos *ex parte principis* [da parte do príncipe] ou *ex parte populis* [da parte do povo], segundo as expressões de uso bobbio. A legitimidade como critério hierárquico de determinação poderia se fundamentar, assim, sob a perspectiva governante ou do povo. Para os teóricos da liberdade, o dever de resistência à opressão se destaca perante o dever de obediência, por residir no primado do poder social.

O direito de resistência surgiria então como uma alternativa não-violenta quando o poder exercido pelo Estado e pelo governante ultrapassasse os limites estabelecidos pelo próprio ordenamento jurídico. Logicamente, isso significaria o uso da violência pelo governante e a escolha de alternativas por parte da população.

Ainda que aja conforme os mandamentos da legalidade, é a resistência à opressão uma solução para as medidas exercidas contra a ausência de legitimidade. A não-violência, quando se vale do direito de resistência, serve aos domínios da política e da ação social organizada. Mesmo não encontrando no direito regras a autorizar a resistência, é na política que as práticas da oposição se tornam factíveis.

Enquanto que na objeção de consciência há apenas sujeitos particulares, a resistência à opressão seria uma prática coletiva. Embora a grande maioria das constituições contemporâneas, mesmo as mais democráticas, não reconheçam juridicamente o direito de

resistência. Resistir à opressão representa uma medida de ação política que pode ou não encontrar conformidade no domínio da permissão jurídica ou da penalização.

A desobediência civil, em outra medida, pode significar uma medida de enfretamento e oposição ao Estado e aos governantes de forma individual ou coletiva. Henry D. Thoreau, como um dos primeiros teóricos da desobediência civil, propunha práticas de desobediência como formas de protesto e de manifestação política contra injustiças e arbitrariedades. Assim, a desobediência é a defesa do desrespeito e descumprimento das leis emanadas do Estado.

Isso porque, a lei seria manipulável pelos governantes com o propósito de fazer com que os súditos realizassem ações as quais não desejam, como entrar em guerra ou realizar o serviço militar. O respeito à lei poderia levar o cidadão a agir contra sua própria consciência, contra sua vontade, contra seu bom senso e contra seus concidadãos. A desobediência seria uma forma pacifista de não agir em favor das injustiças, exortando-se assim o descumprimento da lei.

A desobediência civil poderia se construir a partir de duas ações específicas: tanto em um fazer ilícito, como em uma omissão ilícita à norma opressora. Conforme outros pensadores, mais do que uma possibilidade ou uma garantia de resistência frente ao poder lícito, porém, injusto ou ilegítimo, a desobediência civil consistiria em um direito fundamental com amplo fundamento nas teorias políticas e nas normas de direitos humanos. Para outros, contudo, desobediência civil deve ser coletiva; se não, apenas seria objeção de consciência.

A desobediência não consiste em uma desconformidade geral, ilimitada e irrestrita contra o sistema político, ou contra o ordenamento jurídico por completo, tendo seus alvos e justificativas, seus argumentos e suas condições. Havendo direito de resistência, então, somente se é legitimamente e socialmente exercitável mediante práticas não-violentas. O direito de resistência e a desobediência civil são instrumentos políticos, coletivos, públicos – ainda que não juridicamente ou positivamente expressos – de ações e práticas de não-violência.

Para Gene Sharp, a natureza da luta não-violenta se fundamenta em uma teoria do poder político, com métodos de ação e dinâmicas de lutas, contra aqueles que se utilizam de métodos violentos e repressivos, em Estados democráticos ou governos autoritários. As propostas e iniciativas de não-violência são recorrentes e muito conhecidas ao longo da história; contudo, muitas delas tiveram sua fundamentação em preceitos religiosos ou morais

nem sempre claros e delimitados. Por essa razão, Sharp propõe a construção de uma teoria de luta e ação não-violenta centrada no primado do poder político e do enfretamento do poder do Estado.

Se os conflitos são inerentes à própria dinâmica da sociedade, e o Estado detém o monopólio de exercício exclusivo da violência, qualquer medida de confrontação para ter resultados deve ter por experiência práticas não-violentas. Sharp encaixar-se-ia, portanto, como um pensador adepto da teoria pragmática da ação não-violenta. Diversamente da corrente denominada ética ou holística, em que a não-violência estruturar-se-ia em preceitos morais de seus praticantes – como Gandhi e Tolstói –, a teoria pragmática trabalha com a proposta de práticas sociais não-violentas exercíveis por todas as pessoas da sociedade. Afinal, consiste em uma teoria política.

Para Sharp, a não-violência é uma técnica usada para controlar, combater e destruir o poder adversário, mediante meios não-violentos de exercer o poder. A luta social e política não-violenta não aceita qualquer tipo de violência ou realização de danos a terceiros. Da mesma forma que, para ser efetiva, precisa estar estruturada em práticas organizadas e planejadas, em estratégias e em táticas que, coletivamente, podem propiciar um resultado satisfatório conforme o pretendido pelo movimento não-violento.

Sharp foi um admirador de Gandhi; entretanto, discorda do pensamento do indiano quanto à estruturação do poder pela não-violência. Isso porque, para o professor estadunidense, a luta não-violenta não rejeita ou abdica da noção de poder, mas, ao contrário, a própria ação não-violenta representa uma medida de poder, isto é, o poder social.

O governante realizaria uma apropriação do poder social, o qual seria a capacidade de controlar o comportamento de outros, direta ou indiretamente, mediante ação de grupos de pessoas que, através dela, influenciam outros grupos de pessoas. Esse poder social tem a capacidade de construção do poder político, o qual significaria um tipo especial de poder social, que é exercido com objetivos políticos, especialmente mediante instituições governamentais ou por pessoas que estão contra ou a favor dessas instituições. Poder político se refere assim à totalidade de autoridade, influência, pressão e coerção, que pode ser aplicada para alcançar ou frustrar a realização dos desejos daquele que detém o poder.

Para entender a teoria sharpeana da não-violência, imprescindível ainda o entendimento da ideia de desafio político, o qual significaria uma oposição deliberada à autoridade, por meio de desobediência, não deixando espaço para submissão. Nessa questão,

Sharp discorda de algumas doutrinas e movimentos pacifistas, afirmando que alguns destes não se propõe às ações ativas e organizadas, enquanto que a luta não-violenta importaria em esforços e práticas efetivas. Enquanto o pacifismo poderia ser utilizado para diversas finalidades, a luta não-violenta teria fins eminentemente políticos.

Existiriam, tradicionalmente, três formas de controlar o poder político do governante: (1) por auto-restrição, (2) por meios institucionais e (3) por uma força externa. A organização planejada da sociedade a partir de ações não-violentas seria esse poder externo ao governante e capaz de lhe impor limites. Por essa razão, identifica Sharp a possibilidade do poder político ser monolítico ou pluralístico: (1) no poder monolítico, a sociedade buscaria no governante sua sustentação e legitimação; (2) no poder pluralístico, o governante necessita da sociedade como uma forma de reconhecimento e manutenção. Quando o poder é monolítico, a violência é o instrumento de força do Estado; o poder pluralístico, no entanto, possibilitaria as medidas não-violentas combativas e modificativas.

A teoria do poder pluralista floresce quando o fundamento de existência e manutenção do governo e do governante é a aceitação e reconhecimento das pessoas com sua obediência e consentimento. As fontes de poder, portanto, são as pessoas e a sociedade e seus atos de obediência e cooperação. Quando, contudo, a obediência e a cooperação são retirados ou negados, fulmina-se a continuidade do Estado e do soberano.

A fontes do poder político do governante seriam: (1) a autoridade, (2) recursos humanos, (3) aptidões e conhecimentos, (4) fontes imateriais, (5) recursos materiais, e (6) as sanções. Na medida em que os cidadãos conseguem limitar ou restringir essas fontes de poder, por consequência lógica, retirar-se-iam do soberano suas condições de manutenção. Essas seis fontes do poder político identificadas por Sharp estariam diretamente vinculadas a dois requisitos localizados somente na pessoa humana e na sociedade: a obediência e a cooperação. Sem a obediência e a cooperação dos governados, não há governo, em democracias ou em ditaduras, que se sustente ou se perpetue.

A ocorrência da obediência pressuporia anteriormente o consentimento das pessoas às ordens, propostas e iniciativas das autoridades, pois aquela não é inevitável. Exige consentimento manifestado pela vontade e aceitação, consentimento que se mantém enquanto se verifica a conveniência da aceitação ou seu temor pela sanção. O poder do governante, como poder político, quanto à sua medida e intensidade, é determinado pelo consentimento do povo e dos cidadãos.

O consentimento pode, então, sempre ser recusado ou negado ao governante e às suas ações e instituições, pois que a obediência, a cooperação e o consentimento constituem elementos essenciais para qualquer Estado e seu governante. Logo, a negação ou recusa da cooperação, obediência e submissão podem ameaçar a posição e o poder do governante.

Por essa razão, para Sharp, a não-cooperação e desobediência, quando praticadas por um número grande e expressivo de pessoas, representam uma ameaça real e muito mais destruidora do que se a própria violência fosse utilizada por esses indivíduos. Há um grande potencial para a luta não-violenta como uma alternativa realística e possível de teoria e ações políticas.

A não-violência enquanto proposta política poder-se-ia aplicar a ditaduras, na luta popular pela retomada do controle institucional, ou a democracias constitucionais, cujas legalidades e sanções tornem inviáveis modificações ansiadas pela sociedade e, todavia, negadas pelos governantes. Em muitas medidas, as ações e práticas e não-violentas não encontrarão ressonância nas previsões normativas do Estado ou na constituição de modo expresse, sendo muitas vezes extraconstitucionais e extralegais, e não necessariamente ilegais.

Ainda conforme o pensador estadunidense, os conflitos sociais e políticos se baseiam ou em ação ou em inércia. A teoria e as práticas da luta não-violenta consistem em uma resposta ativa ao fenômeno da violência e da opressão e ilegitimidade do governante. A inércia tende a representar passividade, submissão, covardia, medo, e, como dito, não-violência não é inércia, representando antes medidas de atividades, de desafios, de lutas, de inconformidades, que nada se subsumem à lógica da inércia e da passividade. Logo, significaria ação, ou mais ainda, ação política.

Afirma Sharp sobre os caminhos existentes perante os conflitos sociais: (1) a simples persuasão verbal do adversário e um comportamento correspondente a isso; (2) procedimentos institucionais pacíficos centrados na ameaça e na utilização de sanções; (3) violência física contra as pessoas; (4) violência física contra pessoas aliada à destruição de bens materiais; (5) somente a destruição material e de objetos; e, por último, (6) a técnica de ação não-violenta.

Dessa forma, distanciando-se um pouco mais das doutrinas pacifistas, Sharp procura construir sua teoria da não-violência como um método que possibilita a paz, porém através de propostas ativas de lutas. Sejam por métodos de protesto e persuasão, que mais se aproximariam das propostas gerais do pacifismo, contudo, por outras técnicas sociais, econômicas e políticas, como as não-cooperações ou as intervenções não-violentas.

Sharp trabalha então com manuais e propostas técnicas de ações políticas e lutas não-violentas factíveis tanto em democracias como em ditaduras. As lutas não-violentas, a questão do poder e sua forma de controle gravitam em torno da forma como o poder é exercido e dos limites ao exercício desses poderes. Logo, tendo a sociedade formas de limitar e controlar o poder governante pela não-obediência (desobediência), não-cooperação e negação de consentimento, maiores seriam as chances de sucesso das práticas não-violentas.

Suas propostas para a derrubada de ditaduras se estruturam nas seguintes premissas: (1) deve-se fortalecer a própria população oprimida em sua determinação, autoconfiança e habilidades de resistência; (2) é preciso fortalecer os grupos sociais e instituições independentes do povo oprimido; (3) é preciso criar uma poderosa força interna de resistência; e (4) deve-se desenvolver um grande e sábio plano estratégico para a libertação e implementá-lo com habilidade.

A partir das propostas de Sharp, o estudo do poder passa a considerar a não-violência como uma proposta de ação e luta perante a realidade em um sentido político de organização e estratégias. A não-violência como idealizada por Sharp se apresenta como uma teoria de luta, uma ação política da qual se podem retirar as bases de sustentação de qualquer governante ditatorial, antidemocrático ou ilegítimo. Esses elementos essenciais na teoria sharpeana consistem, pois, em diminuir as fontes de poder do soberano e do Estado, mediante uma ação consistente e planejada de métodos de recusa de obediência, da cooperação e do consentimento.

A não-violência enquanto técnica de luta e de desafio político, almejando a dissolução e a retirada do poder político do governante e do soberano, não conseguiria ser produzida isoladamente. As fontes de poder político que sustentam o Estado demandariam uma atuação de um grande número de pessoas participantes, uma coletividade organizada com planejamento e estratégia. Imprescindível, portanto, a localização de se encontram essas fontes de poder: os *loci* [lugares] de poder.

Os *loci* [lugares] de poder são os lugares em que se situam o poder político, onde ele se converge ou é expresso externamente, criando barreiras sociais e políticas que estabeleceriam limites à capacidade e às formas de manifestação do poder dos governantes. Os *loci* [lugares] de poder encontrar-se-iam difusos em toda a sociedade e nas instituições existentes. Com a organização, o planejamento e a estratégica política das técnicas de luta

não-violenta, esses *loci* [lugares] poderiam ser reunidos na capacidade coletiva de criação de controles ao poder político do Estado e do soberano.

Por outro lado, o controle excessivo desses *loci* [lugares] nas mãos dos governantes e dos soberanos provocaria o enfraquecimento social e coletivo. Produzir-se-ia a atomização social, ou seja, a dispersão do poder político da sociedade para zonas de indiscernibilidade e de dispersão do poder dos cidadãos, significando a situação de inércia da população ante o poder e violência do soberano. Os indivíduos atomizados não conseguem fazer frente e resistência às ordens e vontades do governante e de seus representantes, justamente pelo fato de seu poder estar pulverizado, perdido, desconcentrado, desorganizado.

Sharp fala ainda do *jiu-jitsu* político, o qual seria a luta não-violenta como uma força de resistência e conformação do adversário, a partir da transformação de sua força em uma fraqueza. Como uma estratégia de luta que passa a se utilizar das fraquezas do adversário e da força da não-violência como um exercício de *jiu-jitsu* político.

Afinal, o uso das técnicas não-violentas irão exigir de seus praticantes a persistência e a disciplina, para resistir aos embates e embustes violentos utilizados pelo lado contrário, e, como uma forma de fortalecimento da luta não-violenta, na medida em que há o enfraquecimento das medidas violentas lançadas pelo adversário. Resistência, não-cooperação e desobediência são excelentes técnicas de lutas para a prática da luta não-violenta, exercendo um verdadeiro *jiu-jitsu* político.

Não-violência, para Sharp, pode ser realizada por meio de omissão: recusa das pessoas a realizar atos que normalmente executam, que habitualmente se espera que os realizem ou são obrigados a fazê-lo pelo imperativo da lei ou da norma; através de atos de comissão: quando as pessoas realizam atos que normalmente não o fazem, nem se espera sua realização ou mesmo proibidos pela lei ou pela norma; e uma combinação de atos de omissão e comissão.

Sharp, por fim, identifica e classifica a luta política não-violenta como passíveis de realização por três formas distintas: (1) o protesto e persuasão não-violentos, (2) a não-cooperação e (3) a intervenção não-violenta. Todos eles combinados ou isoladamente proporcionam 198 propostas e formas de não-violência.

Esperamos assim ter cumprido o objetivo proposto nesta tese de doutoramento: o estudo das doutrinas e fundamentos do pacifismo e das teorias políticas acerca da não-violência. Passamos pelos principais conceitos e teorias sobre a paz, a desobediência civil, o

direito de resistência e objeção de consciência, e as ações de reivindicação de direitos, utilizando-se de atitudes e ações realizáveis de forma pacífica ou não-violenta.

Procuramos compreender a natureza e a origem da luta não-violenta enquanto uma teoria política centrada na não-violência, que por alguns métodos se aproxima do pacifismo, mas que em sua maioria apresenta propostas de luta não-violenta a partir de conceitos e entendimentos das teorias de poder da sociedade e como a organização planejada e politicamente planejada pela desobediência, não-cooperação e negativa de consentimento, aliadas a métodos específicos de protesto e persuasão, não-obediência e não-cooperação, que, juntamente com intervenções não-violentas, são excelentes instrumentos de transformação social, política e econômica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERMAN, Peter; KRUEGLER, Christopher. **Strategic nonviolent conflict: The dynamics of people power in the twentieth century.** Praeger, 1994.

ADORNO, Sérgio. Monopólio estatal da violência na sociedade brasileira contemporânea. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-2002)**, v. 4. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. 2007. **Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua.** Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha: Homo sacer**, III. Tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Biotempo, 2008.

ALARCON, Pietro de Jesus Lora. O direito à paz: A constitucionalização de um direito fundamentalmente humano. **Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI**, 2009. [Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/manaus/arquivos/Anais/sao_paulo/2518.pdf] (Acesso em: 24 de janeiro de 2020.)

ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Direitos humanos e não-violência.** São Paulo: Editora Atlas, 2001.

ANABITARTE, Aítor Diaz. Hacia una sistematización del pacifismo político. **Revista Española de Ciência Política**, n. 31, mar./2013, pp. 175-189.

ARENDT, Hannah. **Da violência.** Tradução: Claudia Drummond Trindade. Brasília: UnB, 1985.

ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios.** Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Tradução: Sergio Bath. Brasília: UnB, 1986.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme de Assis. **Curso de Filosofia do Direito**. São Paulo: Atlas, 2012.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. Tradução: João Ferreira. Brasília: UnB, 1999.

BOBBIO, Norberto. Introdução a *Para a paz perpétua* de Immanuel Kant. Tradução: Erica Salatini. **Brazilian Journal of International Relations**, v. 06, n. 01, jan.-abr./2017, pp. 223-237.

BOBBIO, Norberto. **O problema da guerra e as vias da paz**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 2003.

BOBBIO, Norberto. Paz e propaganda de paz. Trad. Érica Salatini. **Brazilian Journal of International Relations**, v. 04, n. 01, jan.-abr./2015, pp. 135-145.

BOBBIO, Norberto. **Teoria da norma jurídica**. Tradução: Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. Bauru, SP: Edipro, 2008.

BOBBIO, Norberto. **Teoria geral da política: A filosofia política e a lição dos clássicos**. Tradução: Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus Editora, 2000.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de política**. Tradução: Carmen C. Varrialle *et al.* Brasília: UnB, 1992. (2 v.)

BOBBIT, Philip. **A guerra e a paz na história moderna**: O impacto dos grandes conflitos e da política na formação das nações. Tradução: Cristiana de Assis Serra. São Paulo: Campus, 2003.

BONANATE, Luigi. **A guerra**. Tradução: Maria Tereza Buonafina e Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria constitucional da democracia participativa**: Por um Direito Constitucional de luta e resistência e por uma nova hermenêutica e por uma repolitização da legitimidade. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2003.

BOUTHOU, Gaston. **Viver em paz**. Tradução: Antonio José Massano. São Paulo: Moraes Editores, 1968.

BURDEAU, Georges. **Traité de science politique**. Tome X: La Rébellion du Social. 10. ed. Paris: Librairie Generale de Droit et de Jurisprudence, 1977.

CLAUSEWITZ, Carl von. **Da guerra**. Tradução: Maria Teresa Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COMPARATO, Fabio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 05 ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

COSTA, Nelson Nery. **Teoria e realidade da desobediência civil**. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

CUSA, Nicolau de. **A paz da fé**. Tradução: João Maria André. Coimbra: Minerva Coimbra, 2002.

DELMAS, Philippe. **O belo futuro da guerra**. Tradução: Sérgio Guimarães. Rio de Janeiro: Record, 1996.

DEMO, Pedro. **Metodologia científica em Ciências Sociais**. 03 ed. São Paulo: Atlas, 1995.

DIMOULIS, Dimitri; MARTINS, Leonardo. **Teoria geral dos direitos fundamentais**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

ESQUIVEL, Adolfo Pérez. **Caminhar junto a los pueblos**: Experiencias no violentas en America Latina. Buenos Aires: Lugar, 1995.

FAGUET, Émile. **Le pacifisme**. Paris: Société Française d'Imprimerie e de Librairie, 1908.

FERRAJOLLI, Luigi. **Razones jurídicas del pacifismo**. Tradução: Gerardo Pisarello *et al.* Madrid: Editorial Trotta, 2004.

FOTIA, Mauro. Polemologia, Psicanálise e Ciência Política. **Revista de Ciência Política**, v. 02, n. 01, set.-dez./1980.

GADEA, Carlos A. A violência e as experiências coletivas de conflito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 92, mar./2011, pp. 75-98.

GALTUNG, Johan. An editorial. **Journal of Peace Research**, v. 01, n. 01, 1964, pp. 01-04.

GALTUNG, Johan. **O caminho é a meta**: Gandhi hoje. Tradução: Humberto Martiotti. São Paulo: Palas Athena, 2003.

GARCIA, Maria. **Desobediência civil**: Direito fundamental. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

GENTILI, Alberico. **O direito de guerra**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí, RS: Unijuí, 2006.

GOMES, Severo. **Democracia x violência**: Reflexões para a Constituinte. São Paulo: Paz e Terra, 1986.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**, v. I. 02 ed. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí, RS: Unijuí, 2005.

HARI, Johann. **Na fissura**: Uma história do fracasso no combate às drogas. Tradução: Hermano Brandes de Freiras. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HELVEY, Robert L. **On strategic nonviolent conflict**: Thinking about the fundamentals. Boston: The Albert Einstein Institution, 2002.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos**: O breve século XX. Tradução: Marcos Santarrita. 02 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÖFFE, Otfried. **A democracia no mundo de hoje**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**: Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HOLMES, Robert L. **Pacifism**: A philosophy of nonviolence. New York. Bloomsbury Academy, 2017.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: A gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**: Um projecto filosófico. Tradutor: Arthur Mourão. Covilhão, 2008.

KEEGAN, John. **Uma história da guerra**. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KELSEN, Hans. **A paz pelo direito**. Tradução: Lenita Ananias do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. Paz e guerra no Terceiro Milênio: Os ideais de Bobbio, balanço e perspectivas. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio**: Democracia, direitos humanos, guerra e paz. João Pessoa: UFPB, 2013.

LEÃO Jr., Teófilo Marcelo de Área; JULIAS, Livia Pacheco de Freitas. A Corte Suprema e o seu papel atual perante a sociedade: Judicialização e ativismo judicial adequados? **Revista do Instituto de Direito Constitucional e Cidadania**, v. 04, n. 02, dez./2019, pp. 201-211.

LOSURDO, Domenico. **A não-violência**: Uma história fora do mito. Tradução: Carlos Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

MATIJASCIC, Vanessa Braga. Pesquisas para a paz e o ativismo da cultura da paz. In: SALATINI, Rafael; DIAS, Laércio Fidelis (orgs.). **Reflexões sobre a paz**, v. II: Paz e Tolerância. São Paulo Cultura Acadêmica, 2018.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Curso de Direito Internacional Público**. 09 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

MCCARTHY, Ronald M.; KRUEGLER, Christopher. **Toward research and theory building in the study of nonviolent action**. Boston: The Albert Einstein Institution, 1993.

MEI, Eduardo. Estado, guerra e violência: As “novas guerras” e suas implicações para a teoria clausewitziana da guerra. In: SAINT-PIERRE, Hector Luis (org.). **Paz e guerra**: Defesa e segurança entre as nações. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MENDONÇA, Sônia Regina de. Estado, violência simbólica e metaforização da cidadania. **Revista Tempo**, v. 01, 1996, pp. 94-125.

MIRANDA, Jorge. **Manual de Direito Constitucional**, tomo I. 8. ed. Coimbra: Coimbra, 2009.

MORRIS, Ian. **Guerra**: O horror da guerra e seu legado para a humanidade. Tradução: Luis Reyes Gil. São Paulo: LeYa, 2015.

MÜLLER, Jean-Marie. **O princípio da não-violência**: Uma trajetória filosófica. Tradução: Inês Polegato. São Paulo: Palas Athena, 2007.

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de metodologia científica**. 2. ed. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

OMS. **World report on violence and health**. Geneva: World Health Organization, 2002.

ONU. **Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura de Paz**. [Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/download/Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20A%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20uma%20Cultura%20de%20Paz%20-%20ONU.pdf>] (Acesso em: 26 janeiro de 2020.)

PAUPÉRIO, Arthur Machado. **Direito e poder**. Rio de Janeiro: Forense, 1981.

PAUPÉRIO, Arthur Machado. **O direito político de resistência**. Rio de Janeiro: Forense, 1962.

PECES-BARBA MARTINEZ, Gregório. **Leciones de derechos fundamentales**. Madrid: Dykinson, 2004.

PEREZ LUÑO, Antonio Henrique. **Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución**. 9. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

PÉREZ, Castañar Jesús. **Breve história de la acción noviolenta**. Madrid: Pentapé, 2010.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Editora 34, 2003.

PINTO FERREIRA, Luiz. **Princípios gerais do Direito Constitucional moderno**, v. I. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 1983.

POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini. Direitos culturais, universalismo e movimentos sociais: O futuro dos direitos humanos. In: SALATINI, Rafael; DIAS, Laércio Fidelis (orgs.). **Reflexões sobre a paz**, v. II: Paz e tolerância. Marília: Cultura Acadêmica, 2018.

POKER, José Geraldo Alberto Bertoncini; ALVES, Beatriz Sabia Ferreira; FERREIRA, Vanessa Capistrano. Direitos humanos, linguagem, normatividade e emancipação nas relações internacionais. In: SALATINI, Rafael (org.). **Cultura e direitos humanos nas relações internacionais: Reflexões sobre os direitos humanos**. Marília: Cultura Acadêmica, 2016.

PONTARA, Giuliano. Pesquisa científica sobre a paz. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de Política**, v. 2. Tradução: Carmen C. Varrialle *et al.* Brasília: UnB, 1992.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos: Análise dos sistemas de apuração de violações de direitos humanos e a implementação das decisões no Brasil**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.

REZEK, Francisco. **Direito Internacional Público: Curso elementar**. 15 ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

SAAD TOSI, Lamia Jorge. A banalização da violência e o pensamento de Hannah Arendt: Um debate ou um combate? **Revista do Laboratório de Estudos da Violência da UNESP**, n. 09, mai./2013, pp. 131-159.

SAINT-PIERRE, Abbé de. **Projeto para tornar a paz perpétua na Europa**. Tradução: Sergio Duarte. Brasília: UnB, 2003.

SALA, José Blanes. A contribuição histórica do Direito Internacional Público para a consecução da Paz. In: SALATINI, Rafael (org.). **Reflexões sobre a paz**. Marília: Cultura Acadêmica, 2014.

SALATINI, Rafael. Bobbio, a paz e os direitos do homem. **Revista Direito GV**, v. 07, n. 01, jan.-jun. 2011, pp. 333-339.

SALATINI, Rafael. Introdução aos escritos sobre a paz de Norberto Bobbio. **Revista Videre**, v. 09, n. 18, 2017, pp. 51-66.

SALATINI, Rafael. O tema da paz no século XX. In: PASSOS, Rodrigo Duarte Fernandes dos; FUCCILLE, Alexandre (orgs.). **Visões do Sul: Crise e transformações do sistema internacional**, v. 1. Marília: Cultura Acadêmica, 2016, pp. 35-52.

SALATINI, Rafael. O tema da paz perpétua. **Brazilian Journal of International Relations**, v. 02, n. 01, 2013a, pp. 145-162.

SALATINI, Rafael. Rousseau e as relações internacionais. In: SALATINI, Rafael; PRADO, Henrique S.A. (orgs.). **Pacifismo e relações internacionais: Teoria e prática**. Dourados, MS: UFGD, 2013b, pp. 11-37.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 48, jun./1997, pp. 11-32.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. A violência simbólica: o Estado e as práticas sociais. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 108, dez./2015, pp. 183-190.

SHARP, Gene. **Social power and political freedom**. Manchester: Extending Horizons Books, 1980.

SHARP, Gene. **Correcting common misconceptions about nonviolent action**. Boston: Albert Einstein Institute, 1973.

SHARP, Gene. **Da ditadura à democracia**: Uma estrutura conceitual para a libertação. 4 ed. Tradução: José A.S. Filardo. São Paulo: Palas Athena, 2010.

SHARP, Gene. **Existem alternativas realistas & mecanismos de luta não-violenta**. Tradução: Vitor Adriano Liebel. Curitiba: Instituto Atuação, 2015.

SHARP, Gene. **Gandhi as a political strategist**. Manchester: Extending Horizons Books, 1979.

SHARP, Gene. **National security through civilian-based defense**. Omaha: Association for Transarmament Studies, 1985.

SHARP, Gene. **Poder, luta e defesa**: Teoria e prática da ação não-violenta. Tradução: Getulio Bertelli. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

SHARP, Gene. **Politica dell'azione non violenta**, v. I: Potere e lotta. Torino: Gruppo Abele, 1985.

SHARP, Gene. **Politica dell'azione non violenta**, v. II: Le tecniche. Torino: Gruppo Abele, 1986.

SHARP, Gene. **Politica dell'azione non violenta**, v. III: La dinamica. Torino: Gruppo Abele, 1997.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 29. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de Política**, v. 1. Tradução: Carmen C. Varrialle *et al.* Brasília: UnB, 1992.

TEIXEIRA, José Horácio Meireles. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Forense, 1991.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. Tradução: Sérgio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1997.

TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. **A humanização do Direito Internacional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

VIEIRA, André Luiz Valim. Direito de resistência e desobediência civil como instrumentos pacíficos de conquistas de direitos: Os paradigmas de Gandhi. **Revista Videre**, v. 05, n. 09, jan./jun. 2013, pp. 84-94.

VIEIRA, André Luiz Valim. Violência, direitos humanos e genocídio. **Revista do Laboratório de Estudos da Violência da UNESP**, n. 09, mai./2012, pp. 84-94.

VIEIRA, Evaldo Amaro. **O que é desobediência civil**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

WEBER, Max. **Ciência e política: Duas vocações**. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18 ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência: Seis reflexões laterais**. Tradução: Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZOLO, Danilo. Luzes e sombras do pacifismo jurídico de Norberto Bobbio. In: TOSI, Giuseppe (org.). **Norberto Bobbio: Democracia, direitos humanos, guerra e paz**. João Pessoa: UFPB, 2013.