

ANA MARIA DE BARROS
MARCO LUPPI
(ORGANIZADORES)

**A CATEGORIA DE
FRATERNIDADE
NOS CONTEXTOS
POLITICO,
JURÍDICO E
SOCIAL**

Kattleya
EDITORA

**A CATEGORIA DE FRATERNIDADE
NOS CONTEXTOS POLITICO,
JURÍDICO E SOCIAL**

DIREÇÃO EDITORIAL: Luciele Vieira da Silva

DIAGRAMAÇÃO: Bruna Natalia de Freitas

DESIGNER DE CAPA: Editora Kattleya

O conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor, incluindo o padrão textual, o sistema de citação e referências bibliográficas.



Todos os livros publicados pela Editora Kattleya estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2022 Editora Kattleya

Aldebaran | Tv. José Alfredo Marques, Loja 05

Antares, Maceió - AL, 57048-230

Site: www.editorakattleya.com

E-mail: editorakattleya@gmail.com

Catálogo na publicação

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

C357

A categoria de fraternidade nos contextos político, jurídico e social / Organização de Ana Maria de Barros, Marco Luppi. – Maceió-AL: Kattleya, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-65-83366-01-6

1. Fraternidade - Aspectos políticos. I. Barros, Ana Maria de (Organizadora). II. Luppi, Marco (Organizador). III. Título.

CDD 320.98

Índice para catálogo sistemático

I. Fraternidade - Aspectos políticos

ANA MARIA DE BARROS
MARCO LUPPI
- ORGANIZADORES -

**A CATEGORIA DE FRATERNIDADE
NOS CONTEXTOS POLITICO,
JURÍDICO E SOCIAL**

Maceió-AL
2024

Kattleya
EDITORA

Direção Editorial

Luciele Vieira da Silva

Comitê Científico Editorial

Dr. Edson Hely Silva

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (Brasil)

Dra. Adlene Silva Arantes

Livre Docente pela Universidade de Pernambuco - UPE (Brasil)

Dr. Augusto César Acioly Paz Silva

Universidade Federal de Pernambuco | UFPE (Brasil)

Dr. João Paulino da Silva Neto

Universidade Federal de Roraima | UFRR (Brasil)

Dra. Ana Maria de Barros

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Ana Maria Tavares Duarte

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Tânia Maria Goretti Donato Bazante

Universidade Federal de Pernambuco, Campus do Agreste da UFPE | (Brasil)

Dra. Kalline Flávia Silva de Lira

Universidade Federal do Vale do São Francisco UNIVASF | (Brasil)

Prof. Me. Laudemiro Ramos Torres Neto

Universidade Católica de Pernambuco | UNICAP (Brasil)

Prof. Denivan Costa de Lima

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. José Luís Romero Hernández

Universidade Nacional Autónoma do México | UNAM (México)

Me. Ruth Nitzia Botello Ortiz

Instituto Politécnico Nacional | IPN (México)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

QUE DEBATE SOBRE A FRATERNIDADE?

Marco Luppi..... 9

SEÇÃO 1

A fraternidade e o contexto político

CAPÍTULO 1

TRÊS EXEMPLOS DE FRATERNIDADE

Giuseppe Tosi..... 21

CAPÍTULO 2

FRATERNIDADE EM PALAVRAS: A CONTRIBUIÇÃO DE DOM HELDER CÂMARA PARA A AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

Ana María de Barros

Ana Maria Tavares Duarte

Tânia Maria Goretti Donato Bazante..... 46

CAPÍTULO 3

ESPLORARE LA RELAZIONE NEI PROCESSI DEMOCRATICI: ALCUNE PISTE ALLA LUCE DEL PRINCIPIO DI FRATERNITÀ

Daniela Ropelato

Javier Andrés Baquero Maldonado..... 85

CAPÍTULO 4

FRATERNIDAD: LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y LAS POLÍTICAS EN LA ERA DIGITAL AVANZADA

Enrique Del Percio..... 105

CAPÍTULO 5

LA FRATERNIDAD COMO RESPUESTA AL EGOÍSMO CONTEMPORÁNEO. CONSTRUCCIÓN DE UN HUMANISMO PARA EL SIGLO XXI.

Leidy Vargas-Ramírez

Jesús David Cifuentes-Yarce..... 126

CAPÍTULO 6
FRATERNIDADE POLITICA E A QUESTÃO ALIMENTAR NO
BRASIL

Bruno Rodrigues dos Santos
Ana Maria de Barros
Marilia Almeida..... 144

SEÇÃO 2

A fraternidade e o contexto jurídico

CAPÍTULO 7

IL DIFFICILE RAPPORTO TRA DIRITTO E FRATERNITÀ. II
CASO DEL DOVERE DI SOCCORSO. UN'ANALISI
COMPARATA

Sergio Barbaro..... 174

CAPÍTULO 8

CONSIDERAÇÕES SOBRE MULHERES NEGRAS E SUA
RELAÇÃO COM O(S) DIREITO(S) NO BRASIL

Vanessa Santos do Canto..... 205

CAPÍTULO 9

ENCARCERAMENTO DE PESSOAS LGBTQIAP+ E A
VIOLAÇÃO AO PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE OBJETIVA

Leo Mozdzenski
Thaina Marques de Oliveira..... 230

CAPÍTULO 10

O TRABALHO DECENTE COMO EXPRESSÃO DA
FRATERNIDADE: PROMOVENDO A DIGNIDADE DA PESSOA
HUMANA NO DIREITO DO TRABALHO

Maria Augusta Leite de Oliveira e Souza
Maria Clara Leite de Oliveira e Souza..... 256

SEÇÃO 3

A fraternidade e o contexto social

CAPÍTULO 11

ENTRETEJIENDO LA FRATERNIDAD Y EL CUIDADO: O DE
CÓMO UNA UTOPIA REQUIERE DE LAS EUTOPIAS

Pablo Ramírez Rivas
María Virginia Osorio Cabrera..... 275

CAPÍTULO 12	
FRATERNIDADE COMO RESISTÊNCIA: OS MOVIMENTOS SOCIAIS ARGENTINOS EM BUSCA DE MEMÓRIA, VERDADE E JUSTIÇA	
Lucas Barroso Rego.....	293
CAPÍTULO 13	
FRATERNIDADE EDUCADORA: A CRENÇA NO PODER DA EDUCAÇÃO NO NORDESTE BRASILEIRO.	
Roberto Ribeiro da Silva Roberto	
Renata Barbosa Ferreira Neto.....	312
CAPÍTULO 14	
A COMPREENSÃO E PRÁTICA DA CIDADANIA NOS MATERIAIS EDUCACIONAIS	
Lidiane Salvatierra.....	329

INTRODUÇÃO

QUE DEBATE SOBRE FRATERNIDADE?

Marco Luppi¹

Estudar a fraternidade é um desafio ao mesmo tempo simples e complexo. Sua simplicidade e imediatismo derivam da história do conceito, que tem suas raízes nas culturas originais de muitos povos, em uma união entre as dimensões do sagrado, do religioso e dos espaços que compõem a sociedade. Desde a antiguidade, essas realidades construíram um caminho original e gerador, partindo dos arquétipos e englobando os costumes e as tradições de uma porção considerável do *ecúmeno*. Nas sociedades tribais ou de clãs, a fraternidade está intimamente ligada aos laços de sangue e parentesco, mas com uma aplicação extensiva do vínculo: as pessoas da mesma comunidade são consideradas membros de uma grande família, e há um forte senso de responsabilidade mútua. As culturas ancestrais preveem formas de compartilhamento de recursos (terra, alimentos, etc.), que são manifestações concretas da fraternidade existente, pois garantem que nenhum membro da comunidade seja excluído ou deixado para trás. A liderança e a autoridade são vistas como um serviço à comunidade, e não como uma forma de dominação sobre ela: os líderes geralmente são escolhidos com base em sua capacidade de manter a harmonia e promover um espírito de cooperação dentro do grupo.

A questão certamente se tornou mais complexa nos últimos cinco ou seis séculos, e ainda mais a partir da Revolução Francesa, quando o famoso tríptico, *liberté, égalité e fraternité*, foi colocado como um ícone do processo de reivindicação das batalhas civis que ocorreram no ápice da era moderna.

¹ Professor e pesquisador em História contemporânea pelo Instituto Universitário Sophia de Loppiano (Florença-Itália); coordenador da Escola de pós-doutorado na mesma instituição; pesquisador no Eixo de Ciências Humanas do grupo internacional de pesquisa do IEA (Instituto de Estudos Avançados) “Consensos sócio-econômicos e políticos globais” do Centro Universitário Tabosa de Almeida, ASCES-UNITA, Caruaru-PE, Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4814638544524220>. E-mail: luppimarco.77@gmail.com ou marco.luppi@sophiauniversity.org.

Foram questionadas as raízes estabelecidas da organização social, começando a introduzir, em uma forma renovada, o conceito de povo e seu papel como sujeito na afirmação de uma soberania política correspondente, com os reconhecimentos legais necessários (a partir das constituições nacionais). Foi desenvolvida uma luta para afirmar o direito das massas de participar na construção de uma convivência organizada, chocando-se, desde cedo, com a rede de privilégios e desigualdades (políticas e econômicas) que, por muitos séculos, garantiu uma estrutura piramidal e uma “unção sagrada” para as elites ou para as figuras únicas (monarcas, soberanos etc.) que eram chamadas a representar o povo, constantemente mantido em uma posição subordinada.

Os séculos XIX e XX confirmaram a natureza gradual dos processos de mudança social, bem como a inevitável alteração ou remodelação que até mesmo as revoluções mais robustas são forçadas a sofrer para operacionalizar os principais resultados a elas relacionados. A história do tríptico, nesse sentido, não é exceção, se é verdade que nos últimos tempos a fraternidade foi definida como um conceito a ser recuperado em seu uso público, uma categoria filosófica, política e jurídica negligenciada em relação à liberdade e à igualdade. Com o passar do tempo, de fato, enquanto as duas primeiras se tornaram os lemas fundamentais das propostas multidimensionais ligadas ao pensamento liberal e progressista, a fraternidade foi confinada em círculos elitistas (segundo a linguagem e o ritualismo maçônico) ou em recintos confessionais, apresentando uma interpretação cristã redutora do conceito de fraternidade, necessitando de alternativas e sinônimos (como a solidariedade) para ser aceita e operacionalizada em ambientes seculares. Isso levou o filósofo italiano Antonio Baggio a definir a fraternidade como um “princípio esquecido”, que, quando separado dos outros dois fatores, para os quais serve como elemento de equilíbrio e explicação, esgota o conteúdo revolucionário de todo o tríptico².

² «Il pensiero moderno ha però sviluppato la libertà e l'uguaglianza come categorie politiche, ma non ha fatto altrettanto con la fraternità – che pure fonda le altre due – sia per debolezza, per paura di fronte alle sue implicazioni; sia per l'esplosione del conflitto tra religione e modernità, che rendeva particolarmente irto di ostacoli il terreno della fraternità. Eppure, la

Isso justifica a realidade evidente para qualquer pessoa que lide com a fraternidade: existem e coexistem várias caracterizações do conceito, entre sensibilidades seculares e posições de orientação religiosa, que muitas vezes aspiram a dialogar entre si, em vez de se oporem em conflitos terminológicos e concretos completamente estéreis. Nessa história de ideias, com horizontes culturais plurais, houve (e ainda há) um alinhamento consistente de pensadores e pensadoras que trataram da fraternidade ou que se inspiraram nela para expressar, com outras palavras e conceitos, as raízes necessárias da convivência e da mudança social.

Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, frequentemente considerado um dos pais do conceito moderno de fraternidade, associou-a à ideia do contrato social, no qual os indivíduos, abrindo mão de parte de sua liberdade, unem-se em uma comunidade baseada no respeito e na ajuda mútuos. Karl Marx, embora não tenha se concentrado diretamente na fraternidade, com seu conceito de solidariedade de classe influenciou o progresso dela no mundo progressista, tornando-se o companheiro de viagem (às vezes muito além do que seu pensamento imaginava poderia ser transmitido) de muitas revoluções sociais e políticas que caracterizaram os países em desenvolvimento e os emergentes. É inevitável vincular uma certa proliferação de estudos e propostas decoloniais e terceiro-mundistas à visão marxista de uma sociedade capaz de ir além das classes estabelecidas e das visões cristalizadas, que se inspiram no apelo por uma “*fraternidade universal*” entre os trabalhadores.

Émile Durkheim explorou o conceito de solidariedade social, intimamente relacionado ao discurso e à prática da fraternidade. Ele distinguiu entre “solidariedade mecânica” (baseada em semelhanças) e “solidariedade orgânica” (baseada em diferenças e interdependência), sendo que esta última reflete de perto a ideia moderna de fraternidade. Paul Ricœur

fraternità è il principio regolatore degli altri due principi: se vissuta fraternamente, la libertà non diventa arbitrio del più forte, e l'uguaglianza non degenera in egualitarismo opprimente; la fraternità potrebbe aiutare la realizzazione del progetto della modernità»; cfr. A. M. BAGGIO, *L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791*, em A. M. BAGGIO (org.), *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 54-55.

imaginou a fraternidade como um ideal político capaz de preencher a lacuna entre justiça e solidariedade. Ele a via como uma dimensão ética necessária para salvaguardar a vida democrática.

Jacques Maritain, por sua vez, relacionou a fraternidade à Doutrina Social da Igreja Católica, enfatizando sua importância como um princípio para uma sociedade justa e humana baseada no respeito à dignidade e na cooperação entre os indivíduos. Por fim, considerando uma pensadora contemporânea, Martha Nussbaum, embora não tenha se concentrado principalmente na fraternidade, discutiu a “capacidade de cuidar” e a “solidariedade global” como componentes essenciais de uma sociedade baseada nas categorias de justiça e compaixão, todos conceitos que podem ser vistos como extensões modernas do discurso fraterno. E vários outros exemplos poderiam ser citados.

Muitas dessas declinações parecem ter sido influenciadas, direta ou indiretamente, pela sensibilidade cristã, que alimentou o caminho que liga intimamente a sociedade e a religião em nome da fraternidade. O termo teve seu auge na história franciscana, com todas as suas implicações comunitárias em nível social e econômico (a criação dos *montes de piedade*, a contribuição para a definição dos valores éticos do mercado e seus principais protagonistas, os comerciantes). Mas, de modo mais geral, o ápice remete ao princípio revelador evangélico, que apresenta a caracterização paterna e fraterna da vida associada, uma dimensão trinitária que quer enfatizar a dinâmica e a fecundidade das relações de colaboração, a inclinação e a escolha do diálogo como atitude funcional na relação dos seres humanos entre si, bem como a circularidade entre o ser humano e a criação, fruto de um vínculo profundo de conexão.

Esses elementos estão no centro do pontificado de Papa Francisco, claramente expressos na encíclica *Laudato si'* (2015), que contém um apelo para o cuidado da criação, mas também uma crítica ao consumismo e à economia atual, em nome de uma conversão ecológica necessária e de uma abordagem global às questões ambientais; mas, acima de tudo, eles encontram espaço em *Fratelli tutti* (2020), uma obra na qual os conceitos de fraternidade universal e amizade social são apresentados como valores

fundamentais para a construção de uma sociedade que reconhece a dignidade de cada ser humano e trabalha para o bem comum.

Seguindo o exemplo de Francisco de Assis, que se tornou portador de uma mensagem de amor universal, exortando as pessoas a reconhecerem e amarem cada pessoa com abertura, independentemente de sua origem, convicções ou diferenças religiosas (e demonstrando isso com gestos concretos, como sua visita ao Sultão Malik-al-Kamil durante as Cruzadas), o Papa Bergoglio quer usar a fraternidade como sinal de encontro e inclusão ao mundo contemporâneo, hiperconectado (devido à globalização e ao avanço das mídias de massa), mas que está atravessado, como nunca antes, por questões que rompem os pilares fundamentais do tecido social.

A encíclica critica abertamente o ressurgimento de nacionalismos fechados, a exasperação das divisões sociais e a prevalência do individualismo extremo, que colocam em risco a coesão social, bem como qualquer proposta baseada na abertura ao outro (entendida no sentido mais amplo e variado do termo). É justamente essa abertura, colocada no centro do debate e considerada como a atitude que caminha para o conhecimento do diferente e para a construção de espaços em que diferentes culturas e religiões possam conviver em harmonia, que é vista como a condição mais adequada para a construção de uma sociedade baseada nos valores da paz, da cooperação e do diálogo, necessários para enfrentar os desafios globais.

Um dos exemplos de fraternidade que a encíclica apresenta é o encontro entre o Papa Francisco e o Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, representante da tradição islâmica sunita, que ocorreu em Abu Dhabi (Emirados Árabes Unidos) em 4 de fevereiro de 2019. Esse evento levou à assinatura de um documento, a *Declaração de Abu Dhabi*, oficialmente conhecido como o *Documento sobre a Fraternidade Humana para a Paz Mundial e a Coexistência Comum*, no qual foi afirmada a igualdade de todos os seres humanos em direitos, deveres e dignidade, na qual, além de condenar a violência, o terrorismo e o extremismo religioso, os líderes religiosos são instados a rejeitar o discurso de ódio, promover o diálogo e a compreensão mútua e proteger as liberdades religiosas (o direito de viver de acordo com suas convicções, sem coerção ou perseguição). A Declaração foi vista como um passo importante para a construção de uma cultura global de

fraternidade humana, a ser construída por meio de elementos educacionais sincrônicos (tolerância e respeito, juntamente com a vontade de eliminar estereótipos e preconceitos que podem alimentar o ódio e a divisão) e uma responsabilidade compartilhada com autoridades e instituições internacionais, instadas a se unirem de acordo com um espírito comunitário capaz de disseminar uma cultura de paz, promovendo políticas que fomentem o respeito aos direitos humanos, a integração social e a harmonia entre os povos.

O fato de que esse não foi um ato isolado, mas uma projeção cultural aberta a personalidades religiosas e figuras importantes do mundo secular, é confirmado por dois fatos mais recentes: a) a declaração conjunta assinada em 5 de setembro de 2024 pelo Pontífice com o Imã Nasaruddin Umar na Mesquita Istiqlal em Jacarta (e assinada por outras personalidades pertencentes a diferentes religiões), ligada à abertura do "túnel da amizade" entre a mesma mesquita e a Catedral Católica de Nossa Senhora da Assunção; b) a segunda edição do *World Meeting on Human Fraternity*, que contou com a presença de trinta Prêmios Nobel da Paz, cientistas, economistas, administradores, trabalhadores e cidadãos comuns reunidos em Roma com o Papa Francisco, entre 11 e 12 de maio de 2024, para lançar a "Carta do humano", um documento que busca completar as cartas de direitos desejadas e transcritas no decorrer das batalhas civis dos últimos séculos com a definição das principais características de uma humanidade pronta para enfrentar os dramáticos desafios do mundo contemporâneo³.

³ «Juntamente com o Pontífice - anunciou o Cardeal Mauro Gambetti, Presidente da Fundação Fratelli tutti, que gerenciará o evento - queremos promover o nascimento do que gostaríamos que se tornasse um movimento não apenas para reafirmar o não à guerra e o sim à paz, mas para construir um paradigma inclusivo, capaz de valorizar as diferenças, respeitá-las e sistematizar a capacidade de cada pessoa de contribuir positivamente para um mundo em que a capacidade de ser humano e de se reconhecer como ser humano parece estar se dissolvendo, e onde as motivações éticas estão se dissolvendo, dados os desastres que somos capazes de perpetrar em termos de conflitos, meio ambiente e a distância cada vez maior entre ricos e pobres, com situações de marginalidade cada vez maiores» (tradução nossa); Cfr. G. CARDINALE, *Roma. Francesco e i premi Nobel per la pace: dodici tavoli per un mondo più umano*, in <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/francesco-e-i-premi-nobel-per-la-pace-dodici-tavoli-per-un-mondo-pi-umano>, 8 de maio de 2024. Último acesso em 11 de setembro de 2024.

Esses exemplos, que certamente foram acompanhados por uma significativa cobertura da mídia, amplificam um fato que não pode ser considerado monopólio da Igreja Católica: a fraternidade, nos contextos mais amplos, pode ser um conceito que abre a porta para uma interpretação do humano e do social que vai além das meras relações formais ou profissionais. Se olharmos para os desafios globais, que exigem respostas conjuntas e coordenadas; se olharmos para questões como a justiça social, as mudanças climáticas e a paz internacional, nos deparamos com a exigência de um compromisso coletivo que não pode ser sustentado apenas por competências e habilidades individuais, mas deve ser capaz de contar com os mecanismos de colaboração, inclusão e formas de responsabilidade estendida que a fraternidade pode ser capaz de enfatizar não apenas como um vínculo moral, mas como uma ferramenta prática para abordar as questões críticas da vida cotidiana.

O próprio ambiente acadêmico incentiva a criação de comunidades de pesquisa abertas, com base na partilha do conhecimento, na necessidade de implementar experiências interdisciplinares e transdisciplinares e de colaborar internacionalmente, buscando soluções participadas. Em uma era de avanços tecnológicos e científicos sem precedentes, os acadêmicos são chamados a considerar o impacto de suas pesquisas não apenas em nível individual ou institucional, mas também em nível social e global. Isso exige a preservação da ética individual, mas parece promover cada vez mais a definição de uma responsabilidade ética coletiva. A fraternidade se apresenta, mesmo nesses contextos, como um possível princípio orientador. O que afirma isso, em termos concretos, é o interesse acadêmico em torno do conceito, que abrange várias disciplinas e perspectivas teóricas. Essas, em minha opinião, podem ser consideradas as principais linhas de pesquisa envolvidas:

- a) *filosofia política e a teoria social*, com a revisitação dos princípios da Revolução Francesa para reavaliar a fraternidade nos contextos contemporâneos; mas também o debate relacionado à justiça social, com a fraternidade que pode fornecer uma dimensão ética capaz de ir além do

- mero cumprimento das regras legais, promovendo relações mais profundas de solidariedade e apoio mútuo;
- b) *ética e filosofia moral*, em que a fraternidade é estudada em termos de ética relacional (é vista como uma virtude que promove o respeito mútuo, o cuidado com os outros e a empatia), mas também de virtudes cívicas, que são essenciais para a participação democrática e a construção de comunidades políticas inclusivas;
 - c) *estudos jurídicos e constitucionais*, com o estudo relacionado à fraternidade como princípio constitucional fundamental em contextos plurais e polarizados como os de hoje, ainda mais no campo do direito internacional e dos direitos humanos, onde a fraternidade pode ser considerada um princípio que poderia facilitar a cooperação global e a resolução pacífica de conflitos;
 - d) *sociologia e estudos sociais*, onde se lida com solidariedade e coesão social (examinando como as redes sociais e as comunidades podem ser fortalecidas por meio de um senso compartilhado de fraternidade), mas também com cooperação e movimentos sociais (explorando como a fraternidade pode ajudar a construir a coesão social em contextos caracterizados pela diversidade cultural);
 - e) *estudos religiosos e teologia*, com pesquisadores que analisam como diferentes concepções religiosas de fraternidade podem contribuir para o diálogo inter-religioso e a construção da paz, mas também, no mundo católico, como a fraternidade representa um princípio fundamental da Doutrina Social da Igreja, com a aplicação às questões atuais;
 - f) *economia e desenvolvimento sustentável*, com estudiosos que, partindo de uma referência mais ou menos explícita à fraternidade, promovem uma “economia civil” baseada na cooperação, na solidariedade e não exclusivamente na competição pura, juntamente com pesquisas sobre desenvolvimento sustentável, visando um equilíbrio entre crescimento econômico, justiça social e proteção ambiental;
 - g) *estudos de gênero e inclusão*, que tentam propor a fraternidade - e cada vez mais a sororidade - como um vínculo de inclusão social, tanto nas relações familiares (de acordo com uma sensibilidade pós-patriarcal) quanto nas relações sociais, com a luta contra a discriminação e a

tentativa de superar as divisões baseadas na identidade de gênero, etnia e classe.

Vários campos de estudo e aplicação, como pode ser visto, explicam a necessidade de abertura e diálogo entre os aspectos epistemológicos, metodológicos e os aspectos concretos e de implementação das agendas políticas e sociais. Nessa linha, caracterizada pelo diálogo interdisciplinar, e com muita humildade e respeito pelos estudiosos que vêm trabalhando nessa questão há mais tempo, esta publicação também é nutrida pela convicção de querer manter a fraternidade no centro do debate acadêmico, dando uma contribuição a partir de algumas possíveis linhas de pesquisa.

A ideia surgiu como resultado do *II Seminário internacional de Educação, Direitos Humanos e Cidadania* (que escolheu a categoria da fraternidade como um dos seus referenciais teóricos), realizado remotamente entre 25 e 27 de abril de 2023 e organizado pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em colaboração com o Centro Acadêmico do Agreste - CAA; o Grupo de pesquisa Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos - GPEISDH; o Laboratório de Geografia e História - LABGEHIS/CAA e o Laboratório de Filosofia, Política e Direitos Humanos - LFPDH/CAA. A amizade acadêmica e o espírito de colaboração que existe com duas outras instituições que nutrem e fomentam o estudo e o debate em torno da fraternidade: o Instituto Universitário Sophia, fundado em 2008 por Chiara Lubich e sediado na Itália, próximo a Florença; e o Instituto de Estudos Avançados do Centro Universitário Tabosa de Almeida ASCES-UNITA, primeira instituição universitária do interior do Norte e Nordeste do Brasil, fundada há 65 anos e sediada em Caruaru (PE), motivou uma *call for papers*, que garantiu a produção de um número substancial de contribuições, posteriormente submetidas ao Comitê Científico que organiza este volume, a qual reconheceu a validade e a relevância dos capítulos selecionados para esta publicação.

Ela consiste em três seções, onde os vários pesquisadores e as várias pesquisadoras escreveram no próprio idioma (português, espanhol e italiano), de acordo com a tendência que vem sendo incorporada em inúmeras revistas científicas a nível internacional.

Na primeira seção: *A Fraternidade e o contexto político*, são abordados os debates mais estreitamente ligados à dimensão filosófico-política, com o objetivo não só de contribuir no desenvolvimento do conceito de fraternidade, mas também de identificar sua fecundidade em relação aos processos de democratização.

Na segunda seção: *A Fraternidade e o contexto jurídico*, são abordadas algumas questões interessantes e atuais na dimensão definitiva dos direitos e a proteção deles no contexto contemporâneo, cada vez mais polarizado e menos atento ao diálogo entre as diversidades.

Na terceira seção: *A fraternidade e o contexto social*, são discutidas várias questões relativas ao esforço de orientação e aos horizontes educacionais que afetam as sociedades atuais, desafiadas pelo pluralismo e pela necessidade de espaços inclusivos, muitas vezes incompreendidos pelas classes dominantes das principais democracias, mas de forma alguma ausentes do debate principal que envolve a sociedade civil.

Gosto de pensar, na esteira de Edgar Morin, um dos mais influentes pensadores contemporâneos, que a fraternidade pode aspirar a uma nova centralidade no contexto da sociedade atual. Segundo Morin, a fraternidade é um princípio essencial para lidar com a complexidade e promover a convivência harmoniosa entre os seres humanos. Ele confirmou isso, mesmo durante a pandemia, quando em seu livro *Fraternidade. Para resistir à crueldade do mundo*, quis enfatizar que o conceito de fraternidade vai além da ideia de mera cooperação, implicando um profundo senso de responsabilidade para consigo mesmo, para com os outros e para com a comunidade humana como um todo.

Morin vincula concretamente a fraternidade à necessidade de multiplicar oásis de “humanismo regenerado”, sob a bandeira de uma reforma do pensamento e da educação que incentive as pessoas a ver além de suas diferenças e a reconhecer sua interdependência. Essa visão implica uma reestruturação do sistema educacional, de modo que ele se torne uma ferramenta para cultivar uma cidadania global, capaz de enfrentar os desafios do futuro com uma abordagem solidária e cooperativa, não limitada ao monopólio da tecnociência e ao sistema econômico com base no sistema capitalista: “Ela [a fraternidade] nos permite resistir à crueldade do mundo, e

deve tornar-se um fim sem deixar de ser um meio. O fim nunca pode ser dado, ele deve transformar-se em caminho, o da aventura humana” (MORIN, 2021, p. 54).

Portanto, a partir deste volume, a esperança é manter um espaço aberto para a discussão pública sobre as questões da sociedade organizada - e concebida - com base nos valores fundamentais da coexistência, tendo a fraternidade como princípio inspirador.

SEÇÃO 1

A FRATERNIDADE E O CONTEXTO POLITICO

CAPÍTULO 1

TRÊS EXEMPLOS DE FRATERNIDADE

Giuseppe Tosi⁴

RESUMO

Neste ensaio são debatidos três exemplos em que a fraternidade exerceu um papel relevante. O primeiro se refere à Antígona de Sófocles, que justifica a sepultura do irmão Polinice, em nome de uma fraternidade “primordial” promulgada por Zeus (*não nasci para partilhar o ódio, mas o amor*) e a lógica do poder de Creonte (*O inimigo, nem morto, será considerado justo*), que são incompatíveis. O segundo exemplo é retirado do Evangelho, na figura de Jesus Cristo. Ao definir quem é o próximo, Jesus supera a fraternidade de sangue e de etnia, e aponta para uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos e prega o amor ao inimigo. O terceiro exemplo é dado pela homilia do frei Anton de Montesino em 1511, que denuncia os conquistadores, os quais exploram os indígenas do Novo Mundo: “Estes não são homens? Não têm almas racionais? No estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos?” Se abre assim a controvérsia sobre a conquista que vê o frei Bartolomé de Las Casas como defensor da fraternidade universal. O ensaio conclui com uma reflexão sobre a encruzilhada epocal que a humanidade vive: nunca como hoje aparece com clareza a necessidade da fraternidade e da amizade social (pregada pelo Papa Francisco) como única solução possível, para evitar a catástrofe iminente.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade, Ódio, Amigo, Inimigo, Poder, Glória, Riqueza.

⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade de Pádua (Itália, 1999). Pós-doutorado em Teoria e História dos Direitos Humanos pela Universidade de Florença (Itália, 2006) e Camerino (Itália, 2012). Professor Titular Aposentado (desde 2022) do Departamento de Filosofia da UFPB (João Pessoa – PB). Ex-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e em Filosofia da UFPB.

ABSTRACT

This essay discusses three examples in which fraternity has played an important role. The first refers to Sophocles' Antigone, who justifies the burial of her brother Polynices in the name of a "primordial" brotherhood promulgated by Zeus (I was not born to share hatred, but love) and Creon's logic of power (The enemy, not even dead, will be considered just), which are incompatible. The second example is taken from the Gospel of Jesus Christ. In defining who his neighbour is, Jesus goes beyond the fraternity of blood and ethnicity, and points to a fraternity so broad that it includes all human beings and preaches love for the enemy. The third example is the homily given by Friar Anton de Montesino in 1511, who denounced the conquistadors who exploited the indigenous people of the New World: 'Are these not men? Do they not have rational souls? Aren't you obliged to love them as you love yourselves?' This opens up the controversy over the conquest that sees Friar Bartolomé de Las Casas as a defender of universal brotherhood. The essay concludes with a reflection on the epochal crossroads that humanity is living: never before has the need for fraternity and social friendship (preached by Pope Francis) appeared so clearly as it does today, as the only possible solution to avoid imminent catastrophe.

KEYWORDS: Fraternity, Hate, Friend, Enemy, Power, Glory, Wealth.

1. INTRODUÇÃO

A transformação mais importante que já teve lugar na história humana é a gradativa disseminação da convicção de que não existem obstáculos à fraternidade humana, exceto nossa própria falta de disposição em fazer o que é preciso para conquistá-la. Essa fé vem progredindo constantemente ao longo dos dois últimos séculos. É sua adoção que torna possível a esperança social utópica a esperança de que vai chegar um tempo em que cada um de nossos descendentes será um cidadão orgulhoso e feliz de uma comunidade global e cooperativa de nações, na qual nenhuma criança será fadada a sentir inveja impotente da comida, das roupas ou do ensino aos quais outra criança tem acesso. É a versão secularizada da esperança cristã de que todos os homens podem viver como irmãos: de que nossa comunidade moral - as pessoas para quem nos dispomos a fazer sacrifícios - se torne coextensiva à nossa espécie biológica.

Richard Rorty

Folha de São Paulo, Domingo, 04 de Abril de 1999.

A primeira vez que me defrontei com o tema da fraternidade na política foi em uma mesa redonda com o prof. Antonio Maria Baggio na UFPB convidado pela professora Evangelina Farias⁵. Estimulado por este primeiro encontro, publiquei algumas reflexões sobre a fraternidade como categoria (cosmo)política⁶ e no decorrer dos debates o ceticismo inicial sobre o valor político da fraternidade foi paulatinamente substituído pelo convencimento de que esta é a estrada mestre para permitir uma convivência pacífica entre os

⁵ Ver: BAGGIO, Antonio Maria (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*, Cidade Nova, São Paulo 2008; IDEM. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Cidade Nova, São Paulo 2009.

⁶ TOSI, Giuseppe. *A fraternidade como princípio (cosmo)político*. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, pp. 23-48.

povos e evitar a catástrofe final em direção à qual estamos caminhando rapidamente⁷.

O convite recebido, através do prof. Marco Luppi, para participar desta coletânea me estimula a retomar e aprofundar o tema da fraternidade: o farei através de três exemplos paradigmáticos, um fictício e dois fáticos.

2. ANTÍGONA E CREONTE: “NÃO NASCI PARA PARTILHAR O ÓDIO, MAS O AMOR”.

O primeiro exemplo se refere à Antígona, uma das mais emblemáticas personagens femininas de toda a literatura grega, que pela sua densidade e profundidade permite uma série ampla e divergente de interpretações, todas de extrema atualidade: é como se a tragédia fosse escrita hoje, esta é a característica dos verdadeiros clássicos⁸.

No embate entre Antígona e Creonte, Sófocles (496-406 a.C.) coloca na boca de Antígona essas famosas e altivas palavras:

ANTÍGONA. Não foi, com certeza, Zeus que as proclamou [as leis de Creonte], nem a Justiça com trono entre os deuses dos mortos (τῶν κάτω θεῶν Δίκη) as estabeleceu para os homens. Nem eu suponho que tuas ordens tivessem o poder de superar as leis não-escritas (ἄγραπτα νόμιμα), perenes, dos deuses, visto que és mortal. Pois elas não são de ontem nem de hoje, mas são sempre vivas (ἀλλ’ ἄει), nem se sabe quando surgiram. Por isso, não pretendo, por temor às decisões de algum homem, expor-me à sentença (φρόνημα) divina (ANTÍGONA, 455)⁹.

⁷ Catástrofe “prevista” por Danilo Zolo em *Rumo ao acaso global*. Os direitos humanos, o medo, a guerra. Organizadores Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.

⁸ Apresentei essas interpretações em: TOSI, Giuseppe. *Direitos Humanos e Democracia*. História, teoria e crítica. Cachoeirinha, Editora FI, 2023. Vol 3. P. 38 - 64 (O jusnaturalismo antigo e medieval). Disponível in: <https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>.

⁹ SÓFOCLES. *Antígona*. L&PM Editores: Kindle. IDEM. *Antigone*. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014. Utilizei a tradução portuguesa cotejando a italiana.

Estas célebres palavras foram variamente interpretadas, a nossa chave de leitura priorizará o confronto entre a *lógica da fraternidade* (Antígona) e a *lógica do poder* (Creonte), que perpassa toda a tragédia, duas lógicas que se confrontam de tal forma que resultam incompatíveis.

Antígona justifica a sua ação de dar sepultura ao irmão Polinice, em nome de um sentimento de fraternidade “primordial”: sepultar o irmão é uma lei que tem origem na noite dos tempos e que não foi promulgada pelos homens, mas por Zeus. Essas leis fazem parte dos costumes da família ampliada e do clã que precede, a aldeia e a *polis* em Aristóteles, ou da família como âmbito distinto e dialeticamente relacionado com a sociedade civil e o Estado em Hegel.

Essas leis expressam literalmente a fraternidade de sangue e de laços familiares, em nome dos quais Antígona desafia Creonte, que aparece com um tirano.

ANTÍGONA. Estou nas tuas mãos. Mata-me. Que mais queres?

CREONTE. Eu? Nada. Tenho o que desejo.

ANTÍGONA. Então, o que esperas? A mim, em tuas palavras, não me agrada nada nem jamais poderá, nem há nada que te possa causar prazer. Contudo, onde poderia procurar renome mais fulgente do que na ação de dar a meu irmão sepultura? Todos estes o aprovam, e o declarariam se o medo não lhes travasse a língua. *Mas a tirania, entre muitas outras vantagens, tem o privilégio de fazer e dizer o que lhe apraz.*

CREONTE. Isto, entre todos os filhos de Cadmo, só tu o vês.

ANTÍGONA. Também estes o veem, mas, intimidados por ti, mordem a língua.

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento oposto ao deles?

ANTÍGONA. *Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue. (ANTÍGONA, 500-510).*

Durante o desenvolvimento do confronto, as posições de Antígona assumem uma dimensão mais universal, não necessariamente vinculada aos

laços de sangue. Vejamos este diálogo que contém uma das frases mais belas de toda a literatura grega:

CREONTE. E tu, não te envergonhas do teu comportamento,

ANTÍGONA. Nada de vergonhoso há em honrar os do mesmo sangue.

CREONTE. E Etéocles não era consanguíneo teu o que morreu lutando com ele?

ANTÍGONA. Consanguíneo, da mesma mãe e do mesmo pai.

CREONTE. Como rendes honras que lhe são injuriosas?

ANTÍGONA. Não será este o testemunho do morto. (515)

CREONTE. Será, pois se honras um, injurias o outro.

ANTÍGONA. Quem morreu não foi um escravo, foi o irmão.

CREONTE. *Este atacava sua pátria, o outro a defendia.*

ANTÍGONA. A lei do Reino dos Mortos é igual para todos.

CREONTE. *Mas o mau não tem direitos iguais ao justo.* (520)

ANTÍGONA. Quem sabe se lá embaixo se terá este princípio por piedoso.

CREONTE. *O inimigo, nem morto, será considerado justo.*

ANTÍGONA. *Não fui gerada para partilhar o ódio, mas o amor (συμφιλεῖν)¹⁰.*

¹⁰ O amor de que fala Antígona não é o *eros* nem o *agape*, mas a *phylia*, o mesmo termo que encontramos no mito de Protágoras quando Deus entrega a virtude política (*techné politiké*) a todos indistintamente para que haja *phylia* (amizade, concórdia) entre os homens, e que utilizarão os estoicos para definir a sua *phylia universalis*. Se trata então de um conceito moral, mas que assume um valor político.

CREONTE. Muito bem, se precisas amar os mortos, incorpora-te a eles, ama-os. Mas, em minha vida, não permitirei que uma mulher governe. (ANTÍGONA, 510-535).

Nesta leitura, Antígona é o símbolo de uma ética e de uma política da não violência, da desobediência civil, da objeção de consciência contra a lógica violenta do poder político¹¹, um poder ilegítimo e tirânico que se sustenta sobre a força¹².

Creonte, ao contrário, representa a lógica do poder, que não pode admitir que um traidor tenha o mesmo tratamento de um herói:

CREONTE. E agora, irmanados a estes princípios, tenho determinações a proclamar sobre os filhos de Édipo. *Étéocles*, que, em luta por esta cidade, pereceu, brilhando em todos os combates, determino que seja sepultado, digno de todos os ritos que acompanham os melhores ao mundo dos mortos; mas, quanto ao irmão dele, refiro-me a *Polinice*, que atacou a pátria e seus deuses, retornando do exílio quis com tochas reduzi-la a cinzas e levar cativos os cidadãos, que esse, já determinei à cidade, não receba sepulcro nem lágrimas, que o corpo permaneça insepulto, pasto para as aves e para cães, horrendo espetáculo para os olhos. Esta é a minha decisão, *jamaís de mim obterão os maus a honra devida aos justos*¹³.

O debate aparece assim uma confrontação radical entre a moral individual e a lógica do poder; citando Max Weber, entre uma ética dos

¹¹ PONTARA, Giuliano. *Antigone e Creonte*. Ética e Política nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990. FREITAG, Bárbara. *Itinerário de Antígona: a Questão da Moralidade*. São Paulo: Papyrus, 1992. <http://www.oocities.org/patriciahetti/antigonamoralidade.htm>.

¹² Ver: WEIL, Simone. *Il libro del potere*. Milano: Chiarelettere, 2022. O primeiro capítulo se intitula: *L'Iliade o il poema della forza*, e il secondo *Non ricominciamo la guerra di Troia*. Escreve Simone Weil: "O verdadeiro herói, o verdadeiro argumento, o centro da *Iliada* é a força. A força utilizada pelos homens, a força que submete os homens, a força diante da qual a carne dos homens se retrai. [...] Quem se ilude que a força, graças ao progresso, pertença ao passado encontra nesse poema um documento. [...] A força é aquilo que transforma em coisa qualquer um que lhe seja submetido. Quando é exercida até o fim, transforma o homem em uma coisa no sentido literal do termo, porque faz dele um cadáver".

¹³ ANTÍGONA, 195-210.

princípios e da interioridade, que segue um imperativo moral categórico (*fiat justitia pereat mundus*), e uma ética pública da responsabilidade, que tem que dar conta da realidade e das consequências dos seus atos: punir os inimigos e exaltar os amigos.

Mas o embate entre as duas personagens vai além dessa distinção weberiana de uma incompatibilidade entre ética e política. Enquanto Antígona age em nome da fraternidade universal, Creonte age em conformidade ao dualismo entre amigo/inimigo conforme a famosa definição de Carl Schmitt, que é segundo ele, o caráter específico da política entendida como algo autônomo e distinto da ética, da estética, da religião, da moral¹⁴.

Afirma Schmitt:

O inimigo não é o concorrente ou o opositor em geral. O inimigo também não é o opositor privado que se odeia com sentimentos de antipatia [...] inimigo é apenas o inimigo *público* pois tudo aquilo que tem relação com uma tal totalidade de homens, em particular com todo um povo se torna por isso *público*. O inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido mais amplo (SCHMITT, 2016, p. 56).

E acrescenta: “A contraposição política é a contraposição mais intensiva e extrema, e qualquer caráter concreto de contraposição é tanto mais político quanto mais se aproxima do ponto mais extremo, do agrupamento amigo-inimigo” (SCHMITT, 2016, p. 57).

Nesta perspectiva, a política é vista como essencialmente “agonística” e “polêmica” no sentido literal do termo *pólemos*, guerra. Afirma Schmitt:

Todos os conceitos, representações e termos políticos têm um sentido *polémico*, eles têm em vista um caráter concreto de contraposição, estão ligados a uma situação concreta cuja

¹⁴ SCHMITT, Carl. *O conceito do Político*. Lisboa: Edições 70, 2016. ALMEIDA FILHO, Agassiz de. *10 lições sobre Carl Schmitt*. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 57: “O antagonismo amigo/inimigo, alçado por Carl Schmitt à condição de critério de identificação do político, é uma das principais categorias de sua obra, a chave que abre as portas para a compreensão de um mundo hostil em que a única saída para a paz é a imposição do domínio por parte do grupo político mais forte”.

consequência última é um agrupamento amigo-inimigo (que se expressa na guerra ou na revolução) e tornam-se abstrações vazias e fantasmagóricas se esta situação estiver ausente” (SCHMITT, 2016, p. 59).

Antígona, ao contrário, representa um conceito de política não agonístico e antagonista, mas que promova a socialidade e sociabilidade humana¹⁵ em vista de uma convivência pacífica, de colaboração e não de confrontação, uma sociabilidade fundada na fraternidade e na amizade social que pressupõe um conceito totalmente diferente de política. Nas palavras do Papa Francisco na magnífica encíclica *Fratelli Tutti*:

Reconhecer todo o ser humano como um irmão ou uma irmã e procurar uma *amizade social* que integre a todos não são meras utopias. Exigem a decisão e a capacidade de encontrar os percursos eficazes, que assegurem a sua real possibilidade. Todo e qualquer esforço nesta linha torna-se um exercício alto da caridade. Com efeito, um indivíduo pode ajudar uma pessoa necessitada, mas, quando se une a outros para gerar processos sociais de *fraternidade* e justiça para todos, entra no «campo da caridade mais ampla, a caridade política».[§165] Trata-se de avançar para uma ordem social e política, cuja alma seja a caridade social. [§166] Convido uma vez mais a revalorizar a política, que «é uma sublime vocação, é uma das formas mais preciosas de caridade, porque busca o bem comum»[§167].

Pode parecer um mero sonho utópico, mas é sobre este sonho que se funda a religião cristã.

3. JESUS CRISTO E O AMOR AO INIMIGO.

Séculos depois, um outro personagem, desta vez histórico, enfrentou o mesmo embate entre a lógica da fraternidade e a lógica do poder e foi condenado injustamente à morte: *Jesus Cristo*.

¹⁵ KANT, I. *Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784). Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 13: “Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver esta sociedade”.

Na vida breve e intensa de Cristo, assim como é contada nos evangelhos, se entrelaçam dramaticamente vários momentos, todos perpassados pelo contraste entre a lógica do amor e da fraternidade *versus* a lógica do poder e do domínio do homem sobre outro homem.

Para exemplificar o sentido de *fraternidade* partiremos de uma interpretação da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), que é uma resposta ao homem da lei que perguntou a Jesus: “Quem é o meu próximo?” tema relevante naqueles tempos e para os tempos atuais.

A parábola é muito conhecida e é comentada na Encíclica *Fratelli Tutti*.¹⁶ Um homem se encontrava caído no caminho de Jerusalém para Jericó, na condição de «quase morto» (*semivivus*) e abandonado por ladrões que o haviam assaltado, despojado e espancado. Um sacerdote e um levita que passavam pelo mesmo caminho o viram, mas “passaram pelo outro lado” (Lc 10, 31-32).

Passa então pelo caminho um samaritano, que pertencia a um grupo social política e religiosamente *inimigo* dos judeus, que “passando-lhe ao lado, viu e teve compaixão” (Lc 10, 33). O samaritano “se aproxima”, e não “passa pelo outro lado”. Esta é a primeira atitude de acolhida do outro como pessoa, o primeiro ato do processo de reconhecimento: transcender-se para caminhar em direção ao outro, e assim “ver” o outro. Se aproximando, o samaritano não vê o judeu ou o estrangeiro, mas uma “pessoa”.

“E teve compaixão”: o samaritano vê o sofrimento do outro, se identifica com o outro, sente como sua a vulnerabilidade do outro. A ele também poderia acontecer o mesmo, ele também se encontra em um caminho perigoso. Mas não é só uma lógica “pequena” da solidariedade de vizinhança, da máxima “dou para que me dêis”, (*do ut des*), é algo mais universal. A sua solidariedade nasce do reconhecimento da comum fragilidade humana, da comoção de reproduzir em si aquilo que o outro sente. E é significativo que esta vulnerabilidade se refere ao corpo humano, ao sofrimento físico, à dor, à proximidade com a morte (*semivivus*, diz o

¹⁶ Carta Encíclica *Fratelli Tutti* do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Evangelho). Este é o sentido profundo e originário da fraternidade que pode ser experimentado por cada ser humano.

Enfim, Jesus faz ao homem da lei uma pergunta retórica: “Quem destes, em sua opinião, foi o próximo?” E ele respondeu: “Quem teve compaixão dele (*qui fecit misericordia*)”.

Escreve o Papa Francisco na *Fratelli Tutti*:

Jesus propôs esta parábola para responder a uma pergunta: «Quem é o meu próximo?» (Lc 10, 29). A palavra «próximo» na sociedade do tempo de Jesus costumava indicar a pessoa que está mais vizinha. Pensava-se que ajuda devia encaminhar-se em primeiro lugar para aqueles que pertencem ao próprio grupo, à própria raça. Para alguns judeus de então, um samaritano era considerado um ser desprezível, impuro, e, por conseguinte, não estava incluído entre o próximo a quem se deveria ajudar. O judeu Jesus transforma completamente esta impostação: não nos convida a interrogar-nos quem é vizinho a nós, mas a tornar-nos nós mesmos vizinhos, próximos (§ 79).

Assim fazendo, Jesus supera a fraternidade de sangue e de etnia, e aponta para uma fraternidade tão ampla que inclui todos os seres humanos: “Sem distinção alguma de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política e de qualquer outra opinião, de origem nacional ou social, que provenha de sorte, nascimento ou qualquer outra situação”, como reza o artigo 2 da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pela ONU em 1948. Uma fraternidade que poderemos definir política ou cosmopolítica, que radicaliza o cosmopolitismo estoico greco-romano, num universalismo do amor.

Mas ele vai além e chega a propor algo “escandaloso” para o seu e o nosso tempo: *o amor pelo inimigo* (Mt 5, 43-48).

Escreve Mateus:

Ouviste que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Eu, porém, vos digo: amai aos vossos inimigos e orais pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o sol igualmente sobre os maus e os bons e cair as chuvas sobre justos e injustos. Com efeito, se amai aos que vos

amam, que recompensa tendes. Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa?¹⁷

E Lucas (V, 34-35) acrescenta:

Eu digo a vos que me escutais: “*Amai os vossos inimigos*”, fazei o bem aos que vos odeiam, bendizeis os que vos amaldiçoam, orai por aqueles que vos difamam. A quem te ferir uma face oferece a outra: a quem te arrebentar a capa, não recuses a túnica. Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar do que é teu. Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles. Se amais os que vos amam, que graça alcançais? Pois até mesmo os pecadores amam aqueles que os amam. E se fazei o bem aos que vo-lo fazem que graças alcançais? Até mesmo os pecadores agem assim! E se emprestais àqueles de quem esperais receber, que graças alcançais? Até mesmo os pecadores emprestam aos pecadores para receberem o equivalente. Muito pelo contrário amais os vossos inimigos, fazeis o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca. Será grande a vossa recompensa, e sereis filhos do Altíssimo, pois ele é bom para com os ingratos e com os maus. Sede misericordiosos como o vosso pai é misericordioso.

Jesus Cristo viveu radicalmente essas palavras resistindo às tentações do demônio no deserto, uma das páginas mais intensa e extraordinárias do Novo Testamento contra os poderes desse mundo. Escreve Mateus (IV, 1 – 11):

Então Jesus foi levado pelo Espírito para o deserto, para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarentas noites esteve jejuando. Depois teve fome. Então aproximando-se o tentador, disse-lhe: “Se es filho de Deus, manda que essas pedras se transformem em pães”. Mas Jesus respondeu: “Está escrito: *Não de só de pão vive o homem, mas de cada palavra que sai da boca de Deus*” (Dt 8,3). Então o diabo o levou à Cidade Santa e o colocou sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: “Se és filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito: *“Ele dará ordem aos anjos a teu respeito, e eles*

¹⁷ Utilizamos a tradução portuguesa da Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987.

te tomarão pelas mãos, para que não tropece em nenhuma pedra” (Sl 91 11-12). Respondeu-lhe Jesus: “Também está escrito: “*Não tentarás o Senhor teu Deus*” (Dt 6-16). Tornou o diabo a levá-lo, agora para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: “Tudo isso te darei se, prostado, me adorares. Aí Jesus lhe disse: “Vai-te, Satanás, porque está escrito: “*Ao Senhor teu Deus adorarás, e só a ele prestarás culto*”. (Dt 6,23). Com isso, o diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo.

Jesus no deserto (lugar simbólico da essencialidade, do despojo) resiste às tentações da *riqueza, da glória, do poder* do demônio, que é visto não somente como o tentador, mas também como o todo-poderoso, que domina os poderes deste mundo: é algo paradoxal, não é Deus o todo poderoso, mas o demônio. É ele que pode dispor de todos os reinos deste mundo, enquanto Jesus, o filho de Deus, se retrai, se recusa a ser um dos poderosos deste mundo.

A tradição hebraico-cristã manifesta a fé na Providência Divina, de um Deus que intervém na história, se imerge no tempo e no espaço, ao invés de possuir uma essência perfeita destinada a permanecer idêntica a si mesma pela eternidade¹⁸. Mas ao contrário da tradição do Antigo Testamento em que Deus é o senhor dos exércitos (*Dominus Deus sabaoth*), na tradição cristã é um Deus que se preocupa, mas não intervém diretamente no mundo para eliminar o mal¹⁹.

Deus criou o homem livre e está no homem a responsabilidade do mal exercício desta liberdade. Mas Deus não é indiferente ao mundo, o Deus cristão se incarna e se faz homem, e morre na cruz, crucificado. Estamos tão acostumados a ver as cruces expostas nos lugares públicos que esquecemos o seu caráter trágico e ignominioso: um tratamento cruel que era reservado pelos romanos aos escravos rebeldes e aos criminosos. Como

¹⁸ Como o Deus de Aristóteles que é pensamento de pensamento (*νόησις νοήσεως*).

¹⁹ Ver a versão hebraica desta questão em: JONAS, Hans. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Genova: Il Melangolo, 1983. Jonas afirma que se queremos um Deus bom (e não podemos imaginar um Deus mau), e onisciente, devemos negar a Deus o atributo da onipotência, porque não intervém para evitar o mal. Jonas denuncia uma certa “banalização” do conceito de providência como se Deus fosse um “mago” que interfere no nosso cotidiano.

é possível que uma religião que teve como seu fundador um condenado a morte injustamente, tenha promovido em seu nome as torturas e as fogueiras da inquisição e tenha abolido a pena de morte só recentemente?

Comenta Bobbio sobre a aceitação da pena de morte por parte das Igrejas cristãs:

A imposição da pena de morte constitui tão pouco um problema que até mesmo uma religião da não violência, do *noli resistere malo*, uma religião que, sobretudo nos primeiros séculos, levantava o problema da objeção de consciência ao serviço militar e à obrigação de portar armas, uma *religião que tem como inspirador divino um condenado à morte*, jamais se opôs substantivamente à prática da pena capital” (BOBBIO, 1992, p. 162 – grifos meus).

O cristianismo nasceu como uma religião da *kénosis*, do esvaziamento, aniquilamento ou retraimento, como afirma Paulo em uma famosa passagem (*Filipenses*, 2, 5-8).

Tendes em vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus, como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo²⁰, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e a morte de cruz!

Porém, ato contínuo, Paulo parece desdizer o que afirmou até agora sobre o esvaziamento ou aniquilamento, porque é justamente esta *kénosis*, enquanto obediência absoluta ao Pai, que faz de Jesus o todo-poderoso, o Senhor diante do qual todos se ajoelham:

Por isso Deus o sobrexaltou grandemente e o agradeceu com o Nome que é sobre todos os nomes, para que, no nome de Jesus, *se dobre todo joelho* dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra e, para a glória de Deus, o Pai, *toda língua confesse*, Jesus é o Senhor!

²⁰ Outra tradução é: “aniquilou-se a si mesmo”.

E foi o que historicamente aconteceu: a partir do Edito de Constantino de 313 o cristianismo, que era uma religião perseguida, se tornou um dos poderes dominantes deste mundo, traindo a mensagem e o exemplo do seu fundador e caindo na tentação do poder, da glória e da riqueza que Jesus havia recusado.

A história do cristianismo e da sua difusão “milagrosa”²¹ é um dos exemplos mais típicos do que os sociólogos definem como a dialética entre movimento e instituição²², que perpassa toda a história da Igreja e que pode ser resumida sumariamente desta forma: o movimento em “*statu nascenti*”, no seu momento originário, tem duas alternativas: ou se institucionaliza ou morre. É o que aconteceu com o cristianismo primitivo que, após o Edito de Constantino (313), que legalizou o cristianismo, em um crescendo que vai até o Edito de Tessalônica (380) do Imperador Teodosio que tornou o cristianismo a religião oficial do Império romano, se institucionalizou, e assim ao mesmo tempo traiu e transmitiu a mensagem de Cristo. Escreve Alberoni:

“O movimento e a instituição se contrapõem dialeticamente, porém têm uma substância profunda em comum. A instituição surge, com efeito, do movimento para realizar a promessa do movimento naquele espaço e naquele tempo histórico. [...] A instituição, por isso, é o destino do movimento, mas o é enquanto produto da derrota do movimento, da sua rendição ao status quo. *Desta maneira, ela é a herdeira do movimento e ao mesmo tempo a sua*

²¹ Efetivamente ninguém, após a morte de Cristo na cruz, apostaria na possibilidade de que a religião dos seguidores de Cristo se tornasse religião oficial do Império Romano e do Sagrado Romano Império durante dois milênios.

²² Ver: WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003. As reflexões de Weber sobre o nosso tema se encontram na definição do tipo de dominação carismática. Ele define carisma com “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...] em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades supranaturais, sobre-humanos ou, pelo menos extracotidianos específicos ou então se toma como enviada por Deus como exemplar e, portanto, como “líder” (p. 159). Mais adiante afirma que “A dominação carismática, que, por assim dizer, somente in *statu nascenti* existiu em pureza típico-ideal tem de modificar substancialmente seu caráter: tradicionaliza-se ou racionaliza-se ou ambas as coisas em vários aspetos”. Fenômeno que chama de “a rotinização do carisma”. (p. 161). Weber desenvolve de forma mais ampla este tema no volume II, sob o título de “A dominação carismática e suas transformações p. 323-356. Ver também: ALBERONI, Francesco. *Movimento e Istituzioni*. Bologna: Il Mulino 1977.

traição. O movimento é uma tensão entre a perfeição-ilusão e a instituição-mentira (ALBERONI, 1981, p. 9).

Esta “traição” era algo inevitável? de certa forma sim. O verbo *trādere* em latim tem dois significados: trair e transmitir ²³. O que fez a Igreja na sua história secular é, simultaneamente trair e transmitir a mensagem de Cristo: as incrustações que se sucederam nos séculos não ofuscaram definitivamente o brilho da pedra preciosa trazida por Cristo, que nunca deixou de brilhar e de iluminar a vida de inteiras civilizações durante mais de dois mil anos²⁴. Não por acaso os padres da Igreja a definiam como “santa e pecadora” ao mesmo tempo²⁵.

4. A HOMILIA DE MONTESINOS: ESTES NÃO SÃO HOMENS? NÃO TÊM ALMAS RACIONAIS? NO ESTÃO OBRIGADOS A AMÁ-LOS COMO A VOCÊS MESMOS?

É o que veremos agora no *terceiro exemplo* da confrontação entre a lógica da fraternidade e a lógica do poder, a partir de um episódio que aconteceu no Novo Mundo na ilha de *La Hispaniola* (atual Santo Domingo) no último domingo de Advento do ano de 1511 e que teve grande repercussão: a homilia de frei Anton de Montesinos diante dos principais dignitários das Índias, entre eles Diego Colón, filho de Cristóvão Colombo e Vice-Rei das Índias.

Montesinos falava em nome da comunidade dos frades dominicanos dirigida pelo frei Pedro de Córdoba e assumia uma firme e clara tomada de posição dos dominicanos contra as atrocidades e os abusos cometidos pelos

²³ “*Trādere*” pode significar também entregar, que mantém este duplo significado, de entregar/oferecer algo, mas também de entregar/trair uma pessoa para o inimigo.

²⁴ ‘Como afirma Carl Schmitt em *Cattolicesimo Romano e Forma Política* (Bologna: Il Mulino, 2010) a Igreja Católica é “uma *complexio oppositorum*” (parafrazeando a definição de Nicolau de Cusa de Deus como *coincidentia oppositorum*), e “parece que não possam se dar oposições que ela não consiga abarcar”. E o jurista católico alemã oferece muitos exemplos desta capacidade da Igreja católica de conciliar os opostos. Porém, é certo que a conciliação entre o “*Dominus Deus sabaoth*” (Deus senhor dos exércitos) do Antigo Testamento com o Deus do amor aos inimigos que morreu na cruz, é muito mais difícil de ser realizada.

²⁵ Mais um exemplo da *complexio oppositorum* de Schmitt.

conquistadores, o que suscitou imediatamente escândalo e clamor não somente na pequena comunidade de *La Hispaniola*, mas em todos os novos territórios, alcançando a metrópole.

A homilia chegou até nós graças ao relato de Frei Bartolomé de Las Casas que com toda probabilidade estava presente ao evento (ou teve acesso ao texto da homilia) e que o transcreve na sua *Historia de las Indias*. Escreve Las Casas: “Chegado o domingo e a hora da homilia, subiu ao púlpito frei Anton de Montesinos. A passagem do evangelho do dia eram as palavras de João Batista: “*Ego sum vox clamantis in deserto*” (Jo. 1,23).

Subi aqui para vos dar conhecimento, eu que sou a voz de Cristo no deserto de esta ilha, e, portanto, convém que com muita atenção, escutai minha voz: que será para vocês a voz mais nova que nunca escutaste, a mais áspera e dura e espantosa e perigosa que jamais pensaste de ouvir. Esta voz, lhes está bradando que todos vocês estão em pecado mortal e nele viveis e morreis, pela crueldade e tirania que praticais contra esse povo inocente. Digam: com que direito e justiça vocês mantêm esses índios em tão cruel e horrível servidão? Com que autoridade vocês fizeram guerras tão detestáveis contra esta gente, que estava tranquila e pacífica em suas terras, e que uma multidão infinita delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, vocês exterminaram? Como vocês os mantêm tão oprimidos e cansados, sem dar-lhes de comer e curar-lhes as enfermidades, que contraem em razão dos excessivos trabalhos que vocês lhes impõem? E morrem ou, para melhor dizer, os matais para sacar e adquirir ouro cada dia. Que cuidado tendeis de que alguém lhes ensine a doutrina e conheçam ao seu Deus e Criador, sejam batizados, ouçam a missa, guardem as festas e os domingos? Estes não são homens? Não têm almas racionais? No estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos? Isto vocês não entendem? Não sentem? Como estão mergulhados em um sono tão letárgico? Estejam certos: no estado em que vocês estão, não poderão salvar-se mais do que os mouros ou os turcos que recusam a fé em Jesus Cristo²⁶.

²⁶ LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Economica, 1981, p. 441. Adotei a tradução de Frei Carlos Josaphat. Las Casas. Todos os direitos para todos. São Paulo: Loyola, 2000, p. 53, com pequenas modificações.

A homilia de Montesinos, de maneira sintética e eficaz, reúne os principais temas que serão desenvolvidos no debate nas décadas seguintes.

1. Questiona a legalidade e a legitimidade da conquista, e denuncia a condição de escravidão (embora disfarçada pela *encomienda*) em que eram obrigados a viver e a morrer os indígenas: “*Com que direito e justiça vocês mantêm esses índios em tão cruel e horrível servidão?*”
2. Deslegitima de maneira contundente a guerra “justa”: “*Com que autoridade fizeram guerras tão detestáveis contra esta gente, que estava tranquila e pacífica em suas terras?*”.
3. Afirma o que Las Casas sempre denunciou: a existência de um verdadeiro massacre generalizado (que nos chamaríamos hoje de genocídio): “*Que uma multidão infinita delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, vocês exterminaram?*”
4. Defende uma antropologia universalista que reconhece a comum humanidade de todos os seres humanos, como o Samaritano que não viu no homem caído um amigo ou um inimigo, mas um homem como ele: “*Estes não são homens?*”
5. Nega as teorias racistas que justificavam a dominação em nome de uma civilização superior que exercitava o seu domínio sobre seres inferiores: escravos por natureza ou *homunculi* como afirma Sepúlveda, desfazendo assim a doutrina de que os indígenas não tinham alma: “*Não têm almas racionais?*”.
6. Finalmente prega a doutrina do amor (*Phylia*) e da fraternidade universal: “*Não estão obrigados a amá-los como a vocês mesmos?*”²⁷.

O Frei Carlos Josaphat comenta: “Após transcrever esse resumo da pregação, Las Casas comenta que houve consternação e até alguma compunção entre os presentes. Mas conversão mesmo, entenda-se

²⁷ Ver: HANKE, Lewis. La humanidad es una: estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

mudança de vida, não houve nenhuma” (p. 53). A homilia de Montesinos não somente não provocou uma conversão dos ânimos, mas ao contrário suscitou uma indignação em todos os presentes que decidiram denunciar o dominicano diante do Rei: e assim a polêmica irá se desenvolver no continente e encontrará o seu ponto mais alto na disputa de Valladolid em 1550/51 entre Las Casas e Sepúlveda.²⁸

A conversão de Las Casas não acontece em 1511 na escuta da homilia, embora as denúncias de Montesinos devem ter agido na profundidade de sua alma, mas em 1514. Suscitando grande escândalo dos seus conterrâneos, Las Casas renuncia às suas propriedades e liberta os índios a ele encomendados para se dedicar à defesa da causa indígena. Inicia, assim, uma longa e frenética atividade de viajante que o levaria a atravessar por dez vezes o Oceano Atlântico e a percorrer milhares de quilômetros por terra. Las Casas, depois da sua conversão, levará às extremas consequências a denúncia de Montesinos assumindo a perspectiva dos índios objetos de um verdadeiro genocídio.

Segundo Enrique Dussel, o ponto de vista que Las Casas expressa e defende representa os interesses dos pobres e dos oprimidos do sistema colonial.

Bartolomé de Las Casas toma decididamente na sua argumentação a perspectiva do indígena dominado, como ponto de partida de seu discurso crítico, organizado lógica e filosoficamente desde o horizonte da escolástica moderna da Escuela de Salamanca – o centro universitário europeu mais importante no século XVI, em torno do convento dominicano de San Esteban. [...]. Em 1514 – três anos antes do início da Reforma luterana, e no momento em que Maquiavel está redigindo *Il Principe* –, continuando a primeira protesta ética contra a expansão da Modernidade, contra a conquista, lançada por Anton de Montesinos e Pedro de Córdoba em 1511 em Santo Domingo, Bartolomé muda o projeto existencial e de “clérigo encomendeiro” se transformará, até a sua morte, em “Defensor dos Índios”. De imediato descobre, na negatividade material do Outro – como diria Horkheimer –,

²⁸ Ver: GUTIERREZ, Jorge Luis. *Aristóteles em Valladolid*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

a miséria em que a conquista havia reduzido o índio, a “negatividade originária”.²⁹

Las Casas se faz porta-voz do horror e da indignação dos povos indígenas diante da destruição de suas vidas, da queda repentina e violenta de todo o seu mundo e do seu sistema de valores. O que é paradoxal neste processo é que ambos os interlocutores, os missionários de um lado e os conquistadores e *encomendeiros* do outros, pertenciam à mesma religião, compartilhavam os mesmos valores, mas representam duas maneiras radicalmente diferentes de entender e praticar a religião.

Sepúlveda, defende a guerra justa e “santa” contra os índios, considerados bárbaros e selvagens, escravos por natureza e incapazes de governarem a si mesmos, que praticam crimes contra a lei natural, como o canibalismo e os sacrifícios humanos, e vivem no pecado de infidelidade e de idolatria, e afirma que a violência e o terror são necessários como medida prévia para permitir a missão evangelizadora.

Las Casas não admite os pecados contra a natureza e a infidelidade como causa de guerra justa, mas procura entendê-los como manifestações culturais e expressões de uma forma de religiosidade que só podem ser modificadas com o tempo e a persuasão, e nunca com a força. Defende o fim da encomenda que era uma forma disfarçada de escravidão, exige a restituição dos bens subtraídos, a restauração das legítimas autoridades políticas indígenas, recusa a aliança entre a espada e a cruz, entre as conquistas “material” e “espiritual”, não admite nenhum tipo de violência ou de guerra e propõe um *único modo* para a evangelização, que é a pregação pacífica.

Mas, sabemos que a opção que prevaleceu não foi a de Bartolomé de Las Casas, mas a dos conquistadores e *encomendeiros*.

²⁹ DUSSEL, Enrique. *Modernidad y Alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM). Citado in TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510-1573)*. Rio de Janeiro, 2021., p. 112 (cap. 2 Interpretações da controvérsia, p. 63-121).

5. NON PRAEVALEBUNT.

No frontispício de l' *Osservatore Romano*, o jornal do Vaticano, está escrita esta frase: *non praevalebunt*, o sujeito é subentendido e são as portas do inferno que não prevalecerão: "Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16:18-19). Significa afirmar que as forças do mal, do demônio não dominarão a Igreja e o mundo. No entanto, o que se vê na história é que a lógica da fraternidade se opõe à lógica do poder, e infelizmente, como acontece nos três exemplos aqui citados, é esta última a prevalecer na história.

Esta frase representa a fé da Igreja, fundada sobre a vida, morte e ressurreição de Cristo, de que em última instância Deus enjugará todas as lágrimas e fará justiça aos povos, mas em uma dimensão transcendente, e apocalíptica, no *eskaton*, no fim dos tempos. Mas neste mundo, no *saeculum*, cabe a nós não deixarmos que o mal prevaleça, e Deus não intervêm senão através do seu ensinamento e do seu exemplo a ser seguido.

Mas porque Deus não criou um mundo perfeito onde não haveria lugar para o mal e o mal absoluto? A resposta da tradição a partir dos padres da Igreja é porque Deus criou o homem livre e responsável de suas ações e através de Jesus Cristo indicou o caminho a ser seguido, mas deixou a nós a responsabilidade de segui-lo.

O caminho está traçado, e é aquele do amor de Deus e do próximo como a nós mesmos, da fraternidade e da amizade social, a ele se contrapõe o caminho da conflitualidade, do antagonismo, da violência, da dominação, mas não é um destino inevitável que não pode ser mudado: a lógica da fraternidade nem sempre prevaleceu, mas também nunca foi eliminada, e a experiência das guerras³⁰ despertou na humanidade a necessidade de superar a lógica da contraposição e procurar em entendimento para a convivência humana, como afirma Rorty:

³⁰ A guerra, como escrevia Erasmo de Roterdã em 1521: "é doce para que não a experimenta": *dulce bellum inexperti*.

Conservar a autoconfiança na capacidade dos seres humanos de cooperarem para determinarem seu próprio futuro significa preservar a transformação mais importante que já teve lugar na história humana: a gradativa disseminação da convicção de que não existem obstáculos à fraternidade humana, exceto nossa própria falta de disposição em fazer o que é preciso para conquistá-la. É a versão secularizada da esperança cristã de que todos os ho mens podem viver como irmãos.

Atualmente estamos em uma encruzilhada epocal: ou encontramos uma maneira de convivência pacífica entre os povos, ou estamos votados à catástrofe que ameaça a própria sobrevivência da espécie humana.

Luigi Ferrajoli, o maior filósofo do direito italiano vivente, digno herdeiro de Norberto Bobbio, assume uma posição claramente neokantiana e cosmopolita através da proposta de uma “constituição para a terra” e de um “constitucionalismo além do Estado”, que supere a “dialética dos espíritos dos povos” hegeliana, ou seja, a guerra como instrumento para a resolução dos conflitos.

Ferrajoli parte de uma visão realista dos complexos fenômenos contemporâneos que desafiam não somente a ordem internacional, mas a própria sobrevivência da humanidade

Porque uma Constituição do mundo? porque há emergências e catástrofes globais, como a pandemia todavia em ato, que não fazem parte da agenda dos governos nacionais, mesmo que da sua solução dependa a sobrevivência da humanidade: o aquecimento climático e a poluição global dos mares e do ar , de que sofrem sobretudo as populações dos países pobres, mesmo que sejam o produto do desenvolvimento insustentável dos países ricos; as guerras e os perigos de catástrofes e conflitos nucleares determinados pelas milhares de armas atômicas todavia presentes no planeta; o crescimento das desigualdades e da pobreza e da morte a cada ano de milhões de pessoas por falta de alimentação básica ou de remédios que salvam vidas; a produção e difusão de armas que cada ano provocam guerras e centenas de milhares de homicídios; e finalmente o drama de massas crescentes de imigrantes que fogem dessas tragédias para depois encontrar, quando não perdem a vida na suas terríveis

odisseias, a opressão racista devida às suas pessoais identidades diferentes (FERRAJOLI, 2022, p. 21-22)³¹.

Em lugar de enfrentar esses problemas, que ameaçam a existência da espécie humana, estamos promovendo guerras que matam milhares de pessoas, destroem e arrasam cidades inteiras, investem em uma corrida armamentista generalizada: nada aprendemos da história, nas palavras de Simone Weil estamos “recomeçando a guerra de Troia”, que aliás nunca deixou de existir! Nunca como hoje aparece com clareza a necessidade da fraternidade e da amizade social como única solução possível, para evitar a catástrofe iminente.

6. REFERÊNCIAS

ALBERONI, Francesco. **Movimento e Istituzioni**. Bologna: Il Mulino 1977.

ALMEIDA FILHO, Agassiz de. **10 lições sobre Carl Schmitt**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BAGGIO, Antonio Maria (org.). **O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas**, Cidade Nova, São Paulo 2008.

BAGGIO, Antonio Maria. (org.), **O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política**. Cidade Nova, São Paulo 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

CARTA ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI* do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

³¹ Tradução do italiano do autor.

DUSSEL, Enrique. **Modernidad y Alteridad. Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002 (CD-ROM).

FERRAJOLI, Luigi. **Per una Costituzione della Terra**. L'umanità al bivio. Milano: Feltrinelli, 2022.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a Questão da Moralidade**. São Paulo: Papyrus, 1992.

GUTIERREZ, Jorge Luís. **Aristóteles em Valladolid**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2007.

HANKE, Lewis. **La humanidad es una: estudio acerca de la querrela que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

JONAS, Hans. **Il concetto di Dio dopo Auschwitz**. Genova: Il Melangolo, 1983.

JOSAPHAT, Carlos. **Las Casas. Todos os direitos para todos**. São Paulo: Loyola, 2000.

KANT, I. **Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita (1784)**. Ricardo Ribeiro Terra, (org.), São Paulo: Brasiliense, 1986.

LAS CASAS, Bartolomé de. **Historia de las Indias. Vol. II**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

PONTARA, Giuliano. **Antigone e Creonte**. Etica e Politica nell'era atomica. Roma: Editori Riuniti, 1990.

SCHMITT, Carl. **Cattolicesimo Romano e Forma Política**. Bologna: Il Mulino, 2010.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político**. Lisboa: Edições 70, 2016.

SÓFOCLE, **Antigone**. Traduzione e note a cura di Corrado Cuccoro, con un saggio introduttivo di Maria Pia Pattoni. Milano: Educatt, 2014.

SÓFOCLES. **Antígona**. L&PM Editores: Kindle.

TOSI, Giuseppe. **A fraternidade como princípio (cosmo)político**. In FARIAS, E. e ZENAIDE, M. de N. T. **A fraternidade em foco. Um ponto de vista político**. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

TOSI, Giuseppe. **Aristóteles e o Novo Mundo**. A controvérsia sobre a Conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

TOSI, Giuseppe. **Direitos Humanos e Democracia**. História, teoria e crítica. Cachoerinha, Editora FI, 2023. Vol 3. P. 38 -64 (O jusnaturalismo antigo e medieval). Disponível in:

<https://www.editorafi.org/search?q=GIUSEPPE+TOSI>

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003.

WEIL, Simone. **Il libro del potere**. Milano: Chiarelettere, 2022.

ZOLO, Danilo. **Rumo ao acaso global. Os direitos humanos, o medo, a guerra**. Orgs Maria Luiza de Alencar Feitosa e Giuseppe Tosi. Curitiba: Conceito, 2011.

CAPÍTULO 2

FRATERNIDADE EM PALAVRAS: DOM HELDER CÂMARA E A AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

Ana Maria de Barros³²

Ana Maria Tavares Duarte³³

Tânia Maria Goretti Donato Bazante³⁴

RESUMO

O artigo tem como objetivo discutir o papel de Dom Hélder Câmara no enfrentamento a ditadura militar no Brasil e como a sua luta pela garantia dos Direitos Humanos passa pela fraternidade política. A força do Arcebispo de Olinda e Recife se sustentava na sua figura humanista, nos discursos, missas, escritos e diálogos travados no Brasil e no exterior, denunciando as violações de Direitos Humanos no Brasil, sob a bandeira da Não violência, Justiça social e a bandeira dos Direitos Humanos. Utilizamos a pesquisa qualitativa de natureza bibliográfica, complementada com texto e imagem

³² Doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (2007), Mestre em Educação Popular pela Universidade Federal da Paraíba (1998), Especialista em Sociologia pela FAFICA- PE (1989), possui graduação em História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Caruaru (1986), Bacharelado em Direito pela Faculdade ASCES (2013). É Professora Associada 4 da Universidade Federal de Pernambuco (CAA). Docente Permanente do Mestrado em Direitos Humanos da UFPE (PPGDH - CAC - UFPE).

³³ Possui graduação em Psicologia pela Faculdade Frassinetti do Recife. FAFIRE (1980) e doutorado em Psicologia pela Universidade de Deusto - Bilbao - Espanha (2004). Atualmente é professor adjunto IV da Universidade Federal de Pernambuco - Centro Acadêmico do Agreste. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação Especial, Psicologia Cognitiva, Educação Escolar Indígena, Gênero, Diversidade e Inclusão Social e Direitos Humanos. Foi Vice-coordenadora da Licenciatura Intercultural Indígena.

³⁴ Doutora em Educação pela Universidade Federal da Paraíba-UFPB/CE. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco-UFPE/CE. Formação inicial Licenciatura Plena em Pedagogia pela UFPE/CE. É professora Adjunta da Universidade Federal de Pernambuco/UFPE/Centro Acadêmico do Agreste/Núcleo de Formação Docente. É Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal de Pernambuco- PPGECEM/UFPE/CAA.

Bauer e Gaskell (2002), e recortes retirados da conta do Instagram: @frasesdomheldarcamara com frases importantes, e do livro de Rozowyskwiat (2016) de crônicas de Dom Hélder Câmara apresentadas durante a ditadura em uma rádio católica da cidade de Olinda. A história é contada com a pesquisa bibliográfica e as imagens e os recortes das crônicas possibilitam ao leitor verificar a ousadia de um arcebispo que enfrentou uma ditadura perversa com armas pacíficas: A fé, o amor ao próximo, a fraternidade e a comunhão com os pobres e excluídos e que junto com a CNBB transformou a pauta dos Direitos Humanos numa bandeira de lutas da Igreja Católica Brasileira, permanente através da campanha da fraternidade.

PALAVRAS-CHAVE: Dom Hélder Câmara, Direitos Humanos, Fraternidade Política, Ditadura Militar no Brasil.

ABSTRACT

The article aims to discuss Dom Hélder Câmara's role in confronting the military dictatorship in Brazil and how his struggle to guarantee human rights was based on political fraternity. The strength of the Archbishop of Olinda and Recife was sustained by his humanist figure, his speeches, masses, writings and dialogues in Brazil and abroad, denouncing human rights violations in Brazil, under the banner of non-violence, social justice and the banner of human rights. We used qualitative bibliographical research, complemented by text and image from Bauer and Gaskell (2002), and clippings taken from the Instagram account: @frasesdomheldarcamara with important phrases, and from Rozowyskwiat's (2016) book of Dom Hélder Câmara's chronicles presented during the dictatorship on a Catholic radio station in the city of Olinda. The story is told through bibliographical research and the images and clippings from the chronicles allow the reader to see the boldness of an archbishop who faced a perverse dictatorship with peaceful weapons: Faith, love of neighbour, fraternity and communion with the poor and excluded, and who, together with the CNBB, transformed the human rights agenda into a

banner of struggle for the Brazilian Catholic Church, made permanent through the fraternity campaign.

KEYWORDS: Dom Hélder Câmara, Human Rights, Political Fraternity, Military Dictatorship in Brazil.

1. INTRODUÇÃO

“Um Olhar Sobre a Cidade”! Esse era o nome do programa veiculado pela Rádio Olinda, comandado por Dom Hélder Câmara, numa emissora de rádio católica local. O arcebispo encontrou uma nova forma de se comunicar com a população, mantendo a conexão com as pessoas que o admiravam como sacerdote ou figura pública de destaque no país. É preciso lembrar que Dom Hélder foi proibido de falar, de se pronunciar politicamente, e a imprensa proibida de divulgar informações ao seu respeito. Assim, burlava a ditadura militar no Brasil através de suas crônicas apresentadas no programa de rádio.

Nos anos de chumbo³⁵, Dom Hélder Câmara foi Arcebispo de Olinda e Recife-PE. A história da resistência à ditadura militar no Brasil tem o marco das suas posições em defesa dos direitos humanos das pessoas perseguidas, presas, torturadas, assassinadas e exiladas pelos militares. Razão pela qual foi perseguido e tratado como comunista, como Arcebispo vermelho, e defensor de bandidos. Foi protagonista de uma resistência pacífica, não violenta, e manteve-se fiel aos fundamentos cristãos e humanistas, na defesa dos Direitos Humanos, enxergando a face de Jesus Cristo em cada pobre, torturado, exilado ou perseguido pela ditadura. Sua voz mansa, seu olhar fraterno exalava paz e espiritualidade por onde passava. O que nos diz que é impossível pensar no significado da paz como princípio político no Brasil sem pensar na figura de Dom Hélder no Brasil, e no Nordeste em particular.

Em 1986, fazia um ano do fim da ditadura militar, o contexto era de valorização da redemocratização, de esperança no país que poderíamos

³⁵ Termo utilizado para classificar o período mais violento da Ditadura Militar no Brasil.

construir. Dom Hélder se tornou um pop star da juventude, politizada, sedenta de participação política. Nesse ínterim, o arcebispo foi escolhido paraninfo da turma de formandos da FAFICA³⁶. Mas, como já era idoso, estava doente e não foi possível participar da colação de grau dos formandos e das formandas, uma vez que seria necessário viajar duas horas de Recife a Caruaru. A surpresa foi o convite para irmos até ele. A recepção foi calorosa, amorosa, fraterna. A aura de bondade e espiritualidade tomou conta da Igreja das Fronteiras, lugar onde morava, e, onde recebia todas as pessoas que o visitavam: Figuras ilustres: pessoas artistas, religiosas, políticas, estrangeiras, trabalhadoras. Gente com a marca da humildade em si e que reconheciam a sua liderança e a sua identidade com os mais pobres.

A doçura de sua voz e a fraternidade contida em cada palavra proferida amorosamente, nos marcou profundamente. Ali, compreendemos que a força daquele homem passava pela delicadeza, pela humildade que emergia da humanidade profunda de suas palavras. Durante muito tempo pensamos naquele encontro, de todas as emoções sentidas diante daquele homem que conhecíamos dos livros de história e da sua importância pela restauração da democracia no Brasil. Um sonho que virava realidade!

O primeiro insight para escrever este texto partiu da leitura de uma publicação que nos tocou profundamente, o livro: *Meus queridos amigos. As crônicas de Dom Hélder Câmara*, uma obra organizada pela jornalista Tereza Rozowyskwiat, publicada pela Editora CEPE em 2016. Nesse livro, a autora transcreveu duzentas crônicas, das 2.549 escritas por Dom Hélder de 1974 a 1983 e que eram apresentadas em seu programa de rádio. De acordo com Rozowyskwiat (2016), através de suas crônicas Dom Hélder repassava suas concepções de mundo, seus pensamentos sobre os mais variados assuntos, deixando nas entrelinhas o seu recado. Traduzia suas ideias, conversando com o povo numa linguagem simples, que fosse compreendida pelas pessoas mais pobres e pelas mais abastadas ao mesmo tempo.

O segundo Insight partiu no fato de acompanhar a luta travada na cidade de São Paulo pelo Padre Júlio Lancelotti, na sua defesa das pessoas pobres, das pessoas em situação de rua e que em função disso, tem sofrido

³⁶ Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru.

ataques da extrema direita no país. Primeiro na luta contra a arquitetura hostil, depois pelo direito de cuidar das pessoas em situação de rua. No fio dessa luta, foi apresentado na Câmara de Vereadores de São Paulo um projeto de lei proibindo-se o trabalho de acolhimento de pobres e pessoas em situação de rua em São Paulo. O que gerou uma repercussão de reprovação nas redes sociais e ao mesmo tempo de apoio ao Padre Júlio, a ponto de fazer com que o projeto de lei fosse arquivado.

O projeto de Lei visava criminalizar o Padre Júlio Lancelotti³⁷, que desagradou o Estado paulista ao denunciar o crescimento de uma arquitetura hostil para impedir que as pessoas em situação de rua dormissem embaixo de viadutos. Sabia-se que como Dom Hélder Câmara, o Padre Júlio Lancelotti desobedeceria à lei para continuar a sua missão de lutar por justiça social e acolher os mais pobres. A vida dos dois religiosos, em contextos distintos tem na fraternidade, no encontro com o outro uma imensa conexão.

Quem conheceu aquela figura magrinha, de voz suave, talvez não imaginasse quanta força havia por trás de sua aparente fragilidade (...) ele foi o primeiro Arcebispo de Olinda e Recife a colocar os pés na lama das favelas e compartilhar das angústias e dificuldades dos miseráveis (ROZOWYSKIAT, 2016, p. 2).

A firmeza das ideias de Dom Hélder, o seu bom humor, faziam parte de qualquer diálogo que se inserisse, mesmo em situações de tensão social, nada lhe tirava a calma e a esperança nos homens, nas mulheres, e em Deus. Defendia a justiça social, acreditava que era preciso superar a opressão imposta aos mais pobres, mas, seu caminho era a defesa da não violência, a união entre os oprimidos e oprimidas, a persistência como caminho para enfrentar pessoas poderosas e a desigualdade (Rozowyskiat, 2016). A ação sacerdotal de Dom Hélder baseava-se em um imenso amor a humanidade, a fé em Deus e em sua missão sacerdotal. Sua relação com a fraternidade reflete-se na sua opção pelas pessoas pobres, na defesa dos

³⁷ Altera a Lei nº 10.257, de 10 de julho de 2001 (Estatuto da Cidade), para vedar o emprego de técnicas de arquitetura hostil em espaços livres de uso público – Lei Padre Júlio Lancelotti.

direitos humanos, na coragem de tomar o partido dos perseguidos, enfrentando as perseguições, as calúnias que visavam não apenas silenciar a sua voz, mas desqualificar sua luta.

Os artigos da Declaração Universal, os pronunciamentos dos homens de ciência e a consciência cada vez mais clara dos valores humanos representam notável avanço no campo da cultura e da história. Mas, como lembra a velha sabedoria, as palavras voam os escritos permanecem, os exemplos arrastam. Não basta ensinar direitos humanos. É preciso vivê-los” (LUBICH, 2003, p. 15).

E Dom Hélder, como Chiara Lubich, que citamos acima, são esses exemplos que arrastam e que nos levam a enxergar o horizonte, mesmo no céu nebuloso. A defesa dos direitos humanos para Dom Hélder era parte de sua ação sacerdotal, dos valores humanistas cultivados ao longo de sua formação, não separando a sua ação cidadã das lutas pelas pessoas pobres, e marginalizadas socialmente, pelas pessoas que foram presos políticos. Em Dom Hélder, a fraternidade incorpora a solidariedade como ética, na busca por justiça social, afirmando que somos irmãos e irmãs em cristo, somos todos, todas, filhos e filhas de Deus Pai. É constante a afirmação de sua esperança no futuro, na conscientização como caminho a construção de um mundo novo, apesar das diferenças, um mundo de paz, o que não significa um mundo sem conflito, mas se escolhemos a paz e a fraternidade como caminho, temos a possibilidade real de construir a paz.

Esse mundo de fraternidade e Justiça é apenas um sonho? Como lembra um grande líder de nosso continente, Dom Hélder Câmara: *“Quando sonhamos sozinhos, é só um sonho; mas, quando sonhamos juntos, é o começo de uma nova realidade”* (LUBICH, 2003, p.16).

Compreendendo a luta de Dom Hélder Câmara como uma luta por justiça e igualdade, seu papel político de denunciar as atrocidades cometidas no Brasil durante a ditadura militar foi uma expressão da fraternidade, da solidariedade de quem poderia justificar a omissão em ficar calado, como muitos o fizeram, por medo e terror das consequências nos anos de chumbo.

Porém, não se omitiu ao reconhecer nas dores das pessoas torturadas, assassinadas, exiladas, encarceradas e perseguidas as suas dores, as dores do Cristo vivo. Nele, afirmando que somos todos irmãos e irmãs. *“En otras palabras, la fraternidad es la característica peculiar de la comunidad cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesus y, con ello, la levadura llamada a fermentar, desde adentro, la masa de la humanidad entera”* (CODA, p. 117).

Não faremos uma biografia de Dom Hélder, nos limitamos a defender a sua trajetória de luta e resistência, como um exemplo de ação fraterna, nos desafios impostos num ambiente autoritário e ditatorial, em que a tensão e o medo, foram componentes comuns aos dias vividos no Brasil no período de 1964 a 1985. Um homem muito a frente de seu tempo. Um pequeno homem, franzino de voz doce, um gigante em sua coragem de defender a vida, a liberdade, em um contexto em que poderia custar-lhe a vida. Sua voz, suas ideias, sua desobediência civil/cristã, atormentavam seus inimigos e inimigas, ao mesmo tempo em que encantava seus admiradores, admiradoras, apoiadores e apoiadoras, o que se estende até os dias atuais.

Para este texto, o caminhamos pela pesquisa qualitativa, trabalhando com as nossas memórias e pela pesquisa bibliográfica, buscando nas palavras de Dom Hélder uma expressão fraterna, realizamos recortes em suas crônicas com base na pesquisa com texto e imagem de Bauer e Gaskell (2002) para quem as imagens e os textos, ao oferecerem dados formais e informais, articulam conteúdos de comunicação através das mensagens, imagens e sons, dos quais emergem os sentidos e significados essenciais a compreensão da temática estudada. Do livro de Rozowyskiat (2016) realizamos recortes das falas de Dom Hélder sobre variados temas que articulam a sua fé, a defesa da justiça social e a defesa dos direitos humanos.

As imagens com frases famosas proferidas pelo arcebispo estão em domínio público da página do Instagram: @frasesdomheldarcamara, também, o conteúdo do texto. A análise de conteúdo recaiu sob o pensamento de Bardin (2016) com seleção intencional dos recortes das imagens e dos elementos das crônicas que compõem texto. *“O contexto da mensagem, mas também o contexto exterior a este; quais serão as*

condições de produção, ou seja, quem é que fala a quem, e em que circunstâncias” (Bardin, p.145). O sujeito falante é a figura pública de Dom Hélder Câmara que se dirige ao mundo e denuncia a humanidade rebaixada de cidadãos brasileiros pela ditadura militar, torna-se a voz dos Direitos Humanos e da paz no Brasil. *O Dom da Paz* como era chamado.

CRÔNICAS SELECIONADAS DE DOM HÉLDER CAMARA

Títulos das Crônicas	Períodos /datas
Nao a violência	03/05/1977
A tortura	17/11/1978
A prisão e o exílio	21/11/1978
Liberdade, igualdade e fraternidade	22/11/1978
Sepultamento do Padre Henrique	11/02/1982
Aos omissos, medrosos e covardes	05/04/1977
A greve do ABC	03/07/1980
Atenção com a Amazônia	10/07/1980
Desarmamento	02/08/1974
Falar, ouvir e agir	19/11/1976
É preciso ter raça	31/03/1982
Roda Viva	16/04/1982

Fonte: A autora, tabela realizada a partir da obra: *Meus queridos amigos. As crônicas de Dom Hélder Câmara*, uma obra organizada pela jornalista Tereza Rozowyskwiat, publicada pela Editora CEPE em 2016.

Os temas abordados seguem a divisão da obra da obra de Tereza Rozowyskwiat que resgatou os escritos de Dom Hélder. Os temas são: Política, Religião, Atitudes e sentimentos. A relevância da discussão apresentada se justifica pelo forte exemplo para cristãos, leigos, militantes de Direitos Humanos. Se não temos mais uma ditadura sobre as nossas cabeças, vivemos tempos de pouca esperança, muita miséria, desemprego estrutural, hordas de miseráveis espalhados pelo mundo, sem defesa ou acolhimento. Pessoas como Dom Hélder ousam afrontar os sistemas, acolhendo, protegendo, no vazio da solidão produzida pelo individualismo, pela superficialidade das relações, dos discursos de ódio e pouca

solidariedade com os excluídos e as excluídas. Assim, revisitar suas palavras, seu amor ao outro, nos alimenta da luta esperançosa que ele travou e nos deixou de herança.

2. IGREJA CATÓLICA E DIREITOS HUMANOS NO BRASIL

No contexto da instalação da Ditadura de 1964 no Brasil, a Igreja Católica apoiou o golpe militar. Em junho daquele ano, a CNBB divulgou um documento de apoio ao golpe, expressando sua posição anticomunista e saudando como “redentora” a “revolução militar” por livrar o país de uma ditadura bolchevista. No entanto, contrariando o apoio inicial dos conservadores da Igreja Católica brasileira, em março de 1973, dezessete bispos do Nordeste, e seis bispos do Amazonas, assinaram dois documentos episcopais denunciando o regime militar pelas violações de Direitos Humanos.

Nestes documentos, segundo Mainwaring (2004) os bispos denunciaram o comportamento dos militares no poder no Brasil, a violência brutal, contrariava os princípios mais importantes da Doutrina Social da Igreja, e sua posição enfática no respeito à dignidade da pessoa humana. É importante lembrar que vários setores da Igreja Católica discordavam do apoio aos militares, principalmente os setores ligados às lutas dos trabalhadores. Para Moraes (1982) a posição da CNBB representou do ponto de vista político, a posição da hierarquia episcopal. Os discordantes contaram com o apoio da Igreja Católica fora do país, em função do caráter progressista das ideias impulsionadas por Roma, com o Vaticano II e o encontro do CELAM³⁸ em Medellín. Ainda segundo Mainwaring (2004) Internamente, a posição dos bispos tornava-se mais progressista, pois além da violação de Direitos Humanos, também denunciavam a crescente marginalização social das classes populares, a repressão contra membros da Igreja Católica e o fechamento de outros canais de dissidência.

³⁸ - CELAM: Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribenho.

No Nordeste, a politização do campo chamava a atenção para os inúmeros problemas provocados pelo latifúndio e pelo coronelismo. A crescente tensão resultou na violência da repressão da ditadura contra os trabalhadores e as trabalhadoras rurais, situação que também indignou parcelas do clero nordestino que buscou interferir em favor dos camponeses e das camponesas, percebendo que em muitos lugares se caminhava para a radicalização política. O MEB³⁹ foi um destes instrumentos de ação da Igreja, no trabalho de educação popular, alfabetizando, atuando com uma educação crítica, politizada, tendo como referência o pensamento de Paulo Freire⁴⁰. O MEB defendia, a partir do Pensamento de Paulo Freire *“uma educação de qualidade para que os homens possam sonhar (...) construir estratégias para a realização da utopia possível: Uma escola popular para a construção de uma sociedade justa, fraterna, solidária e feliz – democrática”* (FREIRE, 2016, p. 165). Paulo Freire e Dom Hélder possuem em comum o desejo de conscientização das pessoas oprimidas, o enfrentamento da desigualdade e o diálogo e a amorosidade como caminho.

O líder da Igreja nordestina era Dom Helder Câmara. Depois da sua chegada a Recife, sofreu inúmeras tentativas de intimidação. As perseguições ao arcebispo só conseguiram torná-lo mais popular dentro e fora do país, como figura humana e religiosa. Dom Hélder era carismático, onde fosse havia aglomeração de pessoas querendo vê-lo, escutá-lo, sua presença era constante em visitas aos mocambos e às favelas de Recife. Nesse processo, aproximou-se dos movimentos leigos e dos agentes pastorais, também perseguidos pela repressão política. Para ele a Igreja de Cristo não poderia dar as costas para os seus filhos e filhas que lutavam por direitos e justiça social.

³⁹ Movimento de Educação de Base.

⁴⁰ Paulo Freire (1921-1997) foi um educador e filósofo brasileiro reconhecido internacionalmente por sua metodologia de ensino, que coloca o aluno como protagonista do próprio aprendizado, influenciando o movimento chamado Pedagogia Crítica. Acreditava que, por trabalhar com a alfabetização de adultos pobres, a problematização do conhecimento, os saberes próprios do povo, auxiliariam no objetivo de tornar a educação libertadora e que, dessa forma, despertaria a consciência dos alunos para as relações de opressão nos ambientes de trabalho e para as injustiças sociais existentes na sociedade.



Em função dessa postura de denúncia das violações de Direitos no Brasil de acordo com Mainwaring (2004) foi acusado de comunista, subversivo, ameaçado de prisão e silenciado. A ditadura proibiu a imprensa brasileira de entrevistá-lo. Ele, por sua vez, não abria mão de manter-se fiel aos seus princípios. E à medida que a Igreja Católica tornava-se a única instituição a afrontar diretamente os governos militares, transformava-se em objeto de repressão.

Além de Dom Hélder no Nordeste, em São Paulo D. Evaristo Arns denunciava a tortura de presos políticos, desaparecimento de pessoas, assassinatos, passava muito tempo visitando as prisões paulistas, procurando pessoas desaparecidas e ouvindo os detentos e detentas. Buscou apoio de outras instituições, percebendo que sozinho não conseguiria muitos resultados. Foi encarregado dos esforços diocesanos para defender os Direitos Humanos.

Após o assassinato de um membro da Pastoral Operária, propôs a criação da *Comissão de Justiça e Paz criada* em parceria com a OAB⁴¹. Como Dom Hélder, tornou-se liderança nacional, conhecido e respeitado dentro e fora do país. As denúncias recolhidas por Dom Evaristo Arns repercutiram explosivamente fora do país. Organizou um dossiê chamado de "*Brasil Nunca Mais*", publicado pela Editora Vozes, em 1985. O livro foi impactante, na verdade é um resumo das informações obtidas no relatório.

⁴¹ Ordem dos Advogados do Brasil.



A Igreja paulistana de acordo com Moraes (1982) ressaltou o tema dos direitos humanos, denunciou as condições degradantes da vida do povo, levantando questões que seriam de fundamental importância para a reflexão dos bispos sobre a ação pastoral e o governo militar.

Os bispos progressistas condenavam o terrorismo oficial do Estado, a espionagem, o domínio do Estado sobre a vida privada dos cidadãos, o uso da tortura e as execuções sumárias, assassinatos e desaparecimento de pessoas que estavam sob a tutela do regime militar. (MORAES, 1982, pp. 125-127).

Com a realização do Seminário: *“Exigências Éticas da Ordem Democrática”* pela CNBB a Igreja Católica brasileira redefinia os seus rumos, seguindo as orientações do Conselho Vaticano II e as determinações de Medellín e Puebla que postulavam a opção da Igreja Católica pelos rumos da Democracia⁴². *“Ser cristão, viver com dignidade é ter casa, é poder educar seus filhos, ter um leito para ser tratado no hospital, é sair do analfabetismo, é ter, sobretudo, condições de trabalho, com uma remuneração condigna”* (ALMEIDA, 1989, p. 17).

⁴² - Estas diretrizes foram tiradas em assembléia e aprovadas na Assembléia Geral dos Bispos em Itaipú em 1989. A assembléia foi composta de 181 participantes: 59 mulheres e 122 homens), com representantes de 85 entidades. 10 Bispos, 37 sacerdotes, 30 religiosas, 3 irmãos, 1 diácono, 3 evangélicos, 1 Bispo Anglicano, 1 Pastor luterano, 1 Pastor Metodista e 97 Leigos (de idades, meios sociais, e profissões diversificadas). Ver, **CNBB**- Seminário: *Exigências Éticas da Ordem Democrática*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

A Igreja no Brasil foi levada a mudar de posição e a abandonar a aliança com o poder, porque o “processo revolucionário de 1964”, enrijecido pelo AI-5 e embalado pelo milagre econômico dos anos 70, desprezou uma legitimação ético - religiosa e rechaçou a Igreja às margens da sociedade. Somente neste sentido, a Igreja - lutando pela democratização – lutava para recuperar um espaço maior na sociedade civil e na esfera pública, aproximando-se das reivindicações políticas de intelectuais e classes médias e ainda progressivamente, dos interesses das classes populares (TEPE, 1989, pp. 106-136).

As mudanças operadas na Igreja Católica refletiam as mudanças oriundas da discussão política, frente às desigualdades sociais, e o apoio equivocado às ditaduras na América Latina. *“O Concílio Vaticano II impulsionou uma eclesiologia centrada no valor das igrejas locais e na inculturação do evangelho”* (BOFF, 1991, p.16). Uma cultura resultante do diálogo entre a fé e o povo. *“A modernização da Igreja faz com que ela se faça profética, denuncie os abusos do sistema capitalista, mas que a sua relação com os pobres ainda se define pela ótica dos ricos”* (BOFF, 1991, p.16). Caberia, segundo Boff (1991) denunciar não apenas as violações externas, mas, também, aquelas operadas no interior da Igreja Católica.

A democracia é um processo, uma conquista incessante da razão e da liberdade sobre a violência. Valores éticos estão na sua origem e constituem sua base, pois sua natureza é, no fundo, uma opção ética; mas também seus frutos, no corpo político e social, são igualmente comportamentos e valores éticos (...) é a partir do conceito de pessoa humana que se deve pensar a sociedade política (MENEZES, 1989, pp. 60-62).

É nesse movimento que as Pastorais Sociais se difundem no Brasil a partir da necessidade de uma atuação mais eficiente junto às populações excluídas.

A análise do papel político da Igreja e da CNBB aponta, em primeiro lugar, para a complexidade da Igreja Católica como instituição dotada de poder tradicional e, ao mesmo tempo, carismático, no sentido weberiano desses tipos ideais.

Embora se constitua em fator de poder, a Igreja diferentemente do passado, não busca exercê-lo de forma direta (AZEVEDO, 2004, p. 8).

A tratar do papel político da Igreja Católica na América Latina, Serbin (2001) ressalta o caminho da diplomacia religiosa foi a estratégia utilizada pela Igreja católica para atuar junto aos militares e influir no processo de transição para a democracia nos países latino-americanos. A chegada de João Paulo II ao Papado retraiu o papel da Igreja na política na América Latina, Dom Hélder foi aposentado de suas funções e Dom Evaristo Arns foi do transferido do ABC paulista para o Morumbi, bairro em que mora a elite paulistana. Ambos continuaram através das pastorais a acolher os necessitados.

A despolitização da Igreja Católica na América Latina reforçou o distanciamento dos movimentos populares, as posições conservadoras avançaram na Igreja que refluíu no apoio aos movimentos combativos de lutas sociais que haviam encontrado na Igreja Católica sua principal interlocutora.



3. “QUANDO EU DOU PÃO AOS POBRES, ELES ME CHAMAM DE SANTO. QUANDO FAÇO PERGUNTAS SOBRE AS CAUSAS DA POBREZA, ME CHAMAM DE COMUNISTA” (Dom Hélder Câmara).

A frase que abre essa parte do texto era usada por Dom Hélder quando perguntado sobre a razão de ser perseguido no Brasil, ou quando era perguntado se era de fato comunista. Ele a utilizava como uma resposta geral. No entanto, a própria resposta em si, retrata o campo conflituoso em que estava imerso o arcebispo de Olinda e Recife.



Dom Hélder Câmara (1909-1999) foi Arcebispo de Olinda e Recife, Nasceu em Fortaleza em 07 de fevereiro de 1909. Estudou Filosofia e Teologia no Seminário da Prainha de São José, em Fortaleza, foi ordenado em 1931, aos 22 anos. De acordo com Barros e Oliveira (2000) ele acompanhou os Círculos Operários Cristãos e a Juventude Operária Católica (JOC) alfabetizou adolescentes pobres, ajudou na organização sindical de mulheres de camadas populares. Participou da Ação Integralista Brasileira (AIB), organização de viés fascista que pregava lemas como “*Deus, Pátria, Família*”, mas, desvinculou-se com o advento do Estado Novo (A ditadura de Getúlio Vargas) em 1937. Foi Diretor do Departamento de Educação do Estado do Ceará, foi um dos fundadores da CNBB⁴³ em 14 de outubro de 1952.

⁴³ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Em 1952, transferido para o Rio de Janeiro, onde atuou por 28 anos, desenvolveu obras sociais, como: A Cruzada São Sebastião e o Banco da Providência que atendia os mais pobres. Atuou na Secretaria de Educação do Rio de Janeiro e no Conselho Nacional de Educação. Foi nomeado Bispo auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Como secretário geral da CNBB realizou congressos para que a Igreja Católica se aproximasse da Defesa dos Direitos Humanos, cargo que permaneceu até 1964 (Barros e Oliveira, 2000).

Em 1962, Dom Hélder apoiou as reformas de base do presidente João Goulart⁴⁴ e antes do golpe militar, foi nomeado arcebispo de Olinda e Recife. Em Recife, atuou no apoio as pastorais sociais, às comunidades eclesiais de base, ao movimento estudantil, às lutas operárias e as ligas comunitárias organizadas contra a fome e a miséria. Escreveu um manifesto de apoio à ação católica operária que deixou os militares furiosos, recebeu ataques das mais terríveis formas, enfrentou injúrias, calúnias e a permanente acusação de ser comunista, sendo silenciado pelo AI-5⁴⁵. Essa é uma das razões para ler as suas crônicas: Um homem silenciado conseguiu encontrar uma alternativa de se comunicar com seu povo e com os mais pobres.

O fato mais dramático desse período de repressão foi o assassinato de seu assessor o Padre Henrique que foi sequestrado, preso e torturado, recebeu três tiros na cabeça, na madrugada de 26 para o dia 27 de maio de 1969 pelo CCC (comando de caça aos comunistas). O assassinato do Padre Henrique foi um recado forte da ditadura a Dom Hélder e a CNBB. “Em 1969,

⁴⁴ deposto pelo golpe militar de 1964.

⁴⁵ Foi um "Decreto emitido pela Ditadura Militar durante o governo de Artur da Costa e Silva no dia 13 de dezembro de 1968. O AI-5 é entendido como o marco que inaugurou o período mais sombrio da ditadura, deve ser interpretado como um “golpe dentro do golpe”, isto é, não deve ser visto como resultado de uma queda de braços nos meios militares que levou um grupo vitorioso a endurecer o regime. Ele deve ser enxergado como o resultado final de um processo que foi implantando o autoritarismo no Brasil aos poucos no período entre 1964 e 1968. Representou o momento de maior endurecimento da repressão a opositores durante a ditadura militar, que abriu caminho para a institucionalização da tortura, do assassinato e dos desaparecimentos como instrumentos de ação do Estado. COMBLIN, Pe. Joseph. A Ideologia da Segurança Nacional. O Poder Militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

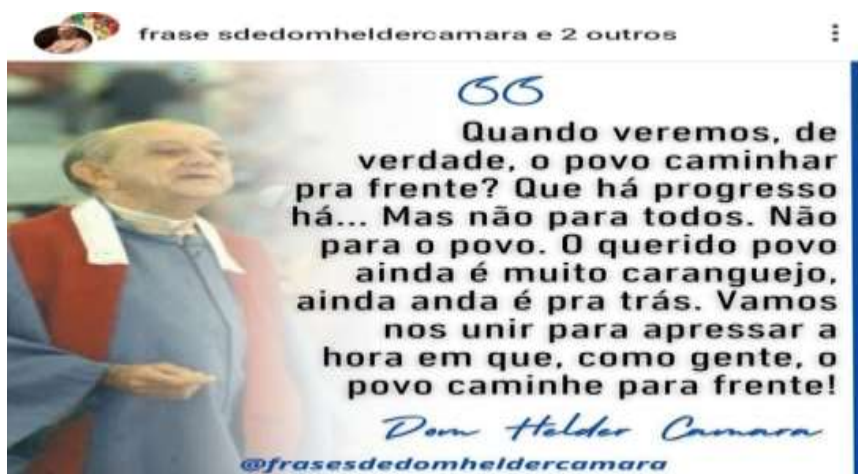
após o Ato Institucional N.5, pode-se dizer que a tarefa estava terminada. O ano de 1969 atingiu a Igreja e o mundo universitário de maneira espetacular: As duas forças foram eliminadas da vida pública” (COMBLIN, 1980, p. 161).



Em 1970, segundo Coutinho (2024) ocorreu maior tensionamento das relações entre Igreja e Estado brasileiro após a invasão do *Instituto Brasileiro de Desenvolvimento* (IBRADES) dirigido pelos jesuítas e que estava nas dependências da CNBB, no Rio de Janeiro. “A invasão de militares que prenderam lideranças jocistas e o próprio Secretário Geral da CNBB, Dom Aloísio Lorscheider, incentivaram à JOC Internacional a uma nova campanha de solidariedade” (COUTINHO 2024, p. 61). Como consequência, assistiu-se ao transbordamento da ação política de Dom Helder para além das fronteiras do país, resultante da adoção das demandas da sociedade brasileira como elementos essenciais de seus pronunciamentos (Souza, 2010, p.157).



Dom Helder manteve-se no trabalho de conscientizar a população sobre as terríveis violações de direitos humanos que ocorriam no Brasil. Segundo Coutinho (2024) as suas denúncias ocorriam pelos meios de comunicação dos países que visitava, nas celebrações das missas e em suas viagens internacionais, nas suas palestras de várias universidades, onde clamava ao mundo pela paz no Brasil. A defesa dos Direitos Humanos, além de se vincular ao evangelho, refletia o princípio da fraternidade pelos oprimidos, incorporada como bandeira na Revolução Francesa de 1789. “O tripé que se tornou a base de uma ideia que hoje tem extraordinária importância para toda humanidade” (DALLARI, 2004, p. 32). O autor se refere à intersecção necessária dos princípios de igualdade, liberdade e fraternidade, sem as quais não se constrói uma democracia sólida.



Segundo Souza (2010) não se aceitava nenhuma crítica ao governo, os opositores eram tratados como traidores da pátria, o lema: “Brasil: Ame-o ou deixe-o”, era o mote da ditadura nos anos de chumbo. Silenciado no Brasil, restou a Dom Helder explorar a arena política internacional como lugar privilegiado para expor as suas reflexões acerca da realidade brasileira e do Terceiro Mundo. Nisso consiste o transbordamento de sua ação política (Souza, 2010).



As acusações contra Dom Helder, segundo Marques (2003) partiram dos porões da ditadura militar, dos grupos conservadores da Igreja Católica e da sociedade civil que apoiou a ditadura. Entre os denunciantes de Dom Helder encontravam-se o dramaturgo e jornalista Nelson Rodrigues e o escritor e sociólogo pernambucano Gilberto Freire que escreveram artigos, acusando-o de comunista e demagogo.

O governador de São Paulo, Abreu Sodré, tentou criminalizá-lo. Alegava ter provas de que Dom Helder era financiado por Cuba e Moscou. (...) mais tarde a denúncia caiu no vazio, não havia provas, apenas recortes de jornais (COMBLIN, 1980, p. 161).



Sua luta em defesa dos pobres e dos Direitos Humanos, segundo Souza (2010) ele ultrapassou as fronteiras da América Latina, tornando-o cidadão do mundo. Em 1969 recebeu o título de *Doutor Honoris Causa* pela

Universidade de Saint Louis nos Estados Unidos. Título a ele conferido por muitas universidades brasileiras e do exterior de países, como: Bélgica, Suíça, Alemanha, Países Baixos, Itália, Canadá e Estados Unidos, alcançando um total de 32 títulos. Os títulos e as honrarias levaram Dom Hélder a Europa, Estados Unidos da América, realizando conferências, entrevistas, aproveitando todos os espaços possíveis para realizar denúncias contra a ditadura militar no Brasil. Afirma Souza (2010) que em decorrência de sua popularidade nacional e mundial, recebeu títulos de cidadão honorário de 28 cidades brasileiras e da cidade de São Nicolau na Suíça e em Rocamadour na França. Recebeu o Prêmio Martin Luther King nos Estados Unidos e o Prêmio Popular da Paz, na Noruega e entre outros prêmios internacionais. Indicado quatro vezes ao Prêmio Nobel da Paz, publicou 23 livros, sendo 19 deles traduzidos para 16 idiomas.



Em 1985, Dom Hélder foi substituído na Arquidiocese de Olinda e Recife pelo Bispo Dom José Cardoso, religioso de formação conservadora, provocando uma guinada ao passado da Igreja Católica em Recife e Olinda. O novo Arcebispo era avesso às pautas populares e aos temas da política defendidos por Dom Hélder. Para Barros e Oliveira (2000) Dom Hélder manteve-se na luta em favor dos pobres como fazia, nos limites que a saúde e a sua mobilidade permitiam. Em 1991 iniciou um movimento contra a fome, sua presença atraiu o apoio de instituições filantrópicas, aproveitou sua popularidade e lançou a campanha “Ano 2000 Sem Miséria”. Faleceu na

cidade do Recife no dia 27 de agosto de 1999 seu corpo está sepultado na Igreja da Sé de Olinda.

Em maio de 2015 iniciou-se o processo de beatificação/canonização de Dom Helder Câmara, notícia divulgada pela atual Arquidiocese de Olinda e Recife, através do Arcebispo Dom Fernando Saburido. A página Vaticannews (2024) publicou que o monsenhor espanhol Melchior José Sanchez de Toca y Alameda é o relator da Proposição do processo de dom Helder Câmara. Na matéria é anunciada a validação jurídica de toda documentação enviada a Roma. Grupos de extrema direita em ascensão, que ganharam força no governo do Presidente Jair Bolsonaro, aliados aos grupos da Igreja formados por ultraconservadores, realizam nova e intensa campanha difamatória de Dom Hélder, usando as redes sociais, canais no YouTube, a uma articulação no exterior com os ultraconservadores externos para impedir o avanço na Santa Sé do processo, a mesma conduta da Ditadura que o impediu de receber o Nobel da Paz. O instituto Humanitas/Uisinos publicou a polêmica em matéria denominada de: Causa de Canonização de “Arcebispo Vermelho” gera polêmica no Brasil⁴⁶.

4. DOM HÉLDER: MEUS QUERIDOS AMIGOS

“*Meus Queridos Amigos*” com essa saudação Dom Hélder iniciava suas conversas com os fiéis ou seu público no programa de rádio, nas conferências e nas missas que rezava. Razão pela qual a frase dá nome ao livro publicado com as suas crônicas. As crônicas trazem um rol dos assuntos que o preocupavam, permitem sentir suas inquietações. É na sua preocupação com o próximo, com os mais humildes, seu sentimento de justiça social que reside sua intensa relação com a fraternidade, no reconhecimento da alteridade e da dignidade que deve nortear a ação dos seres humanos. “*El éxito de La resistencia a las dictaduras militares y el fracaso de muchos intentos de continuidad que esos regímenes se*

⁴⁶ Ver: Causa de Canonização de “Arcebispo Vermelho” gera polêmica no Brasil.://ihu.unisinos.br/categorias/624318-causa-de-canonizacao-de-arcebispo-vermelho-gera-polemica-no-brasil.

propusieron, fue fruto de esa fraternidad política ejercida activamente por numerosos sectores sociales y políticos” (BARRENECHE, 2009, p. 18).

A luta de Dom Hélder, ponto de partida a fraternidade a partir do olhar religioso e ao longo do tempo, foi incorporando a defesa dos direitos humanos, da democracia e da não violência. Em seus discursos citava Martin Luter King e Gandhi como referencias de resistência não violenta, articulando fé e direitos humanos. *“(…) es la cruz el lugar definitivo de fundación de esa fraternidad que ha emanado de Jesús”* (CODA, 2009, p. 121).

A fraternidade política fundamenta-se numa atitude de empatia entre concidadãos ou confiança generalizada, mas encarna-se numa organização política que promove o reconhecimento constitucional dos direitos políticos, civis e sociais; contém um acordo básico, também consagrado na constituição sobre procedimentos democráticos legitimados de participação, representação e tomada de decisões (MARDONES, 2012, p. 43).

Nas crônicas sobre política estão presentes a não violência, as denúncias contra a tortura, contra a prisão e o exílio, a defesa da liberdade, da igualdade e o assassinato do Padre Henrique. As questões políticas estavam na ordem do dia para Dom Hélder. As palavras do Arcebispo que chegavam à sociedade brasileira como um sopro de esperança (Barros e Oliveira, 2000).

POLÍTICA	UNIDADE DE REGISTRO DAS TEMÁTICAS
Política	<p><u>NAO A VIOLÊNCIA</u></p> <p>“A NÃO VIOLÊNCIA em um mundo de violência é desafio perene à inteligência, ao senso de medida, à habilidade, à argúcia (...) para que sermos agressivos se podemos AMAR? (pp. 99-100)</p>

Política	<p><u>A TORTURA</u></p> <p>“Até parece que falar sobre a TORTURA é falar mal do Brasil (...) o povo brasileiro é profundamente contra a tortura (...) vamos lembrar de novo o que diz o artigo 5º da Declaração Universal dos Direitos Humanos: NINGUÉM SERÁ SUBMETIDO À TORTURA, NEM A TRATAMENTO OU CASTIGO CRUEL, DESUMANO OU DEGRADANTE” (pp.107-108).</p>
Política	<p><u>A PRISÃO E O EXÍLIO</u></p> <p>“Diz o artigo 9º da “Declaração Universal dos Direitos Humanos: NINGUÉM SERÁ ARBITRARIAMENTE PRESO, DETIDO OU EXILADO. Mas ai está a brecha enorme por onde passam tranquilos os governos autoritários. Eles jamais agem arbitrariamente. Têm razões sempre para prender, deter ou exilar. E acham que a segurança pode exigir que tudo seja feito de modo ultrarrápido e da maneira mais sigilosa possível.</p>
Política	<p><u>LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE</u></p> <p>“(…) “LIBERDADE, IGUALDADE E FRATERNIDADE”(...) salvo engano, nenhum país ainda obteve, em plenitude, e que eram, são e serão três grandes sonhos para todos os povos (...) igualdade e liberdade só podem ser bem entendidas e vividas na medida em que for vivida uma autêntica liberdade, enraizada em uma mística de que todos temos o mesmo pai – CRIADOR, NOSSO DEUS, e o mesmo grande irmão, que é CRISTO FILHO DE DEUS E O NOSSO SALVADOR!” (pp. 127-128).</p>

Política	<p><u>O SEPULTAMENTO DO PADRE HENRIQUE</u></p> <p>“O hino “PROVA DE AMOR” surgiu na ocasião exata do assassinato do Padre Antônio Henrique. (...) foi a prova de amor que parecia composto para celebrar o martírio do NOSSO IRMÃO SACERDOTE (...) No cemitério, havia proibição terminante de discursos. Lembrei A MEU POVO que não podia haver nada mais expressivo e de mais eloquente do que aquela caminhada de quilômetros, cantando e rezando sem parar. (...) nenhuma palavra, nenhum canto, sobretudo nenhum grito e acrescentei: NADA GRITARÁ MAIS ALTO QUE O NOSSO SILÊNCIO” (p. 149).</p>
----------	--



Os temas das cinco crônicas estão interligados. O arcebispo começa com a não violência, passa pelo horror da tortura, da prisão e do exílio e pela consequência mais terrível da ditadura: O assassinato, o desrespeito total a condição humana. Era contra esse ambiente de terror e desespero que Dom Helder Câmara se insurgia. Segundo Barros e Oliveira (2000) o AI-5 intensificou cassações de mandatos, prisões arbitrárias, sequestros, desaparecimentos e torturas realizadas com sadismo. Torturadores divertiam-se, vangloriavam-se de matar, submeter, estuprar, desumanizar

seres humanos. Claudino (1985) retratou as perseguições sofridas por Dom Hélder Câmara, por sua postura política e humanista. As violações de Direitos Humanos o impediam de se calar. Muitos se tornaram omissos ou coniventes, por medo, principalmente. Na obra “O Monstro Sagrado e o amarelinho Comunista”, Assis Claudino descreveu o embate realizado por Gilberto Freire contra Dom Hélder, contribuindo para desqualificar a luta do arcebispo.

Para os militares, as palavras de Dom Hélder incitavam os opositores do regime de exceção. Suas declarações, suas conferências, seus escritos, em que questionava as desigualdades sociais e injustiças, seu repúdio a ditadura, faziam do arcebispo inimigo dos ditadores, eram explosões de pólvora atizando o ódio contra ele. Para Claudino (1985) Dom Hélder foi o único bispo católico que alcançou verdadeira audiência no mundo não católico, se fazendo projetar como profeta do desenvolvimento, consagrado na Conferência na Mutualité em Paris em 1968, de onde saiu como “o profeta do Terceiro Mundo”. A rebeldia de Dom Hélder era a expressão fraterna do Cristo nos rostos das pessoas oprimidas, nas dores, a voz dos que não tinham voz. *“Em otras palabras La fraternidad es La característica peculiar de la comunidad Cristiana, la actuación de la novedad realizada por Jesús y com ello, la levadura llamada a fermentar, desde adentro la masa de la humanidad entera”* (CODA, 2009, p. 117).



Dom Hélder tomou para si a obrigação de denunciar o assassinato de Padres, Leigos, jovens, educadores ligados a uma visão mais progressista da política que sentiram na pele, no corpo a verdadeira fisionomia de uma ditadura cruel e violenta que desqualificava a defesa dos direitos humanos, denominando-os como: “direitos dos bandidos”. *“Se a questão dos direitos humanos sensibilizava sobretudo os bispos mais intelectualizados, (...) a justiça social tocava os membros do episcopado, que testemunhavam os clamores do povo”* (BARROS e OLIVEIRA, 2000, p. 56).



Apesar do desencantamento de Bauman com o ser humano pós-moderno em sua indiferença ao outro e a outra, ao discutir o amor contemporâneo e os desafios do amor ao próximo, nesse contexto de superficialidade das relações, remete-nos a seguinte reflexão: *“Amar ao próximo pode exigir um ato de fé. O resultado, porém, é ato fundador da humanidade”* (BAUMAN, 2004, p. 98). É o amor ao próximo que nos faz ultrapassar a mera noção de sobrevivência para a de moralidade. É vergonhoso sequestrar, matar, torturar, exilar, excluir, segregar.

5. RELIGIÃO

A relação entre religião e política em Dom Hélder ocorre dentro do contexto de aproximação da igreja católica com os pobres e a defesa dos Direitos Humanos. Nesse ponto, é possível identificar sua prática religiosa como fundamento do cuidado. Cuidado com o ser humano, cuidado com a

natureza, com o planeta, razão pela qual sempre convidava a pensar a relação de São Francisco de Assis com as pessoas pobres e a natureza, que sempre chamou as formas de vidas, humanas e não humanas de irmãos e irmãs. Boff (1999) vem traduzindo essa mentalidade que foi se solidificando no campo progressista da Igreja Católica no Brasil, que se refletiu em campanhas da fraternidade. É preciso cuidar de todas as vidas, sem excluir o cuidado com as pessoas, com os espoliados, os excluídos, os velhos, os doentes, os moribundos, os animais e as plantas.

Lendo um texto de Francisco Julião, líder das Ligas Camponesas em Pernambuco, de acordo com Barros e Oliveira (2000) Dom Helder ficou impressionado pela convicção daquele homem na defesa dos camponeses. Os problemas da terra, do latifúndio e da relevância da reforma agrária, o enfrentamento da fome e da miséria, além das violações de direitos humanos em relação às condições de trabalho no campo. Assim, passou a conversar com as lideranças camponesas, escutar seus problemas e se aproximar debate das reformas de base que apoiou.



Apesar de ser identificado como um representante da Teologia da libertação, Dom Helder reconhece não ser teólogo da libertação, e no sentido específico não é. *“Entretanto, nenhum teólogo da libertação excluiria Dom Helder do círculo dos representantes ativos da prática teológica da libertação”* (SOUZA, 2010, p. 60). Nas crônicas sobre religião, Dom Hélder convoca religiosos e religiosas, cidadãos e cidadãs a superarem a covardia e a omissão diante das violações e crimes contra a pessoa humana na ditadura. Nas crônicas selecionadas trata dos perigos resultantes da covardia

e da omissão, frente aos desmandos dos militares. Trata também da importância de reconhecer a relevância do apoio dos sacerdotes à luta dos trabalhadores do ABC paulista por melhores salários e condições de trabalho dignas, afirmando que há uma conexão direta desse apoio aos trabalhadores com o evangelho. Expõe que essa é realidade do novo papel da Igreja Católica em sua opção pelos pobres. Era necessário ter atenção com a ação humana degradante e suas implicações sobre os vulneráveis e sobre a natureza.

TEMA	UNIDADE DE REGISTRO DA TEMÁTICA
Religião	<p><u>AOS OMISSOS, MEDROSOS E COVARDES</u></p> <p>“Fizestes escola, Pilatos! Tens mais discípulos, através dos tempos e dos lugares, mais do que tú mesmo possas imaginar (...) que pilatos temesse perder seu posto de governador é fácilimo entender, como é fácilimo de entender os que, através dos tempos, tremem diante do perigo de perder seus postos. MAS, SE SURGE O PERIGO DA COVARDIA PODER MATAR FISICAMENTE OU FERIR MORALMENTE – O JEITO É AGARRAR-SE COM A GRAÇA DIVINA E DIZER NÃO” (...) que o espírito de Deus envie sua força aos medrosos, aos covardes, ao menos para evitar que eles se metam a lavar as mãos como INOCENTES POR UM SANGUE QUE ELES NÃO QUEREM VER, NO QUAL NÃO QUEREM PENSAR, MAS SANGUE QUE NÃO SÓ LHES MANCHA AS MÃOS, MAS A ALMA E O CORAÇÃO! (pp. 174-175).</p>

Religião	<p>A GREVE DO ABC</p> <p>“Quando da reunião do Conselho Permanente da CNBB, DOM CLAUDIO HUMMES FEZ UM RELATO COMPLETO E SERENO SOBRE A ATUAÇÃO DA IGREJA, DO COMEÇO AO FIM, NA GREVE DOS METALÚRGICOS. O CARDEAL D. ALOÍSIO LORSCHIEDER DECLAROU QUE TUDO QUE ELE SABIA DE TEOLOGIA O LEVAVA A DIZER QUE DOM CLAUDIO E DOM PAULO TINHAM AGIDO NA GREVE DO ABC INTEIRAMENTE DENTRO DO EVANGELHO E DAS DIRETRIZES DO VATICANO II, DE MEDELLIN E PUEBLA (...)</p>
Religião	<p>ATENÇÃO COM A AMAZÔNIA</p> <p>“É DE CORTAR O CORAÇÃO O BALANÇO DAS FLORESTAS DESTRUÍDAS, DAS RIQUEZAS MINERAIS DILAPIDADAS, DOS RIOS LAGOS E MARES POLUÍDOS, A PONTO DE SER IMPOSSÍVEL AMBIENTE PARA OS PEIXES! O ÍNDIO EM LUGAR DE DOMINAR A NATUREZA E DESTRUÍ-LA PREFERE CONVIVER COM ELA” (p. 209)</p>

As preocupações com a natureza começam em 1957. Segundo Barros e Oliveira (2000) no II Encontro em Belém com os Bispos da Amazônia. Dom Helder esperava que este evento reproduzisse para uma vasta discussão sobre preservação, cuidado com a natureza, os povos indígenas. Saiu bastante frustrado, trouxeram apenas os temas internos da Igreja, sem uma declaração formal do engajamento da Igreja com as questões do desenvolvimento ético, que respeitasse a dignidade humana e da natureza. *“Sentir que somos terra nos faz ter os pés no chão. Faz-nos desenvolver nova sensibilidade com a terra”* (BOFF, 1999, p. 76).

6. ATITUDES

Para Dom Hélder, a figura do Cristo vivo estava em cada rosto faminto, sozinho, abandonado pelo estado era preciso agir, lutar e enxergar o Cristo pobre que não tem casa, que habita em baixo das marquises, invisível e por cada vida em sofrimento era preciso agir. A correlação de maior predominância para ele era: Fé, Justiça social e Direitos Humanos, eram valores inegociáveis (Barros e Oliveira, 2000). O fundamento da justiça social era para Dom Helder, um princípio religioso e de cidadania. O amor ao próximo é a expressão do amor a Deus (Souza, 2010) suas ideias estão marcadas da perspectiva antropológica e humanística: A prática da justiça remete à igualdade de direitos, a defesa a qualquer preço dos Direitos humanos como promotora de justiça e o fim da justiça é o homem (Souza, 2010).



Condini (2008) escreveu que Dom Helder não se preocupava em apenas explicitar os problemas sociais, mas sim buscava soluções objetivas para conscientizar as pessoas de que elas poderiam mudar suas histórias, serem protagonistas de suas vidas, mas precisavam se organizar, lutar e buscar juntos uma solução de forma pacífica.

TEMA	Unidade de Registro da Temática
ATITUDES	<p>DESARMAMENTO</p> <p>“Tomem nota dessa verdade muito séria: BONDADE NÃO RESOLVE TUDO, MAS O QUE A BONDADE NÃO RESOLVE NÃO É A VIOLÊNCIA QUE VAI RESOLVER (...) A maior vitória, não é vencer os outros, é vencer a si mesmo (...)</p> <p>assisti a um diálogo. Cada um saía de si em busca do outro. As palavras de se encontravam, davam se as mãos, sorriam, caminhavam juntos. UMA FALAVA E O OUTRO OUVIA. OS DOIS SE COMPLETAVAM. QUANDO OS HOMENS APRENDERÃO O ENCANTO, A FELICIDADE DE DIALOGAR?” (pp. 251-252).</p>
ATITUDES	<p><u>FALAR, OUVIR E AGIR</u></p> <p>“(…) firmamos documentos espetaculares. NA HORA DE USAR AS DUAS MÃOS QUE DEUS NOS DEU, NA HORA DE APLICAR A NOSSA BELA TEORIA, CADÊ DISPOSIÇÃO, CADÊ CORAGEM? (p. 267).</p> <p>“O IDEAL É CONTINUAR NA VIDA COM AÇÃO E REFLEXÃO. Pensar, pensar, pensar, descansar para tornar a pensar, sem sair do pensamento, pensamento, vale muito pouco. TAMBÉM AGIR SEM PENSAR LEVA A LEVIANDADE, É EXPOR-SE A ERROS FUNESTOS E A CABEÇADA LAMENTÁVEIS” (p. 268).</p>

As duas crônicas estão interligadas, são uma convocação ao desarmamento das pessoas e indiretamente a ditadura, ele propõe o diálogo como caminho. Mas denuncia a covardia, a omissão de quem deveria contribuir para o avanço do diálogo, subjetivamente: a democracia, como senão tivesse nada com isso. Atentava para importância do agir para

proteger os direitos humanos, pois acreditava que o Estado de Direito protegia os homens e as mulheres de si mesmos. *“Por injunções momentâneas ou conjunturais, uns e outros, no exercício do poder, podem incorrer, por exemplo, na insensatez da tirania”* (VIEIRA, 2004, p.114).

7. SENTIMENTOS

É impossível tratar Dom Helder Câmara dentro de um único paradigma. *Era uma pessoa paradoxal, devido à sua múltipla atuação na sociedade, ora como um homem da Igreja, ora do mundo, ora um revolucionário, ora subserviente à alta cúpula eclesial* (MARQUES, 2003, p. 16). Dom Hélder acompanhava a cena artística no Brasil, recebia visitas dos artistas. Foi amigo de Chico Buarque de Holanda e conviveu com artistas que usavam as canções, o teatro, a poesia para enfrentar a ditadura, como ele fazia. Sentimentos que aqui podem ser traduzidos por afinidades, proximidades, desejos e esperanças de paz, amor e uma vida livre para todas as pessoas.

Na canção de Milton Nascimento (Maria, Maria) Dom Hélder enxerga muitas Marias que habitam as casas pobres, as favelas, as periferias. A força de Maria mãe de Jesus em uma Maria insubmissa, que se vê no olhar de cada pessoa, de cada mulher que sofre. Em relação à Ditadura, as mães que perderam seus filhos e filhas na tortura, na luta armada, que desapareceram ou se exilaram.

Roda Viva foi à canção de Chico Buarque que denunciava a destruição provocada pela ditadura, demonstrada em tristeza e dor. A roda viva era a ditadura tirando o brilho da vida, afogando os sonhos dos jovens. Dom Hélder responde a Chico Buarque (e através dele – a juventude) com a esperança no devir. Na crônica profetiza o fim da ditadura: *“vais ter a alegria de reencontrar a tua roseira, a tua viola, o teu samba”*. E assim, empurrava a esperança de volta para a vida do povo, chamando a utopia como mola propulsora da história, aqui a fraternidade se reveste de acolhimento, de reconhecimento da dor, mas na esperança da roseira (democracia) voltar a brotar.



TEMAS	Unidade de Registos das Temáticas
SENTIMENTOS	<p>É PRECISO TER RAÇA</p> <p>“Digam-me como entender “Maria, Maria de Milton Nascimento? (...) Acho esse canto belíssimo. É maior que Amélia, mulher de verdade. QUEM NÃO CONHECE MARIA, QUE NÃO VIVE, APENAS AGUENTA? VAI LONGE ESSA OBSERVAÇÃO: AGUENTA! NÃO VIVE! QUEM TRAZ NO CORPO ESTA MARCA, MISTURA A DOR E A ALEGRIA!” (pp. 381-382).</p>
SENTIMENTOS	<p>RODA VIVA</p> <p>“Chico, querido Chico Buarque, em tua “Roda Viva”, que a gente não consegue esquecer levantas em meio de alta poesia o problema grave do difícil destino.....Logo de início tu dizes: “A GENTE QUER TER VOZ ATIVA NO NOSSO DESTINO MANDAR MAIS EIS QUE CHEDA A RODA VIVA</p>

	<p>E CARREGA O DESTINO PRA LA...” (...) vais ter a alegria de reencontrar a tua roseira, a tua viola, o teu samba. A banda é permanente e não cansa. Na casa do pai não há rotina. A gente vê, ouve, vive tudo pela primeira vez. ALIÁS, EU TE CONFESSO: EM RELAÇÃO A CADA MÚSICA TUA, A MINHA IMPRESSÃO É DE ESTAR SEMPRE ESCUTANDO PELA PRIMEIRA VEZ (pp. 387-388).</p>
--	---

Dom Hélder pela política, pela religião, pelas atitudes e sentimentos, convocava ao avanço da consciência cidadã que se responsabiliza coletivamente pelos destinos do mundo, que enfrenta seus medos e não se dobra a vingança, ao autoritarismo que submete pessoas e ideais. Insistia na compreensão de que é tarefa dos seres humanos caminhar, comungar juntos e juntas, partilhar coletivamente. *“(...) o ser humano como sujeito histórico, pois é o único que vive em Perpétua transformação pela memória do passado e pelo projeto de futuro”* (SOARES, 2004, p. 58).

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dom Helder ao chegar na cidade de Recife tomou medidas que o aproximou dos grupos progressistas: *“Lançou a Operação Esperança: promoveu reforma agrária nas terras da arquidiocese; passou a visitar favelas, mocambos e bairros pobres; estreitou laços com artistas, universitários e intelectuais”* (BOFF, 2024, p. 1). Sonhava com um mundo sem miséria e utilizou todas as verbas recebidas através dos prêmios e doações em obras sociais para diminuir o sofrimento humano. Um dos seus principais legados foi fazer da pauta dos Direitos Humanos uma pauta da Igreja Católica. Bandeira incorporada pela CNBB e traduzida pela anual campanha da fraternidade no Brasil.

Um homem de fé e de luta que nunca se disse em favor de sistemas econômicos que oprimisse vidas humanas, sua defesa se dava por assegurar a Justiça e a paz como condição para uma vida digna e que isto era missão

do Estado e do povo organizado, conhecendo os seus direitos. A Igreja Católica Brasileira assistiu ao arcebispo de Olinda e Recife trazer à pobreza, a miséria, a fome e a tortura para a sala de visitas e convocou os cristãos a saírem do imobilismo, conivente, cobrando do mundo providências.

Nos seus sermões, conferências e escritos retratou os temas desconfortáveis de seu tempo, a exemplo da tortura. Foi incisivo em suas posições de resistência pacífica. Para ele, não se poderia chegar à igualdade e a liberdade sem a fraternidade. O amor ao próximo como caminho, a paz como principal elo da construção da comunhão de vontades para chegarmos a uma democracia saudável. Não era ingênuo, era esperançoso, acreditava no futuro democrático, mas, a esperança era regada de realismo. *O profeta nascido em Messejana foi, sim, um autêntico discípulo de Jesus Cristo* (BOFF, 2024, p. 1). Para Dom Hélder a violência levará a humanidade, a autodestruição. A resistência, era uma necessidade vital, tendo como inspiração necessária: A resistência pacífica, mais firme e contra a opressão.

Sua visão de uma *“Igreja pobre e para os pobres”* se alinha com a atual ênfase do Papa Francisco que frequentemente evoca o espírito de fraternidade de Dom Hélder em seus discursos e ações (Boff, 2024, p.1). Seu legado ultrapassa as fronteiras da Igreja, influenciando os movimentos de Direitos Humanos e sua militância, suas palavras e seus escritos expressam sua relação fraterna como o outro e com o mundo, revelando a sua profunda crença de que a verdadeira paz só é possível se houver justiça. É preciso agir, guiados pela irmandade em Cristo e protegidos pelo pai, pelo filho e pelo espírito santo e pela bandeira dos Direitos Humanos.

9. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Dom. Luciano Mendes de. In. **CNBB - Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

AZEVEDO, Demir. A Igreja Católica e Seu Papel Político. **Estudos Avançados**. Vol. 18, N. 52, SP: Dez, 2004.

BAUER, Martin W. GASKELL, **George. Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som. Um Manual Prático.** São Paulo: Vozes, 2002.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo.** São Paulo: Edições 70, 2016.

BARRENECHE, Osvaldo. Prólogo. In: BAGGIO, Antonio M. **El Principio Olvidado. Em la Política y el Derecho.** Buenos Aires: Ciudad Nueva: 2009.

BARROS, Raimundo C. OLIVEIRA, Lauro de. **DOM HELDER: O ARTESÃO DA PAZ.** Coleção Brasil 500 anos. Senado Federal: Brasília, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Amor Líquido. **Sobre a Fragilidade dos Laços Humanos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BOFF. **O legado de Dom Hélder Câmara.** Disponível em: <https://fernandogoncalves.pro.br/o-legado-de-dom-helder-camara/>. Acesso em 24 de agosto de 2024.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar. Ética do Humano- compaixão pela terra.** São Paulo: Vozes, 1999.

BOFF, Leonardo. **Nova Evangelização: Perspectivas dos Oprimidos.** 4.Ed, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 16.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder.** Petrópolis: Vozes, 1982.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja? História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II,** do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Ed. da UFPE, 2020.

CAUSA DE CANONIZAÇÃO DE “ARCEBISPO VERMELHO” GERA POLÊMICA NO BRASIL.Disponívem em:

<http://ihu.unisinos.br/categorias/624318-causa-de-canonizacao-de-arcebispo-vermelho-gera-polemica-no-brasil>. Acesso em 16 de maio de 2024.

CLAUDINO, Assis. **O monstro sagrado e o amarelinho comunista: Gilberto Freyre, Dom Helder e a revolução de 64**. Recife: Opção, 1985.

CNBB - **Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

CODA, Piero. Para una Fundamentación Teológica de la Categoría Política de la Fraternidad. In: BAGGIO, Antonio M. **El Principio Olvidado. Em la Política y el Derecho**. Buenos Aires: Ciudad Nueva: 2009.

COMBLIN, Pe. Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional. O Poder Militar na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CONDINI, M. **Dom Helder Câmara. Modelo de esperança**. São Paulo: Paulus, 2008.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. A Violência dos Pacíficos. A Juventude Operária Católica Internacional contra a opressão no Brasil (1969). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XVII, n. 49, Janeiro/Abril de 2024 - ISSN 1983-2850.

DALLARI, Dalmo. Um Breve Histórico dos Direitos Humanos. In: CARVALHO, José S. **Educação, Cidadania e Direitos Humanos**. São Paulo: Vozes, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança. Um Reencontro Com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GIANESINI, Luciana. **Dom Helder Câmara: Uma herança de luta por justiça e fraternidade**. Disponível em:

<https://www.a12.com/redacaoa12/igreja/dom-helder-camara-uma-heranca-de-luta-por-justica-e-fraternidade>. Acesso em 13 de setembro de 2024.

INSTAGRAM: [@frasesdomheldarcamara](https://www.instagram.com/frasesdomheldarcamara). Acesso em: 27 de maio de 2024.

LUBICH, Chiara. **Ideal e Luz. Pensamento, Espiritualidade, mundo Unido**. São Paulo: Brasiliense; Vargem Grande Paulista: Cidade Nova 2003.

MAINWARING, Scott. Tradução: Heloisa B. de O. Prieto. **Igreja Católica e Política no Brasil. 1916-1985**. São Paulo. Brasiliense, 2004.

MARDONES, Rodrigo. Por uma exatidão conceitual da Fraternidade Política. In. MUNIZ, Paulo. (org) **A Fraternidade em Debate. Percorso de Estudos na América Latina**. Cidade Nova, 2012.

MARQUES, Luiz Carlos Luz. Painel: “**Um Escritor Compulsivo: Os Manuscritos Inéditos de Dom Helder Câmara**”. ANPUH – XXII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – João Pessoa, 2003. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/24-snh22?start=780>. Consultado em 05 de maio de 2024.

MENEZES, Padre Paulo. In. **CNBB - Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

MORAIS, J. F de. **Os Bispos e a Política no Brasil**. Coleção Teoria e Práticas Sociais. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1982.

OLIVEIRA, Marieli de. **Dom Helder Câmara em “Um olhar sobre a cidade”:** **Política e Injustiças sociais**. Disponível em: https://www.encontro2022.pr.anpuh.org/resources/anais/14/anpuh-pr-erh2022/1667270580_ARQUIVO_0ef7cddec33a73401e365049769727d2.pdf . Acesso em 12 de agosto de 2024.

PINA NETA, Lucy da Silva. **O Dom da Leitura: Helder Câmara e Suas Bibliotecas**. São Paulo: Paulinas, 2018.

ROZOWYSKIAT, Tereza. **Meus queridos amigos. As Crônicas De Dom Hélder Câmara**. Cepe: Recife, 2016.

SERBIN, Kennedy P. **Diálogos na Sombra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 67-74.

SOARES. Maria Victória B. Cidadania e Direitos Humanos. In: CARVALHO, José S. Educação, **Cidadania e Direitos Humanos**. São Paulo: Vozes, 2004.

SOUZA, Adilson Ferreira de. Dom Helder Camara e o AI-5: o estreitamento do espaço político doméstico e a exposição das demandas da sociedade brasileira no exterior (1968-1978). **Cadernos de História, Belo Horizonte**, v.11, n. 15, 2º semestre, 2010.

TEPE. Dom Valfredo. In. **CNBB - Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática**. São Paulo: Edições Loyola, 1989, pp. 106-136.

SANTA SÉ: **avançam processos de beatificação de dom Vital e dom Helder Camara**. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2023-07/santa-se-processo-beatificacao-dom-vital-dom-helder-camara.html>. Acesso em 23 de junho de 2024.

SERBIN, Kennedy P. **Diálogos na Sombra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIEIRA, Oscar V. Moralidade Pessoal e Ética Pública. In: CARVALHO, José S. Educação, **Cidadania e Direitos Humanos**. São Paulo: Vozes, 2004.

CAPÍTULO 3

ESPLORARE LA RELAZIONE NEI PROCESSI DEMOCRATICI: ALCUNE PISTE ALLA LUCE DEL PRINCIPIO DI FRATERNITÀ.

Daniela Ropelato⁴⁷

Javier Andrés Baquero Maldonado⁴⁸

RESUMO

O texto pretende estudar se a capacidade relacional dos sujeitos da democracia contemporânea afeta a maior ou menor qualidade de sua configuração, ou se, ao contrário, é o signo formal e técnico dos procedimentos democráticos que constitui o principal fator capaz de sustentar e proteger o caráter democrático. Diante da insatisfação generalizada que acompanha o exercício das formas democráticas no mundo e que está se estendendo aos países recém-democratizados, a opção de remeter as variáveis políticas de maior impacto a formas institucionais rígidas e vinculantes está se mostrando cada vez mais inadequada. Um perfil mais exigente da ideia democrática parece ser inevitável, especialmente em vista do crescente fenômeno do populismo e da desintermediação na esfera política. As questões a serem abordadas são numerosas, mas a reflexão sobre o valor das relações sociais na estrutura do funcionamento das instituições democráticas também pode se valer dos recursos de outros campos disciplinares e da experimentação de certas práticas que levam à

⁴⁷ Doutora em Ciência política comparada pela Universidade de Florença (Itália), ensina Ciência política e análise das políticas públicas no Instituto Universitário Sophia (Florença, Itália), onde dirige a Escola de Doutorado e o Departamento de Estudos Políticos. <https://www.sophiauniversity.org/it/portfolio/daniela-ropelato/>.

⁴⁸ Mestre em Ciência política e economia pelo Instituto Universitário Sophia (Florença, Itália), ensina políticas públicas e tomada de decisões na Escola de Administração Pública e Governo Municipal da Universidad del Rosario (Bogotá, Colômbia). É Presidente internacional do Movimento Político pela Unidade e coordenador acadêmico do Instituto Universitário Sophia/ALC (<https://sophiaalc.com>).

exploração da implementação dos conceitos de responsabilidade e co-governança. A própria teoria deliberativa da democracia oferece uma direção precisa de avanço, apoiando a proposta de uma “democracia de relações” à luz dos significados que o princípio da fraternidade pode trazer como categoria política.

PALAVRAS-CHAVE: democracia, fraternidade, desintermediação, participação, *accountability*, *co-governance*.

ABSTRACT

The text intends to study whether the relational capacity of the subjects of contemporary democracy affects the greater or lesser quality of its configuration, or whether, rather, it is the formal and technical sign of democratic procedures that constitutes the main factor capable of sustaining and protecting the democratic character. Faced with the widespread dissatisfaction that accompanies the exercise of democratic forms in the world and is extending to newly democratising countries, the choice of consigning the political variables of greatest impact to rigid and binding institutional forms is proving increasingly inadequate. A more demanding profile of the democratic idea appears to be unavoidable, particularly in view of the growing phenomenon of populism and disintermediation in the political sphere. The questions to be addressed are numerous, but reflection on the value of social relations in the framework of the functioning of democratic institutions can also draw on the resources of other disciplinary fields and the experimentation of certain practices that lead to exploring the implementation of the concepts of accountability and co-governance. The deliberative theory of democracy itself offers a precise direction of advancement, supporting the proposal of a ‘democracy of relations’ in the light of the meanings that the principle of fraternity can bring into play as a political category.

KEYWORDS: democracy, fraternity, disintermediation, participation, *accountability*, *co-governance*.

1. MEDIAZIONE E DISINTERMEDIAZIONE

Studiare la forma democratica del tempo moderno mettendo l'accento sulle relazioni che la costituiscono può sembrare agevole dal momento che le relazioni in sé sono una chiave interpretativa costante dei fenomeni sociali e, dunque, un punto prospettico indiscusso anche per la lettura dei fenomeni politici. Non è così, tanto più nel contesto della democrazia contemporanea, dove la ricerca di una visione architettonica della società, a livello locale come transnazionale, fatica a trovare gli strumenti più idonei a coniugare l'esigenza condivisa di pace e di giustizia. L'obiettivo delle pagine seguenti è specifico: si tratta di mettere a fuoco i significati e le condizioni di valore delle relazioni politiche, la loro capacità di influenzare la qualità dei processi e valutare se e in quale direzione la tessitura relazionale può determinare la dimensione politico-istituzionale. Significa pensare la qualità delle relazioni politiche come vettore del processo trasformativo della realtà che la politica promuove.

La storia del concetto di democrazia lungo i secoli è un'espressione del lungo percorso che le civiltà hanno conosciuto per dare forma, e cioè quadri istituzionali e normativi, alla società e rendere possibile l'interazione tra estranei fino a permetterne la convivenza, in alcuni casi anche la solidarietà. Con alterne vicende, dal momento che lo stesso esperimento di democrazia dei padri ateniesi del V secolo a.C. è durato poco più di 150 anni. I tentativi di esplorare questo vasto territorio hanno impegnato e continuano ad impegnare le energie delle comunità umane, a tutte le latitudini.

Nel XXI secolo non possiamo sottovalutare il fascino ritornante della democrazia diretta; non si tratta più, certamente, di quella dell'agorà di Pericle, quanto di un assetto istituzionale che, tipicamente all'interno delle democrazie contemporanee consolidate, ricerca relazioni "immediate", cioè non mediate dalla rappresentanza, di cui denuncia le criticità e respinge la funzione di mediazione. A partire dalla domanda di democrazia diretta, da alcuni anni è andato emergendo un complesso fenomeno per cui è stato coniato il termine "disintermediazione". Elaborato in ambito finanziario intorno agli anni '80 del secolo scorso, ha subito un'accelerazione con lo sviluppo di Internet, che ha ridotto fortemente lo spazio delle organizzazioni intermedie nella comunicazione e nell'informazione, nel mercato dei beni e dei servizi.

Quanti, per fare un esempio, oggi si rivolgono ancora ad un'agenzia per acquistare un biglietto ferroviario o un volo aereo? Se può sembrare questione di poco conto, pensiamo all'editoria: il commercio di libri in rete ha cambiato non solo il modo con cui facciamo acquisti, ma la stessa idea di commercio. Qualcosa si è smaterializzato, con tutto ciò che questo significa.

Non è fuori luogo notare, inoltre, che la disintermediazione dovrebbe essere descritta non tanto come un processo di rimozione, quanto di sostituzione o ridefinizione degli intermediari: nuovi mediatori o supermediatori prendono corpo, magari meno visibili e meno riconoscibili, ma non per questo meno attivi. Come sappiamo, infatti, Google, Facebook, X non sono solo tecnologia e algoritmi; con il sistema televisivo (il primo ad esercitare questo tipo di potere), sono anche attori veri e propri nel campo della politica e dell'economia, che non confezionano solo prodotti nell'ambito della comunicazione; sono strutture professionali che, dietro gli schermi, dettano le rotte, plasmano le narrazioni e fissano le pratiche riconosciute come legittime.

Eppure, la disintermediazione è un fenomeno in crescita. Tenendo conto che i fattori causali sono numerosi, ai fini di questa analisi mi limito a ricordare che, se per un esteso arco di tempo, la costruzione democratica è stata sorretta dai meccanismi di aggregazione delle preferenze individuali e dal principio di maggioranza, oggi gli interessi politici, economici, informativi espressi dai cittadini sono sempre più frammentati e disarticolati, esigiti a titolo individuale. In ambito politico, la crescente delegittimazione dei mediatori tradizionali, che siano i partiti o i sindacati, poggia in modo significativo sull'incapacità di aggregare e rappresentare tale molteplicità. Trainate da queste difficoltà, oggi anche altre forme associative affrontano un progressivo svuotamento, mentre si disperde quella preziosa opera di mediazione che le caratterizzava e che si traduceva in percorsi di formazione e di sperimentazione, di conciliazione degli interessi e di composizione dei conflitti.

Al cuore della disintermediazione e dell'"appello al popolo" veicolato da diffusi fenomeni leaderistici, ci sarebbe il tentativo - così si afferma - di far avanzare la dimensione partecipativa della democrazia contemporanea e di rafforzare la soggettività dei cittadini promuovendo la relazione diretta tra

governanti e governati. Ma ciò che finisce per legare il popolo rappresentato ai suoi rappresentanti è una sorta di identificazione che va ad espellere progressivamente le voci dissenzienti, al punto che ci troviamo di fronte ad un diverso principio di relazione politica: dalla regola della maggioranza al potere della maggioranza.

Tra gli studiosi della teoria democratica che hanno lavorato per confutare tale direzione, Luigi Bobbio (2010) ha ricordato con acutezza che il peso delle opinioni, nel processo democratico di costruzione del consenso, può essere misurato solo dopo che quelle stesse opinioni hanno avuto modo di formarsi e di confrontarsi. I processi decisionali non sono destinati a prendere atto esternamente del posizionamento dei soggetti, quanto piuttosto a incidere sulle opinioni stesse con la forza trasformatrice della discussione, che le plasma, ne facilita l'emersione e il progressivo affinamento. A riguardo è noto anche il pensiero di Amartya Sen (2004) che ha saputo illustrare come, seppure in un contesto diverso, la radice più autentica della forma democratica sia costituita dall'apertura al confronto e dalla continua capacità di inclusione dei processi deliberativi, dimostrando di conseguenza come l'Europa non possa rivendicare tale concetto di democrazia, che è piuttosto patrimonio dei popoli del mondo.

Alla luce di queste note, possiamo affermare che ciò che fonda il processo democratico è, ben prima del voto, il dibattito, pubblico e inclusivo. Per queste ragioni, cancellare i corpi intermedi appare un'operazione temibile. Le tecnologie della comunicazione ne sono un alleato potente: mentre facilitano l'espressione della soggettività dell'individuo nella sfera pubblica, favoriscono allo stesso tempo meccanismi pervasivi di semplificazione e di aggregazione delle opinioni, di polarizzazione ed esasperazione delle posizioni in gioco. La politica diventa una specie di competizione quotidiana e perpetua, un continuo sondaggio, dove avere un nemico diventa una necessità, attorno al quale tutto si edifica. Nota Giancarlo Bosetti che è possibile parlare di una nuova *"età degli estremi"* dove prevale *"una forma di pensiero che si ispira costantemente a un nemico"*. *"Cogitare-per-inimicos, diremmo in latino. Si usano i nemici come se fossero mezzo di conoscenza"* (2017).

2. PARTECIPAZIONE E DELIBERAZIONE

Dobbiamo riconoscere che, pur guardando ai cittadini come ai principali soggetti dei processi democratici, siamo ben lontani dal riferirci ad un insieme omogeneo e organico che esprime in modo unitario la sua alterità rispetto ai decisori politici. Divisioni e conflitti passano, orizzontalmente, tra i cittadini stessi e le loro diverse visioni del mondo. Davanti al concetto di “sfera pubblica” elaborato da Jürgen Habermas negli anni '90, non aveva tardato a farsi strada l'ipotesi che proprio tale idea potesse identificare e dare legittimità al fenomeno della disintermediazione sociale e politica. Come se questo spazio sociale, per definizione accessibile a tutti, idoneo a elaborare identità e visioni del mondo anche di natura politica, raccogliesse di fatto l'esito migliore della libera comunicazione tra le persone, fino a promuovere la crescita di una matura cultura della cittadinanza attraverso Internet, rappresentato come veicolo e strumento della comunicazione del nuovo Millennio. Ma cittadinanza e Internet non sono sinonimi. La stessa idea di popolo, ossequiato dai decisori politici, finisce per favorire soprattutto i cittadini connessi alla Rete ma spesso ai margini dell'organizzazione sociale. Il problema dell'impoverimento culturale che riscontriamo in numerosi contesti nasce anche dal fatto che le reti digitali si prestano a una partecipazione di tipo istintuale. La democrazia diretta non può sostituire quelle funzioni dialogiche essenziali che sono la spina dorsale della mediazione democratica e Internet, che pure ha dato nuovi strumenti alla partecipazione, non può sostituire i Parlamenti.

Gli studi sulla “democrazia deliberativa” indicano da tempo un diverso orientamento: *deliberation*, in inglese, non significa decisione, ma ciò che la precede, e dunque la possibilità e l'esercizio effettivo dell'argomentazione e del dialogo tra portatori di interessi diversi. Già nel 1997 Bernard Manin scriveva che la deliberazione, intesa in questo senso, è la sola fonte di legittimazione democratica: certamente alla fine del processo democratico, nelle sedi preposte, troviamo la decisione, un atto di governo, una legge, un provvedimento, avvalorato dal principio di maggioranza; ma la decisione non viene da una serie di automatismi procedurali, quanto dall'ascolto e dalla parola, dalla chiarificazione progressiva delle ragioni, dalla persuasione e dal convincimento, dagli strumenti della mediazione. Se dovessimo andare verso

Parlamenti ridotti alle procedure di elezione e di voto, sarebbe pregiudicato, insieme al valore dell'istituzione, anche l'intero sistema di rappresentanza e di garanzia che la democrazia ha saputo darsi su queste premesse.

Mentre la democrazia deliberativa fa crescere il tessuto delle relazioni dialogiche e del dibattito (Garrido-Vergara, Valderrama, Ríos-Peñañiel, 2016), l'output della democrazia della disintermediazione è una grave semplificazione: disegna un soggetto illusorio, sciolto dai vincoli della differenza, dove la libertà di scelta è ridotta a due voci, sì e no, e dove la polarizzazione delle idee costituisce l'elemento performativo della politica, il suo elemento decisivo. Al contrario, come argomenta Zygmunt Bauman in modo efficace: *“É l'esposizione alla differenza a costituire, nel tempo, il principale fattore di una felice convivenza”*. La scelta di ritirarsi all'interno di *“isole di identità [sameness] diventa, col passare del tempo, il principale ostacolo al convivere con le differenze”* (2008), perché le capacità di dialogo, di mediazione, di accordo finiscono per esaurirsi.

Anche in politica, la scelta di fondare costantemente le relazioni che si articolano all'interno dei processi democratici su una comunicazione aperta e sulla ricerca della mediazione, conduce a sviluppare linguaggi comuni: più facilmente, le persone giungono a condividere, se non le decisioni, almeno le difficoltà e le prospettive di crescita di una comunità. E quando non risulta possibile raggiungere una effettiva convergenza, l'attività di mediazione ridimensiona la divergenza, attenua le asimmetrie informative, sfuma l'asprezza del confronto, togliendo dall'invisibilità attori considerati periferici e dando voce a temi poco visibili, a volte coperti intenzionalmente (Elster, 1998).

Può sembrare una analisi elementare e, per ragioni di sintesi, lo è. Ma è a questo punto che la teoria della democrazia incontra la domanda di una “democrazia delle relazioni”. Davanti alle insufficienze della architettura democratica cui abbiamo fatto cenno, ai crescenti sviluppi autoritari della disintermediazione, l'opzione di rafforzare la costante tessitura di relazioni, riconoscendo la differenza e dando piena legittimità al pluralismo politico, può indicare una direzione e guidarci a superare le trappole del riduzionismo. In questo quadro, “democrazia delle relazioni” significa ridare forza ai fondamenti dialogici su cui si radica l'intero sistema istituzionale: far calare

caparbiamente il dialogo nella costruzione democratica quotidiana, superando le liturgie procedurali, progressivamente impoverite di senso, edificate rigidamente su diritto di parola, contraddittorio e infine voto a maggioranza. Promuovere il dialogo anche quando la democrazia contemporanea non ne avverte nemmeno l'esigenza; le istituzioni politiche, infatti, sono chiamate in ogni caso ad attraversare le divergenze e a cercare il consenso, ma utilizzano ordinariamente altre strutture per giungere alla decisione, dando maggiore spazio all'affermazione delle identità e delle idee, alla contrapposizione diretta e alla competizione.

Lungo questa via, si intravede la possibilità di alzare l'asticella della qualità del pensare e dell'agire politico, per quanto non sia semplice. Parlare di relazioni non ci mette automaticamente al sicuro, la relazionalità non è costruttiva per definizione: ci troviamo davanti a scelte, a misure diverse che possono dare diverso spessore anche ad una "democrazia delle relazioni". Per uscire dalla strettoia, le relazioni devono essere qualificate e interpretate alla luce di quei caratteri dell'umano che in modo più coerente traducono in dialogo la capacità relazionale. E' la struttura stessa di ciò che conosciamo come umano, la sua costituzione ontologica essenzialmente sociale che conduce a pensare una democrazia dell'inclusione e della condivisione, della prossimità e della sussidiarietà, dell'interdipendenza e della sostenibilità a favore delle generazioni future.

3. UNA CATEGORIA EMERGENTE: LA FRATERNITÀ/SORORITÀ

Se però ci limitiamo a indicare un orizzonte, il rischio è quello della vaghezza, mentre democrazia è luogo, è ciò che accade ogni giorno, è possibilità di voce anche per quanti sono ai margini, nelle storie locali e negli scenari globali, è riconoscimento e promozione di diritti, che diventano servizi e istituzioni per tutti. Dare misure reali e quotidiane alle relazioni democratiche appare tanto più necessario dove la frattura tra società e istituzioni è più grave.

A venire incontro all'esigenza di riannodare i fili, di connettere le pratiche di vita dei cittadini e i processi politico-istituzionali, è il lavoro di scavo

culturale, lento ma fecondo, che da tempo sta esplorando la possibilità di alcune categorie emergenti, che offrono nuovi punti di riferimento. A prendere l'iniziativa di studiarne l'impatto già presente nelle vicende sociali, economiche, politiche delle nostre comunità, sono alcune reti di impegno civile e centri di ricerca, che a partire da un attento esame dei fatti, vanno mano a mano sottraendo tali principi ad una certa genericità, traducendoli in specifici punti di riferimento per l'azione, in puntuali dimensioni e indicatori. Una di queste categorie è quella della fraternità/sororità, come oggi si preferisce dire, accogliendo il dibattito che si è aperto. Sotto il profilo semantico, infatti, la parola fraternità non appare *“adatta per dire una forma di legame universale che includa maschi e femmine su un piano di pari dignità”* (BRUNI, 2020, p. 4), dignità che attende riconoscimento anche a livello linguistico.

Richiamare la fraternità/sororità come principio politico non significa cercare un appiglio etico che, dall'esterno, possa dare risposte in modo preconfezionato ai grandi temi che interpellano la vita pubblica; significa piuttosto optare per ciò che definisce l'umano, e quindi assegna anche alla dimensione civile, economica, politica, qualità e condizioni che precedono e orientano altre rappresentazioni. La messa a fuoco di un comune retroterra propone una chiarificazione in grado di orientare anche lo scenario politico-istituzionale, guidandolo nella direzione che auspichiamo. E se fare riferimento alla fraternità/sororità universale può apparire a taluni fuori luogo, va ricordato che, all'inizio di ogni mutamento sociale, troviamo uomini e donne che hanno reinventato modalità originali di partecipazione alla comunità di appartenenza, di costruzione della comunità politica, ne hanno reinterpretato i valori e le norme trasmesse, i ruoli e le aspettative.

Scegliere questo punto di partenza significa considerare la comunità umana come la prima fondamentale appartenenza di ogni uomo e di ogni donna: se l'umanità è il primo soggetto della politica, la lente della fraternità/sororità non evidenzia solo un legame a livello micro-sociale, ma conduce a declinare uno specifico progetto, contenuti normativi, forme giuridiche e sociali che non appartengono solo alla sfera morale e alla volontarietà individuale, ma mettono in discussione la costruzione del sistema politico nel suo complesso (Baggio, 2007). Dunque, anche i processi di

mediazione, di dialogo, possono trovare nella fraternità/sororità un criterio di composizione delle ragioni individuali. Se, infatti, ciò che ci definisce è la nostra comune appartenenza all'umanità, ogni soggetto particolare, in quanto portatore di una cultura e di interessi specifici, possiede solo una parte del tutto: per questo siamo tenuti a coinvolgere e valorizzare anche le ragioni degli altri.

Ne viene una ridefinizione delle conseguenze del legame sociale: posto come quadro di riferimento la famiglia umana, la fondamentale relazione antropologica, che ci mette reciprocamente in relazione gli uni con gli altri, ci chiede anche la ricostruzione paziente e tenace del tessuto sociale disgregato. La visione di società che la fraternità/sororità ispira chiede di guardare ad ogni altro-da-sé non come ad una esperienza antagonista, ma come ad altri-sè. Dove le dottrine realiste affermano che la composizione tra gli interessi è insanabile e ciò che è possibile è solo la mediazione negoziale, da un diverso punto di vista la fraternità/sororità è in grado di palesare una base comune sul piano dell'essere e diventa principio di costruzione sociale.

4. NEI PROCESSI DI DIALOGO

Dal punto di vista del metodo politico, assumere la prospettiva della fraternità/sororità attribuisce tutt'altro spessore ai processi di dialogo e di composizione delle ragioni individuali che si svolgono nell'ambito pubblico. Il legame di appartenenza reciproca che definisce, infatti, apre nuovi scenari anche davanti alla impegnativa sfida della differenza, di visioni e di interessi, che sperimentiamo costantemente nella articolazione della comunità civile. Muovendo dal riconoscimento di un dato fondativo come la fraternità, siamo condotti a considerare che la differenza non rappresenta solo una distanza, eventualmente, da superare nello spazio dell'incontro, ma costituisce un'espressione che chiarisce la nostra umanità. Lo sguardo sulla realtà, che si fa strada così, afferma l'esigenza della diversità e la integra positivamente nel percorso politico della costruzione progressiva del consenso.

Del resto, non esistono soluzioni o proposte formalistiche e procedurali che possano essere imposte – seppure ciò può accadere per brevi periodi – al reticolo sociale e civile ignorando la sua costitutiva e

pulsante dimensione relazionale. Qual è la ragione per cui non accogliere tra le dimensioni costitutive della democrazia, una volta che gli obiettivi posti dall'ordinamento sono chiari, una intenzionalità che sappia orientare le obbligazioni di una convivenza pacifica verso obiettivi di rispetto dell'identità umana e della sua dignità? Perché non andare oltre la ricerca di contenuti minimi comuni? Così come lo chiediamo alle relazioni negli ambiti familiari, del lavoro, della scuola, chiedere anche alle relazioni politiche di esprimere coerentemente le qualità dell'umano, non è una contaminazione etica ingiustificata. Sappiamo che le ricerche sulla socialità ci offrono robuste argomentazioni a favore e vi concorrono anche gli studi di genere: la domanda di cura, di ascolto, di accoglienza, di perdono... non definisce il femminile, o solamente gli ambiti privati, o le relazioni a livello micro-sociale: è propria dell'essere umano in quanto tale (Nedelsky, Malleson, 2023).

Se i comportamenti hanno carattere storico e sono soggetti a modificazioni, ne deriva che anche le relazioni in ambito pubblico possono integrare fino in fondo tale sfida, optando per ciò che costruisce e cura la comunità umana, che diventa così l'opera pubblica fondamentale. In questa linea, Jennifer Nedelsky suggerisce da tempo, per fare un esempio sul piano delle politiche pubbliche, di ristrutturare la norma sociale che attribuisce prevalentemente alle donne il lavoro di cura all'interno alle famiglie e delle comunità: ponendo un limite alle ore di lavoro retribuito a settimana, uomini e donne, senza differenza, acquisterebbero tempo ed energie da dedicare al lavoro di cura nei propri luoghi di vita, a vantaggio della società e dell'ambiente.

Il fatto che anche le scienze politiche oggi registrino l'esigenza di andare verso un assetto regolativo, della società e delle sue istituzioni, che rafforzi la capacità relazionale del sistema, trova conferma anche nel marcato orientamento alla interdisciplinarietà. Sono le connessioni nella ricerca che emergono da settori disciplinari intermedi, che si collocano ad esempio tra scienza politica e storia, sociologia, economia e management, a liberare la lente politica da un facile scivolamento al "servizio del principe". Anche agli studi politici, infatti, è richiesto di interpretare nel loro modo originale non solo un frammento, ma l'unitarietà dell'essere umano, che anche nell'agire politico rimane intero, vivo, pensante.

Prima di delimitare con rigore lo spazio della democrazia ad un set di requisiti minimi, a voto ed elezioni, mercato e proprietà privata, assetto normativo e comparazione, prima e dopo tutto questo, cerca riconoscimento anche il movimento libero e creativo del bene umano, con i suoi valori, le tradizioni civili, l'arte, l'esperienza religiosa dei popoli. Di nuovo, si delinea una visione che considera la complessità come un dato da cui partire e non un ostacolo di cui sbarazzarsi, una dimensione che la politica è chiamata ad organizzare e armonizzare. Dove il limite che ciascuno pone all'altro non è un momento da evitare, *dove anche l'ennesima opinione che si aggiunge, alle condizioni dovute, non mette in crisi il processo decisionale ma lo arricchisce, perché è espressione di una competenza politica generale che appartiene a ognuno, quella di vivere in società.*

5. ALCUNE PISTE DI SPERIMENTAZIONE

La scienza politica parla da tempo del deficit di *accountability* delle istituzioni rappresentative come di una evidente criticità della democrazia contemporanea, rilevabile all'interno di assetti istituzionali consolidati o meno (Fox, 2006). Il concetto, com'è noto, esprime la chiamata a rendere conto che i cittadini rivolgono ai rappresentanti eletti; per questo, la possibilità di lavorare su di esso rappresenta una pista di riflessione e di sperimentazione per rafforzare il carattere relazionale degli assetti democratici (Ascani, 2014). Come sottolinea Michele Nicoletti, la democrazia rappresentativa *“non è un semplice processo di autorizzazione di un gruppo di delegati da parte della cittadinanza”*. E prosegue: *“È molto più lo sforzo di agire di concerto, in costante dialogo, nel rispetto reciproco dei ruoli temporaneamente occupati, non solo per ‘rendere conto di una funzione...”* (NICOLETTI, 2014).

Risulta insoddisfacente, dunque, limitarsi a richiedere ai decisori politici un flusso di dati (attendibili!), così che sia possibile controllare e valutare l'esercizio del loro mandato. Per quanto questo sia un aspetto essenziale, il prevalere del segno tecnico non è sufficiente. Se da parte dei rappresentanti eletti nelle istituzioni ci dev'essere un robusto impegno alla trasparenza, una *“democrazia delle relazioni”* chiede di più: chiede di aprire la delega politica e di andare incontro alle persone, di entrare nei territori, che

sono il nuovo spazio politico del XXI secolo, dove si ridisegnano continuamente relazioni di prossimità, di aiuto, di accoglienza.

Le sperimentazioni non mancano. Ricordo i recenti studi di Marianella Sclavi (2022) ambientati a Nantes, in Francia, dove si è disposto per statuto l'obbligo all'ascolto dei cittadini, promuovendo contesti e strumenti adatti alla emersione delle risorse dell'intelligenza collettiva. Nella città oggi sono disponibili una serie di spazi e dispositivi dialogici perché gli eletti possano rispondere entro tempi certi alle proposte avanzate ai cittadini e questi ultimi possono monitorare le istanze recepite. Se, infatti, tutta la politica è linguaggio e comunicazione, l'ascolto è condizione essenziale per ritrovare la sua forza trasparente, spesso offuscata da cascate di parole manipolative che scaturiscono dalle articolazioni del potere. L'ascolto politico non è un intervallo tra tempi di parola; attraversato dal coefficiente della fraternità, si fa piuttosto accoglienza, non dell'altro generalizzato, ma dell'altro concreto. È anzitutto nell'ascolto che si rende possibile la valorizzazione delle differenze; l'ascolto diventa generativo quando facilita l'esplicitazione delle ragioni, coltiva la voce dell'altro e custodisce le relazioni.

6. GOVERNANCE E CO-GOVERNANCE

Un altro esteso ambito in cui l'intensificazione delle relazioni può produrre innovazione democratica è quello dei processi di *co-governance*. *Il concetto si è fatto strada a partire da alcune tracce di ricerca a livello internazionale, come proposta di un diverso paradigma partecipativo volto a rafforzare le dimensioni collaborative e policentriche della funzione di governo, mettendo a tema in particolare la cura e la gestione dei beni comuni urbani.*

Dalla fine del secolo scorso, l'emersione dell'approccio di *governance*, rispetto a quello di *government*, aveva tentato di rispondere alle trasformazioni dello spazio pubblico con un modello decisionale orizzontale, più flessibile, in cui il principio cooperativo prendeva il posto di quello gerarchico tra gli attori chiamati a decidere (Aguilar Villanueva, 2020). Come sappiamo, ora si parla di *governance* ad ogni livello di governo. Del resto, mentre il vorticoso cambiamento introdotto dalla rivoluzione digitale ha

imposto il modello della rete e dei flussi, non era plausibile pensare che in politica le metodologie decisionali potessero restare quelle di cinquanta anni fa. Eppure, negli anni, gli assetti istituzionali disegnati sull'idea di una *governance* meno verticale, a rete, hanno dimostrato di non risolvere tutta una serie di criticità già evidenziate dall'analisi dei processi di governo (Ropelato, 2010). Anche nelle configurazioni di *governance* possono riprodursi, infatti, opachi processi di manipolazione e di selezione degli interessi, possono crescere accordi paralleli dietro le quinte, con l'esclusione dei soggetti deboli, può prevalere il pragmatismo e l'indebolimento del ruolo dell'ente pubblico. Introducendo la possibilità di configurare processi di *co-governance*, non si intende limitarsi ad aprire una ulteriore ipotetica finestra di sviluppo: il prefisso "co-" spinge l'innovazione democratica a passare dal piano del coinvolgimento dei cittadini nella costruzione delle decisioni collettive, al piano del governo vero e proprio delle funzioni pubbliche.

C'è dunque qualcosa di nuovo, che supera le pratiche di inclusione dei cittadini nei processi decisionali delle pubbliche amministrazioni (ad esempio quando vengono consultati su temi di salute, di politiche giovanili, di progetti ambientali, ecc.), pratiche che esprimono la dimensione partecipativa delle nostre democrazie, ma che oggi non sembrano sufficienti a dare adeguata voce politica alla cittadinanza del XXI secolo. Le iniziative di *co-governance* a cui ci riferiamo sono prassi presenti nei territori che, per quanto minoritarie, puntano a introdurre un più alto livello di cooperazione intersoggettiva e multisettoriale. Gli elementi definitori sono numerosi, ma qui ci interessa sottolineare soprattutto il convergere degli amministratori e degli abitanti delle città, di imprenditori, di uomini e donne della cultura e della comunicazione, dell'educazione e dell'arte, all'interno di nuovi spazi di governo dove le amministrazioni cedono potere e dialogano con comunità di attori che si fanno corresponsabili dell'interesse generale.

All'interno di scenari di *policy-building* che interpellano un numero crescente di attori istituzionali, vediamo avanzare nuovi temi accanto a nuovi soggetti: uno di questi è l'urbanizzazione con il suo pesante carico di problemi. Secondo il rapporto delle Nazioni Unite "2018 World Urbanization Prospects", circa il 55% della popolazione mondiale vive nelle aree urbane. È un dato che va considerato in un quadro ampio: si sposta nelle aree urbane,

infatti, anche la povertà e, nei prossimi decenni, la crescita demografica mondiale riguarderà essenzialmente le città dei Paesi che vengono definiti in via di sviluppo. In questo contesto trova spazio anche la sfida posta dai beni comuni, intendendo con questo termine non solo quelli tradizionalmente riconosciuti dal diritto ambientale (come l'acqua, il mare e la pesca, la biodiversità o la conservazione delle foreste), ma anche i beni che definiscono la qualità della vita in società, facilitano la convivenza e il rapporto con l'ecosistema dando soluzione a problemi collettivi, come la salute, l'educazione, Internet e l'informazione, la memoria e il patrimonio artistico, ecc.

A questo riguardo, il dibattito scientifico fa riferimento anzitutto ad Elinor Ostrom (1990); per assicurare una corretta gestione dei beni comuni e evitare il loro progressivo esaurimento, la studiosa Premio Nobel per l'economia mise in dubbio che fossero percorribili solo le due vie della privatizzazione e del controllo pubblico monopolistico e ne indicò una terza, quella della gestione comunitaria, collaborativa e policentrica, di cui è protagonista la cittadinanza con le sue innumerevoli espressioni sociali. Ne abbiamo avuto una riprova in negativo anche di recente quando, davanti alla rapida diffusione della pandemia da Covid-19, numerose istituzioni del governo locale faticarono a riconoscere quelle competenze e quelle risorse che l'associazionismo e i gruppi della società civile da sempre dimostrano di saper gestire, anche in situazioni di emergenza sociale.

Lo spazio della *co-governance* costituisce oggi un ulteriore e innovativo spazio di mediazione, là dove possono dialogare efficacemente le istituzioni dello "Stato-apparato" e degli attori dello "Stato-comunità": cittadini, studenti e lavoratori, soggetti del terzo settore, membri di movimenti popolari o comunità di quartiere, operatori dei media, i soggetti della comunità imprenditoriale, le istituzioni educative e culturali. Ciò significa chiamare al tavolo della decisione anche i rappresentanti dei diversi interessi e mondi sociali, e non solo chi esercita una specifica competenza in quel settore sulle base di norme e funzioni amministrative. In questo modo la città diventa bene comune in sé e appartiene a tutti i suoi abitanti anche attraverso la co-progettazione, co-attuazione e co-valutazione delle politiche pubbliche.

Ciò non semplifica certo la fatica del confronto e della argomentazione, non riduce i lunghi processi di apprendimento comunitario. Ma qui sta il nuovo: accanto a Stato e mercato, la politica trova il suo terzo pilastro, la comunità (Rajan, 2019), articolata in una serie di soggetti custodi dell'intelligenza collettiva, dell'imprenditoria sociale, delle economie locali, della voce delle periferie. Si tratta, dunque, di andare verso modelli di *governance* collaborativa e policentrica, in grado di rispondere meglio alla difficile governabilità di situazioni complesse.

L'analisi dei processi di *co-governance* rivela una particolare assonanza anche con il significato di "sussidiarietà circolare", concetto cardine della organizzazione sociale che difende libertà e autonomia delle persone e delle formazioni sociali, e la loro conseguente responsabilità. Superando le accezioni di sussidiarietà più note, quella verticale e quella orizzontale, e sottolineando la sua circolarità, si vorrebbe chiamare lo Stato, non solo ad astenersi dall'intervenire negli ambiti là dove altri attori sono più vicini alla vita delle persone, ma ad agire insieme ai soggetti sociali, promuovendo e sostenendo nuovi luoghi di democrazia partecipativa e deliberativa e nuovi strumenti decisionali e attuativi.

7. ALCUNE RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Quella che emerge è una rotta precisa: le prospettive delineate permettono di intravedere il superamento del tradizionale modello a due binari della funzione di governo, in cui alle istituzioni politico-amministrative spetterebbe la direzione delle istanze pubbliche, mentre alla società civile la mera articolazione degli interessi. Stiamo spostando il baricentro? È possibile che la relazione e la sua qualità possano costituire un diverso punto prospettico: in nessun modo uno spazio vuoto da attraversare rapidamente, quanto piuttosto una connessione politica che, come tale, deve essere pensata e organizzata in modo comunitario.

Come per ogni processo trasformativo, non può sfuggire la necessità di approfondire l'incidenza delle dinamiche culturali. Se in passato, solo alcuni tra gli studiosi di scienza politica sottolineavano la necessità di un approccio interdisciplinare e dell'interazione con la psicologia e la pedagogia sociale,

con le scienze della comunicazione e la microeconomia, oggi questa contaminazione reciproca è più comune e costante. Lo studio della socialità umana non si aggiunge in modo artificiale ai capitoli della scienza politica ed oggi è in grado di offrire robuste argomentazioni, di aggiungere quadri di riferimento più estesi. Ma appare necessario prendere sul serio l'esigenza formativa che emerge, favorendo in molti modi i percorsi di educazione al bene comune e alla responsabilità sociale, di cui anche le istituzioni politiche possono (e debbono) farsi carico.

Una metafora interessante è quella del nodo di Gordio, la città della Frigia dove Alessandro Magno tagliò con la spada un intricato groviglio di funi, invece di fermarsi a scioglierlo con le mani. Un'immagine che si adatta facilmente a questo tempo, in cui ci troviamo davanti ad un gomitolino inestricabile di problemi... Quante volte, di fronte ai passaggi più intricati e faticosi dell'azione politica invociamo una decisione rapida e netta, qualche scorciatoia spettacolare che avvicini una soluzione immediata; quante volte desideriamo sottrarci ai tempi lunghi dell'apprendimento e della lenta costruzione delle decisioni attraverso l'accordo. Eppure, altrettanto spesso la realtà bocchia il decisionismo verticista di Alessandro Magno e rivela l'inadeguatezza della sua spada. Tagliare di netto raramente risolve i problemi e, anche quando scioglie qualche nodo, i costi sociali possono essere molto alti.

Il mito di Gordio rappresenta un mito fondativo delle civiltà in Europa: risolvendo la sfida che gli abitanti di Gordio gli hanno posto, Alessandro Magno si è aperto la strada per la conquista dell'Asia, un territorio fino ad allora chiuso. Oggi come allora sembra che la funzione di governo necessiti della scaltrezza dei grandi condottieri. Eppure, ci chiediamo se non dobbiamo guardare, piuttosto che alla spada, a quel nodo: è questa immagine a gettare luce sulle profonde connessioni che tessono la convivenza e qualificano anche l'agire politico. È la possibilità di riconoscere e legittimare queste connessioni che fa della politica la casa di ciò che è autenticamente umano. Come scrive Marco Revelli, si tratta di favorire *“una decostruzione drastica della tradizionale verticalità tipica della politica”* e di impegnarsi per una *“difficile, lenta, faticosa ricostruzione di una dimensione orizzontale, nella*

quale la capacità di istituire relazioni, di corresponsabilizzare e di condividere prevalga sulle semplici tecnologie del potere” (REVELLI, 2003, p. 121).

Dunque, la democrazia non abita a Gordio (Bobbio, 1996). Una concezione autenticamente pluralista e policentrica della democrazia smentisce la metafora della spada: non si accompagna alla solitudine del leader, ma percorre le vie del coinvolgimento, dell'apprendimento e della sperimentazione che matura nell'esperienza comunitaria.

8. REFERÊNCIAS

AGUILAR VILLANUEVA, L.F. **Democracia, gobernabilidad y gobernanza**. Ciudad de México: Instituto Nacional Electoral, 2020. Disponibile in https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2021/02/CM25_baja.pdf. Ultimo Accesso il 20 agosto 2024.

ASCANI, Anna. **Accountability**: La virtù della politica democratica. Roma: Città Nuova, 2014.

BAGGIO, Antonio M. (a cura di). **Il principio dimenticato**: La fraternità nella riflessione politologica contemporanea, Roma: Città Nuova, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Vita Liquida**. Roma-Bari: Laterza, 2008.

BOBBIO, Luigi. **La democrazia non abita a Gordio**: Studio sui processi decisionali politico-amministrativi. Milano: Franco Angeli, 1996.

BOBBIO, Luigi. “Democrazia e nuove forme di partecipazione”, Bovero, M., Pazè, V. (a cura di). **La democrazia in nove lezioni**. Roma-Bari: Laterza, 2010, pp. 46-63.

BOSETTI, Giulio. **Stop al pensiero del nemico**: Un elogio della moderazione”. 10 novembre 2017, Disponibile in **Reset** <https://www.reset.it/reset-doc/stop-al-pensiero-del-nemico-un-elogo-della-moderazione>. Accesso il 20 luglio 2024.

BRUNI, Luigino. "Guida alla lettura" in **Fratelli tutti**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2020, p. 4.

ELSTER, J. (ed.). **Deliberative Democracy**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

FOX, J. Sociedad civil y políticas de rendición de cuentas, **Perfiles Latinoamericanos**, 27, Enero-Junio, 2006, pp. 33-68. Disponibile in <https://escholarship.org/uc/item/05s737xr#main>. Accesso il 20 agosto 2024.

GARRIDO-VERGARA, L., VALDERRAMA, L.-M., & RÍOS-PEÑAFIEL, J. Democracia deliberativa, instituciones y participación ciudadana en América Latina. **Política. Revista De Ciencia Política**, 54(2), 2016, pp. 255-275. Disponibile in <https://revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/view/44807/46997>. Accesso il 20 agosto 2024.

MANIN, Bernard. **The Principles of Representative Government**. New York: Cambridge University Press, 1997.

NEDELSKY, J., MALLESON, T. **Part-Time for All: A Care Manifesto**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2023.

OSTROM, E. **Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

RAJAN, R. **The Third Pillar**. New York: Penguin Press, 2019.

REVELLI, Marco. **La politica perduta**. Torino: Einaudi, 2003.

ROPELATO, Daniela. (a cura di). **Democrazia intelligente: La partecipazione: attori e processi**. Roma: Città Nuova, 2010.

SEN, Amartya. **La democrazia degli altri**: Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente. Milano: Mondadori, 2004.

UNITED NATIONS, Department of Economic and Social Affairs - Population Dynamics, **2018 Revision of World Urbanization Prospects**. Disponibile in <https://population.un.org/wup/>. Accesso il 10 agosto 2024.

CAPÍTULO 4

FRATERNIDAD: LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y LAS POLÍTICAS EN LA ERA DIGITAL AVANZADA.

Enrique Del Percio⁴⁹

RESUMO

Destaca-se a importância de distinguir entre o político, a política e as políticas para uma compreensão mais precisa e um melhor uso da riqueza do conceito de fraternidade. O artigo se limita a abordar com algum detalhe as implicações da fraternidade na esfera política, como uma categoria analítica adequada para pensar a vida em comum, a partir da crise do mito do Contrato Social, que foi o modo hegemônico que a modernidade ocidental teve para expressar as diferentes formas de entender o vínculo entre o indivíduo, a sociedade e o resto da natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade, político, política, políticas, individualismo.

ABSTRACT

It highlights the importance of distinguishing between the political, politics and policies for a more precise understanding and a better use of the richness of the concept of fraternity. The article is limited to addressing in some detail the implications of fraternity in the political sphere, as a suitable analytical

⁴⁹ Doutor em Filosofia Jurídica, Mestre em Sociologia das Instituições e Advogado. Reitor da Universidade de San Isidro. Diretor do Doutorado em Filosofia pela Universidad del Salvador, Campus de San Miguel. Codiretor do Programa Internacional de Estudos sobre Democracia, Sociedade e Novas Economias da Universidade de Buenos Aires. ORCID: 0000-0001-8138-0989. Correo electrónico: delpercio@usi.edu.ar.

category for thinking about life in common, starting from the crisis of the myth of the Social Contract, this having been the hegemonic mode that Western modernity had for expressing the different ways of understanding the link between the individual, society and the rest of nature.

KEYWORDS: Fraternity, political, politics, policies, individualism.

1. INTRODUCCIÓN

Sin confusión ni división, rezaba el Concilio de Calcedonia. Esta sentencia es cabalmente aplicable a la relación existente entre lo político, la política y las políticas, pues así como la confusión entre los tres ámbitos entorpece la comprensión de la realidad, la división entorpece la acción transformadora de esa realidad. Intentaré explicar esto con tres ejemplos, antes de efectuar una aproximación conceptual:

a) *Lo político*: hace unos años tuve ocasión de participar en un encuentro encaminado a lograr un acuerdo entre distintos sectores políticos en un país latinoamericano que no es Argentina. Durante más de media hora, los participantes se dedicaron a discutir un tema puramente teórico que, a mi juicio, nada tenía que ver con problemas tales como la estructura tributaria, el trabajo, el acceso a la salud y la educación, la seguridad y otros temas, que, me parecía, contemplaban las demandas de la sociedad y, por tanto, eran más pertinentes en orden a formular una alternativa electoral. Alguien me respondió que no se pueden establecer acuerdos políticos si no hay acuerdos previos en torno a lo político, y que sin eso no tiene sentido discutir propuestas sobre políticas específicas. Meses después llegaron las elecciones y ese grupo obtuvo menos del veinte por ciento de los votos.

Primer corolario: el olvido de las políticas públicas torna estéril la discusión en torno a lo político y resta volumen a la construcción política.

b) *La política*: cuando se plantea la preocupación por el abandono de la historia, las ideas y las propuestas por parte de los partidos políticos tradicionales en buena parte del mundo, los que se vienen convirtiendo en

meras maquinarias para conseguir cargos, forzando alianzas espurias, vaciando de contenido sus plataformas, llevando candidatos sin formación ni trayectoria, la respuesta que se suele obtener hablando en confianza con los dirigentes, es una variante de la frase: “es que esto es política”, frase que suele acompañarse de un guiño esperando obtener la complicidad del interlocutor que debería concordar con que, en definitiva, de eso se trata la actividad política. Da lo mismo que esta conversación tenga lugar en Argentina, Francia, Chile o en Estados Unidos, como lo acredita el éxito mundial que tuvo *House of cards*. Cuando quienes se dedican a la política olvidan lo político en función de un pragmatismo impenitente y dejan de lado el saber experto en la aplicación de las políticas en aras de los arreglos por cargos, cuando no de la pretensión de tener “las manos libres” para negocios espurios, más temprano que tarde son castigados por los electorados poniendo en serio riesgo la vigencia misma del sistema democrático.

Segundo corolario: el olvido de lo político y el desinterés por las políticas públicas condena a la irrelevancia a la propia política.

- c) *Las políticas*: abundan los ejemplos en todas las latitudes de estrepitosos fracasos en políticas de salud, vivienda, seguridad, educación, etcétera, cuando las mismas están a cargo de expertos en el tema sin trayectoria ni formación política más amplia, pero me limitaré a recordar uno que seguramente todos los lectores tiene presente: siendo Sebastián Piñera presidente de Chile por segunda vez, los responsables del área de transportes establecieron una suba de treinta centavos de dólar en el precio de los pasajes del transporte urbano, lo que desencadenó disturbios de una extensión y gravedad que dejó estupefacto al gobierno. “No son treinta centavos, son treinta años” fue el grito de lucha con el que muchos chilenos le hicieron notar a la dirigencia su ignorancia sobre la realidad política profunda del país.

Tercer corolario: Desestimar lo político y la política conlleva el fracaso en la aplicación de las políticas.

2. DISTINTAS CONCEPCIONES DE LA VIDA EN COMÚN

Lo político es el espacio en el que se dirime el modo de entender la vida en común, la política el espacio en el que se dirime el modo de ejercer el poder público y las políticas públicas el espacio en el que se dirime el modo de atender las demandas concretas de los distintos sectores de la población. Hablamos de dirimir, porque en el espacio público nada está dado de antemano, todo es motivo de disputas, de negociaciones, de acuerdos y consensos. Como veremos, en el plano de lo político esto es menos evidente, pues es el espacio en el que se forja el “sentido común”; en el plano de la política es donde se advierte más claramente, pues la dimensión agonial o conflictiva de la política es la que más llama la atención⁵⁰ y, por último, en el plano de las políticas públicas tiende a ser ocultado por quienes las conducen y puesto sobre el tapete por quienes no lo hacen.

En el plano de lo político, uno de los clivajes más relevantes está dado entre a) la concepción según la cual yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida, por lo tanto depende de mi voluntad vivir o no con los demás: la vida en común será vista como el resultado de un pacto social y b) la concepción según la cual yo estoy siendo mi cuerpo y mi vida, no soy un “dueño” separado de mi cuerpo y mi vida, por lo que dependo de otros que provean mi indumentaria, mi alimentación, mi vivienda, pero, además, dependo de un ecosistema que brinda los componentes para elaborar mi vestimenta, la comida que me nutre, los materiales con que está hecha mi morada; por tanto, entenderé la vida en común como una necesidad, no como resultado de una elección. Si parto de a) la disputa se dará entre quienes privilegian la libertad sobre la igualdad y quienes, por el contrario, privilegian a esta última. Si parto de b) asumiré a la fraternidad como categoría central para entender lo político y, por ende, la libertad y la igualdad serán resignificadas,

⁵⁰ Si bien estamos empleando los términos “lo político”, “la política” y “las políticas” con matices diversos a la significación que le da Chantal Mouffe a los dos primeros, vale recordar que la pensadora belga concibe “*lo político*” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas”, mientras que entiende “*a la política*” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (MOUFFE, 2007, p. 17).

aventando el riesgo de que la primera devenga en mera ideología legitimante del egoísmo y la segunda en ideología legitimante de la envidia. Claro que no se parte de a) o de b) si no es como resultado de una controversia. El contrato social y la fraternidad son metáforas a través de las cuales pretendemos explicar el mundo y, al explicar, estamos construyendo el mundo. Como decía Borges, la historia de las ideas políticas no es más que la historia de la disputa por imponer unas cuantas metáforas. Una vez que una metáfora consigue imponerse, hegemoniza la construcción del sentido común y, por tanto, no se discute: se entiende que “las cosas son así”, pero la fraternidad nos pone siempre sobreaviso, al recordarnos constantemente que no hay un padre que establezca cómo son las cosas. Hay cosas, pero las conocemos a través de las interpretaciones, siendo la elaboración de esas interpretaciones el terreno de construcción de lo político.

En el plano de la política, la fraternidad nos plantea que si no conseguimos acuerdos mínimos, siempre estará latente la amenaza del fratricidio: Rómulo y Remo, Caín y Abel⁵¹, Jacob y Esaú, los hermanos Ayar, son mitos y narraciones que advierten acerca de esta realidad. Pero a la vez que nos advierte de estos peligros, la fraternidad nos recuerda que hay más alegría en dar que en recibir, que la diferencia nos hace crecer, que buscar siempre la unidad en la diversidad no es una utopía ingenua, sino una posibilidad real, como lo atestigua la historia y el presente de tantas sociedades exitosas. Los hermanos tienden a matarse, pues las relaciones horizontales estimulan el conflicto; pero, a la vez, tienen la capacidad de descubrir que es mejor cultivar la amistad y la solidaridad: la unidad es superior al conflicto. Asimismo, al asumir el carácter fraterno de la vida en común, se tenderá a privilegiar las democracias por sobre las autocracias, pues los hermanos son como los dedos de una mano: no son iguales, pero ninguno es sustancialmente más importante que los demás, sino que cada uno cumple una función distinta.

En el plano de las políticas públicas, la perspectiva fraterna nos muestra caminos para discernir cuales son las demandas que reclaman

⁵¹ Es notable como toda la Biblia está atravesada por conflictos fraternos, siendo el fratricidio el primer pecado que comete el ser humano fuera del Paraíso. Para un análisis detallado, cfr. Schoekel (1990).

respuesta más urgente y cuales los medios más eficaces para dar respuesta, procesos que siempre deben ser fruto de consensos mínimos para que puedan ser sustentables en el tiempo. Pero sobre todo, nos recuerda la necesidad de pensar las políticas públicas desde el lugar de los más necesitados, no por una cuestión de “buenismo”, sino de eficacia. Las sociedades con mejor calidad de vida, es decir, donde las políticas públicas son más exitosas, son a la vez aquellas que mejor atienden a los que más lo necesitan. A la vez, la conciencia de la conflictualidad inherente a la vida en común, cuestiona el lugar del experto como tomador de decisiones, en lugar de ser el consejero de quien debe tomarlas con criterio político. La fraternidad nos recuerda que las políticas públicas son eso: políticas y, por tanto, deben adoptarse como resultado de disputas y acuerdos. La experiencia muestra que cuando la tecnocracia ocupa el lugar de la política, es decir, cuando el carácter político de las distintas etapas de planeación, implementación y evaluación de las políticas es puesto bajo la tapa de un supuesto conocimiento técnico neutro, ascético e imparcial, pasa como al tapar una olla sin dejar lugar para que salga el vapor: en algún momento estalla el conflicto y la política no puede llegar a cumplir su cometido. En efecto, lo peor que se puede hacer con el conflicto es ignorarlo, riesgo que queda, también en este plano, aventado por la conciencia de que somos todos y todas hermanos y hermanas. No puede haber política pública exitosa sin consultar a los expertos, pero tampoco dejando la decisión en sus manos.

En síntesis, en el ámbito de lo político, la fraternidad describe una categoría ontológica; en el ámbito de la política sugiere un método para lograr acuerdos y en el ámbito de las políticas públicas describe un instrumento de tanta utilidad que casi se lo puede calificar de imprescindible para el buen logro de las mismas.

En lo que sigue vamos a desarrollar algunas consecuencias de la comprensión fraterna de lo político, es decir de la concepción ontológica de la vida en común, sin olvidar el inescindible ligamen de este con los otros dos planos.

3. DEL CONTRATO SOCIAL A LA FRATERNIDAD

La concepción moderna de lo político se funda en el mito del Contrato Social, ese pacto imaginario en el que cada uno cede parte de su arbitrio para evitar vivir en una en una suerte de guerra de todos contra todos. Estas ideas surgen en la Europa de mediados del siglo XVII, en tiempos en que la burguesía había llegado a tomar conciencia de haber adquirido la fuerza suficiente como para ocupar el centro de la escena política, económica y cultural, como fruto de una larga marcha cuyo inicio puede ser datado en la Inglaterra de 1215, con el intento de acuerdo que significó la Carta Magna. Desde entonces, diversos hitos fueron jalonando el camino, siendo el más relevante, sin duda, la conquista de América, desde donde el oro, la plata y una vasta gama de mercancías y materias primas proveyeron el sustento para que algunos europeos pudieran acrecentar sus fortunas de modo jamás visto ni imaginado. Se hizo entonces necesario elaborar un nuevo modo de legitimación para asignar una ubicación destacada en el ámbito de la vida en común a quienes no poseyeran nombres ilustres ni títulos nobiliarios, pero sí dinero. En la Europa de entonces, como en cualquier estructura predominantemente rural, se asumía que si de los perales brotan peras, de los manzanos manzanas y de las gatas salen gatitos, es natural que de los condes nazcan condes, de los zapateros otros zapateros y de los campesinos, campesinos. Es decir que el hecho de ser hijo de unos padres u otros determina qué lugar se ocupa en la escala social y quién tiene derecho a ejercer el poder público (al par que, si en lugar del hijo se trata de la hija, parecerá natural que ella esté destinada a ser dada en matrimonio a quien sus padres decidan, pero esto es otro tema). Era menester, pues, despojar a la naturaleza de esa atribución para permitir que la estratificación social se establezca por una razón distinta del nacimiento, es decir, por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, partiendo del mito del Contrato o Pacto Social⁵²

⁵² Utilizaremos de modo indistinto la expresión *Contrato* o *Pacto* con mayúscula inicial para referirnos al mítico acuerdo originario de marras.

como acontecimiento fundante de un modo de convivencia más deseable que el “estado de naturaleza”. A partir de ahí aparece una barrera de separación absoluta entre el ser humano y el resto de la naturaleza, hasta tal punto esto ha hecho mella en la conciencia occidental que, incluso en nuestros días bajo el concepto de “naturaleza” se incluyen mares y ríos, bosques, selvas y desiertos, vegetales, animales y minerales... pero se excluye completamente al ser humano. Asimismo, en todas las versiones del Contrato, el mismo se realiza entre quienes, a partir de su celebración, se constituyen en ciudadanos, quedando por lo tanto afuera del Pacto quienes no son ciudadanos: además del resto de la naturaleza, quedan excluidos también el ámbito doméstico y los esclavos. La mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser tres peligros de los que hay que defenderse, así como los tres principales recursos a explotar. Queda así consolidado el trípode sobre el que se asienta la estructura de dominación moderna: faloratiocentrismo, capitalismo de devastación e imperialismo⁵³. Cabe consignar que al lado de esto, surgen también, como consecuencia de las mismas ideas, aspiraciones de liberación que han de cuestionar severamente la legitimidad de esa estructura de dominación. Llámese dialéctica de la ilustración o carácter paradójico de las ideas, lo cierto es que en el ámbito social nada es tan simple como lo suelen presentar los reduccionismos ideológicos.

En general, la mayor parte de los debates y construcciones ideológicas, es decir, las disputas políticas de los siglos XVIII, XIX y XX, tuvieron como trasfondo ese horizonte de comprensión de lo político. En particular, a partir de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial se puede hablar de una hegemonía manifiesta de la concepción contractualista

⁵³ No es ocioso señalar, aunque más no sea como un mero comentario al pasar, la importancia de estos tres pilares a fin de evitar la tentación de creer que con resolver los problemas derivados de uno solo de ellos se resolverán los demás. Así como en el siglo XX había quienes pensaban que acabando con el capitalismo se resolverían también los problemas ecológicos, se acabaría el patriarcado y toda otra forma de explotación, hoy encontramos quienes creen que alcanza con descolonizar el pensamiento o con derribar el patriarcado, olvidando que, necesariamente, el problema debe ser abordado en modo integral.

de lo político⁵⁴, sobre el que se asienta la acción política, así como las propuestas y concreciones de las políticas. Esta hegemonía comienza a agrietarse en el último tercio del siglo pasado por “dentro” y por “fuera” del Pacto. Por “dentro”, por disolución del lazo social, y por “fuera” por los cuestionamientos provenientes de sectores que ponen el acento en los excluidos del Contrato: la ecología, el feminismo, los movimientos por los derechos civiles y sociales.

En efecto, en torno a los años setenta del siglo XX una serie de complejas motivaciones políticas y económicas llevaron a que las potencias occidentales realizaran una fuerte apuesta a favor de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, así como de la expansión del crédito para el consumo. Esto va a conllevar profundas consecuencias en todos los órdenes de la vida, especialmente en el modo de entender la vida en común, en virtud del impacto que se produce sobre el ámbito laboral, el residencial y el doméstico.

- a) *En el ámbito laboral*, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Por lo tanto, no es posible conocer en profundidad a los compañeros de trabajo ni ser conocido por ellos. Al no pasar tiempo con el otro, no se habla de temas relevantes. Si alguien llega a su trabajo padeciendo un problema grave, lo más probable es que nadie se entere, pero si alguien le pregunta qué le pasa, por qué tiene esa expresión, la respuesta seguramente será una evasiva. Nadie le va a compartir sus preocupaciones y aflicciones más íntimas a alguien poco o nada conocido. Ergo, el espacio laboral deja de ser una instancia central del proceso de constitución y afianzamiento de lazos sociales.
- b) *En el ámbito residencial*, la persona está obligada (por razones laborales o de *status*) a mudarse varias veces a lo largo de su vida y, como en el caso anterior, si ella no se muda, sus vecinos sí lo hacen. Por ende, tampoco puede conocer ni ser conocido por sus vecinos como acontecía en el barrio o la aldea, dificultando así la posibilidad de percibirse como parte

⁵⁴ Si bien esto vale sobre todo para el ámbito europeo, también asumieron esta comprensión buena parte de las elites políticas y culturales americanas.

de un colectivo, de un pueblo. No conoce la trayectoria, las ideas, los gustos de sus vecinos. Sólo conoce de ellos lo que ellos muestran. A su vez, ellos sólo muestran lo que consumen. No fue la aparición de la televisión lo que nos introdujo en la era de la imagen, ni la publicidad la que nos introdujo en la sociedad de consumo. Ambas, televisión y publicidad, son factores que potencian tendencias más hondas, consolidando una sociedad de consumo que está en la base de la problemática contemporánea.

c) *En el ámbito doméstico*, la mujer debe salir a trabajar para permitir un mayor ingreso de dinero en el hogar, que posibilite la adquisición de más bienes con alto valor agregado. Una familia con diez o doce hijos era funcional cuando las guerras demandaban mucha carne de cañón y la fábrica mucha mano de obra. Ser mujer era sinónimo de ser madre y ser varón era sinónimo de ser el proveedor del hogar. Pero el impacto de las nuevas tecnologías modificó eso rotundamente. Ya no hicieron falta tantos soldados para morir en el frente como aconteció desde las guerras napoleónicas hasta la guerra de Vietnam, época en que el ejército y la industria modelaron la sociedad. Por otra parte, las nuevas tecnologías aplicadas a la producción industrial hacen que se requiera mucha menos cantidad de operarios y empleados. Podemos decir, simplificando, que los drones reemplazan a los soldados y los programas de computación a los trabajadores. Si bien no es exactamente así, a los fines de esta exposición esa simplificación resulta útil. Ahora el ideal ya no es la familia numerosa, sino los DINKs (*Double Income No Kids*) o SINKs (*Single Income No Kids*) doble o simple ingreso sin hijos. Una familia con diez o doce hijos difícilmente pueda cambiar la TV cada cuatro años, el automóvil cada dos e ir con frecuencia al cine o al teatro y luego a cenar. En cambio, sí puede hacerlo la pareja sin hijos o el hombre o mujer que vive solo. La mujer deja de ser exclusivamente madre y el varón deja de ser el padre-proveedor. En el modelo anterior, si uno de los miembros de la pareja no estaba a gusto con el otro, no tenía más remedio que soportarlo. Podría ser infiel, pero no encontraba con quién iniciar una nueva relación estable: una mujer que pasaba todo el día atendiendo las necesidades de sus once hijos y de su marido, difícilmente encontraría un

hombre dispuesto a hacerse cargo de esa familia y, concomitantemente, el hombre tampoco tenía dónde encontrar una mujer ya que, a partir de cierta edad, todas estaban ocupadas en cuidar su prole. Ergo, el matrimonio duraba “hasta que la muerte los separe”. En cambio, los actuales modelos familiares son altamente inestables, tan inestables como las relaciones que se dan en la oficina o en el barrio. Los modos de sexualidad no reproductiva son aceptados e incluso alentados y la mujer ya no convoca la atención del varón con el escote (mostrando la parte de su cuerpo que constituye el símbolo anatómico de la maternidad) sino con la minifalda o el pantalón ajustado mostrando las piernas, símbolo anatómico del dinamismo que se le exige a la mujer que debe trabajar fuera de su casa. No fue la invención de la píldora anticonceptiva lo que permitió que la mujer trabaje por un salario, sino que, a la inversa, lo que llevó a inventar la píldora fue la necesidad del sistema de que la mujer aporte otro ingreso y tenga menos hijos.

La sumatoria de estos factores facilita la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni siquiera dentro del espacio doméstico. Tipo humano que predomina en las grandes ciudades, que son las que imponen sus propias pautas culturales, sus propios gustos y modos de pensar. Como no hay tiempo para conocer al otro ni para ser conocido por el otro, sólo se conoce lo que el otro muestra: cada uno muestra lo que consume y es valorado en función de eso. Más aún: el individuo del capitalismo de consumo, no sólo muestra lo que consume, sino que se muestra para ser consumido⁵⁵. Es en sí mismo una empresa: se produce para ser consumido. Es el “empresario de sí mismo”, ideal de un mercado que espera que cada cual asuma el riesgo empresarial... siempre que no tenga el poder suficiente como para exigir que el Estado se haga cargo de sus desaguizados, como ocurrió en la crisis del 2008 y tantas otras

⁵⁵ Esto explica en parte no sólo la prelación del valor de cambio sobre el valor de uso de las cosas sino la contemporánea subsunción del valor de uso en el valor de cambio. Este tema es clave por su implicancia en la devastación del planeta. Cfr. Ávila Santamaría, 2019, pp. 233-250.

veces en que el Estado tuvo que rescatar al capitalismo de sus propios errores. Claro que una cosa es entender esto en términos intelectuales y otra en términos existenciales. En efecto, ¿cómo puede concebir que nadie se salva solo el chico que reparte cosas en Glovo o el chofer de Uber? ¿acaso tienen elementos para sentir que la comunidad hace algo por ellos? ¿no son ellos mismos quienes se ganan el sustento sin depender de nadie? El fracaso de la política para satisfacer demandas elementales de vivienda, salud, educación o seguridad llevan a muchos a la convicción de que nada se puede esperar de aquello que no sea producto del propio esfuerzo y sólo de eso. En ese contexto, los libros de autoayuda o las “religiones de prosperidad” que promueven una épica del esfuerzo personal resultan mucho más eficaces para afrontar el fracaso, la decepción y el resentimiento.

Para completar el cuadro, en la familia actual, en el marco de una sociedad de consumo que promueve el no tener hijos, cuando nace un chico, es hijo único, nieto único, sobrino único. Toda la familia y las amistades de la familia giran en torno suyo. Sus padres deben trabajar todo el día para poder adquirir esos productos con alto valor agregado que el sistema nos impone, y cuando llegan agotados a casa necesitan descansar y no tener que hacer el esfuerzo de corregir aquello que quizá convendría corregir. Los abuelos que están a su cargo quieren disfrutar de su nieto y no andar poniéndoles límites. El resto de la familia tampoco tiene por qué hacerlo y optan por llenarle de regalos y caricias. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que cuando sale de su casa no necesita encontrar una figura que asuma el rol paterno, sino que se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales. No nos hemos vuelto narcisistas por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas aunque, por cierto, las redes contribuyen decisivamente a afianzar esta característica de nuestro tiempo. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para aceptar al otro: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Entonces,

cuando ya es adolescente, mira su *instagram* y ve que los demás están todos alegres, en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, ostentando parejas bellísimas y llenos de amor y felicidad, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el calzado deseado, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron.

Resumiendo: una compleja amalgama de factores tecnológicos, culturales, políticos y económicos convergentes motivan la conformación de un nuevo tipo de subjetividad que pone en cuestión el sustento ontológico de lo político brindado por el mito del Contrato, la subjetividad del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni dentro del espacio doméstico. Sin embargo, en la misma época en que se iniciaban todos estos cambios en los ámbitos laborales, bélicos, residenciales y domésticos que llevan al individualismo extremo, se producía también el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista, el feminismo sacaba a la luz que lo doméstico es político y se profundizaba la lucha por el reconocimiento de quienes no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos por razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etcétera⁵⁶.

No es casual esa correspondencia aparentemente paradójica entre individualismo extremo y preocupación por el cuidado, el cuidado de sí, de los otros, de la biosfera. Es que, como decía Hoelderlin, *allí donde crece el peligro anida la salvación*, pues al encerrarse el individuo sobre sí mismo, en algún rincón de sus entrañas presente que precisa algo más, siente la conciencia de su propia incompletitud, percibe que no es una sustancia separada y autosuficiente, va intuyendo que todos somos en relación con nosotros, con los demás, con el ecosistema. Por eso, es precisamente a partir de los años setenta del siglo pasado que emerge, primero tímidamente,

⁵⁶ Desarrollo esta temática de modo exhaustivo en Del Percio, E., *Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del contrato social* en Rev. Fil. Lat. Y Cs. Soc. Año XLIX (2024) n° 35 disponible en <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/07/revista-de-filosofia-latinoamericana-35-2.pdf>2024, pp. 12-34.

para ir adquiriendo cada vez más vigor, esa demanda de cuidados. Tampoco es casual que uno de los textos más leídos en lo que va del siglo XXI sea la encíclica *Laudato Sii*, que trata sobre el cuidado de la casa común. El cuidado es lo opuesto a la devastación.

Para entender esta aparente paradoja es preciso diferenciar subjetividad de sujeto. La subjetividad es una construcción histórica, en cuya constitución confluyen la política, la economía y la cultura y, por ende, varía en el tiempo y el espacio. Nuestra subjetividad está compuesta de todo lo que aprendemos, de nuestros deseos, de nuestra circunstancia, pero eso no agota lo más profundo, porque lo más profundo, lo que nos constituye como sujetos, es precisamente la falta. El sujeto es una estructura invariable, y no varía porque no se asienta sobre nada que es, sino -en aparente paradoja – sobre algo que *no es*: se asienta sobre la falta que nos constituye como seres humanos, es decir, sobre la carencia, la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás y por fuera del ecosistema, de lo que la filosofía andina llama la *pachamama*, de todo lo que nos provee de lo necesario para la vida. Cuando en algún momento de nuestra existencia tocamos esa nada, nos quedamos como absortos, en silencio... y allí pasa el sistema encarnado en ese pariente o amigo que nos dice: ¿qué te pasa? y le damos la respuesta filosófica más profunda que podemos dar: *nada*. Me pasa la misma nada. Este es un tema de una enorme complejidad y las exigencias académicas me obligarían a acudir a citas de filósofos y psicoanalistas de muy difícil comprensión. Sin embargo, prefiero explicarlo sin citas ni razonamientos silogísticos, recordando de memoria un poema oriental de tiempos lejanos cuyo autor desconozco, en que las ventanas eran meros huecos en la pared y que dice algo así como:

*La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no veríamos qué hay fuera de la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no entraría la luz del sol en la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría aire dentro la casa.*

*La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría vida dentro de la casa.*

La subjetividad es la casa con todo lo que ella contiene. El sujeto es la ventana. Allí radica esa salvación que nace del peligro: en esta toma de conciencia de que lo que nos constituye es la falta, de que no somos una sustancia aislada. En advertir que nuestra alma es un vaso infinito que solo se sacia con la eternidad, como enseñaba San Agustín.

Si bien la filosofía étnica blanca o europea nos da buenos elementos para pensar estas cuestiones hay otras filosofías más universales, como la andina o la bantú, que ofrecen mejores instrumentos para enfrentar estos desafíos.

Cabe señalar que cuando hablamos de filosofía, no estamos pensando en una disciplina académica que, como suele pasar, es practicada por gente que cree que el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía y se limita a estudiar lo que dicen los filósofos, generalmente varones blancos occidentales. Nos interesa otro modo de entender y hacer filosofía. Por ejemplo, para las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental el ecosistema es, o bien una suma de sustancias (un árbol, más otro árbol, más el río, el mar, la montaña, etc.) o bien una megasustancia (se la llame *Gaia* o como sea) de la cual nosotros y el resto del cosmos no somos sino partes. En cambio, para la filosofía andina, el concepto mismo de ecosistema no encaja propiamente, pero sí tiene el de *Pachamama*. Esta es un haz de relaciones, ella nos constituye pero nosotros también la constituimos en una relación de reciprocidad y donación. Pasando a otra filosofía, la bantú, se encuentra una enseñanza muy apropiada que dice que para educar a un niño hace falta un pueblo entero, del mismo modo que para que crezca un árbol hace falta todo un ecosistema⁵⁷. El niño hace al pueblo y a la vez es constituido por ese pueblo, tal como el árbol y su entorno. Por algo es que la expresión *el ser* es sólo puede ser dicha en lenguas indoeuropeas, pero no en japonés, hebreo, zwahili, quechua o guaraní. Es que para las filosofías más universales, lo lógico es decir *lo que es, está siendo*⁵⁸, sin esencializar al ser.

⁵⁷ Estamos traduciendo del zwahili *mfumo wa ikilojia* por el término ecosistema, según la convención, pero cabe aclarar que, como pasa con el término *pachamama*, tampoco este es traducible sin dificultad.

⁵⁸ O quizá: *Siendo se es*, como traduce Cordero (2005) el célebre verso parmenídeo.

Ahora estamos en mejores condiciones para entender la diferencia entre las concepciones antropológicas que señalábamos al comienzo y su consecuencia en el modo de entender lo político: para la filosofía occidental el ser humano es dueño de su cuerpo y de su vida, como si pudiera existir un “yo” separado del cuerpo y de la vida que nos posibilite decir: *yo soy el dueño* de mi cuerpo y de mi vida. En cambio, para otras filosofías, uno *está siendo* su cuerpo y su vida. Claro que si yo asumo que soy propietario de mi cuerpo, me voy a concebir como una sustancia de algún modo independiente de todo lo demás, ergo seré yo quien decida vivir con los demás: me asociaré al resto, constituiré una sociedad como consecuencia de un pacto voluntario para vivir mejor. En cambio, si me asumo como un cuerpo viviente, pensaré que existo porque alguien se ha ocupado de elaborar mi vestimenta, de producir mi alimento, de construir mi vivienda. Pero también voy a entender que hay generaciones anteriores que fueron enseñando cómo hilar, como cultivar, como construir. Y, más aún, voy a advertir que el lino y el algodón de mi ropa, las frutas y legumbres que me alimentan, el barro con que están hechos los ladrillos de mi casa, son dones de la madre tierra. Entonces, no voy a pensar que yo me puedo o no asociar a los demás, no voy a pensar la vida en común en términos de “sociedad” sino que voy a concebir esa vida en común como una red de intercambio de dones, de hacer algo unos por otros. En latín, ese intercambio se llama *munus*. Así, cuando alguien hace algo por mi, lo debo re-munerar. Si tengo dentro mío el propio cuidado, tengo inmunidad. Y cuando tomo conciencia de que existo gracias al aporte del resto de la naturaleza, de mis ancestros y, de algún modo, también de los que vendrán después de mi, voy a concebir la vida en común en términos de “comunidad”. Si siento que soy el dueño de mi cuerpo y de mi vida, puedo creer que mi libertad termina donde empieza la de los demás, por lo que el otro, en última instancia, es un estorbo para mi libertad. Mientras que si asumo que estoy siendo mi cuerpo y mi vida, el otro es condición necesaria para mi existencia y, por ende, para mi libertad. Advertiré que la historia nos enseña que la libertad se conquista y defiende en común, junto a otros.

4. MAÑANA, LA FRATERNIDAD

No es ocioso reiterar que el Contrato entre en crisis por un lado, por la disolución del lazo social, disolución que, a la vez, obstaculiza y favorece la percepción de la condición fraterna de la vida en común. Obstaculiza, pues el individualismo egoísta y narcisista derivado de la lógica consumista, dificulta la convivencia y es contrario a los valores de solidaridad y equidad; pero, al mismo tiempo, deja en claro que no hay un padre ni una madre fuera de casa: si hay un padre, no somos todos hermanos, luego la fraternidad no podría ser universal, limitándose a quienes fuesen hijos de ese padre. Por el otro lado, el Contrato entra en crisis por la toma de conciencia de que no se puede seguir marginando ni expoliando impunemente a la Casa Común, a la mujer, ni a quienes no son considerados sujetos de pleno derecho: lo que en su momento fueron los esclavos y que hoy son los migrantes “ilegales” y los otros sectores más vulnerados de la sociedad. Ahora bien: de algún modo, las distintas corrientes que bregan por la inclusión de lo marginado por el Contrato Social, hacen explícita o implícita referencia a la fraternidad. En efecto, la ecología nos recuerda que somos hermanos (*fratres*) del buey y del asno, del agua y del aire; el feminismo con su crítica al patriarcado (si hay un *pater* no somos todos hermanos; no hay *pater*, ergo, hay fraternidad) nos recuerda la necesaria horizontalidad de las relaciones humanas y, por su parte, la interculturalidad nos recuerda que ninguna cultura puede arrogarse el papel del padre o de la madre “educadores” o “civilizadores” de las otras. En definitiva, nos hablan del carácter fraterno de la vida en común, por lo que estaríamos ante un cambio de la conformación de lo político.

Por cierto, si se entiende a la vida en común en función de un Pacto, obviamente, se asume que existe un sujeto capaz de pactar. Por ende, la discusión girará en torno a quién es el sujeto del Pacto o, lo que es lo mismo, el sujeto de la historia, de la política, etcétera. Si es el individuo, entonces el valor supremo será la *libertad*. En sus formas más extremas se llega a negar la existencia de la sociedad (Margaret Thatcher solía afirmar que sólo existen el individuo y la familia, siendo la sociedad una mera abstracción sin existencia real). En cambio, si se niega la individualidad del sujeto, si se

considera (radicalizando la célebre sentencia de Marx) que no existe la conciencia individual, sino que toda conciencia es siempre conciencia social⁵⁹, entonces se desconfiará de quien pretenda destacarse, ser diferente y, por ende, la clave de comprensión y legitimación de toda acción política estará dada por la búsqueda de la *igualdad*, llegando, en las manifestaciones más extremas de esta postura (Stalin, Ceaucescu, etc.) a negar los más elementales derechos y garantías individuales pues, en última instancia, lo que se niega es la importancia del individuo. De una postura, se deriva el liberalismo clásico, el neoliberalismo y el libertarismo antiestatal. De la otra, los socialismos y comunismos de diverso calibre. Entre uno y otro de ambos extremos se ubican el liberalismo social, el socialcristianismo, la socialdemocracia, etcétera. En síntesis: si creo que a) existe el individuo pero no la sociedad, la libertad será la clave de interpretación de la vida en común; si, en cambio, creo que b) existe la sociedad pero no el individuo, la clave será la igualdad.

Pero si asumo que somos en relación, en relación con nosotros mismos, con los demás, con el resto de la naturaleza no humana, entonces la clave estará dada por c) la *fraternidad*. En este marco de comprensión, el individuo no puede existir si no es en relación consigo mismo, con los demás y con la creación toda. La primacía de la relación sobre la sustancia lleva a pensar la vida en común en términos de fraternidad.

Cabe señalar que la fraternidad es una catacresis⁶⁰ que plantea que no hay padre ni madre, que las relaciones son en un inicio horizontales y, por ende, conflictivas. En efecto, las relaciones verticales (padre-hijo, jefe-empleada, capitán-sargento, etc.) tienden a disuadir el conflicto, al contrario

⁵⁹ "No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia" dice Carlos Marx en 1859, en su célebre *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1970, p. 34).

⁶⁰ Es clave entender que la fraternidad es una *catacresis* (es decir, una palabra que se emplea con un sentido diferente al que le corresponde originariamente, con el fin de nombrar algo que carece de nombre particular) y no una metáfora corriente, pues si la fraternidad fuese una metáfora corriente deberíamos ser hijos de un padre que dicte la ley o de una madre útero que nos contenga, cuando la fraternidad, precisamente, viene a recordarnos que no hay tal padre ni tal madre. Para un desarrollo extenso de esta problemática cfr. Del Percio (2014).

de lo que ocurre con las horizontales. Por eso tantos mitos y leyendas de distintas latitudes nos hablan del fratricidio o del combate duro entre hermanos antes de fundar la vida en común. Rómulo matando a Remo antes de fundar Roma, Caín a Abel antes de fundar Enoc, la primera ciudad bíblica, los hermanos Ayar peleando y matándose antes de fundar el Cuzco, son algunos ejemplos conocidos.

La fraternidad es ineludible: no se trata de “hacer un mundo fraterno” sino de reconocer que somos hermanos y hermanas⁶¹. Ahora bien: la fraternidad nos dice que en el inicio está siempre el conflicto, pero también nos dice que no se puede vivir siempre en el conflicto. Cuando la madre le espeta a sus hijos: “¡basta de pelear que no parecen hermanos!” está mostrando otro aspecto de la misma fraternidad: la unidad es superior al conflicto. Una sociedad que vive en permanente lucha intestina, desaparece. Toda ciudad dividida contra sí, será destruida⁶². Pero a la vez, la fraternidad nos dice que el conflicto está allí, se quiera o no se quiera, y no hay una síntesis posible en esta tensión: “en el conflicto aparecen la heterogeneidad de los temperamentos, de las situaciones, de los intereses, de los grupos” plantea Michel de Certeau (2015, p. 58), pues

las diferencias quiebran la uniformidad que busca imponer o disimular el egoísmo del fuerte, el conformismo del débil, o la ideología del utópico. Estas pueden curar la violencia subjetiva de la agresividad, salvar al cristiano de la piadosa mentira que consiste en hacer ‘como si’ se estuviera de acuerdo, y evitar que limite la reconciliación al estrecho ámbito de una reunión sacramental o de un futuro ideal (DE CERTAU, 2015, p. 58).

Pero además de este aspecto negativo o curativo, el conflicto impone una visión menos candorosa y más realista a partir de la cual, en aparente paradoja, puede construirse la paz. De lo contrario, si se piensa que puede haber una sociedad libre de conflicto, cuando este se llega a dar, se tiende a creer que bastará con detectar a los culpables y eliminarlos, sean estos los

⁶¹ Varias razones aconsejan usar la expresión “fraternidad” para describir la realidad y la expresión “sororidad” para designar una idea regulativa. Entre otras, el hecho de que no se encuentren mitos de hermanas que funden ciudades o culturas tras matar a otra.

⁶² Mt. 12,25

extranjeros, los que piensan distinto, o quien sea, para retornar a la armonía perdida; así, claro está, la paz social jamás será asequible.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Cuando el sistema funciona, la consideración en torno al mismo es escasa. No se piensa en el suelo hasta que sobreviene un terremoto. Por eso son las grandes crisis las que convocan a las más profundas reflexiones sobre la regulación de la vida en común, en definitiva, sobre lo político. Dificilmente pueda llegar a buen puerto una propuesta política meramente instrumental, que sólo tenga en cuenta las reglas del marketing o de la propaganda, sin tener en cuenta la estructura profunda de la vida en común. Del mismo modo, la historia es una galería de fracasos de intentos de plasmación tecnocrática de políticas públicas sin imbricación con la política y lo político.

En última instancia, lo político hunde sus raíces en la antropología, es decir, en la comprensión de esa verdad profunda que cada cultura expresa a su modo, y que los creyentes lo hacemos a partir del profundo simbolismo del texto revelado: el pecado de nuestros primeros padres nos inclina hacia el egoísmo, la envidia, el fratricidio; pero eso no nos lleva a olvidar que somos imagen y semejanza de un Dios que es relación, de un Dios que es comunión, de un Dios que es amor. La fraternidad es la metáfora que mejor expresa esta condición cuando se trata de explicar los dilemas y de enfrentar los problemas propios de la vida en común.

6. REFERÊNCIAS

AVILA SANTAMARÍA, R. **La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama y el Sumak Kawsay en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura.** México: Akal, 2019.

CORDERO, Nestor-Luís. **Siendo se es. La tesis de Parménides** Buenos Aires: Biblos, 2005.

DE CERTAU, Michel. **El extranjero o la unión en la diferencia**, Buenos Aires: Ágape, 2015.

DEL PERCIO, Enrique. **Ineludible Fraternidad. Poder, conflicto, deseo**. Buenos Aires: Ciccus, 2014.

DEL PERCIO, Enrique. Fraternidad, igualdad, libertad: instituciones y vida en común después del contrato social en **Rev. Fil. Lat. Y Cs. Soc.** Año XLIX (2024) n° 35 disponible en <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2024/07/revista-de-filosofia-latinoamericana-35-2.pdf>

MARX, Karl. **Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política**. (Trad. J. Merino). Madrid: Alberto Corazón Editor, 1970.

MOUFFE, Chantal. **En torno a lo político**, Buenos Aires: FCE, 2007.

SCHÖEKEL, Luis Alonso. **¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis**. Navarra, Verbo Divino, 1990.

CAPÍTULO 5

LA FRATERNIDAD COMO RESPUESTA AL EGOÍSMO CONTEMPORÁNEO. CONSTRUCCIÓN DE UN HUMANISMO PARA EL SIGLO XXI.

Leidy Vargas-Ramírez⁶³
Jesús David Cifuentes-Yarce⁶⁴

RESUMO

Falar de humanismo no século XXI é confrontar o oximoro de um mundo privado-globalizado, uma vez que a privatização da existência é o emblema do mundo do consumo. Essa reflexão filosófica toma uma figura da antiguidade, Erostratus, para entender o individualismo moderno que está queimando o tempo do encontro com o outro, o meio ambiente e a si mesmo nas chamadas do consumo. Nesse contexto, a fraternidade é proposta como uma categoria que implica o reconhecimento do vínculo entre os seres humanos e a responsabilidade para com o outro, seja ele quem for. Dessa forma, a cidadania mundial é proposta como uma saída para a globalidade dos problemas e a urgência de criar projetos comuns, sob a premissa da lealdade ao vínculo primordial a ser protegido contra qualquer particularismo, típico das estruturas políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade, humanismo, cosmopolitismo, individualismo, globalização, egoísmo.

⁶³ Doutora em Estudos Políticos pelo Instituto Universitário Sophia (Florença, Itália) e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Bolivariana (Medellin, Colômbia). Pesquisadora do Instituto Universitário Sophia (Itália). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4124-5034>.

⁶⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade de Zaragoza (Espanha). Mestre em Filosofia pela Universidad Pontificia Bolivariana (Medellin, Colômbia). Professor da Universidad de la Sabana (Colômbia). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1536-8206>.

ABSTRACT

To speak of humanism in the 21st century is to confront the oxymoron of a private-globalized world, since the privatization of existence is the emblem of the world of consumption. This philosophical reflection takes a figure from antiquity, Erostratus, to understand the modern individualism that is burning the temple of the encounter with the other, the environment and oneself in the flames of consumption. In this context, fraternity is proposed as a category that implies recognition of the link between human beings and responsibility towards the other, whoever that may be. In this way, world citizenship is proposed as a way out of the globality of problems and the urgency of creating common projects, under the premise of loyalty to the primordial bond to be protected against any particularism, typical of political structures.

KEYWORDS: Fraternity, humanism, cosmopolitanism, individualism, globalization, selfishness.

1. INTRODUCCIÓN

El Humanismo es el pensamiento que guía los actos en dirección a potenciar la realización de lo propiamente humano. Por eso cada época histórica, en perspectiva humanista, lo que ha hecho es una autocomprensión creando modelos y definiciones sobre el ser humano para indicar lo que lo enaltece, o, por el contrario, lo que lo deshumaniza (Choza, 2009). Delimitar en una definición el ser-actuar humano es, entonces, la forma en la que cada sociedad se entiende a sí misma para responder a la pregunta ¿cómo se desea vivir? Por eso, detrás de cada pregunta filosófica por el hombre, lo que se esconde son perspectivas humanistas.

Un ejemplo de lo planteado se encuentra en la antigüedad, donde se limitó lo humano al *Logos* para diferenciarlo del *Fonos* de los animales. Por eso, la realización del hombre se entendía desde el ser ciudadano, aquel que puede deliberar gracias a su logos (Aristóteles, 1988, L. 1253a); de ahí que un esclavo, que no era concebido como ciudadano, era considerado un

“instrumento animado” (Aristóteles, 1988, L. 1253b–4). Por su parte, en la modernidad sea que se pensara al ser humano como bueno o malo por naturaleza, la contención o potenciación de sus actos se daba mediante un contrato. Es por eso por lo que la pregunta obligada respecto al devenir histórico del humanismo es cómo “nos” estamos entendiendo o “nos” deberíamos entender, para con ello responder, a cómo “deseamos” vivir.

Cuestionamiento que toma un matiz particular en el contexto contemporáneo donde el egoísmo se revela como latente en la sociedad. Frente a esto la categoría de la fraternidad ofrece elementos teórico-prácticos para responder a este desafío y fundamentar un humanismo para el Siglo XXI, que rescate la pluralidad, al tiempo mismo que consolida en vínculo que une a los seres humanos en cuanto parte de una única humanidad.

2. ERÓSTRATO: UNA IMAGEN DEL PASADO PARA ENTENDER EL PRESENTE

Artemisa, hija de Apolo y Leto, en la cultura pre-helénica era la diosa de la fertilidad, por eso los griegos la adoraban como diosa de los nacimientos, de la tierra virgen, de los animales salvajes, de ahí que no sea gratuito su apelativo de Salvadora (Graves, 2013). Eróstrato, fue un humilde pastor, que en el 356 a.C -en busca de fama- le prendió fuego al templo de Artemisa, considerado por Antípatro de Sidón, una de las siete maravillas del mundo.

Un humilde pastor de la antigüedad, agobiado por su propia existencia, pasó a la historia como el más grande sacrílego griego y murió bajo tortura. Pero su acto es ante todo símbolo de ruptura con ese vínculo (*religio*). El Eróstrato moderno, al igual que el antiguo, está quemando el templo de los animales salvajes, de la fertilidad, su propia salvación y el lugar del encuentro con los otros, y todo por la búsqueda de fama, de un objeto de consumo que lo saque de la invisibilidad de su existencia, con el agravio que, si no detiene el fuego, ni siquiera permitirá la historia, y al igual que en la antigüedad, morirá torturado por un verdugo que ha sido él mismo.

Imaginar el mundo como un templo es entender la sacralidad del entorno y en él la sacralidad del encuentro. Profanar el mundo y al otro es la

puerta de entrada a la propia destrucción porque es romper el vínculo que “nos” permite entendernos como seres humanos. Es decir, sin entorno no hay vida y sin el otro no hay Yo, en palabras de Buber “no existe ningún Yo en sí, sino solo el Yo de la palabra básica Yo-Tú y el Yo de la palabra básica Yo-ello” (BUBER, 2017, p. 12).

Max Scheler diferenció la relación animal de la relación humana con el entorno. Los animales tienen una relación medial, toda vez que “la estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfológica” (SCHELER, 1938, p. 63), no pueden escapar a su medio, es parte de su estructura, por lo que lo acompañará donde vaya, como la casa acompaña al caracol (Scheler, 1938). Por su parte, el ser humano, también animal, puede elevarse y trascender su realidad fisiológica para constituir una relación objetiva (de objetos) con el entorno, lo que lo convierte en mundo, a tal punto que dicha relación objetiva se transforma en su nueva realidad fisiológica y psíquica (Scheler, 1938). Lo paradójico de esto, es que el mundo que ha sido constituido por el ser humano, contrario al “mundo-animal” está desarticulado, incluso, de su propio proyecto de vida. Por esta razón, la degradación del desierto de Sahel, la reducción del mar de Aral, los desechos nucleares, la contaminación del río Ganjes, las muertes causadas por la pobreza, la guerra, la enfermedad, entre muchos ejemplos más, son construcciones del actuar humano y fruto de la forma en la que se significa el mundo.

Si bien algunos de estos problemas han existido a lo largo de la historia, hoy más que nunca toman importancia no solo porque se empieza a ser más conscientes de ellos, gracias a los medios de comunicación, sino porque la globalidad también los exagera, de hecho, “en la actualidad, la desigualdad se dispara en casi todos los países desarrollados. En Estados Unidos, la brecha entre ricos y pobres ya es más amplia que en la antigua Roma, una economía basada en el trabajo de esclavos” (BREGMAN, 2017, p. 169). Esto, sin hablar de los cambios climáticos y la tecnología que se ha creado con implicaciones globales. De igual manera, la desigualdad creciente amplía una contradicción interna de la globalización: entender el mundo como algo pequeño para el intercambio de productos, pero desde dimensiones inabarcables respecto al universo cultural. Los objetos cruzan

las fronteras sin distinciones de procedencia, mientras los controles para las personas se incrementan, lo que desemboca en nuevas fobias, miedos y odios que acrecientan la brecha para el encuentro con los otros. Por esta razón, los problemas, como ya se mencionó, que también se han globalizado, siguen sin respuestas satisfactorias toda vez que el cuidado del mundo, entendiendo mundo como la relación con los otros y el entorno, se ha reducido a la perspectiva del Yo (Dülmen, 2016).

La globalización ha dado rostro a la diferencia, pero contrario a la disposición del encuentro, hoy, el individuo moderno, se resguarda. Al quedar en la intemperie que implica el encuentro, porque siempre es una aventura que no puede ser contralada, opta por la soledad de la muralla y eleva un castillo que lo mantiene puro respecto al contacto (de la misma raíz de contagio) respecto al otro. Por esta razón, hoy se construye una globalización llena de muros (Campillo, 2015) para contener al inmigrante que encarna la realidad del diferente, o del pobre, como sostiene Adela Cortina (2017). Esta contención que se hace con muros físicos (entre fronteras de países o para separar ricos y pobres en las ciudades) e imaginarios (prejuicios y discursos de odio) crean una realidad en la que el ser humano se constituye como un “átomo cápsula” (SABATO, 2000, p. 31), es decir, sin vinculación.

Yuval Harari (2015) plantea que el orden social es un orden imaginado que se recrea en cada una de las formas de vida, de los pensamientos y deseos, por eso hoy se construyen espacios cada vez más privados, se habla de consumos personalizados o se sueñan mundos en islas lejanas en las que el adjetivo exclusivo saca a relucir su relación etimológica con excluyente. En otras palabras, el individualismo es “la creencia de que los significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales” (SENNETT, 2011, p. 415), en donde el otro y el entorno son reducidos a medios de satisfacción personal.

Ahora bien, la mejor forma que ha tenido el individualismo de manifestarse es a través del consumo. El objeto da sentido y primacía al sujeto toda vez que le da un estatus y lo saca de la invisibilidad, del anonimato. Lo interesante es que en este proceso se va consumiendo a sí mismo, así pues, “la ‘subjetividad’ del ‘sujeto’, y todo aquello que esa subjetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable

tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible” (SENNETT, 2011, p. 415), en otras palabras, una vida para el consumo es una vida para ser consumido. El objeto se torna en salvación y por ende condiciona todo proyecto de vida. De esta manera, un individuo consumidor crea una relación medial con el otro, con el entorno y consigo mismo; destruye destruyéndose porque en un mundo finito y limitado todo lo que se le haga al otro y al entorno regresa siempre a la fuente. Esto es visible no solo en el cambio climático, sino en la inmigración cada vez más creciente. Es un Eróstrato moderno que quema el templo, su propia salvación, mientras vive en él.

3. LA FRATERNIDAD UN CAMINO PARA RESPONDER AL INDIVIDUALISMO

El individualismo contemporáneo no es una situación que permanezca en el ámbito de lo privado, sino que constituye una de las afecciones de las democracias contemporáneas, como lo evidencia Lipovetsky:

Alrededor de este conflicto “estructural” del individualismo se juega el porvenir de las democracias: no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable, redefinir las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable (2000a, p. 16).

En este sentido, ante una sociedad marcada por el egoísmo, el individualismo y el consumismo, la fraternidad como una categoría de lo político, hace referencia a un modo relacional que reconoce un vínculo existente entre los seres humanos, en cuanto humanos; lo que implica una responsabilidad frente al otro (Zamagni, 2023), extendiendo la fuerza unitiva del vínculo sanguíneo, a todos los seres humanos. El reconocimiento de este vínculo puede constituir tanto a nivel personal como social una condición sobre la cual es posible reestablecer el espacio de encuentro, hasta llegar a construir comunidades acogedoras, abiertas y plurales, como las dinámicas sociales contemporáneas lo exigen.

La referencia más antigua que se tiene en el mundo occidental, de una estructura social basada sobre la dinámica relacional entre los consanguíneos, pero con implicaciones más amplias que el espacio doméstico, se ubica en la civilización micénica para quienes las *phratries* eran el núcleo más importante de su organización social (Fine, 1983); pero como símbolo de una dinámica relacional es rastreable en los mitos fundacionales de numerosas civilizaciones antiguas, narraciones como Caín y Abel en el mundo semita; Rómulo y Remo en la tradición romana; Osiris y Seth en el antiguo Egipto; muestran cómo las relación ente los hermanos abre los diferentes aspectos de las relaciones intersubjetivas y evidencian la estructura interna del ser humano y la dinámica antropológica originaria (Baggio, 2009).

Desde entonces, es posible rastrear en diferentes momentos cómo la fraternidad, posibilita una lectura de las relaciones humanas. En el periodo medieval se constituyen, por ejemplo, las gildas y las *confraternitas* que inspiradas en el espíritu de la fraternidad cristiana, agremian a los ciudadanos en función de acciones que tienen una fuerte incidencia social y política según sus propios objetivos (Gazzini, 2009; Oexle, 2003), generando estructuras de solidaridad frente a las desventuras personales o comunitarias, como lo podía ser la ruina fruto de una catástrofe natural o un incendio.

La Revolución Francesa es el escenario donde la fraternidad no se presenta como un principio aislado y autónomamente practicable, sino en la conjugación con la libertad y la igualdad, principios que a su vez habían recorrido – y continúan haciéndolo – un largo camino de comprensión y asimilación histórica (Baggio, 2006). Si bien en este contexto aparece como una intuición, un proyecto apenas enunciado, que da paso rápidamente a una interpretación ideológica que la vinculó al Terror (Ozouf, 1994), sostiene su autonomía conceptual y su fuerza de principio del accionar humano que tiene como punto de partida la valorización de la alteridad.

En la década de los 90', en la conmemoración de los dos siglos de la Revolución, los estudios sobre la fraternidad política se incrementan evidenciando fundamentalmente su relación con la solidaridad (Domènech, 1993; Dussel, 2006; O'Donohoe, 1996; Spicker, 2006). A los fines de este

análisis resulta particularmente relevante la definición aportada por Antonio Baggio:

La fraternidad consiste en una relación horizontal entre sujetos libres e iguales que se reconocen mutuamente un origen común y una pertenencia que precede a cualquier norma, cuyas acciones son tales que respetan y promueven la identidad diferente de cada persona al tiempo que restablecen las condiciones de libertad e igualdad si éstas son violadas (2018, p. 71).

Esta enunciación implica que la fraternidad no puede ser circunscrita a las convenciones, formas culturales o actitudes del espíritu, ya que estaría sujeta a un relativismo cultural o se basaría en sentimientos, lo que podría amainar su carácter político; por el contrario, debe ocupar un lugar esencial en la teoría democrática, junto con la libertad y la igualdad (Munoz-Dardé, 1994). Además el carácter político implica una capacidad de movilización hacia la acción, en el que la inclinación moral es requerida pero no suficiente (Hunyadi, 2006). De tal modo que el reconocimiento mutuo de un origen común implica la tensión a fortalecer un vínculo social y político que precede la institucionalización, y se puede decir, que a su vez la trasciende, aún más, que esta debería permanecer inclusive ante el colapso o falencia de las instituciones, puesto que se trata del principio sobre el cual el sistema social es configurado, y no tanto del fruto de dicha configuración.

Es justamente esta posibilidad de constituirse como un principio del orden social, que puede ser una respuesta al individualismo contemporáneo, basado, entre otros, en lo que Lipovetsky (2000) denomina el “crepúsculo del deber”, es decir, en la institucionalización de las relaciones humanas, en desmérito de hacerse cargo de las necesidades de los demás. En este sentido la fraternidad contribuye a que las personas sean capaces de asumir compromisos con causas que exigen ampliar el círculo de simpatía, y sobre las cuales no se obtenga posiblemente un beneficio directo.

4. COSMOPOLITISMO: LEALTAD CON EL GÉNERO HUMANO

Immanuel Kant planteó tres tipos de egoísmos, el estético, el moral y el lógico. El primero es el que no reconoce más belleza que en su vida personal, es el de quien se aplaude a sí mismo. El segundo es el que considera, en términos teleológicos, que todo debe estar dirigido a su conveniencia; y la última forma de egoísmo sostiene la superioridad de la capacidad de juzgar respecto a la de otros (Kant, 2004, pp. 27–30). Todas estas formas de egoísmo tienen en común que no permiten mejorar la vida, toda vez que lo único que se ve es el propio reflejo. La creencia de la autoconstrucción de sí, de un mundo para sí y causado por sí mismo. Los juicios que emite no son más que proyecciones del Yo por lo que al igual que los juicios analíticos, no amplían el mundo.

Para Kant, los juicios analíticos son los que no expanden el conocimiento, sino que solo explican o hacen más claro su contenido a través del predicado, su fórmula es “El predicado B pertenece al sujeto A” (KANT, 2008, p. 48), extrayendo esta definición de su carga epistemológica y aplicándolo al humanismo, lo que quiere decir es que toda forma de pensamiento, de juicio, lo único que muestra o explica es al individuo mismo: el mundo, el otro, son pertenencias del Yo. No hay una ampliación ni mejoramiento de sí mismo, sino una reducción a la realidad privada. Son entonces, juicios desprovistos de proyectos comunes, soportados por las necesidades del individuo y cargados de fantasías egoístas, pero con una estructura lógica que da apariencia de verdad.

En la propuesta kantiana la única manera de romper con el egoísmo, cualquiera sea su forma, es ser un ciudadano del mundo, “al egoísmo solo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo” (KANT, 2004, p. 29). Es decir, que lo público, el encuentro con el otro y lo otro, constituyen la base fundamental para romper la ilusión del individualismo. Este pluralismo exige, como herramienta para su construcción, el diálogo, es decir, a través del *Logos*, (ya se mencionó a Aristóteles en este sentido), se devela (*aletheia*) el

mundo porque el mundo solo es posible en el encuentro. Como planteó Martin Buber, “al principio está la relación” (2017, p. 28) solo entre un Yo-Tú, como única palabra y no como dos sujetos separados, se permite el mundo. Así pues, el Yo-Tú son las dos columnas que soportan la realidad, por tanto, al eliminar una de ellas se pierde el sentido de la existencia misma. Por eso ya no se habla de sujetos, sino de individuos que al no estar vinculados caen en la soledad, la vacuidad, el sinsentido.

Identificar la fraternidad como un tipo relacional que está “al principio”, en una apertura a la pluralidad, el reconocimiento y aceptación de la alteridad, al momento mismo que expresa la propia identidad “es esta realidad del nosotros que caracteriza el *ethos* interno de la fraternidad y permite que sea superada la frontera entre privado y público” (PAGLIACCI, 2007, p. 178), relación por ende, en la que la diferencia de los sujetos que la constituyen debe ser salvaguardada y custodiada, “como en el caso del hermano, delante del rostro interpelante del otro, no es el yo quien tiene que elegir el *como* de su ser, a cada uno le corresponde sólo la tarea de disponerse a acoger el don y la novedad de su mostrarse, de su autorevelarse, así como él es” (PAGLIACCI, 2007, p. 178). De tal modo que el reconocimiento de una común humanidad es una condición de base para un humanismo que responda a los desafíos hodiernos,

La unidad humana es el tesoro de la diversidad humana, la diversidad humana es el tesoro de la unidad humana. Esto significa que comprender al otro conlleva el reconocimiento de nuestra común humanidad y el respeto de sus diferencias. Son estas las bases sobre las cuales se podría desarrollar la fraternidad entre todos los humanos en una aventura común frente al destino común (MORIN, 2020, p. 42).

El reconocimiento de una humanidad, antecede cualquier particularismo, como lo puede ser la etnia, la nacionalidad, el género o la condición socioeconómica (condiciones que se revelan como circunstanciales) implican en la público una lealtad a ese vínculo primigenio para ser tutelado ante cualquier particularismo: “bajo ninguna circunstancia deberíamos poner en primer lugar nuestra lealtad por ninguna forma de gobierno, por ningún poder temporal, pero sí, por la comunidad moral constituida por todos los

seres humanos” (NUSSBAUM, 2005, p. 86); de tal modo que sobre la fraternidad es posible fundar la comunidad humana como primera comunidad de pertenencia,

En el núcleo central de la concepción de nuestras sociedades está la idea de la *igualdad humana*. Todos los seres humanos tienen la misma valía y ese valor es inherente o intrínseco: no depende de la relación de una persona con respecto a otras (como el hecho de que sea la esposa de X o el vasallo de Y). Ese valor es universalmente igual: todos los seres humanos son merecedores de igual respeto o consideración, simplemente en virtud de su humanidad misma. Aunque desde algunas concepciones pasadas se sostenía que esa valía dependía de la posesión (o no) de alguna capacidad específica, como la capacidad racional o una facultad más o menos sofisticada para la toma de decisiones morales, nuestras naciones no suscriben nada de eso hoy en día (NUSSBAUM, 2014, p. 148).

La aceptación de esta copertenencia tiene implicaciones normativas tanto en el campo de lo privado como de lo público, comporta el respeto de la dignidad y valor moral de todos los seres humanos, sin importar su lugar de origen o condición social (Nussbaum, 2014), y del costo social o personal que ello implique (Nussbaum, 1996); así como la generación y transmisión de un *ethos* capaz de reconocer y defender esta condición, tanto desde las relaciones interpersonales, como de las institucionales o comunitarias; que están llamadas a generar lineamientos políticos en coherencia: “Deberíamos trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y de preocupaciones, mostrando respeto por lo humano donde quiera que se dé, y permitiendo que ese respeto marque los límites de nuestras políticas nacionales o locales” (NUSSBAUM, 2005, p. 88). Se requiere, de igual modo, que se trascienda de la esfera privada a la pública, en una interrelación que abre nuevos horizontes de interpretación y de praxis social y política.

Se trata de una interrelación entre lo privado y lo público, basado en un reconocimiento de igual dignidad entre todos los seres humanos, conquista cultural que cada vez abre nuevos horizontes de interpretación y de praxis social y política; comenzando por una extensión de los criterios de

responsabilidad, pues no se trata de ajenos y extraños, cuanto que el reconocimiento de la igual dignidad, implica acciones coherentes y normas coherentes: “si verdaderamente creemos que todos los seres humanos fueron creados iguales y dotados de algunos derechos inalienables, tenemos la obligación moral de reflexionar en torno a lo que dicha concepción nos pide que hagamos con y por el resto del mundo” (NUSSBAUM, 1997, p. 41); un llamado a la responsabilidad que supera los legalismos, es decir, no basta con compensar el mal cometido o que se ha contribuido a hacer, sino que llama a hacerse cargo también del mal que podemos evitar (Puyol, 2010).

La construcción de comunidades abiertas y multiculturales pueden encontrar en la fraternidad una categoría que moviliza y sostiene la formación en virtudes políticas como la tolerancia y el reconocimiento, que se revelan fundamentales en la instauración de relaciones simétricas, sin prejuicios ni discriminaciones⁶⁵, de hecho la fraternidad hace posible “experimentar la máxima participación, la profunda unidad con los demás y, al mismo tiempo, el desarrollo armónico de las diversidades; la fraternidad es la asunción de responsabilidades y una decisión libre pero compartida sobre uno mismo y los demás” (BAGGIO, 2014, p. 459). Participación en la esfera pública no sólo en los espacios topológicos de la comunidad, sino en los espacios relacionales (Baggio, 2010), que a su vez permiten experimentar la identidad personal y comunitaria como una identidad relacional nueva que supera el dualismo Ego-Alter para darle espacio a un nosotros dinámico (Vargas-Ramírez, 2024).

5. CONSIDERACIONES FINALES

Ser ciudadano del mundo es la negación a definirse únicamente en una estirpe, etnia, tradición y pensarse en torno al reconocimiento del rostro humano, es decir, que el cosmopolitismo es la posibilidad de vivir una vida verdadera porque “toda vida verdadera es encuentro” (BUBER, 2017, p. 21), en palabras de Kymlicka:

⁶⁵ “Ha quedado claro de que el hecho que los individuos disfruten de una auténtica igualdad de oportunidades no depende solo de las acciones del gobierno, sino también de las acciones de las instituciones que existen en la sociedad civil” (KYMICKA, 2003, p. 348).

Está claro que la salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos; es decir de sus sentimientos de identidad y como consideran las otras formas de identidad nacional, regional, étnica, religiosa que potencialmente puedan competir con la suya; de su capacidad de tolerar y de trabajar con personas distintas de ellos; de su deseo de participar en el proceso político para promover el bien público y de apoyar a las autoridades políticas responsables (1996, p. 241).

Con esto no se plantea una igualdad en la humanidad dado que la única igualdad que debe existir es a ser igualmente diferentes, “somo iguales con diferencias” (CRUZ, 2015, p. 48). Lo único que cabe esperar de todos y cada uno de los seres humanos es un acto que vincule, toda vez que “el hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. *Necesita* ser miembro de una sociedad civil” (KANT, 2004, p. 277) y esa condición de miembro es la posibilidad de construir un mundo común, para todos y del que “nos” hagamos cargo todos. En palabras del profesor Manuel Cruz “hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él” (CRUZ, 2015, p. 77).

Así pues, ¿qué tiene que ver la diferencia en religión, etnia, lengua, color de piel con los problemas del medio ambiente, la pobreza, la desigualdad? Para los problemas globales se requieren, entonces, soluciones globales que vinculan el actuar humano más allá de la diferencia. Por esta razón, se requiere que se parta del cultivo de sí mismo en dirección a la vinculación, porque en el otro y no en los objetos, reside la esperanza de ser seres humanos y por ende, de salvación, “¿Cuál, pues, es el arte, por el que tenemos cuidado de nosotros mismos? [...] Estamos convenidos ya en que no es ninguno por el que podemos mejorar las cosas que son nuestras, sino que es aquel por el que podemos hacernos nosotros mismos mejores” (PLATÓN, 1871, p. 178).

Hay dos metáforas en la filosofía para entender, bajo un aspecto ético, los móviles de las acciones: la jaula de hierro planteada por Max Weber, que es la creencia en torno a la imposibilidad de cambiar el mundo; la

creencia en sistemas que “nos” gobiernan (paradójicamente frutos de nuestro actuar) y que no pueden transformarse. Por otra parte, está el mito de la caverna de Platón, en el que, reconociendo el malestar se asciende para contemplar la verdad, pero se desciende para llevar a la verdad a los otros (Fusaro, 2018, pp. 11–20), es decir, se pasa a la acción, como condición fundamental de la verdad, de la libertad, del estar juntos. Por consiguiente, el mito de la caverna es un relato ético (Arendt, 1998) porque invita a una acción que lleva a la verdad y como se planteó, toda verdad es comunitaria.

Por esto, permanecer en la jaula de hierro es ver quemar el templo sin percibir que junto a él “nos estamos” calcinando. Por su parte, ver que son sombras lo que “nos” vincula al otro, a lo otro, es la posibilidad de ascender y vincularse como una forma no solo de salvar “nuestra” vida, sino también, de mejorar-nos como seres humanos, porque “el hombre no sólo es creador de realidades, sino que se crea junto con el universo que se construye” (RODRÍGUEZ VALLS, 2009, p. 147). Cuidar de sí mismo en relación, en vinculación, es la única vía “en dirección de un mundo en el que la humanidad pueda vivir —en sus diferencias y con sus diferencias— y continuar marchando perpetuamente hacia la paz” (LEYVA, 2009, p. 338), porque en el otro y lo otro lo único que existe es un rostro que se puede reconocer y no un extraño de quien se debe desconfiar.

6. REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. **La condición humana**. Barcelona: Paidós, 1998.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

BAGGIO, Antonio M. Introducción al principio olvidado. El redescubrimiento de la fraternidad en la época del Tercer '89. Em: **El principio olvidado: la fraternidad**. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2006. p. 23–40.

BAGGIO, Antonio M. **La fraternidad antagonista. La interpretación freudiana y la fundación de la sociedad igualitaria y conflictiva**. Em:

BAGGIO, A. M. (Ed.). **La fraternidad en perspectiva política**. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2009. p. 201–256.

BAGGIO, Antonio M. L'intelligenza fraterna. Democrazia e partecipazione nell'età dei frammenti. Em: ROPELATO, D. (Ed.). **Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi**. Roma: Città Nuova, 2010. p. 131–178.

BAGGIO, Antonio M. La fraternité comme catégorie politique. Les fondaments religieux et laïcs d'un paradigme relationnel dans l'espace public. Em: THIEL, M.-J.; FEIX, M. (Eds.). **Le défi de la fraternité**. Theology East-West. European Perspectives. Zürich: LIT, 2018. v. 23p. 59–72.

BREGMAN, Rutger. **Utopía para realistas: a favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras**. Barcelona/España: Salamandra, 2017.

BUBER, Martin. **Yo y tú**. Barcelona: Herder, 2017.

CAMPILLO, Antonio. **Tierra de nadie: cómo pensar [en] la sociedad global**. Barcelona: Herder, 2015.

CHOZA, Jacinto. **Historia cultural del Humanismo**. Sevilla: Thémata, 2009.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia**. Barcelona: Paidós, 2017.

CRUZ, Manuel. **Hacerse Cargo: por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles**. Barcelona: Gedisa, 2015.

DOMÈNECH, A. ... y fraternidad. **Isegoria**, v. 7, p. 49–78, 1993.

DÜLMEN, R. VAN. **El descubrimiento del individuo. 1500-1800**. Madrid: Siglo XXI editores, 2016.

DUSSEL, Enrique. De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una Política de la Liberación). **Pasos**, n. 126, p. 3–18, 2006.

FINE, J. V. A. **The Ancient Greeks. A critical history**. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

FUSARO, Diego. **Idealismo o barbarie: por una filosofía de la acción**. Madrid: Trotta, 2018.

GAZZINI, Marina. **Reti Medievali**. Firenze: Firenze University Press, 2009.

GRAVES, Robert. **Los mitos griegos 2**. Madrid: Alianza, 2013.

HARARI, Yuval N. **De animales a dioses: breve historia de la humanidad**. Bogotá: Debate, 2015.

HUNYADI, M. Dangereuse fraternité. Em: INKOVA, O. (Ed.). **Justice, liberté, égalité, fraternité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne**. Euryopa. Genève: Institut européen de l'Université de Genève, 2006. p. 153–172.

KANT, Immanuel. **Antropología en un sentido pragmático**. Madrid: Alianza, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica de la razón pura**. Tradução: Pedro Ribas. México: Taurus, 2008.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. 1. ed. Barcelona: Paidós, 1996.

KYMLICKA, W. **La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía**. Barcelona: Paidós, 2003.

LEYVA, Gustavo. *Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana*. Em: **Cosmopolitismo**. México: Anthropos, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. **el crepúsculo del deber. La ética inodora de los nuevos tiempos democráticos**. 5. ed. Barcelona: Anagrama, 2000.

MORIN, Edgar. **La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo**. Roma: Ave, 2020.

MUNOZ-DARDÉ, Veronica. **La fraternité: un concept politique? Essai sur une notion de justice politique et sociale**. Doctorado—Florençia: Institut Universitaire Européen, 1994.

NUSSBAUM, Martha C. **Las emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?** Barcelona: Paidós, 2014.

NUSSBAUM, Martha C. **Los límites del patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1996.

NUSSBAUM, Martha C. *Educar ciudadanos del mundo*. Em: **Cosmopolitas o patriotas**. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1997.

NUSSBAUM, Martha C. **El cultivo de la humanidad. Una densa clásica de la reforma en la educación liberal**. Barcelona: Paidós, 2005.

O'DONOHUE, B. *Fraternity: Liberty or inequality? Incest in Sartre's drama*. **French Studies**, v. L, n. 1, p. 54–65, 1996.

OEXLE, O. G. **Guilda** (J. Le Goff, J.-C. Schmitt, Eds.) **Diccionario razonado del Occidente medieval**. Madrid: Akal, 2003.

OZOUF, M. **Fraternité** (F. François, M. Ozouf, Eds.) **Dizionario critico della Rivoluzione Francese**. Milano: Bompiani, 1994.

PAGLIACCI, D. L'amore tra prossimità e fraternità. Em: ALICI, L. (Ed.). **Forme del bene condiviso**. Bologna: Il Mulino, 2007. p. 161–189.

PLATÓN. **El primer Alcibiades o de la naturaleza humana**. Em: **Obras completas de Platón**. Madrid: Medina y Navarro, 1871.

RODRÍGUEZ VALLS, F. **Antropología y utopía**. Sevilla: Thémata, 2009.

SABATO, E. **La resistencia**. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.

SCHELER, M. **El puesto del hombre en el cosmos**. Buenos Aires: Losada, 1938.

SENNETT, Robert. **El declive del hombre público**. Barcelona: Anagrama, 2011.

SPICKER, P. **Liberty, equality, fraternity**. Bristol: The Policy Press, 2006.

VARGAS-RAMÍREZ, Leidy. **Comunità e Fraternità. Una declinazione politica**. Roma: Città Nuova, 2024.

ZAMAGNI, Stefano. **Prendersi cura della democrazia. Il ritorno dell'Economia Civile**. Roma: Ecra, 2023.

CAPITULO 6

FRATERNIDADE POLÍTICA E A QUESTÃO ALIMENTAR NO BRASIL

Bruno Rodrigues dos Santos⁶⁶

Ana Maria de Barros⁶⁷

Marília Almeida⁶⁸

RESUMO

A crescente discussão sobre direito humano, alimentação adequada, segurança alimentar e principalmente sobre medidas contra a insegurança alimentar ou, popularmente conhecida *fome*, ganha dimensões cada vez mais amplas em todas as partes do mundo. A fome é um dos flagelos mais cruéis e desumanamente, por séculos, naturalizada. Essa naturalização se aproxima do que aponta Hannah Arendt (1998) sobre a banalidade do mal ao estudar o totalitarismo e permanece de forma natural quando os assuntos são os “problemáticos, irritantes, indesejados: inadmissíveis” apontados por Zygmunt Baumann (2017). O artigo convida a refletir, a partir do olhar da fraternidade, sobre a questão alimentar no Brasil, principalmente a partir da década de 1990, onde há profunda mudança no olhar sobre o enfrentamento

⁶⁶ Mestrando em Direitos Humanos (UFPE), graduado em Filosofia e Ciências sociais pela PUC-Rio; pesquisador associado ao Grupo de Pesquisa em Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos – UFPE/CNPq; pesquisador associado ao Grupo de Pesquisa Josué de Castro – PUC-Rio e membro do Coletivo 30 Anos PUC-Rio <http://lattes.cnpq.br/7044374061942474>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1639-3627?lang=pt>. E-mail: bruno.rsantos@ufpe.br.

⁶⁷ Profa. Associada 4 da UFPE/CAA; Docente do PPGDH-UFPE/CAC – Pedagogia – UFPE/CAA; Coordenadora do Laboratório Geografia e História – CAA-UFPE, Vice- Líder do Grupo de Pesquisa de Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos – UFPE/CNPq. <https://lattes.cnpq.br/9005332507052601>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1681-6501>. Email: ana.mariab@ufpe.br.

⁶⁸ Pós-graduada em Ensino de Língua Portuguesa (UPE) e em Interdisciplinaridade em Educação e Ciências Humanas (IFPE); graduada em Letras com habilitação em ensino de Língua Espanhola (ISEP); Professora da Rede Particular de ensino de Caruaru – PE. E-mail: marilialmeida@live.com.

da fome. Essa mudança na base estrutural é posta em prática no período de 2003 a 2016 quando o Brasil consegue sair do mapa da fome com políticas públicas contra a fome e a miséria. Com o impeachment da Presidenta Dilma, seguido dos governos de Michel Temer e de Jair Bolsonaro, no Brasil ocorreu o desmonte das políticas sociais, aumentando de forma abrupta a miserabilidade e a fome, acentuada pelo período pandêmico, que resultou no retorno ao mapa da fome. Como resultados, é apresentada a possibilidade de tratar a questão alimentar a partir da reflexão da fraternidade política.

PALAVRAS-CHAVE: Fome; pandemia; fraternidade política; direitos humanos.

ABSTRACT

The growing discussion about human rights, adequate food, food security and, above all, about measures to combat food insecurity, or what is popularly known as hunger, is taking on ever wider dimensions in all parts of the world. Hunger is one of the cruelest and most inhuman scourges, and for centuries it has been naturalised. This naturalisation is close to what Hannah Arendt (1998) points out about the banality of evil when studying totalitarianism and remains natural when the subjects are the 'problematic, irritating, unwanted: inadmissible' ones pointed out by Zygmunt Baumann (2017). The article invites us to reflect, from the perspective of fraternity, on the food issue in Brazil, especially since the 1990s, when there has been a profound change in the way we look at tackling hunger. This change in the structural basis is put into practice in the period from 2003 to 2016 when Brazil manages to get off the hunger map with public policies against hunger and misery. With the impeachment of President Dilma, followed by the governments of Michel Temer and Jair Bolsonaro, social policies were dismantled in Brazil, abruptly increasing misery and hunger, accentuated by the pandemic period, which resulted in a return to the hunger map. As a result, the possibility of addressing the food issue from the perspective of political fraternity is presented.

KEYWORDS: Hunger; pandemic; political fraternity; human rights.

1. INTRODUÇÃO

Qual a relação entre fraternidade política e a questão alimentar no Brasil? O tema da fraternidade política neste trabalho assume um convite para refletir sua relação com as questões da segurança alimentar no Brasil. A palavra fraternidade se origina do latim “*frater*”, ou seja, irmão. É possível pensar o problema da fome de forma fraterna no contexto social e político do mundo atual e, principalmente, no Brasil? Pois, sendo um país de dimensões continentais que produz alimentos para o mundo, mantém tantos cidadãos sem a garantia da segurança alimentar garantida. Dessa forma, neste artigo, objetiva-se a problematização da relação entre a fraternidade política e o Direito Humano a Alimentação.

O conceito de fraternidade política, ainda é de difícil acesso no ambiente acadêmico, apesar da existência de publicações em livros físicos que permitem o aprofundamento do estudo, mas são pouco acessíveis. Nas buscas de obras e artigos sobre o tema em domínio público, encontram-se poucas obras disponíveis no formato digital dentro destes limites. Em relação à temática da fome foi possível encontrar diversos artigos, dissertações, teses em diversas áreas como: direito, economia, sociologia, direitos humanos, entre outras.

Há uma linha tênue presente em grandes centros urbanos brasileiros (Recife, Rio de Janeiro, São Paulo entre outras), cidades que para além das belezas das paisagens e praias maravilhosas, em comum estampam a desigualdade e a exclusão social, em que a fome e a miséria são parte da vida cotidiana dos mais vulneráveis.

Esse trabalho é fruto de pesquisa bibliográfica que sustenta a relevância do pensar a fraternidade política constituída de ações que devem ser promovidas de forma solidária, enxergando no outro um irmão. Destaca-se também a promoção de valores coletivos de solidariedade influenciando políticas públicas voltadas a redução das desigualdades e no acolhimento dos seres humanos mais vulneráveis cujo a compreensão é identificada em Barros (2002), Fonseca e Rossetto (2021).

Tomando como referência a sociedade brasileira é necessário relacionar o tema de fraternidade política ao acesso aos direitos humanos ou direitos fundamentais.

As três dimensões históricas dos direitos humanos – as quais se confundem, de certa forma, com as etapas históricas da cidadania, englobam e enfeixam os três ideais da Revolução Francesa: o da liberdade, o da igualdade e o da fraternidade, ou da solidariedade. Além de naturais, universais e históricos, os direitos humanos são também, indivisíveis e interdependentes. São indivisíveis e interdependentes porque à medida que são acrescentados ao rol dos direitos fundamentais da pessoa humana não podem mais ser fracionados (SOARES, 2004, p. 64).

Pensar o mundo unido, em que os valores fundamentais da democracia estejam interseccionados é um avanço civilizatório, ainda muito distante de uma realidade para a população mundial e do Brasil em particular. Recuperar o debate sobre a fraternidade em um período difícil, sombrio de retorno dos fascismos em variadas expressões, é um ato de amor ao mundo.

Uma nova ética aponta igualmente para a recuperação de um belo princípio até agora esquecido: O da fraternidade. Uma ética da fraternidade política, demanda sujeitos autônomos, com capacidades efetivas para fazer escolhas próprias, de formular objetivos pessoais fundados em convicções e de definir as estratégias mais adequadas para realizá-las (LIMA, 2009, p.104).

A contextualização do direito a alimentação adequada no mundo, é uma oportunidade de entender, que a fome, além de um processo natural referente aos aspectos físico-químicos de qualquer ser vivo, está, diretamente, ligada a necessidade da sustentação dos princípios vitais, mas nunca foi tratada como algo natural a qualquer ser humano. Aspectos que envolvem toda sorte de poder: físico, político, religioso e econômico sustentou a fome com naturalidade fazendo compreender que o simples ato de comer é um privilégio para alguns, apenas (Poulain, 2004).

É importante destacar que embora, no passado, foram vivenciadas situações como essas, em outros contextos históricos. Hoje, em pleno século XXI, não há naturalidade em seres humanos morrendo por ter negado seu direito a alimentação. A convivência de estados, governos, empresas, sociedade civil, pessoas que aceitam seres humanos submetidos à fome, implica na existência da banalização do mal, na construção da indiferença, na ausência de empatia, de fraternidade, de solidariedade ou mesmo de compaixão pelo outro. É a ausência da capacidade de pensar criticamente, pois a fome retrata a desumanização total do outro. O pensar foi uma categoria amplamente discutida por Arendt (1999) para quem tal ato é a única forma de enfrentar o mal, permitir que esse não se banalize, ou seja, que se naturalize.

Quando Hannah Arendt afirma que: *“Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência — ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”* (ARENDDT, 1999, p.15) é um convite a refletir, estimular o pensamento como uma ferramenta para analisar os motivos inquietantes para uns, e confortantes para outros, para se compreender onde se esteja inserido. Não há como debater um tema com relevância na luta por igualdade e justiça social sem convocar a humanidade, independente da perspectiva ideológica, o drama vivenciado pelos que não tem acesso à alimentação adequada está acima de ideologias, partidos, e, acima de tudo, é uma questão moral, remete-nos a célebre reflexão de Saramago:

Não é a pornografia que é obscena, é a fome que é obscena. E enquanto nós não compreendermos isto, que não há o direito, que não há nenhuma razão para que um único ser humano morra de fome, então todo o discurso sobre a moralidade pública será um discurso hipócrita (SARAMAGO, 2024, p. 1).

Saramago aponta a hipocrisia dos discursos sobre moralidade pública que negligenciam as questões essenciais à vida humana. Esse importante escritor contemporâneo, vencedor do Prêmio Nobel de literatura,

em sua obra sempre traz importantes e sensíveis reflexões. *“Estamos a destruir o planeta e o egoísmo de cada geração não se preocupa em perguntar como é que vão viver os que virão depois. A única coisa que importa é o triunfo do agora. É isto que chamo a cegueira da razão”* (SARAMAGO, 1995, p.57). As suas palavras alertam-nos sobre o vazio da experiência humana individualista onde a sede de poder não insere o outro como prioridade.

Tomando a fome como exemplo de reflexão, Saramago descreve as consequências devastadoras da fome, não apenas como um problema social, mas acima de tudo ético e moral, como cerne da moralidade pública. É, também, um dilema que exige responsabilidade, indignação e ação fraterna, desafia-nos a olhar para além e enfrentar as exigências éticas de nossos tempos. Virar as costas para o sofrimento humano é expressão inequívoca de nossa cegueira. *“A pior cegueira é a mental, que faz com que não reconheçamos o que temos pela frente”* (SARAMAGO, 1995, p. 57).

Pensar a realidade como forma de rompimento com a barbárie produzida pela fome que mantém parte da humanidade em condições de desumanidade é uma questão de direitos humanos, de igualdade, justiça social e fraternidade no reconhecimento da alteridade, do amor ao próximo e ao mundo, de valores humanistas que devem ser comuns a todas as pessoas. A fraternidade requer uma relação social de horizontalidade difícil de ser construída em um mundo em que o mercado não estabelece cidadania para párias, excluídos, ninguéns, descamisados, refugados, entre outros termos que caracterizam a condição de quem não tem mais lugar no mundo. *“A sociedade de consumidores não tem lugares para consumidores falhos, incompletos, imperfeitos. O destino do refugio é o depósito de objetos, o monte de lixo”* (BAUMAN, 2015, p. 22).

A posição de Bauman (2015) aponta o desencanto com as relações humanas centradas no individualismo extremo que no neoliberalismo e com a globalização deixou de fora muitos seres humanos. Essas pessoas não são o exército de reserva que ajudaria a baixar os salários do proletariado na sociedade industrial. Não há empregos, mas sim produtos do desemprego estrutural que atinge inclusive os países ricos. Tomando como referência a

Inglaterra, muitas pessoas sobreviverão de empregos degradantes, ou dependendo da assistência social do estado.

Para explicar melhor o desencanto com as relações humanas, Bauman usa uma metáfora para demonstrar a razão de tantas pessoas serem excluídas do direito a uma cidade plena, ou uma vida digna. A metáfora é construída pela imagem de que o mundo em que vivemos deu um grande giro numa velocidade extrema, os seres humanos que não conseguiram acompanhar a sua velocidade caíram em meio à aceleração, outro contingente ainda maior de pessoas sequer conseguiu embarcar, correr e pular para dentro desse mundo que não tem espaço para tantas pessoas.

Razão pela qual pensar a ideia de um mundo unido, tendo como referência a fraternidade política como valor intrínseco foi sendo esquecido e abandonado ao longo do tempo. Essa fraternidade como valor de reciprocidade, empatia, alteridade é fundamental para a garantia do direito básico da alimentação adequada que, infelizmente, segue como um grande desafio da humanidade.

E o que o Brasil tem com isso? Através do olhar sensível de Hannah Arendt e Zygmunt Bauman é possível traçar um paralelo com as atrocidades promovidas no Brasil de 2016 a 2022 pelo governo brasileiro que fez o Brasil retornar ao Mapa da Fome. Os famintos não estão na ordem do dia, incomodam e atrapalham “*o ritmo do progresso neoliberal*”. Os famintos são os seres supérfluos, são os ninguéns, os indesejáveis da contemporaneidade, vivenciam a experiência do desamparo social promovido pelo Estado Brasileiro, no descaso e na morosidade em apresentar soluções, principalmente durante o período da Pandemia de COVID-19, em que o drama da fome tomou dimensões trágicas. A tragédia humana não foi maior em função da sensibilidade dos movimentos sociais populares e democráticos, identificados com a luta pela garantia da segurança alimentar que resultou na conquista/garantia de auxílios emergenciais tanto na esfera estatal quanto na mobilização da sociedade civil.

Ao longo da história, o ato de se rebelar para comer foi uma realidade no ocidente. No medievo, por exemplo, durante o período da peste negra do século XIV, que dizimou parte significativa da população europeia, nos feudos, nas cidades medievais, após a queda do feudalismo, nas

primeiras cidades, a fome continuou sendo a indesejável companhia dos mais pobres. Situação que permaneceu nos governos absolutistas da Europa, em contraste com o luxo da corte. De acordo com Hobsbawn (2015) essa contradição foi uma das razões para a queda do absolutismo.

Na busca por melhores condições de vida, em que a miséria dos pobres nas ruas nos campos entrava em conflito com a realidade dos nobres, em 1789 os miseráveis tornam-se atores sociais importantes na queda da Bastilha iniciando a Revolução Francesa. Essa realidade levou os pobres e miseráveis da França a se juntarem a burguesia na queda do antigo regime. Sob as bandeiras da igualdade, liberdade e fraternidade, trouxeram a República, a cidadania, mas a França experimentou um longo e conflituoso caminho para chegar a garantir o bem-estar social a sua população. São bandeiras universais, necessárias ao se pensar democracia, estado de direito e direitos humanos.

Não se pode pensar a fraternidade sem contextualizar a realidade social em que a questão a ser tratada esteja inserida. Se por um lado a visão universalista predominou em toda modernidade, nas realidades de regiões com diferenças sociais, culturais e políticas, a fraternidade deverá segundo Cervino (2012) adquirir um rosto, com a leitura da realidade em que se estuda e se vive. Numa leitura da realidade local, caso contrário, sua aplicação será difícil de ser realizada. Razão pela qual, a questão da fome assume características muito específicas no Brasil e em outros países do planeta onde diversos fatores, inclusive coloniais precisam ser estudados para compreender a dimensão política da fome. Podemos partir da Revolução Francesa, mas pensar que países latino-americanos e africanos, por exemplo, possuem realidades sociais complexas e muitos problemas sociais já superados pela maioria dos países europeus.

No caso brasileiro, soma-se a pandemia de COVID-19 que jogou mais de 33 milhões de pessoas para a insegurança alimentar grave⁶⁹,

⁶⁹ O conceito de insegurança alimentar pode ser definido a partir da negação da segurança alimentar. Ou seja, conceito definido na II Conferência Nacional de SAN realizada em Olinda, no ano de 2004, que recolhe contribuições aportadas pelos movimentos sociais e governos. Define-se da seguinte forma: "*Segurança Alimentar e Nutricional é a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente,*

situação que provocou grande mobilização de diversas entidades no desejo de reverter essa penúria (II VIGSAN, 2022). À medida que a história do mundo acumula novos capítulos e percebe-se que o simples ato de alimentar-se protagonizado pelos seres humanos depende, cada vez mais, da interferência econômica, da interferência fraternal dos que compreendem a importância da igualdade de acesso aos direitos, e que este acesso a alimentação adequada deve ser naturalmente um direito real e não utópico de todos os seres humanos.

Elementos históricos no Brasil sustentaram a naturalidade da fome como elemento da vontade política Castro (2022). Essa vontade política promoveu alguns incentivos através de ações políticas que não se interessaram em revolver a causa raiz do problema no país. Após o período da ditadura de 1964-1985 as insatisfações foram ganhando mais corpo e ações da sociedade civil, mas só tomando forma de agenda de luta por políticas públicas na década de 1990, com importantes movimentos de denúncia e cobrança de programas sociais de combate à fome. Mas, esse combate não seria puramente associado às práticas anteriores de apenas encher o estômago dos famintos. Esse combate desejava analisar as causas estruturais que promoviam e promovem as desigualdades desde a organização política do Brasil: da colônia aos tempos atuais.

Ações promovidas pela Organização Não Governamental (ONG) Ação pela Cidadania Contra a Fome a Miséria e Pela Vida⁷⁰ que atuava de forma emergencial, a mobilização de membros do Partido dos Trabalhadores em um governo paralelo após a derrota do PT na eleição presidencial de 1989, foram às forças motrizes para outra forma de atuar na contra a fome. Esta mobilização teve ecos no ano de 2003 a 2016, proporcionando à redução quase total da violação do Direito Humano a alimentação através de

sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis” (II Conferência Nacional de SAN. Olinda, 2004).

⁷⁰ Ação da Cidadania Contra a Fome a Miséria e Pela vida é uma ONG que surge no início da década de 1990 e tem por objetivo combater a fome e promover a cidadania em todo território nacional de forma voluntária. Seu principal expoente é o Herbet de Souza, Betinho, junto com outros dois fundadores trabalharam nessa causa até o fim de seus dias (9 de agosto de 1997).

políticas públicas patrocinados pelo Governo brasileiro (LULA-DILMA) fazendo com que a comida chegasse à mesa da população brasileira através de variados programas sociais.

2. DIREITOS HUMANOS E FRATERNIDADE POLÍTICA: UM ENCONTRO NECESSÁRIO

A Revolução Francesa tem como base a crise do absolutismo marcada pela derrocada econômica, da crise política e social que resultou em intensa desigualdade social sendo impulsionada pelos ideais iluministas (Escande, 2010). Victor Hugo, em “*Les Misérables*” publicado em 1862, remonta parte dessa história ao descrever a prisão de *Valjean* ao roubar um pedaço de pão e demonstrar a desigualdade existente na França (Hugo, 2014, p. 123). Desta forma, todo movimento em busca da fraternidade, da liberdade e da igualdade, no contexto revolucionário francês, fez com que essas mazelas, o desespero dos descamisados entrassem nas pautas para alcançar soluções efetivas para a afirmação da cidadania em substituição a condição de súdito. Hobsbawn (2015) afirma que a participação dos miseráveis na Revolução Francesa em apoio à burguesia passava pelo enfrentamento das desigualdades, e os ataques aos privilégios do clero e da nobreza, e mazelas sociais enfrentadas pelo povo.

Sobre a fraternidade no contexto da Revolução Francesa, Quiroz (2020) afirma que o princípio da fraternidade foi uma das principais ligas para sustentar o desenvolvimento da ideia de sufrágio universal⁷¹, a mudança linguística que aderiu o uso dos pronomes individuais pelos coletivos e ao uso de irmãos e irmãs superando a formalidade de senhor e senhora (Queiroz, 2020). Para Hobsbawn (2015) a Revolução Francesa auxiliou no processo de edificação dos direitos sociais e da cidadania, lutas que podemos identificar através da “*Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*”, Inspirada na declaração da independência americana de 1776 e no espírito filosófico do século XVII. Documento de 1789 que marca o fim do

⁷¹ Sufrágio universal era a garantia de todos poderem votar independente de raça, religião e condições econômicas. Mas inicialmente o sufrágio universal atendeu aos homens e depois as mulheres.

Antigo Regime e o início de uma nova era. Apesar da relevância do conceito de fraternidade para irmanar os revolucionários, a afirmação dos estados liberais, foi tornando a fraternidade um princípio esquecido, como nos afirma Barros (2012) a partir dos estudos do Professor Antônio Maria Baggio que vem resgatando este debate para os espaços acadêmicos pela Europa e pela América Latina.

Tomando a realidade brasileira como espaço para a reflexão, e o tema da fraternidade como eixo da relação com o outro, é necessário lembrar que passamos a conviver com o termo fraternidade com a criação pela CNBB através da Campanha da Fraternidade no Brasil que desde 1961⁷² envolve anualmente a Igreja Católica na escolha de um tema como eixo de evangelização. Os temas estão relacionados aos desafios que envolvem não apenas a defesa da vida humana e, também, tratam dos direitos e da natureza. A campanha da Fraternidade *“seguiu as orientações do Conselho Vaticano II e as determinações de Medellín e Puebla que postulavam a opção da Igreja Católica pelos rumos da Democracia”* (CNBB, 1989, p. 36)⁷³.

Então pensamos a fraternidade em sua relação com a defesa dos Direitos humanos, do direito a vida a liberdade, a dignidade da pessoa humana, no enfrentamento aos variados preconceitos e suas expressões que humilham e rebaixam a condição humana. Quando recorremos aos estudos aos clássicos em Direitos Humanos, é pela defesa destes princípios fundamentais, dos direitos que compreendem como Arendt (1998) que somos todos membros da comunidade de seres humanos, e como tal, sem distinção, sermos tratados como sujeitos de Direitos é a garantia de nossa humanidade. O amor ao próximo e o amor ao mundo que pode ser traduzido na ideia do *“direito a ter direitos”* que é uma perspectiva fraterna de mundo e uma exigência democrática no caminho da construção da justiça social. Compreendemos assim que o debate da fraternidade sai do campo exclusivamente religioso para se formar como construção política entre nós e que não se separa da garantia dos Direitos Humanos na atualidade.

⁷² Até os dias atuais.

⁷³ CNBB- Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

Quando descreve as consequências nefastas do totalitarismo, em particular do nazismo, Hannah Arendt, em “*A Origem do Totalitarismo*”, publicado em 1951 apresenta o conceito de seres humanos supérfluos e sem lugar no mundo, a exemplo dos judeus que eram apátridas, não possuindo um estado que reclamasse os seus direitos, tornaram-se vulneráveis ao genocídio. Para Arendt (1999), apátridas e refugiados estão mais expostos ao silenciamento, extermínio, pela solidão e pela ausência de quem reclame juridicamente, pelo direito internacional, pelas suas vidas. O ódio ao diferente, tratado como inimigo que ao ser desumanizado, sobre ele poderá se abater a barbárie. Nessa obra, a autora se refere ao nazismo como modelo totalitário que produziu desumanização em grande escala resultando no holocausto.

O fenômeno nazifascista voltou com muita força, na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina. Ventos fascistas, patrocinados pela extrema direita mundial, crescem de forma avassaladora no ocidente, arregimentando multidões de seguidores, sob o signo da intolerância, da xenofobia, do racismo, da criminalização dos movimentos sociais e da desqualificação dos direitos humanos. Ameaçam democracias consolidadas, atingindo democracias mais frágeis como a do Brasil e da Argentina.

Bobbio (1997) já alertava sobre os riscos da vida democrática sem participação efetiva dos cidadãos, dos perigos que vivem as democracias quando os cidadãos deixam de se envolver de forma incisiva na vida política do país. Ele toma como referência a Itália e a Europa de forma geral, apontando o grande problema para as democracias no futuro, em função da crescente apatia política vivenciada pelos seus cidadãos. Conter o desejo de destruição, de militarização, de formação de cidadania, faz da participação política crítica e responsável uma participação de natureza fraterna, baseada na defesa dos ideais democráticos necessários para a afirmação dos direitos humanos.

Essa situação é também apresentada na década de noventa do século XX por Oliveira (1996) quando retrata em seu texto “*Neo-miséria e Neo-nazismo: Uma Revisita à Crítica à Razão Dualista*” o crescimento do sentimento neonazista no Brasil e na América Latina, demonstrando como os valores do neoliberalismo focado no estado gerente, no sucesso individual

que vem produzindo cada vez mais pobres que não servem ao mercado consumidor, tornam invisíveis, desnecessários, descartáveis seres humanos sobrantes. São massas miseráveis, vítimas da fome, da desigualdade e da indiferença social, que incomodam a paisagem, afastam turistas e não servem para outra coisa que não seja “atrapalhar” e consumir recursos do Estado. Ou seja, vivem de políticas assistenciais do estado, são incômodos, deveriam desaparecer (morrendo ou sendo exterminado) para evitar o constrangimento que a estética de sua miséria traz a sociedade indiferente. Assim, pensam os neonazistas brasileiros sobre os neomiseráveis do país.

Essa consciência imoral sobre os descartáveis se reflete no extermínio da juventude negra, periférica e favelada no Brasil. Há uma política de “limpeza social”, mesmo não existindo legalmente a pena de morte no Brasil, essa juventude negra já nasce compondo as possíveis estatísticas do extermínio. Oliveira desvela as práticas desumanas naturalizadas e banalizadas, levando-o tomar emprestado de Hannah Arendt o conceito de *“pessoas sem lugar no mundo”*, nos expondo a atualidade dos tempos sombrios que vivemos marcados pela indiferença e pela violência contra os pobres no Brasil (OLIVEIRA, 1996). Para estes grupos excluídos, que se encontram à margem da sociedade de consumo restam às políticas sociais, a solidariedade e fraternidade de quem se importa com suas vidas e pelos seus direitos.

Diante da terrível realidade do passado e do presente, o princípio da fraternidade política torna-se condição essencial de construção dessa horizontalidade política, sem verticalização de poder que divide as pessoas em inferiores e superiores, tendo como referência o dinheiro e o status social. Para Barros (2012), a fraternidade pode ser vivenciada como mecanismo de negociação de conflitos entre os seres humanos, sempre que a desumanização se fizer presente, atuando pela comunicação não violenta e buscando apontar para uma cultura de paz. Sendo um caminho para o necessário enfrentamento de realidades desumanizantes.

Basta que observemos o sofrimento da população civil que na atualidade sofre as consequências das guerras entre a Rússia e a Ucrânia e o conflito no oriente médio em que milhares de vidas são ceifadas, o cenário aponta a pequena possibilidade de encontrar a paz e buscar a construção de

um mundo unido. Nesse cenário, a fraternidade se transformou em uma utopia a ser buscada: pessoas morrem, hospitais e escolas são destruídos e ninguém faz nada! Não apenas o ideal de fraternidade foi se transformando em princípio esquecido, a paz, o amor ao próximo e a compaixão sucumbiram em nome da força e do poder.

(...) a fraternidade relaciona-se com a luta pela paz, pela construção de uma sociedade que busca a harmonia com o equilíbrio das forças vitais e o reconhecimento do outro como irmão, como igual, enxergando a política como instrumento da realização do bem comum e da ascensão da condição humana (...) Essa é uma dimensão da compreensão da ideia de fraternidade que nos aproxima, como militante de Direitos Humanos da defesa da fraternidade como bandeira urgente e necessária (BARROS, 2012, p. 109).

Essa também deve ser a posição de fraternidade quando olhamos para as violências do passado, a crueldade operada no processo de colonização da África e da América desde a expansão marítima e posteriormente na dominação colonial sobre África em que os seus habitantes viveram um processo de desterritorialização e dominação colonial, seguido da escravização de seres humanos, transformados em mercadorias, vendidos como objetos, tendo a dignidade violada, situação cujos impactos permanecem até os dias atuais com consequências perversas que tornam as populações traficadas e originárias, (no caso brasileiro - Indígenas) ainda tratadas como grupos étnicos socialmente inferiorizados (IBGE, 2022).

Diante da realidade exposta, os Direitos Humanos possuem um papel fundamental dentro do contexto de garantias dos direitos fundamentais, da dignidade da pessoa humana em diversas partes do mundo. Mas no Brasil há algumas ressalvas a serem feitas, somos um dos países que mais assassinam ativistas de direitos humanos no mundo, na esteira da evidência estrutural da aporofobia e do racismo (Almeida, 2019). No governo de Jair Bolsonaro a extrema direita brasileira desmontou o sistema de proteção social com ampla participação cidadã, levando o Brasil de volta ao mapa da fome. Desprezo, indiferença, abandono, ausência de gestos de compaixão,

fraternidade/solidariedade aos mais pobres marcaram esse governo que a oposição denominou de genocida.

A prática social fraterna passa pela compreensão de que a vítima de exclusão é outro, não sou eu, minha luta pelo direito do outro me incorpora ao outro numa perspectiva universal, nos opõe a degradação, a degeneração da condição humana, perspectiva que torna a conduta fraterna acima de partidos e pessoas. Nos filia as causas que precisamos defender: O lugar do outro no mundo, que é meu semelhante, igual a mim, cuja exclusão me diminui, me ofende, razão pela qual minha luta não pode ser por compaixão, mas por convicção e consciência do papel de cada um no mundo público, na luta por direitos (BARROS, 2002, p. 53).

Os graves ataques à dignidade da população vulnerável no Brasil revelam a fragilidade de nossa democracia. Vimos figuras de torturadores, criminosos oriundos da ditadura militar, voltarem à cena política como heróis do povo, encontrarem no palácio de planalto um presidente da República desumano, aparelhando o estado, dominando as redes sociais e através delas espalhando ódio, *fake news* e ameaças ao Estado democrático de direito e a oposição. Por esta razão, pensar a fraternidade como um pensamento universal nas variadas realidades da África, da América Latina, do mundo colonizado pelos europeus, necessita de maior problematização, do reconhecimento das diversidades históricas e culturais vividas em cada país ou continente. Nesse processo nos identificando com a reflexão de Cervino (2012) que alerta para que o debate da fraternidade política transite pelo diálogo intercultural. *“Não podemos refletir hoje sobre a fraternidade sem assumir que no mundo se desencontram, encontram e convivem, constantemente, diversos mundos culturais, que expressam diversas maneiras de estar, sentir e viver a vida”* (CERVINO, 2012, p. 63).

3. ALIMENTAÇÃO COMO DIREITO UNIVERSAL

Desde que a memória humana estabelece o alcance de suas remotas lembranças a alimentação é a única maneira de fazer com que qualquer ser mantenha-se vivo. Esta afirmação é um axioma que vale para

as plantas, animais e qualquer princípio vital que necessita da alimentação como suporte metabólico para garantia da realização das suas atividades. No entanto, não é necessário que o conceito de alimentação seja levado a cabo da mesma forma por todos os seres, mas cada um com sua particularidade alimentar, farão com que as suas necessidades sejam supridas através da ingestão de algum elemento energético suportável.

Na esfera humana, o direito alimentar historicamente nunca foi respeitado. Desde longínquo passado, onde os homens eram uma horda de animais grunhido e pulando ao redor de outro que tivesse força ou tamanho inferior, quando disputavam e comia os seus pedaços de forma irracional apenas para aliviar a fome sentida até os dias atuais dependendo da troca do alimento por algum valor em papel ou meio virtual (Caparrós, 2016). Esse direito básico garantido por aspectos biológicos, ainda, em diversas circunstâncias, pode ser reconhecido como um privilégio, dadas as condições adequadas para realizar a ingestão de alimentos.

A questão da fome esteve presente em todos os continentes. Mas um importante passo para começar a discutir a necessidade de “universalizar” o direito a alimentação tem em Josué de Castro, intelectual brasileiro e importante interlocutor desta questão social. Ele dedicou sua vida ao estudo da fome, suas consequências e o enfrentamento com políticas públicas do estado, com a pesquisa científica. Foi um autor que se debruçou sobre a questão da fome a partir do Brasil, e no mundo, tornou-se conhecido com a publicação de obras importantes como: “*O problema fisiológico da alimentação no Brasil*” (CASTRO, 1932), “*Condições de vida das classes operária de Recife*” (1935) e, principalmente, “*Geografia da fome*” (CASTRO, 1946). Obras estas que trouxeram visibilidade acadêmica e jornalística ao problema, possibilitaram um “princípio” da visibilidade em relação ao tema da fome como problema social. Tratando-se de Brasil, essa visibilidade para a fome se travestiu de populismo, assistencialismo e caridade através de ações governamentais infrutíferas e, muitas vezes equivocadas. Aprofundando-se

na universalização do combate a fome desenvolve-se a “*Food and Agriculture of Unidet Nacion*”⁷⁴ – FAO.

Em de 1904, diante das preocupações com a fome a má nutrição no mundo, foi publicado o ensaio de David Lubin⁷⁵ e Victor Emanuel III⁷⁶ para a criação de órgão institucional que estabelecesse cuidado com a agricultura no mundo. Após a reunião de 40 países em Roma criaram o Instituto Internacional da Agricultura (IIA) que tinha por objetivo reunir e publicar sobre o desenvolvimento pecuário em todos os países signatários. As atividades da IIA foram paralisadas e no ano de 1943, durante a Segunda Guerra Mundial e convocada pelo Presidente Franklin Roosevelt através da Organização das Nações Unidas (ONU) para discutir a alimentação mundial no estado da Virgínia com a presença de 44 países afirmando o propósito de criação de uma nova instituição sobre o tema (FAO, 2024).

A FAO surge no ano de 1945 inicialmente com sede em Quebec como uma agência especializada das Nações Unidas. Neste mesmo período a IIA foi dissolvida em Roma consolidando a FAO na ocupação do antigo espaço no ano de 1951, como sede alimentar internacional. Logo, no ano de 1946 o órgão promoveu um censo mundial sobre a questão alimentar com a junção de dados sobre o problema da fome, má nutrição, características regionais sobre o plantio, pesca e criação de animais. Ou seja, deixava claro o comprometimento com o problema da fome que ganhou proporções imensas após a Segunda Guerra Mundial. No ano de 1960 a atuação da FAO tornou-se mais presente através do combate a fome em tempo real com o impulsionamento do Programa Alimentar Mundial, o maior projeto de combate a fome no mundo até os dias atuais (FAO, 2024).

A FAO tem como objetivo, hoje com seus 194 países signatários, trabalhar na eliminação da fome, insegurança alimentar a má alimentação contribuindo com a universalização do acesso a comida com carga

⁷⁴ “*Food and Agriculture of Unidet Nacion*” é o nome que dá origem a sigla FAO. Mas quando traduzida para o português é conhecida como Alimentação e Agricultura das Organizações da Nações Unidas.

⁷⁵ Foi um dos principais articuladores da IIA e hoje dá nome a principal biblioteca da FAO com elementos técnicos e históricos no campo da questão alimentar do mundo.

⁷⁶ Foi Rei da Itália de 1900 a 1946, Imperador da Etiópia de 1936 a 1941 e Rei dos albaneses de 1939 a 1943.

nutricional adequada. Segundo a própria FAO, com sua última parcial no ano de 2023 eram cerca de 700 milhões de pessoas em insegurança alimentar grave no planeta. E quando as condições englobam quem tem algum tipo de insegurança alimentar⁷⁷ este número sobe para 2,312 bilhões de pessoas. Ou seja, 29% da população mundial (FAO, 2024). Além de trabalhar na eliminação da fome, a FAO objetiva a redução da pobreza nas zonas rurais, contribuir no aumento de produção e sustentabilidade da agricultura, silvicultura⁷⁸ e pesca, na garantia de sistemas agrícolas mais eficientemente inclusivos e aumento da resiliência dos menos favorecidos às ameaças de crises (FAO, 2024).

O Brasil é um dos países que possui status de membro fundador da FAO. Mas é necessário realizar algumas ponderações como: porque diante de tantas ações promovidas pela organização, o maior país da América Latina (extensão territorial e força econômica), não consegue erradicar a fome? O direito a alimentação no Brasil passa por questões que não respeitam a esfera biológica e, conseqüentemente, a humana. Ações promovidas pela sociedade civil na década de 1990 como Ação da Cidadania e articulação do governo paralelo⁷⁹ promovida em 1991 (Brasil, 2010), foram forças motrizes para a insurgência da luta contra a fome, o estado brasileiro respondeu a pressão exercida por estes movimentos da sociedade civil.

A luta pelo direito a alimentação no Brasil ganhou contornos diferenciados no ano de 2001, com a criação da Organização Não Governamental (ONG) Cidadania, criada por Luiz Inácio Lula da Silva. Em 2003 foi eleito Presidente do Brasil e revolucionou a luta contra a fome. Promoveu uma transformação nesta luta através do programa Fome Zero (Brasil, 2010), programa que nasceu dentro da ONG Cidadania como um projeto contra a pobreza que alcançava patamares alarmantes na década de 1990. No Brasil a questão da miséria sempre foi estrutural e a normalidade

⁷⁷ Neste contexto a insegurança alimentar é um classificador de fome no mundo. Ela possui três estágios: leve, moderado e grave. Elas ditam a classificação de como as pessoas estão sendo submetidas a fome.

⁷⁸ Manejo de áreas florestais.

⁷⁹ Ação promovida pelo Partido dos Trabalhadores, PT, desde o fim da eleição da primeira derrota de Lula houve mobilização para sustentar a luta contra as mazelas sociais. A fome era o carro chefe deste processo assim como foi em logo no início do seu governo em 2003.

se sustentou através de práticas elitistas e pilares escravistas (SOUZA, 2019). O programa focou na mudança de realidade com novo um modelo de desenvolvimento social e redistribuição de renda, empregos, políticas compensatória e melhor qualidade de vida (ARANHA, 2010). O programa Fome Zero deixou de ser um projeto da ONG Cidadania e passou a ser política pública que permaneceu crescendo de 2003 a 2016 modificando as realidades de diversas pessoas no país e culminou na saída do Brasil do Mapa da Fome⁸⁰.

4. POLÍTICA ALIMENTAR NO BRASIL DE 2016 A 2022: ONDE ESTÁ A FRATERNIDADE?

A crescente ação contra a fome no Brasil ocorreu até o ano de 2016, a crise política veio com o impeachment da Presidenta Dilma Roussef que fez retroceder à política pública de enfrentamento a fome, mergulhamos de cabeça na política neoliberal com as administrações dos ex-presidentes Michel Temer e Jair Bolsonaro. Este último, durante a pandemia de COVID-19, protagonizou cenas de desrespeito, negacionismo, indiferença à condição humana, na tragédia que se abateu sobre a humanidade e com efeitos catastróficos para os pobres, periféricos e favelados que continuaram trabalhando, sem realizar o distanciamento social, expostos a uma doença letal.

Sentimos a partir da realidade brasileira pandêmica a negação do direito a vida, a dignidade humana, em que seres humanos, não tinham escolhas: fazer o distanciamento social seria escolher passar fome. Nossas cidades se transformaram em grandes cemitérios, ruas desertas e cidades fantasmas e assim evidenciou que o distanciamento social salvou vidas. Essa questão pode ser pensada a partir de Arendt (2012) que aponta que a

⁸⁰ O Mapa da Fome é uma ferramenta utilizada pela FAO para representar o número de pessoas que estão enfrentando a fome no mundo. O mapa aponta os países em que existe população com fome e as razões pelas quais eles não possuem acesso a alimentação. Vale destacar que esta ferramenta tem por objetivo estar alinhada aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, ODS, mais especificamente a meta de zerar a fome no mundo, “objetivo 2: Fome Zero e Erradicação da Pobreza” (FAO, 2024).

negação da existência do outro é uma forma de desumanização. O Brasil acompanhou cenas terríveis: pessoas remexendo e comendo lixos de casas, de supermercados, hotéis e quaisquer lugar onde houvesse tal possibilidade.

Com o impeachment da Presidenta Dilma Roussef a luta contra a fome passou a ser realizada pelo governo do Presidente Michel Temer, aprovando a Emenda Constitucional 95 (EC 95/2016) que teve por objetivo instituir um Novo Regime Fiscal no âmbito dos orçamentos da Seguridade Social da União (Nunes e Abílio, 2018). Essa emenda atacou as políticas públicas de saúde, educação e assistência social cuja redução de verbas para os programas sociais destinados aos vulneráveis.

O incômodo contextualizado por Bauman (1998) sobre os desafios dos pobres em um cenário de extrema exclusão, em se tratando de Brasil, o cenário de miséria e fome associada às razões históricas e culturais, nas quais a população viveu situações que naturalizavam a fome, a desigualdade social, a escravização e o latifúndio. Realidade estruturada em práticas desumanas, nas relações com os subalternizados desde a colonização do Brasil. Essa subalternização fez com que os pobres, pretos e indígenas fossem tratados como cidadãos de segunda categoria, suas dores não promoveram a indignação da sociedade brasileira, herdeira da visão excludente sobre o diferente e sem lugar no mundo.

Hannah Arendt em 1951 através da ideia de “*seres supérfluos e sem lugar*” no mundo nos explicou como a indiferença e abandono do outro, não desperta compaixão quando são inferiorizados. Ao serem desumanizados são transformados em “*ninguéns*”. Vanessa Almeida (2021) em “*Reflexões Sobre o Ninguém Na Obra de Hannah Arendt*” ilustra como ocorreu o processo de produção dos seres supérfluos. O ninguém surge em “*Denktagebuch*⁸¹” em 1955 quando Hannah Arendt expressa que os “*ninguéns*” são os seres humanos que não aparecem no palco do mundo como seres que possuem autonomia e protagonismo da sua própria história.

Esses seres estranhos aparecem sob outros nomes, na obra de Arendt: seres supérfluos, dentes da engrenagem, homens da massa, elementos de uma espécie; há também os mortos-

⁸¹ Diário do Pensamento publicado por Hannah Arendt no ano de 1955.

vivos, coisas, que não se assemelham a animais, mas a marionetes (ALMEIDA, 2021, p. 2).

Bauman (2017) em sua obra: *“Estranhos à nossa porta”* (2017) retrata a rejeição aplicada aos imigrantes que tentam entrar na Europa. A obra ilustra a xenofobia, a indiferença, a rejeição aos “imigrantes perigosos” que roubam os seus empregos. A indiferença ao sofrimento humano se expressa na ação violenta como forma de demonstração da insatisfação pelo medo da perda de posição para imigrantes que tomam o trabalho que arduamente foi conquistado. Desta forma, mais especificamente no capítulo cinco *“Problemáticos, irritantes, indesejados: inadmissíveis”* a repulsa é descrita de forma impactante e constrangedora. Assim são os famintos no Brasil.

No Brasil a questão da imigração é também uma realidade complexa. O maior quantitativo de imigrantes no território brasileiro é de venezuelanos, árabes e haitianos, principalmente no período de 2010 a 2017, oriundos de países muito pobres ou em guerra que experimentaram na pele a condição de indesejável. Desde a formação do Brasil e principalmente no século XX os *“emigrantes - imigrantes”* ocuparam o Sudeste no eixo Rio – São Paulo, trabalhando duro nas fazendas, nas fábricas, no comércio para suavizar a fome, os níveis de miserabilidades e a esperança de dias melhores (Feltran, 2018).

Nos primeiros trinta anos do século XX o Brasil passou pela mudança de país agrário para urbano-industrial. O período entre guerras (1918-1945) fez com que o país realizasse a substituição dos produtos de importação, o que se deu através do fortalecimento da indústria e do comércio sob o protagonismo estatal (Era Vargas). Do Império para República, ou dentro das ditaduras republicanas (Ditadura de Vargas ou a Ditadura Militar), ou após os processos de redemocratização vividos, a miséria e a fome continuaram sendo a realidade das comunidades mais pobres.

Tratando especificamente do governo do Presidente Jair Bolsonaro (2019-2022) maximizou-se o potencial de ações que atacaram os direitos da população economicamente desfavorecida, articulada ao apoio do congresso nacional identificado com esse projeto neonazista, ampliaram-se os ataques

aos direitos humanos e ao meio ambiente como entraves ao “desenvolvimento”. Assistiu-se o crescimento do número de pessoas que passaram a dar vazão ao ódio pelos pobres, indígenas, feministas, militantes da esquerda, entre outros. Pessoas que para a extrema direita brasileira atrapalha o desenvolvimento do país. Houve um profundo desmonte do estado de direito. Esse desmonte nos direitos foi iniciado no governo anterior, do Presidente Michel Temer, como já foi abordado ao mencionar a E.C 95.

Arendt (1998) demonstrou que a potencialização do ódio, da estupidez e do racismo, se, patrocinados pelo Estado, como porta voz da barbárie, cria condições que resultam em tragédias para a humanidade. O negacionismo do Presidente Bolsonaro, sua campanha antivacina, a descredibilização da ciência fez o Brasil chegar a mais de 700.000 (setecentos mil) mortes pela covid- 19. A tragédia não foi maior em razão dos municípios e estados, tomarem para si, o protagonismo de enfrentamento a pandemia. Os bolsonaristas continuaram culpando os pobres e miseráveis pela crise econômica e pelo endividamento do Estado para a manutenção de programas sociais, a exemplo do Programa Bolsa Família entre outros programas de renda mínima (Natalino, 2020). Um exemplo importante da conduta perversa do governo Bolsonaro foi o fechamento do Conselho Nacional de Segurança Alimentar⁸²(CONSEA) em sua primeira semana de governo em 2019 (Beghin, 2022).

A Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) desenvolveu um “Plano de Enfrentamento À Pandemia de Covid-19” que retratava as dificuldades das populações vulneráveis diante do contexto pandêmico (ABRASCO, 2020). Neste plano, afirmava que as desigualdades foram intensificadas pela pandemia maximizando a vulnerabilidade social e violava os direitos humanos historicamente conquistados dos grupos minorizados e excluídos (ABRASCO, 2020, p.41). Através desse documento e de acordo com o I Inquérito Nacional Sobre Segurança Alimentar no Contexto da Pandemia de COVID-19 promovido pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar (Rede PENSSAN) referente ao ano de

⁸² O CONSEA é o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) é um órgão de assessoramento imediato à Presidência da República (BRASIL, 2024).

2020 foi apresentada a seguinte realidade: do total dos 211, 7 milhões de brasileiros 116,8 milhões conviviam com algum grau de insegurança alimentar. E, de acordo com as gradações, 19 milhões estava inserido no grau de insegurança alimentar grave, ou seja, aquele que não consegue realizar a sua alimentação de forma básica quebrando o padrão usual da ingestão calórica, inclusive das crianças do domicílio, comprometendo a qualidade de vida de todos os habitantes do lar e vivendo a experiência da fome (I VIGSAN, 2021).

A situação piorou no ano de 2021 quando o número de pessoas em insegurança alimentar grave subiu para 33 milhões. Este número revela que essas pessoas tiveram o seu direito humano a alimentação adequada violado na pandemia de COVID-19 (II VIGSAN, 2022). Apesar do auxílio emergencial aprovado pelo Congresso Nacional e viabilizado pelo governo Bolsonaro, as ações para garantir o direito à alimentação da maior parte da população em se alimentar foi promovida por organizações como a Central Única das Favelas (CUFA), Ação da Cidadania, União BR e pessoas da sociedade civil, entre elas “*influencers digital*” e artistas que foram fundamentais para atuar de forma emergencial contra a fome.

No final do seu mandato, para disputar a reeleição, o Presidente Bolsonaro usou a máquina estatal para atender os anseios da sociedade de forma populista e clientelista, empenhado em se reeleger a qualquer preço. E desta forma, extrapolando todos os gastos possíveis, por pouco o Brasil não mergulhou em mais uma ditadura ao presenciar a derrota do único presidente na história do país que não foi reeleito. Os insatisfeitos com a derrota eleitoral (bolsonaristas) invadiram Brasília, em uma ação predatória contra o palácio do Planalto, o prédio do Supremo Tribunal Federal e o Congresso Nacional em oito de janeiro de 2023, numa tentativa de golpe frustrada. Esse governo autoritário realizou uma das, se não a mais, vergonhosa administração da história brasileira graças ao abandono das políticas contra a fome, pela criminalização dos movimentos sociais, além dos ataques à educação e ao sistema de saúde. Os programas sociais e as políticas públicas contra a fome foram retomados com o novo mandato do Presidente Lula no ano de 2023.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da fome requer uma política de Estado e não de governo. O abandono desta pauta revela o descaso com os pobres, a ausência da solidariedade social, não há fraternidade política se não se enxergar o outro como igual, apesar das diferenças. As políticas assistencialistas evidenciam apenas a caridade populista, baseada numa relação verticalizada de sujeitos. Diante dessa realidade, ser fraterno significa não participar da desumanização e agir para o fortalecimento das lutas e o acolhimento dos que mais sofrem com os impactos da atual realidade de exclusão.

A indiferença, o descaso, foram a face perversa promovida pelo Estado brasileiro durante o período de 2016 a 2022 resultando no retorno do Brasil ao Mapa da Fome. As ações neoliberais foram drasticamente absorvidas pela população minorizada em todos os setores: assistência social, saúde, educação e renda. A questão alimentar tornou-se uma das bandeiras de luta principal, luta encampada no Brasil desde a década de 1990 através de iniciativas promovidas pela sociedade civil ressaltando o seu caráter fraternal. Nesse período assustador que vivemos no Brasil, o olhar para o outro era algo que partia exclusivamente de ações isoladas. Em relação à fome, é necessário afirmar que a fraternidade política se realiza não apenas nas ações dos movimentos sociais, ONGs e sociedade civil. A fraternidade se realiza em ações de encontro com o outro, no acolhimento de suas necessidades com respeito e empatia, principalmente através da implantação de programas de enfrentamento à fome como resgate da dignidade humana das populações vulneráveis cujas ações, dessa natureza, são expressões de uma política fraterna.

A preocupação com a Fraternidade Política pode ser traduzida na democratização dos acessos a todos os brasileiros ao estado de direito, a igualdade de oportunidades e não de esmolas, fazendo-se possível a qualquer cidadão de forma democrática o acesso a alimentação, a educação e a saúde. Para isso, é preciso coragem para o rompimento com o passado nebuloso, sem banalizar a miséria e a desigualdade.

A fraternidade política se justifica em relação aos famintos do Brasil e do mundo em função do crescimento da indiferença aos pobres e miseráveis,

dos que se envolvem com o crime ou perambulam pelas ruas e não despertam a compaixão humana. Também os seres humanos que dentro dos seus carros com o ar-condicionado ligado, ou protegidos pelos muros dos caros condomínios, dentro das suas bolhas, olham os miseráveis e fecham seus vidros e avançam em alta velocidade para se afastarem o mais longe possível, revelando medo, indiferença, solidão e desespero.

A fraternidade política pode tirar a sociedade de sua bolha para acolher e agir como irmãos. Nessas circunstâncias é MUITO constrangedor participar de um banquete de privilegiados. Mais constrangedor ainda, é quando no banquete oferecido não há lugar para todos onde os pobres não têm o direito de comer, muito menos de sentar-se com dignidade à mesa, como sujeito de direitos que também são.

6. REFERÊNCIAS

ABRASCO – **PLANO NACIONAL DE ENFRENTAMENTO A COVID-19**.
Versão 3 – 2020.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. Coleção Feminismos Plurais - São Paulo: Polén, 2019.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 44, n. 3, p. 375-394, Jul./Set., 2021.

ARANHA, Adriana Veiga (ORG). **Fome Zero: Uma História Brasileira - Volume 1**. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Assessoria Fome Zero, v. 1, 2010.

ARANHA, Adriana Veiga (ORG). **Fome Zero: Uma História Brasileira - Volume 2**. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Assessoria Fome Zero, v. 2, 2010.

ARANHA, Adriana Veiga (ORG). **Fome Zero: Uma História Brasileira – Volume 3**. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Assessoria Fome Zero, v. 3, 2010.

ARENDT, Hannah, **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo – São Paulo, Ed. Schwarcz, 1998.

ARENDT, Hannah, **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução: José Rubens Siqueira – São Paulo: Companhia das Letras 1999.

BARROS, A.M. ... <et al.> **Desafios para uma prática pedagógica Fraterna para Adultos Aprisionados e Adolescentes em Conflito com a lei**. In Coletânea: Educação, Política e Direitos Humanos. V.6. Maceió: Editora Olyver, 2023.

BARROS, A. M.. **Fraternidade Política e Direitos Humanos, In. A Fraternidade em Debate. Percorso de estudos na América Latina**. Cidade Nova: São Paulo, 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Ed, Zahar, RJ. 1998.

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos a nossa porta**. Ed, Zahar, RJ. 2017.

BOBBIO, N. **O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1997.

BRASIL. **Constituição Federativa da República de 1988**. São Paulo: Saraiva, 2005.

CAPARROS, Martin. **A Fome**. SP: Ed. Bertrand Brasil. 2016.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**: O dilema brasileiro: pão ou aço / Josué de Castro; apresentação Milton Santos ; prefácio a esta edição Silvio Almeida. — 1. ed. — São Paulo: Todavia, 2022.

CASEFF, Gabriella. **ONGs, empresas e sociedade se unem contra a fome que cresce no momento crítico da pandemia**. Folha de São Paulo, 07 de abril de 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/empreendedorsocial/2021/04/ongs-empresas-e-sociedade-se-unem-contrafome-que-cresce-em-momento-critico-da-pandemia.shtml> . Acesso em 20 de agosto de 2024.

CERVINO, Lucas. A Fraternidade em Conflito e o conflito fraterno: Contribuições a partir da interculturalidade. In, LOPES, Paulo Muniz. **A fraternidade em Debate. Percorso de Estudos na América Latina**. São Paulo: Cidade Nova, 2012.

CNBB- **Seminário: Exigências Éticas da Ordem Democrática**. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

ESCANDE, Fr. Renaud. **O livro negro da revolução francesa**. Lisboa. Alêtheia Editores. 2010.

FAO, FIDA, UNICEF, PMA y OMS. 2024. Versión resumida de **El estado de la seguridad alimentaria y la nutrición en el mundo 2024: Financiación para acabar con el hambre, la inseguridad alimentaria y la malnutrición en todas sus formas**. Roma, FAO. <https://doi.org/10.4060/cd1276es>. Acesso em 14 de julho de 2024.

FAO, **Cronograma do direito a alimentação**. Acessado em: <https://www.fao.org/right-to-food-timeline/regional-milestones/en/>. Acesso em 21 de agosto de 2024.

FAO. **A caminho do Fome Zero 1945-2030**, Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, 2018.

FELTRAN, Gabriel. **Irmãos: Uma história do PCC**. Ed. Companhia das Letras. 2018.

HOBBSAWN, Eric. **A Era das Revoluções – 1789 – 1848**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

[HTTPS://www.facetubes.com.br/noticia/5186/qnao-e-a-pornografia-que-e-obscena-e-a-fome-que-e-obscenaq-frase-de-jose-saramago](https://www.facetubes.com.br/noticia/5186/qnao-e-a-pornografia-que-e-obscena-e-a-fome-que-e-obscenaq-frase-de-jose-saramago). acesso em: 16/06/2024.

HUGO, Victor. **Os Miseráveis**. Tradução Regina Célia de Oliveira. Ed. Martin Claret. 2014.

I Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil [livro eletrônico]: I VIGISAN: relatório final/Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar – PENSSAN. -- São Paulo, SP: Fundação Friedrich Ebert: Rede PENSSAN, 2021.

II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19 no Brasil [livro eletrônico]: II VIGISAN: relatório final/Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar – PENSSAN. -- São Paulo, SP: Fundação Friedrich Ebert: Rede PENSSAN, 2022.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.
Desigualdade Social por Cor ou Raça - 2º edição, RJ, 2022.

MEIRELLES, Renata. **Notas sobre a atuação da Igreja Católica durante a ditadura militar**: a formação das comunidades eclesiais de base na região da baixada fluminense (1964-1988) Lua Nova, São Paulo, 121, e121027rm, 2024.

NUNES, Danilo H. e ABÍLIO, Adriana G. **O IMPACTO DA EMENDA COMPLEMENTAR 95/2016 NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE EDUCAÇÃO E DE SAÚDE**. Anais do I Congresso Internacional da Rede Ibero-Americana de Pesquisa em Seguridade Social, n. 1, p. 240-253, outubro/2019.

OLIVEIRA, José Luciano G. de. **Neo-miséria e Neo-nazismo: Uma revisita à crítica à razão dualista**. Revista do Mestrado em Ciência Política da UFPE, Recife: Universitária, v. 2, n.4, Jul a Dez de 1995, Ano II, v. 3, n.5, Jan a Jun de 1996.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologia da alimentação: Os comedores e o espaço social alimentar**. Tradução de Rossana P. da C. Proença, Carmem S. Rial, Jaimir Conte. 2º Ed. – Florianópolis – SC, Editora da UFSC, 2013.

QUEIROZ, Áureo Virgílio. **A fraternidade como categoria política em Baggio**. 13º Seminário Internacional- Democracia e Constitucionalismo Universidade do Vale do Itajaí – Brasil - novembro 2020.

SARAMAGO. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso: da escravidão à Bolsonaro**. Rio de Janeiro: GMT Editores Ltda, 2019.

SOUZA, Jessé. **Ralé brasileira: quem é e como vive**. Colaboradores: André Grillo... <et al.> - Belo Horizonte - MG: Editora UFMG, 2009.

SEÇÃO 2

A FRATERNIDADE E O CONTEXTO JURÍDICO

CAPÍTULO 7

IL DIFFICILE RAPPORTO TRA DIRITTO E FRATERNITÀ. II CASO DEL DOVERE DI SOCCORSO. UN'ANALISI COMPARATA

Sergio Barbaro⁸³

RESUMO

Existe um espaço para a fraternidade no direito civil europeu? O conceito de fraternidade pode alcançar o status de um princípio jurídico? Pretendo tentar responder a essas perguntas neste artigo, partindo de um contexto específico e de um campo de pesquisa constituído pelo direito civil, ou seja, a lei que rege as relações interindividuais, tanto de indivíduos quanto de entidades privadas. Alguns estudiosos consideram que o princípio evangélico “ama o próximo como a ti mesmo”, expresso na parábola do Bom Samaritano, e a categoria da fraternidade se refletem plenamente no dever legal de intervir para ajudar aqueles que se encontram em uma situação de dificuldade. O presente trabalho pretende realizar um exame comparativo das soluções adotadas nos diversos sistemas jurídicos. Em um primeiro momento, consideraremos a opção adotada pela Common Law inglesa, que tradicionalmente exclui a existência de um dever jurídico de socorrer o próximo, uma vez que o tort law anglo-saxão não reconhece qualquer responsabilidade por danos causados por mera omissão. Posteriormente, pretendemos examinar as escolhas adotadas por alguns países da Civil Law, nos quais há várias regulamentações que reconhecem o dever de ajudar os outros, embora exclusivamente na esfera criminal. Em particular, pretendemos analisar mais de perto a importante decisão do Tribunal Constitucional Francês: Conseil

⁸³ Doutor em Direito Privado e Novas Tecnologias pela Universidade de Bari (Itália). Pesquisador em Direito Privado Comparado do Instituto Universitário Sophia (Florença, Itália) e Professor de Sistemas Jurídicos Comparados e Direito Privado do Desenvolvimento Sustentável e Novas Tecnologias no mesmo Instituto Universitário Sophia.

Constitutionnel, nº 2018-717/718 de 6 de julho de 2018, na qual se reconheceu que o dever de socorrer migrantes em perigo encontra expressão no princípio da fraternidade como categoria jurídica, e o debate que se seguiu.

PALAVRAS-CHAVE: fraternidade, solidariedade, comparação jurídica, dever de resgate, proximidade.

ABSTRACT

Is there a space for fraternity in European civil law? Can the concept of fraternity rise to the status of a legal principle? I intend to try to answer these questions in this paper, starting from a specific context and field of research constituted by civil law, that is, the law governing interindividual relations, both of individuals and private entities. Some scholars believe the evangelical principle “love your neighbor as yourself” expressed in the parable of the Good Samaritan and the category of fraternity find full correspondence in the legal duty to intervene in rescue of those in a situation of difficulty. This paper aims to implement a comparative examination of the solutions adopted in different legal systems. First of all, it is intended to consider the choice adopted by English common law, which traditionally excludes that there can be a legal duty to act in the rescue of one's neighbor since Anglo-Saxon tort law does not recognize any liability for damage by mere omission. Next, it is intended to examine the choices adopted by some Civil Law countries, in which there are several regulations that recognize the duty to rescue albeit exclusively in the criminal sphere. In particular, we intend to delve into the important arrest of the French Constitutional Court: Conseil Constitutionnel, No. 2018-717/718 of July 6, 2018, by which it is was recognized that the duty to rescue migrants in distress finds expression in the principle of fraternity as a legal category and the debate that ensued.

KEYWORDS: fraternity, solidarity, legal comparison, duty to rescue, proximity.

1. INTRODUZIONE: QUALE SPAZIO PER IL PRINCIPIO DI FRATERNITÀ NEL DIRITTO CIVILE. FRATERNITÀ E DOVERE GIURIDICO DI SOCCORSO

Esiste uno spazio per la fraternità nel diritto civile europeo? ⁸⁴ Il concetto di fraternità può assurgere a principio giuridico? A tali quesiti intendo provare a dare una risposta in questo lavoro, partendo da un contesto e ambito di ricerca specifico costituito dal diritto civile ovvero dal diritto che disciplina le relazioni interindividuali, sia dei singoli che degli enti privati⁸⁵.

La fraternità è sorta come categoria politica durante la Rivoluzione Francese, allorché nella dichiarazione dei diritti del 1789 viene affermato il famoso tritico Libertà, Uguaglianza, Fraternità. La Rivoluzione Francese ha avuto il merito, secondo Baggio (2012) di porre in relazione le tre idee legandole tra loro in un tritico per cui ognuna di esse ricava il proprio significato attraverso la relazione con le altre. La categoria della fraternità è risultata, tuttavia, l'elemento più debole della triade rivoluzionaria, finendo precocemente per essere dimenticata (Gonthier 2000; Rodotà 2008).

Negli ultimi anni il principio di fraternità è stato riproposto nel dibattito culturale e politico dove è stato evidenziato come questo costituisca il presupposto delle altre categorie del tritico (Baggio, 2012).

In ambito giuridico il principio di fraternità in Europa e nei paesi anglosassoni stenta a trovare una propria collocazione come categoria giuridica⁸⁶. Molti studiosi tendono a considerare la solidarietà e in particolare

⁸⁴ Il presente lavoro intende indagare il concetto di fraternità nel *Civil Law* europeo e nel *Common Law* Inglese, storicamente meno disposti a dare spazio a una categoria discussa e complessa come quella della fraternità. Non sarà oggetto di questo lavoro la disamina del concetto di fraternità in America latina, dove, specificamente in Brasile, grazie al riconoscimento esplicito da parte della prefazione alla Costituzione, la categoria è oggetto di un vivo dibattito dottrinale e giurisprudenziale.

⁸⁵ Questa è la definizione tradizionale data dalla manualistica. Si veda su tutti: Torrente – Shlesinger (2009).

⁸⁶ Per un approfondimento sul dibattito sul principio di fraternità si vedano senza pretese di completezza: Gonthier (2000); Beatty (2004); E. Resta (2005); Marzanti- Mattioni (2007); Massa Pinto (2011); Baggio (2012); Pizzolato (2012); Rodotà (2012); Busnelli (2013); Cosseddu (2017); Cosseddu (2021); Alpa (2022); Comazzetto (2023).

la solidarietà orizzontale come l'espressione giuridica di tale principio (Pizzolato, 2001). La fraternità rimane, secondo tale orientamento, un concetto puramente politico, presupposto sostanziale della solidarietà, non un principio giuridico ma metagiuridico o pre-giuridico (Mattioni, 2007). La ragione di tale convinzione secondo la dottrina (Pizzolato – Costa, 2013) si rinvia nel pensiero liberale classico e nella teoria dello Stato moderno delineata da pensatori quali Kant, Locke e Hobbes che ponevano come epicentro del giuridico la relazione tra Stato e individuo. Secondo Pizzolato e Costa (2013) anche la previsione del principio di fraternità in alcune Costituzioni moderne, non ne farebbe, *eo ipso*, un concetto giuridico in senso stretto: ossia un concetto facilmente traducibile in regole o fattispecie.

A tale orientamento prevalentemente condiviso dalla dottrina si oppone una diversa scuola di pensiero minoritaria che tende, di contro, a ritenere che alla fraternità debba essere riconosciuta dignità di principio giuridico e che lo stesso concetto di fraternità non possa essere confuso con quello di solidarietà.

Il concetto di fraternità, secondo tale orientamento, contiene una relazione tra due soggetti diversi ognuno dei quali è in partenza pari all'altro in dignità e valore ma che può esprimere una scelta diversa e autonoma rispetto all'altro (Cosseddu 2012; Cosseddu 2017; Cosseddu 2021). La fraternità, pertanto, si configura come paradigma relazionale che comporta l'apertura all'alterità, al riconoscimento dell'altro come, allo stesso tempo, diverso ma uguale a sé (Cosseddu 2012). Secondo COSSEDDU (2012) in tal modo la fraternità viene a configurarsi come paradigma inclusivo che porta al superamento della "visione dell'altro come <<antagonista>> o <<concorrente>>, <<ostacolo>> o <<limite>> alla propria libertà individuale".

Libertà e uguaglianza postulano il diritto alla piena autonomia dell'individuo nelle proprie scelte e alla non interferenza nella vita privata. La fraternità, intesa come riconoscimento dell'altro, implica, la responsabilità civile e l'impegno per la comunità (Gonthier 2000).

La fraternità è, tuttavia, essenziale alla piena espressione dei valori di libertà e uguaglianza poiché senza impegno altruistico e fiducia condivisa esse non possono trovare piena espressione (Gonthier 2000) ⁸⁷.

La fraternità, secondo Bruni (2011), è quindi relazione inclusiva, esperienza di prossimità e di contaminazione con l'altro; tuttavia, è necessario chiedersi in primo luogo chi sia "l'altro" per il diritto e che rilevanza la fraternità intesa come riconoscimento dell'alterità possa assumere all'interno del diritto civile, generalmente fondato sull' individualismo⁸⁸.

Alcuni studiosi ritengono il principio evangelico "ama il prossimo tuo come te stesso" espresso nella parabola del buon Samaritano"⁸⁹ (KASIRER 2001) e la categoria della fraternità trovino piena rispondenza nel dovere giuridico di intervenire in soccorso di chi si trovi in una situazione di difficoltà (Gonthier 2000).

Tale dovere è tuttavia legislativamente riconosciuto solo in alcuni stati che lo ammettono pacificamente; in altri esso viene ritenuto soltanto come un dovere morale che non potrebbe assumere valore giuridico senza costituire un'inammissibile limitazione della libertà e dell'autonomia personale.

Il sempre più crescente fenomeno dei flussi migratori attraverso le rotte del Mediterraneo ed i numerosi episodi di naufragi in mare interrogano il mondo e non possono lasciare indifferenti il diritto e il giurista. Non costituisce un caso che in relazione ad alcuni arresti giurisprudenziali pronunciati in tema di immigrazione e diritto di asilo il principio di fraternità sia tornato ad essere declinato come principio giuridico.

Il presente lavoro intende attuare una disamina comparatistica delle soluzioni adottate nei diversi ordinamenti giuridici. *In primis* si intende considerare la scelta adottata dal *Common Law* inglese che tradizionalmente esclude che possa esistere un dovere giuridico di agire in soccorso del prossimo in quanto il diritto della responsabilità civile anglosassone non

⁸⁷ Così espressamente sul punto il Giudice della Corte suprema Canadese Gonthier che così testualmente riferisce: "Fraternity is essential to the well-being of liberty and equality, because only with shared trust and civic commitment can one advance these goals of liberty and equality".

⁸⁸ Sul punto si vedano anche le considerazioni di un altro eminente giudice canadese: Kasirer (2001).

⁸⁹ Vangelo di Luca, 10: 25-37.

riconosce nessuna responsabilità per il danno da pura omissione (Weinrib 1980).

Successivamente si intende esaminare le scelte adottate da alcuni paesi di *Civil Law*⁹⁰, nei quali sono diverse le normative che riconoscono il dovere di soccorso sia pure esclusivamente nell'ambito penale. In particolare, si intende approfondire l'importante arresto della Corte Costituzionale Francese: *Conseil Constitutionnel*, n. 2018-717/718 del 6 luglio 2018 con il quale è stato riconosciuto come il dovere di soccorso dei migranti in difficoltà trovi espressione nel principio di fraternità come categoria giuridica e il dibattito che ne è scaturito.

2. DUTY TO RESCUE E COMMON LAW

2.1 SOLIDARITY, BROTHERHOOD E FRATERNITY NEL DIBATTITO GIURIDICO ANGLOSASSONE

La parola fraternità viene spesso tradotta in inglese con il termine "*fraternity*". Tale traduzione letterale può ingenerare confusione nel lettore di lingua anglosassone in quanto il medesimo termine viene utilizzato per definire un gruppo di persone legate da un interesse o da una professione comune ovvero, in particolare nell'inglese utilizzato negli *States*, per denominare sia le confraternite studentesche che quelle religiose (*fraternity/fraternities*)⁹¹. Il concetto di responsabilità nei confronti dell'altro

⁹⁰ Per paesi appartenenti alla famiglia di *Civil Law* si intendono i paesi a tradizione romanistica in cui un ruolo importante assume il formante legislativo e il diritto scritto. Per paesi di *Common Law* si intendono gli ordinamenti giuridici di area anglosassone in cui l'impronta del diritto romano è meno rilevante e il cui formante prevalente è costituito dalla giurisprudenza.

⁹¹ L'Oxford Dictionary così, difatti, definisce il termine "fraternity": "1) A group of people sharing a common profession or interests: *members of the hunting fraternity* 1.1 *North American* A male students' society in a university or college 1.2 A religious or Masonic society or guild. Solo al punto 2 rinveniamo questa definizione: "2 [mass noun] Friendship and mutual support within a group: *the ideals of liberty, equality, and fraternity*" Per un approfondimento si veda in rete a <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/fraternity?q=fraternity>.

viene espresso anche con il termine “*brotherhood*”⁹². Anche tale termine, tuttavia, viene spesso utilizzato per indicare una comunità o associazione di persone unite da un interesse comune⁹³.

A voler prescindere da una prima difficoltà di trasposizione linguistica del concetto, il principio di fraternità ha comunque trovato spazio nella discussione accademica. Sul piano strettamente terminologico la fraternità viene, difatti, da alcuni giuristi di *common law* come Kohler (2005) assimilata alla solidarietà, quasi fossero sinonimi: «the term (solidarity) evokes the attitudes of unity, fraternal concern, and << one for all and all for me>> spirit of bondedness that form the foundation for any flourishing association or stable society».

Altri studiosi, di contro, come Williams (2009), ritengono sussistere una differenza sostanziale tra il concetto di solidarietà e quello di fraternità. Secondo tale orientamento una relazione solidale comporta un certo livello di disparità tra le parti del rapporto mentre l’idea di fraternità postula la comune appartenenza a una comunità o a un gruppo sociale⁹⁴. La fraternità secondo altri studiosi richiama, altresì, l’impegno civile e la responsabilità nei confronti dell’altro (Gonthier 2000).

Il dibattito sul principio di fraternità non si è espresso solamente nel *common law* sul piano teorico, alcuni autori hanno provato a declinare tale principio sul piano operativo. Secondo alcuni studiosi di *common law* la fraternità deve essere posta, ad esempio, alla base di una legislazione più attenta alle esigenze della persona in difficoltà e in particolare delle persone senza tetto attraverso una redistribuzione dei beni più equa (Wright 2008). In concreto, secondo Wright (2008), la Costituzione degli USA ha da sempre

⁹² Così l’Oxford Dictionary: “[*mass noun*] The relationship between brothers: *the bonds of brotherhood* 1.1 The feeling of kinship with and closeness to a group of people or all people: *a gesture of solidarity and brotherhood*. In rete a <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/brotherhood?q=brotherhood>.

⁹³ L’Oxford Dictionary indica difatti come secondo significato del termine e come significato diffuso nel Nord America la seguente definizione di “*brotherhood*”: 2 An association or community of people linked by a common interest, religion, or trade: *a religious brotherhood*. “2.1 North American A trade union: *the United Brotherhood of Carpenters and Joiners of America*”, in rete a <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/brotherhood?q=brotherhood>.

⁹⁴ Si veda anche: SELZNICK (1987).

promosso i valori della libertà e dell'eguaglianza non concedendo particolare spazio al terzo elemento della triade rivoluzionaria ovvero al principio di fraternità. L'assenza della dimensione costituzionale della fraternità si esprime, secondo l'autore, nella carenza da parte della società USA di attenzione, empatia, spirito di solidarietà nei confronti delle persone senza tetto. La fraternità intesa come "*love of neighbour*", ovvero come cura dell'altro, deve costituire la base di una legislazione più attenta alle esigenze del prossimo in difficoltà, tuttavia, continua l'autore, non si può pensare di cambiare la legge affinché assuma una dimensione più fraterna se prima non si agisca nei rapporti sociali in maniera realmente fraterna.

Il principio di fraternità è da altri studiosi ritenuto la chiave di volta di una visione comunitaria della proprietà e del rapporto con le risorse naturali (Di Robilant 2011). La fraternità costituisce, secondo tale orientamento, uno dei valori portanti di una concezione della proprietà orientata all'apertura all'alterità, alla responsabilità nei confronti del prossimo e al conseguimento bene comune⁹⁵. Nel corso del presente lavoro ci s'intende, tuttavia, soffermare, sul rapporto tra il principio di fraternità e il dovere giuridico di soccorso.

2.2. FRATERNITA' E IL DOVERE GIURIDICO DI SOCCORSO NEL COMMON LAW

Secondo alcuni studiosi l'amore al prossimo e la categoria della fraternità troverebbero espressione giuridica nel dovere giuridico di intervenire in soccorso di chi si trovi in una situazione di difficoltà (Gonthier 2000; Kasirer 2001; Linden 2001). Tuttavia, il dovere di soccorso non è generalmente riconosciuto nel *common law*. Tradizionalmente il dovere di assistere il prossimo in difficoltà viene ritenuto semplicemente un obbligo morale che non può assurgere a principio giuridico senza costituire un'inammissibile limitazione della libertà e dell'autonomia personale.

⁹⁵ Si veda altresì nello stesso senso: BEATTY (2004), dove il tema della fraternità come categoria giuridica viene approfondito dall'Autore come movente per una nuova visione della redistribuzione delle risorse e del bene comune.

Il *common law* inglese generalmente esclude che possa esistere un dovere giuridico di agire in soccorso del prossimo in quanto il diritto della responsabilità civile anglosassone non riconosce nessuna responsabilità per il danno da pura omissione (Weinrib 1980).

Lo stesso può dirsi per il diritto statunitense che, tuttavia, ha visto introdurre in diversi *States* normative denominate “*Good Samaritan Statutes*”, le quali hanno riconosciuto il dovere di agire in soccorso di chi versi in situazioni di pericolo, pur limitando tale obbligo a situazioni circostanziate ⁹⁶.

Il *Common Law* non riconosce alcuna responsabilità penale o civile per il danno derivante da mere omissioni. Non esiste pertanto un dovere giuridico generale di intervenire in soccorso di chi si trovi in una situazione di pericolo.

In Inghilterra la sentenza della House of Lords *Donoghue vs Stevenson*⁹⁷ costituisce il *leading case* in materia di responsabilità da atto illecito. La pronuncia stabilisce l'esistenza di un dovere di cautela (*duty of care*) la cui violazione determina l'obbligo di risarcire il danno. Nella *leading opinion* espressa nella pronuncia, Lord Atkin afferma come il principio enunciato nella Parabola del Buon Samaritano “ama il prossimo tuo come te stesso” diventa legge attraverso il riconoscimento dell'obbligo giuridico di non arrecare danno al prossimo. Ogni soggetto ha il dovere giuridico di prendersi ragionevolmente cura dell'altro evitando di porre in essere atti o omissioni che possano prevedibilmente arrecargli pregiudizio⁹⁸. Tuttavia, si pone, secondo Lord Atkin, il problema di individuare chi costituisca il mio prossimo. Secondo Atkin il mio prossimo è colui che è strettamente e direttamente coinvolto dalle mie azioni e che pertanto debbo ragionevolmente tenere in considerazione al

⁹⁶ Per una ricognizione di tali normative: Pardun (1998).

⁹⁷ *Donoghue (or McAlister) v Stevenson*, [1932] All ER Rep 1; [1932] AC 562; House of Lords.

⁹⁸ Così Lord Atkin sul punto: “The rule that you are to love your neighbour becomes in law, you must not injure your neighbour; and the lawyer's question, Who is my neighbour? receives a restricted reply. You must take reasonable care to avoid acts or omissions which you can reasonably foresee would be likely to injure your neighbor”.

momento in cui rivolgo la mia mente verso una determinata azione o omissione⁹⁹.

La regola elaborata nel caso *Donoghue vs Stevenson* è generalmente denominata nel diritto inglese “*the neighbour principle*”. Tuttavia, il concetto di “prossimo” così come enunciato da Lord Atkin è certamente meno esteso di quello biblico in quanto presuppone l’esistenza di una specifica relazione tra colui che agisce o omette di agire in un particolare contesto e il danneggiato. Non da ogni situazione giuridica promana, difatti, nel *common law*, un *duty of care* a carico dell’agente, in quanto un dovere di diligenza sorge in capo ad un soggetto nei confronti di un altro solo in presenza di una particolare “*proximity*” ovvero di una particolare relazione o dipendenza tra le parti.

Lord Atkin afferma espressamente nella sua *opinion*, rifacendosi alla Parabola biblica, che il dovere giuridico di non arrecare danno al prossimo impone anche di evitare che il danno derivi da un’omissione. Tuttavia, la giurisprudenza successiva ha escluso che il “*neighbour principle*” copra le pure omissioni. Sul punto è difatti intervenuta dapprima la pronuncia della House of Lords del 1970 *Home Office vs. Dorset Yatch Co Ltd*¹⁰⁰, con la quale la Corte ha chiaramente statuito come le pure omissioni non danno luogo ad alcuna responsabilità legale nell’ordinamento anglosassone. Difatti nella suddetta pronuncia Lord Diplock cita nuovamente la parabola del Buon Samaritano, evocata da Lord Atkin nel caso *Donoghue vs Stevenson*, affermando come il prete e il levita che “passarono oltre” non sarebbero incorsi in alcuna responsabilità in base al diritto inglese¹⁰¹.

⁹⁹ “Who, then, in law is my neighbor? The answer seems to be - persons who are so closely and directly affected by my act that I ought reasonably to have them in contemplation as being so affected when I am directing my mind to the acts or omissions which are called in question”.

¹⁰⁰ *Office vs. Dorset Yatch Co Ltd* [1970] AC 1004.

¹⁰¹ Così, difatti, si esprime Lord Diplock: “The very parable of the Good Samaritan which was evoked by Lord Atkin in *Donoghue v Stevenson* illustrates, in the conduct of the priest and of the Levite who passed by on the other side, an omission which was likely to have as its reasonable and probable consequence damage to the health of the victim of the thieves, but for which the priest and the Levite would have incurred no civil liability in English law”.

Lo stesso approccio è stato seguito in due successive pronunce della House of Lord *Smith v Littlewoods Ltd*¹⁰² e in *Stovin v Wise*¹⁰³. Nel secondo e più recente caso Lord Nicholls chiarisce come per il diritto inglese il passante non ha alcun dovere giuridico di soccorrere il bambino che rischia di affogare o il pedone sbadato. Lord Nicholls, nella *leading opinion* posta alla base di quest'ultima sentenza, richiama un altro importante passo della Bibbia e dell'Antico Testamento in particolare: la storia di Caino e Abele. Secondo il racconto biblico Caino, interrogato da Dio su dove fosse suo fratello, rispose evasivamente: "sono forse io il custode di mio fratello?"¹⁰⁴. Secondo Lord Nicholls non esiste un dovere giuridico generale di custodire il proprio fratello.

Perché tale obbligo giuridico sussista in base al *Common Law* inglese non è sufficiente assistere all'evento ma è necessario che intervengano ulteriori ragioni ed elementi che giustifichino un dovere di intervento e specificamente una sufficiente prossimità tra le parti¹⁰⁵.

Il *common law*, di conseguenza, prevede alcune eccezioni alla regola generale che esclude qualsiasi responsabilità in caso di comportamenti omissivi, che operano in presenza di una specifica relazione tra chi si trovi in una situazione di pericolo e il potenziale soccorritore¹⁰⁶. In particolare, sono stabilite alcune eccezioni al principio generale, in presenza di una particolare dipendenza o interdipendenza tra chi omette di agire e la vittima dell'omissione, come ad esempio nel rapporto tra genitori e figli¹⁰⁷ o tra padrone di casa e ospite¹⁰⁸, trasportatore e passeggero, o ancora tra chi

¹⁰² *Smith v Littlewoods Ltd* [1987] AC 241.

¹⁰³ *Stovin v Wise* [1996] AC 923.

¹⁰⁴ Genesi 4,1-15.

¹⁰⁵ Così testualmente Lord Nicholls: "The recognized legal position is that the bystander does not owe the drowning child or the heedless pedestrian a duty to take steps to save him. Something more is required than being a bystander There must be some additional reason why it is fair and reasonable that one person should be regarded as his brother's keeper and have legal obligations in that regard. When this additional reason exists, there is said to be sufficient proximity".

¹⁰⁶ Si vedano sul punto: Galligan (1994); Smits (2000); Dressler (2000); Kortmann (2005).

¹⁰⁷ *Carmarthenshire CC v. Lewis* [1955] AC 549.

¹⁰⁸ *The Ogopogo* [1971] 2 *Lloyd's Rep.*, 410. Caso non inglese, ma canadese.

possiede un terreno e chi lo attraversa sia legalmente che illegalmente¹⁰⁹ e tra datore di lavoro e impiegato¹¹⁰.

In secondo luogo, la regola generale non opera quando vi è un rapporto contrattuale espresso o implicito tra soccorritore e persona in pericolo che impone al primo di agire. Pertanto, in questo caso chi omette di agire risponderà sia penalmente che civilmente dell'omissione. È il caso, ad esempio, del rapporto tra medico e paziente in cura¹¹¹.

Una terza eccezione è costituita dall'ipotesi in cui un soggetto abbia determinato con il proprio comportamento una situazione di rischio per l'incolumità personale di un'altra persona. In questo caso colui che ha provocato tale situazione di pericolo ha l'obbligo giuridico di intervenire per impedire il danno o mitigarlo e, in caso di omissione, sarà chiamato a rispondere per la violazione di tale specifico "*duty to act*"¹¹².

L'ultima eccezione è costituita dall'ipotesi in cui un soggetto, su cui non gravi alcun dovere giuridico di agire, intervenga volontariamente in soccorso di chi versi in una situazione di pericolo. In questo caso il soccorritore sarà ritenuto civilmente responsabile qualora con il proprio comportamento anche omissivo aggravi la posizione della vittima¹¹³. Il classico esempio è quello del medico o paramedico che intervenga sul luogo di un incidente stradale per soccorrere il ferito e ometta di adottare una particolare procedura, ad esempio un massaggio cardiaco, che avrebbe potuto salvare la vittima.

¹⁰⁹ Occupier's Liability Act 1957 and 1984.

¹¹⁰ Si veda il manual di "Tort law" Markesinis (2019) p. 519.

¹¹¹ Dressler (2000), p. 976.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Il fondamento di tale dottrina si rinviene nella tradizionale distinzione esistente in *common law* tra "*non-feasance*", ovvero l'omissione di agire che, come detto, è sanzionata solo in presenza di una particolare relazione di prossimità tra le parti e "*misfeasance*" ovvero un'azione posta in essere negligenzemente per cui sussiste responsabilità. Per cui anche qualora non sussista un *duty to act* si agisca volontariamente e l'azione venga perfezionata negligenzemente l'agente sarà chiamato a rispondere per i danni arrecati all'altra parte. Sul punto si vedano le considerazioni di Bohlen (1908), che già nel 1908 così si pronunciava: "There is no distinction more deeply rooted in the common law [...] than that between misfeasance and non-feasance, between active misconduct working positive injury to others and passive [inaction]".

Il 13 aprile 2015 è, infine, entrato in vigore nel Regno Unito il *Social Action, Responsibility and Heroism Act*¹¹⁴ allo scopo di colmare alcune delle lacune in materia. La normativa dispone che le Corti nel decidere l'esito di una controversia in tema di *negligence* o *breach of statutory duty* devono prendere in considerazione alcune circostanze di fatto inerenti alla condotta dell'agente che possono attenuarne o escluderne la responsabilità. In primo luogo, secondo la recente normativa, il giudicante dovrà valutare se la violazione del dovere di diligenza o delle norme di legge sia avvenuta quando la persona agiva nell'interesse della società e dei suoi membri. In secondo luogo, la Corte, nel valutare il comportamento dell'agente, dovrà tener conto se questi nell'agire abbia dimostrato un approccio responsabile verso la sicurezza e gli interessi altrui. Infine, la terza circostanza che andrà valutata dai giudici nel decidere sulla responsabilità dell'agente è se questi abbia agito eroicamente al fine di assistere una persona in una situazione di emergenza. La norma riconosce, pertanto, l'immunità o comunque un'attenuazione della responsabilità per danni del soccorritore che intervenga per aiutare il prossimo in difficoltà di fronte a possibili azioni di *negligence* o *breach of duty* intentante dal soccorso o da terzi nei suoi confronti. Molti dubbi sono stati sollevati dai primi commentatori su cosa si debba intendere in concreto con il termine agire "eroicamente" (*acting heroically*) e come tale locuzione andrà a incidere sull'applicazione concreta della norma¹¹⁵.

La normativa, pertanto, non introduce affatto un dovere giuridico di agire in soccorso del prossimo in difficoltà ma semplicemente l'immunità o un'attenuazione delle responsabilità di chi, volontariamente e per ragioni altruistiche (*heroism*), agendo per soccorre il prossimo in situazioni di emergenza, aggravi la posizione della persona soccorsa o crei pregiudizio a terzi.

Le ragioni a fondamento dell'inesistenza di un generale dovere di soccorso nel *Common Law* sono diverse. In primo luogo, esse risiedono nella convinzione, radicata nella tradizione di *Common Law*, per cui lo Stato non può interferire nelle scelte che riguardano la sfera strettamente personale di

¹¹⁴ *Social Action, Responsibility and Heroism Act* 2015 (UK, 2015 No 3).

¹¹⁵ Per un approfondimento sulla normativa in esame si veda GILES (2015).

un soggetto¹¹⁶. La scelta di intervenire in soccorso di un'altra persona deve essere lasciata alla libertà e alla coscienza personale del singolo¹¹⁷. La previsione di un dovere giuridico generale di assistenza ne comprometterebbe pertanto l'autonomia personale.

Le cause di una tale *doctrine* risiedono altresì nella distinzione tra diritto e morale. Secondo questo orientamento, espresso in materia di omissione di soccorso nella pronuncia risalente al 1903 della Supreme Court of Kansas *Union Pacific Railway. Co. v Cappier*¹¹⁸, l'esitazione o il fallimento nel donare il proprio amore al fratello deve trovare sanzione solo sul piano morale o religioso e non necessariamente attraverso la legge.

Non meno importante, per comprendere le ragioni di tale tradizionale orientamento in materia nel *Common Law*, è la distinzione, già accennata¹¹⁹, tra responsabilità per *misfeasance* e *non-feasance*. In base al diritto anglosassone si può essere ritenuti generalmente responsabili solo per danno arrecato attraverso un comportamento positivo (*misfeasance*) e non per aver fallito nel prevenirlo (*non-feasance*)¹²⁰. Questo principio, definito come "*Harm principle*" è così radicato nel *Common Law* da aver impedito l'elaborazione giudiziale di una regola generale che imponga il dovere di agire in soccorso del prossimo¹²¹.

¹¹⁶ Per un approfondimento di tale tematica, in relazione all'omissione di soccorso, si veda: MURPHY (2001).

¹¹⁷ Si vedano sul punto le considerazioni di EPSTEIN (1973), pp. 197-204; ROMOHR (2006). Si vedano altresì in senso critico: Ridolfi (2000).

¹¹⁸ *Union Pac. Ry v. Cappier*, 72 P. 281, 282 (Kan. 1903), dove si legge: "With the human side of the question the courts are not concerned. It is the omission or negligent discharge of legal duties only which come within the sphere of judicial cognizance. For withholding relief from the suffering, the failure to respond to the cause of worthy charity, or for faltering in the bestowment of brotherly love on the unfortunate, penalties are found not in the laws of men, but in the higher law, the violation of which is condemned by the voice of conscience, whose sentence of punishment for the recreant is swift and sure". La Corte Suprema del Kansas nella motivazione della sentenza menziona espressamente l'amore al fratello (*the bestowment of brotherly love*) come uno dei valori morali la cui violazione non può causare responsabilità giuridica.

¹¹⁹ Si vedano le considerazioni svolte *sub nota* 46.

¹²⁰ Si vedano le considerazioni sul punto di Kleinig (1986); Schroeder (1986).

¹²¹ Weinrib (1980) p. 247.

Nonostante le ragioni esposte, già a partire dagli anni 60', si è aperto un dibattito tra i giuristi, in particolare statunitensi, sull'opportunità di introdurre in *common law* una regola generale che imponga un dovere di assistenza nei confronti del prossimo in difficoltà¹²².

Il fondamento di tale dovere giuridico di soccorso deve essere pertanto rinvenuto nel rapporto tra singolo e comunità. Ogni singolo ha diritto ad essere protetto dalla comunità di appartenenza¹²³. In presenza di una situazione di difficoltà i membri della comunità non possono esimersi dall'intervenire a sostegno del soggetto in pericolo. Il mancato rispetto di tale obbligo determina una responsabilità morale e civica nei confronti dell'intera comunità¹²⁴. Ogni uomo non è isolato dall'altro ma vive in stretta correlazione e interdipendenza¹²⁵ con gli altri all'interno di una comunità¹²⁶ di talché ogni azione è potenzialmente suscettibile di provocare conseguenze, positive o negative, nella sfera di vita di ogni altro uomo. Il riconoscimento di questa interconnessione o rete di legami che coinvolge ogni essere umano deve portare a una rivisitazione del concetto di *duty of care* più aderente al "*neighbour principle*", così come originariamente coniato da Lord Atkin¹²⁷. Lo *standard of care*, il parametro di diligenza media richiesto a ogni soggetto nel *Common Law* deve essere inteso in questo senso non più come un mero standard di cautela ma come "*standard of caring or consideration of another's safety and interests*" ovvero come dovere di aver cura o considerazione della sicurezza e degli interessi dell'altro¹²⁸.

¹²² Senza pretese di esaustività si vedano: Bentham (1789); Ames (1908); Rudolf (1965); Rudzinski (1966); Franklin (1972); Reckseen (1972); Shapo (1978); Landes – Posner (1978); Lipkin (1983); Feinberg (1984); Shelton (1984 -1985); Silver (1985); Rodriguez (1985); Rubin (1986); Bender (1988), Adler (1991); Glendon (1991); Yager (1993), Galligan (1994), Heyman (1994), Pardun (1988); Volokh (1999); Dagan (1999); Franklin – Ploeger (2000); Amstrong (2000); Hyman (2006); Ashton (2009); D'amato (2010). .

¹²³ Sul punto si vedano Heyman (1994) p. 739 ss.; Murphy (2001) p. 242., il quale ritiene che una normativa penale avrebbe un maggiore flessibilità efficacia deterrente rispetto a una civile.

¹²⁴ Heyman (1994) p. 739 ss. Si veda anche Glendon (1991), p. 78 e ss.

¹²⁵ Bender (1988) p. 28.

¹²⁶ Galligan (1994) p. 519.

¹²⁷ Linden (2001) p. 229.

¹²⁸ Bender (1988) p. 31.

3. DOVERE DI SOCCORSO E *CIVIL LAW*

3.1 IL MODELLO FRANCESE: GLI ARTT: 223 -6, 223-7 DEL *CODE PENAL*

Diversi stati appartenenti alla tradizione di *Civil Law* hanno da tempo adottato normative che introducono un dovere generale di soccorso e che ne sanzionano l'omissione con pene particolarmente severe.

Uno modello peculiare è costituito dalla legislazione francese (Tomlison, 2000). Il Codice penale francese del 1810 non prevedeva alcuna norma che sanzionasse l'omissione di soccorso (Agulnick – Rivkin, 1998). L'obbligo di agire in soccorso di una persona in pericolo veniva introdotto, singolarmente, con il governo di Vichy nel 1941 durante l'occupazione tedesca¹²⁹.

Attualmente l'omissione di soccorso è sanzionata dagli artt. 223-6¹³⁰, 223-7¹³¹ del *code penal*.

L'art. 223-6 sanziona in primo luogo il comportamento di chi ometta di intervenire in soccorso della vittima di un crimine o delitto contro l'integrità personale. La sanzione comminata in caso di violazione della norma è pari a euro 75.000.

¹²⁹ Per un approfondimento sulla normativa francese si veda: Ashworth - Steiner (1990).

¹³⁰ Article 223-6 "Qui conque pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personnes'abstient volontairement de le faire est puni de cinq ans d'emprisonnement et de 75000 euros d'amende.

Sera puni des mêmes peines quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ou pour les tiers, il pouvait lui prêter soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours. Les peines sont portées à sept ans d'emprisonnement et 100 000 euros d'amende lorsque le crime ou le délit contre l'intégrité corporelle de la personne mentionnée au premier alinéa est commis sur un mineur de quinze ans ou lorsque la personne en péril mentionnée au deuxième alinéa est un mineur de quinze ans."

¹³¹ Art.223-7 "Qui conques' abstient volontairement de prendre ou de provoquer les mesures permettant, sans risque pour lui ou pour les tiers, de combattre un sinistre de nature à créer un danger pour la sécurité des personnes est puni de deux ans d'emprisonnement et de 30000 euros d'amende."

La seconda parte della norma dispone il dovere generale di assistere il prossimo che versi in una situazione di pericolo, sanzionando la violazione della norma con una sanzione pecuniaria pari a quella prevista dal primo comma dell'articolo.

Particolarmente interessante è l'art.223-7 che introduce uno specifico obbligo di intervento diretto a evitare o neutralizzare l'insorgere di eventi naturali che possano pregiudicare la sicurezza delle persone anche attraverso l'adozione di misure preventive e precauzionali.

La sanzione pecuniaria prevista pari a euro 30.000 è, quindi, inferiore a quella prevista dalle altre due norme del *code penal* esaminate.

La normativa francese introduce quindi tre diversi principi in materia di dovere di soccorso. *In primis* un dovere generale di intervenire in aiuto di chi sia vittima di un crimine o di un delitto. In secondo luogo, un dovere generale di assistenza del prossimo in difficoltà che si estende ad ogni situazione di pregiudizio in cui un altro soggetto possa incorrere anche a prescindere da un crimine. In tal caso la norma specifica che il soccorritore potrà intervenire direttamente o sollecitare il soccorso da parte di terzi.

In ogni caso la giurisprudenza francese ha precisato che in caso di crimini il dovere di soccorso non si esaurisce nella mera denuncia alle autorità (Schiff, 2005).

Infine, il Codice penale francese prevede una particolare norma di chiusura che estende il dovere di intervento anche a tutte le ipotesi in cui il pericolo per l'incolumità del prossimo possa derivare da un evento naturale.

Il testo normativo intende estendere il dovere di assistenza ad ogni situazione di pericolo in cui il prossimo possa trovarsi coinvolto. L'ambito oggettivo di intervento non viene pertanto limitato a situazioni di emergenza o di urgenza ma ad ogni situazione di pericolo. L'ambito soggettivo non è altresì circoscritto in alcun modo essendo esteso a "chiunque possa intervenire in soccorso".

L'unico limite posto dagli artt. 223-6, 223-7 è che l'intervento non comporti un rischio per il potenziale soccorritore o di terzi. In queste ipotesi l'astensione dall'intervento non potrà essere sanzionata. La normativa francese non specifica che tipologia di rischio legittimi l'astensione dall'intervento. Il riferimento generico a un "*risque pour lui ou pour les tiers*"

sembrerebbe suggerire che la scriminante operi in presenza di qualsiasi rischio anche di natura non strettamente personale.

In merito alle conseguenze sanzionatorie previste, le norme esaminate prevedono la sola sanzione pecuniaria, mentre in passato la normativa previgente disponeva anche l'arresto¹³². L'arresto è stato reintrodotta, con una novella all'art. 223 – 6 del 2018¹³³, solo quando l'omissione di soccorso è commessa nei confronti di un minore di quindici anni. In questo caso è evidente il giudizio da parte dell'ordinamento francese che reputa il crimine di omissione più grave perché rivolta verso persone ritenute più vulnerabili perché minori.

La violazione degli artt. 223-6 e 223-7 costituisce anche un illecito civile che obbliga il mancato soccorritore a risarcire il danno subito a seguito dell'omissione dalla vittima in base alle regole generali in materia di responsabilità civile¹³⁴.

Il Codice penale francese prevede inoltre all'art. 122-7¹³⁵ l'immunità per i danni arrecati a seguito dell'intervento dal soccorritore alla vittima o terzi.

¹³² L'art. 63 code penal, poi supprimé, ainsi prévoyait: Art. 63 (L. n° 54-411 du 13 avr. 1954) « Sans préjudice de l'application, le cas échéant, des peines plus fortes prévues par le présent code et les lois spéciales, sera puni d'un emprisonnement de trois mois à cinq ans » (Ord. n° 45-1391 du 25 juin 1945) et d'une amende de 360 F à 20 000 F, ou de l'une de ces deux peines seulement, quiconque, pouvant empêcher par son action immédiate, sans risque pour lui ou pour les tiers, soit un fait qualifié crime, soit un délit contre l'intégrité corporelle de la personne, s'abstient volontairement de la faire. Sera puni de la même peine quiconque s'abstient volontairement de porter à une personne en péril l'assistance que, sans risque pour lui ni pour les tiers, il pouvait lui prêter, soit par son action personnelle, soit en provoquant un secours. Sera puni de la même peine celui qui, connaissant la preuve de l'innocence d'une personne incarcérée provisoirement ou jugée pour crime ou délit, s'abstient volontairement d'en apporter aussitôt le témoignage aux autorités de justice ou de police. Toutefois, aucune peine ne sera prononcée contre celui qui apportera son témoignage tardivement, mais spontanément. Sont exceptés de la disposition de l'alinéa précédent le coupable du fait qui motivait la poursuite, ses coauteurs, ses complices et les parents ou alliés de ces personnes jusqu'au quatrième degré inclusivement.

¹³³ LOI n° 2018-703 du 3 août 2018 renforçant la lutte contre les violences sexuelles et sexistes

¹³⁴ Cass. Crim. 16 mar. 1972 D. 1972, 395; TC Le Mans, Oct. 22, 1951, J.C.P. 1951, II, 6557. Per la dottrina si vedano: Kortmann (2005) p. 36 ss; Smits (2000), p. 9.; Terré – Simler – Lequette (1999), p. 689; Mazeaud – Chabas (1998); Tunc (1974), p. 49.

¹³⁵ Article 122-7, N'est pas pénalement responsable la personne qui, face à un danger actuel ou imminent qui menace elle-même, autrui ou un bien, accomplit un acte

Tuttavia, l'immunità opera solo qualora l'intervento fosse essenziale al fine di proteggere la vittima¹³⁶ e il soccorritore non abbia agito con colpa grave o dolo¹³⁷.

Infine, le Corti francesi hanno riconosciuto il diritto del soccorritore di ottenere un indennizzo per i danni subiti durante l'intervento mediante la finzione giuridica dell'esistenza di un contratto di assistenza (*convention d'assistance*) tra chi agisce in soccorso e la vittima¹³⁸. La vittima, quindi, assume in base a tale teoria, l'obbligo di compensare dei danni subiti da chi ha agito in soccorso della stessa.

3.2 LA CORTE COSTITUZIONALE FRANCESE SU FRATERNITÀ E DOVERE GIURIDICO DI SOCCORSO

Il rapporto tra dovere di soccorso e fraternità è stato oggetto di una fondamentale pronuncia della Corte costituzionale francese. Nello specifico la Corte costituzionale francese si è pronunciata sul reato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina con una sentenza che ha avuto una vasta eco anche in Italia¹³⁹.

Il caso scaturisce dalle accuse mosse nei confronti di un contadino francese, Cédric Herrou, il quale aveva aiutato diversi immigrati irregolari a varcare il confine tra Italia e Francia attraverso la Val Roja. La Val Roja (Alpi Marittime) costituisce, difatti, uno dei punti attraverso cui numerosi migranti provano ad attraversare il confine tra l'Italia e la Francia, anche in pieno inverno, senza un abbigliamento ed equipaggiamento adeguato, rischiando di morire assiderati o di incorrere in incidenti. Herrou aveva organizzato un campo in cui accordava assistenza e aiuto ai migranti, aiutandoli a superare gli insidiosi confini tra i due paesi.

nécessaire à la sauvegarde de la personneoudubien, saufs'il y a disproportionentrelesmoyensemployés et la gravité de la menace.

¹³⁶ Cass. civ. 8 janv, 1894.

¹³⁷ Cass. 2nd civ., 8 avr.1970.

¹³⁸ Cass. Civ., 27 mai 1959, *D.* 1959, 524; Cass. Civ. 1 Dec. 1969, *D.* 1970, 422. Per un approfondimento si vedano: Hocquet – Berg (1996).

¹³⁹ *Conseil Constitutionnel*, n. 2018-717/718 QPC, del 6 luglio 2018; accessibile a https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2018/2018717_718QPC.htm.

Il Sig. Herrou finiva, pertanto, per essere accusato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina per aver aiutato circa 200 immigrati, per lo più eritrei e sudanesi, ad attraversare il confine, e condannato a quattro mesi di reclusione.

Il reato di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina veniva previsto nell'ordinamento francese dal Codice di ingresso e residenza di stranieri e del diritto d'asilo (*Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*, CESEDA) con l'articolo L.622 -1 che sanzionava "il fatto di aiutare direttamente o indirettamente uno straniero a entrare, circolare o rimanere irregolarmente in Francia" con cinque anni di reclusione ed una multa di 30.000 euro¹⁴⁰.

L'art. 622 - 4 del medesimo codice prevedeva l'immunità penale a favore di coloro i quali avessero prestato assistenza allo spostamento o al soggiorno irregolare dello straniero qualora fossero il coniuge, parenti o ascendenti dello straniero oppure qualora tale assistenza fosse stata prestata da qualsiasi persona fisica o giuridica quando l'atto contestato non avesse dato luogo ad alcun compenso diretto o indiretto.

I legali di Herrou, sostenuti da alcune associazioni umanitarie francesi, sollevavano davanti alla Cour de Cassation una *question prioritaire de constitutionnalité* (QPC), per violazione degli articoli 8 e 6 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino richiamata nel Preambolo della Costituzione, ed in particolare del «*principe constitutionnel de fraternité*». La questione veniva rimessa dalla Cour de Cassation al *Conseil Constitutionnel* che, pertanto, veniva chiamato a interrogarsi sulla legittimità costituzionale di tali norme. In particolare, due erano i rilievi alla base della questione di costituzionalità presentata. Il primo era rappresentato dalla circostanza che *l'immunità* prevista al punto 3 dell'art. L. 622-4 del CESEDA, in base a una interpretazione puramente letterale, troverebbe applicazione solo per la condotta di aiuto al «soggiorno» di uno straniero irregolare, e non per l'aiuto all' «ingresso» e alla «circolazione» (Benvenuti 2018). Il secondo è

¹⁴⁰ Art. L. 622 – 1: Sous réserve des exemptions prévues à l'article L. 622-4, toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers, d'un étranger en France sera punie d'un emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 30 000 Euros.

rappresentato dall'elenco dei casi di immunità indicati dalla medesima norma che comprendeva solo ipotesi tassative e restrittive limitate, non accordando rilevanza ad ogni atto fornito ai fini umanitari.

La Corte costituzionale francese ha affermato che il suddetto quadro normativo non era conforme al principio di fraternità che costituisce un principio di rilevanza a valore costituzionale dal quale discende la libertà di aiutare gli altri, il prossimo, lo straniero, anche qualora questi non sia regolare sul suolo nazionale. Lo spirito umanitario non può essere criminalizzato senza entrare in conflitto con i valori costituzionali e il principio di fraternità. Ne consegue che anche la condotta di aiuto all'ingresso e alla circolazione dello straniero non può costituire reato se mossa da spirito umanitario. L'espressione «*au séjour irrégulier*», contenuta nell'art. L. 622-4 CESEDA veniva pertanto ritenuto eccessivamente restrittiva e contraria alla Costituzione. Inoltre, il catalogo delle ipotesi di immunità penale previsti dal medesimo articolo veniva considerato troppo restrittivo e pertanto non conforme al principio di fraternità, sulla base del quale ogni forma di aiuto umanitario deve essere ritenuta scriminante.

Sulla base di queste indicazioni il legislatore francese ha provveduto con l'*Ordonnance n° 2020-1733 du 16 décembre 2020 portant partie législative du code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*, entrata in vigore il 21 marzo del 2021, a modificare le disposizioni sopra indicate. In particolare, l'art. L. 622 – 4 del CESEDA è stato sostituito dall'art. L.823 – 9 che prevede espressamente che tra le condotte coperte dall'immunità penale vi sia anche qualsiasi aiuto fornito da una persona fisica o giuridica a scopo esclusivamente umanitario, sia in caso di spostamento che di soggiorno irregolare dello straniero¹⁴¹.

¹⁴¹ Article L823-9 L'aide à la circulation ou au séjour irréguliers d'un étranger ne peut donner lieu à des poursuites pénales sur le fondement des articles L. 823-1 ou L. 823-2 lorsqu'elle est le fait:

1° Des ascendants ou descendants de l'étranger, de leur conjoint, des frères et sœurs de l'étranger ou de leur conjoint; 2° Du conjoint de l'étranger, de la personne qui vit notoirement en situation maritale avec lui, ou des ascendants, descendants, frères et sœurs du conjoint de l'étranger ou de la personne qui vit notoirement en situation maritale avec lui; 3° De toute personne physique ou morale lorsque l'acte reproché n'a donné lieu à aucune contrepartie directe ou indirecte et a consisté à fournir des conseils ou accompagnements juridiques,

4. CONCLUSIONI. FRATERNITÀ E DIRITTO: UN CONNUBIO DIFFICILE

La pronuncia in esame ha avuto risalto in Italia, dove autorevoli commentatori (Silvestri 2018; Rigo 2019) hanno affermato la necessità di dare piena attuazione alla disciplina del diritto di asilo, previsto dall'art.10, 3 comma della Costituzione italiana, proprio in forza del riconoscimento del principio di fraternità come categoria giuridica. L'identificazione dell'altro, dello straniero, come uguale a sé e come tale meritevole della medesima dignità e dei medesimi diritti del cittadino italiano determina l'apertura dei confini italiani a coloro ai quali vengano negate le libertà democratiche nel paese di origine.

Tuttavia, nonostante la risonanza ricevuta dalla pronuncia della Corte costituzionale francese esaminata e il dibattito che ne è scaturito anche in Italia, il principio di fraternità nel *Civil Law* è rimasto ancora un concetto che trova spazio solo nelle disquisizioni teoriche di una parte della dottrina. La dottrina maggioritaria italiana continua a ritenere che lo stesso sia istituzionalizzato e giuridicizzato nel concetto di solidarietà orizzontale ¹⁴². Nella stessa Francia, la pronuncia in esame è rimasta un arresto isolato che non ha avuto ulteriori elaborazioni da parte della giurisprudenza.

Non dissimile il discorso per il *Common Law*. Lord Atkin riteneva che l'amore al prossimo trovasse il suo corrispondente giuridico nel principio di non arrecare danno agli altri. Il concetto di prossimo è stato, tuttavia, interpretato dai giuristi di *Common Law* solo come comprensivo di coloro i quali possono essere danneggiati da un comportamento positivo dell'agente o siano legati a questi da una specifica relazione di prossimità.

Il concetto di prossimo esprime quindi una connotazione molto più ristretta nel diritto di *Common Law* fino ad assumere il significato di relazione speciale o particolare tra potenziale agente e destinatario dell'azione. La

linguistiques ou sociaux, ou toute autre aide apportée dans un but exclusivement humanitaire. Les exemptions prévues aux 1° et 2° ne s'appliquent pas lorsque l'étranger bénéficiaire de l'aide à la circulation ou au séjour irréguliers vit en état de polygamie ou lorsque cet étranger est le conjoint d'une personne polygame résidant en France avec le premier conjoint. Les dispositions du présent article s'appliquent sans préjudice des articles L. 821-1 et L. 823-11 à L. 823-17.

¹⁴² Mattioni (2007) pp. 7-43.

connotazione universale del concetto di fratello e di prossimo si perde pertanto completamente all'interno del diritto della responsabilità civile inglese.

Nonostante tale fermezza da parte di una certa dottrina a riconoscere la fraternità come categoria giuridica si sono levate in Italia alcune autorevoli voci che hanno invocato il principio in esame in relazione a fenomeni giuridici nuovi che stentano ad essere inquadrati e a trovare soluzioni operative attraverso le tradizionali categorie giuridiche. Il primo è quella della tutela dei migranti già esaminato precedentemente. Il secondo è la responsabilità per le generazioni future, discorrendo del quale e dei complessi problemi di *enforcement* dello stesso, parte della dottrina invoca il ritorno del principio fraterno come elemento fondamentale della cultura giuridica¹⁴³

Secondo Lipari¹⁴⁴ (2018, pp. 643-644) è giunto il momento in cui nel diritto si recuperi la dimensione del rapporto interpersonale, attraverso il riconoscimento del valore attuale di quella terza parola della triade rivoluzionaria, la fraternità, che, secondo tale orientamento, tendiamo sempre più a relegare in una vaga dimensione moralistica, accontentandoci di una libertà sempre più condizionata e di una eguaglianza sempre più formale. Secondo tale Autore:

si tratta di scoprire una buona volta, nella dimensione del civile, che il diritto deve riscoprire la relazione, sconfiggendo l'indifferenza. La giustizia non può essere semplice riconoscimento di una forma, ma deve riempirsi della sostanza di una relazione intrinsecamente egualitaria, valida non solo nel risultato, ma nei modi idonei a conseguirlo". Con questo di specifico: che la fraternità non si risolve semplicemente nella solidarietà. La solidarietà è una forma organizzativa della società che tende ad attenuare le disuguaglianze; la fraternità consente invece a persone che si

¹⁴³ Sul punto Greco (2018), pp. 263, dove si legge: "Ebbene, di questa trama di relazioni che ci costituisce fanno parte anche i nostri discendenti e i membri futuri dell'umanità: e dunque il principio fraterno (con la benevolenza e la fiducia che esso si porta dietro), opportunamente riscoperto come elemento fondamentale della nostra cultura giuridica, non può non rivolgersi anche ai membri futuri dell'umanità".

¹⁴⁴ Lipari è stato professore emerito di diritto privato. Recentemente scomparso, ha costituito per il diritto italiano una figura di giurista e politico di eccezionale levatura e ha lasciato diversi importanti scritti che sottolineano la rilevanza della fraternità nel giuridico.

affermano per definizione come eguali di esprimere la propria identità (necessariamente diversa) in un autentico rapporto con l'altro.

In un contesto culturale globale in cui viene promossa una visione dell'uomo sempre più individualista, competitiva e autoreferenziale anche il diritto deve aprirsi ad una maggiore attenzione a valori come l'altruismo, la compassione, la gratuità, la responsabilità e la cura dell'altro (RESTA, 2014). Il diritto, pertanto, non può rimanere indifferente a queste nuove istanze per cui alla domanda posta da Caino "sono forse io il custode di mio fratello?" si potrà rispondere in un solo modo "Sì, sono io il custode di mio fratello".

5. REFERÊNCIAS

ADLER J. M. *Relying Upon the Reasonableness of Strangers: Some Observations About the Current State of Common Law Affirmative Duties to Aid or Protect Others*, **Wisconsin L. Rev.** 72, 1991, pp. 867 – 928.

AGULNICK P. M – RIVKIN H. V. Criminal Liability for Failure to Rescue: A Brief Survey of French and American Law, **Touro Int'l L. Rev.** 8 1998, pp-106 – 180.

ALPA G., **Solidarietà. Un principio normativo**, Bologna: Il Mulino, 2022.

AMES B. Law and Morals, **Harv. L. Rev.**, 1908, 22, pp. 97 – 133.

ASHWORTH A. - STEINER E. Criminal Omissions and Public Duties: the French Experience, **Legal Stud.** 10, 1990, pp. 153 -164.

AMSTRONG M. J. Can Good Samaritan Laws Fit into the United States Legal/Political Framework?: A Brief Response to Elspeth Farmer, Jousha Dressler, and Marc Franklin, **Santa Clara L. Rev.**, 2000, pp. 1027 – 1031.

ASHTON A. H. Rescuing the Hero: The Ramifications of Expanding the Duty to Rescue on Society and The Law, 59 **Duke L. J.**, 59, 2009, pp. 69 -107.

BAGGIO A. M. (a cura di), **Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea**, Roma: Città Nuova, 2007.

BAGGIO A. M. Introduzione. La fraternità come categoria politica, in (a cura di A.M. BAGGIO) **Caino e i suoi fratelli**, Roma: Città Nuova, 2012.

BENTHAM J. **An Introduction to The Principles of Morals and Legislation**, J.H. Burns & H.L.A. Hart eds., Athlone Press: London, 1970 (1789).

BENVENUTI S., Il Conseil constitutionnel cancella il délit de solidarité... o no? L'aiuto all'ingresso, al soggiorno e alla circolazione di stranieri irregolari nel territorio francese in una recente decisione del Conseil constitutionnel, in **Questione Giustizia**, 7.09.2018, disponibile in rete a https://www.questionegiustizia.it/articolo/il-conseil-constitutionnel-cancella-il-delit-de-so_07-09-2018.php.

BEATTY D. M. **The Ultimate Rule of Law**, Oxford: Oxford University Press, 2004.

BENDER L. A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort, 38 **J. Legal Educ.**, 38, 1988, pp. 3 -37.

BOHLEN F. H. The Moral Duty to Aid Others as a Basis of Tort Liability, 56, 1908, **U. Pen. L. Rev.** pp. 217 - 244.

BUSNELLI F., Il principio di solidarietà e l'attesa della povera gente, **Persona e Mercato**, 2013, 2, Padova: Cedam, pp. 101-116.

GALLIGAN T.C. Aiding and Altruism: A Mythopsycholegal Analysis, **U. Mich. J.L. Reform**, 27, 1994, pp. 441 - 520.

COMAZZETTO G. La solidarietà nello spazio giuridico europeo. Tracce per una ricerca., **Rivista AIC**, n.3/2023, Milano: Giappichelli, pp. 258 – 279.

COSSEDDU A. L'orizzonte del diritto "luogo" di relazioni, in (a cura di A.M. BAGGIO) **Caino e i suoi fratelli**, Roma: Città Nuova, 2012, p. 132 – 174.

COSSEDDU A. (A cura di) **I sentieri del giurista sulle tracce della fraternità**, Torino: Giappichelli, 2017.

COSSEDDU A. (Edited by) **A Role of Fraternity in Law. A comparative Legal Approach**, London: Routledge, 2022.

DAGAN H. In Defense of the Good Samaritan, 97 **Michigan L. Rev.** 1999 pp. 1153 – 1200.

D'AMATO A. The 'Bad Samaritan' Paradigm, **Northwestern University School of Law Scholarly Commons** (2010), disponibile in rete a <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/facultyworkingpapers/109>;

DI ROBILANT A. The Virtues of Common Ownership, **B.U.L. Rev.**, 91, 2011, pp.1359-1374.

DRESSLER J. Some Brief Thoughts (Mostly Negative) About "Bad Samaritan" Laws, **Santa Clara L. Rev.** 975, 2000.

GILES H. What's The Point of Social Action, Responsibility and Heroism Act, Lexis@PSL, Personal Injury, 24 febbraio 2015, in rete a <http://blogs.lexisnexis.co.uk/dr/whats-the-point-of-the-social-action-responsibility-and-heroism-act/>.

FEINBERG J. **Harm to others**, Oxford: Oxford University press 1984.

GLENDON M.A. **Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse**, New York: The Free Press, 1991.

FRANKLIN M. A. – PLOEGER M. Of Rescue and Report: Should Tort Law Impose a Duty to Help Endangered Persons or Abused Children?, **Santa Clara L. Rev.**, 2000, pp. 991 -1026.

GONTHIER E., Liberty, Equality, Fraternity: The Forgotten Leg of the Trilogy, or Fraternity: The Unspoken Third Pillar of Democracy, **McGill L.J.**, 2000, p. 567 – 589.

GRECO T. Da dove vengono i diritti delle generazioni future?, **Etica & Politica / Ethics & Politics**, XX, Trieste: Università degli studi di Trieste, 2018, 1, pp. 249 -264,;

EPSTEIN R.A. A Theory of Strict Liability, **J. Legal Stud.**, 2, 1973, pp. 197-204.

HEYMAN S., Foundations of the Duty to Rescue, **Vanderbilt.L. Rev.**, 47, 1994, pp. 673 – 755.

HYMAN D.A., Rescue Without Law: An empirical Perspective on the Duty to Rescue, 84 **Tex. L. rev.**, 84, 2006, pp. 635 – 737.

HOCQUET- BERG S. Remarquessur la prétendue convention d'assistance, **Gaz.Pal.**1996, p. 32- 45.

YEAGER D. B., A Radical Community of Aid: A Rejoinder to Opponents of Affirmative Duties to Help Strangers, **Washington University Law Quarterly**, 71, 1993, pp- 1 – 58.

KASIRER N. Agape, **Revue international de droit compare**. Vol.53 N.3, Juillet-septembre 2001, p. 575 – 600.

LINDEN A. Does the World Still Need United States Tort Law? Or did it ever? American Tort Law Shining Beacon?, **Pepp. L. Rev.** 38, 2011, pp. 215 -232;

LIPARI N. Il ruolo del terzo settore nella crisi dello Stato, **Riv. trim. dir. proc. civ.**, 2, Milano: Giuffrè, 2018 pp. 637 – 652.

LIPKIN R. J. Beyond Good Samaritans and Moral Monsters: an Individualistic Justification of the General Legal Duty to Rescue, **UCLA**, 31, 1983, p. 252-292.

KOHLER T. C. The notion of Solidarity and the Secret History of American Labor Law, **Buffalo L. Rev.**, 53, 2005, pp- 883 – 924.

KORTMANN A. **Altruism in private law**, Oxford: Oxford University Press, 2005.

LANDES W. M.– POSNER R. A. Salvors, Finders, Good Samaritans, and Other Rescuers: An Economic Study of Law and Altruism, **J. Legal Stud.**, 94, 1978, pp. 83 – 128.

MASSA PINTO I. **Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: “come se” fossimo fratelli**, Napoli: Jovene, 2011.

MARZANATI A. – MATTIONI A. (a cura di), La fraternità come principio del diritto pubblico, Roma: Città Nuova, 2007.

MAZEAUD L. – CHABAS F. **Obligations: théorie générale**, 9. éd., Paris: LGDJ, 1998.

MURPHY L. Beneficence, Law, and Liberty: The case of Required Rescue, **Geo L. J.**, 605, 2001, pp.89 -110.

PARDUN J. T. Good Samaritan Laws: A Global Perspective, 20 **Loy. L.A.Int'l &Comp. L. Rev.**, 20 1998, pp. 591 – 613.

PIZZOLATO F. **Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana**, Roma: Città Nuova, 2012.

PIZZOLATO F. Appunti sul principio di fraternità nell'ordinamento giuridico italiano, **Riv. int. diritti dell'uomo**, Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 745 - 806.

PIZZOLATO F. – COSTA P. Principio di fraternità e modernità giuridica, **Costituzionalismo.it**, I, 2013, disponibile in rete a https://www.costituzionalismo.it/wp-content/uploads/Costituzionalismo_440.pdf.

RECKSEEN D. M. The Duty to Rescue, **Indiana Law Journal**, 47, 1972, pp. 321 – 330;

RESTA E. Il diritto fraterno, Bari: Laterza, 2005.

RESTA G. Gratuità e solidarietà: fondamenti emotivi e irrazionali, **Riv. crit. dir. priv**, Napoli: Jovene, 2014, p. 25 – 64.

RIDOLFI K., Law, Ethics, and the Good Samaritan: Should There Be a Duty to Rescue?, **Santa Clara L.Rev.**, 40, 2000, pp. 957 – 970.

RIGO E. Le parole dell'ospitalità nel lessico culturale dei giuristi, **Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico**, Milano: Giuffrè, 2019 fasc. 2. pp. 409 – 420.

RODRIGUEZ T., I Am My Brother's Keeper: A Trend Towards Imposing a General Duty Upon a Bystander to Assist a Person in Danger, **B.C.L. Rev.** 26, 1985, pp. 497 – 527.

RODOTA' S., Gratuità e solidarietà tra impianti codicistici e ordinamenti costituzionali, (a cura di GALASSO A - MAZZARESE S.) **Il principio di gratuità**, Milano: Giappichelli, 2008, 97 – 106.

RODOTA' S. Quella virtù dimenticata, **Repubblica**, 25 settembre 2012.

RODOTA' S. Solidarietà. Un' utopia necessaria, Bari: Laterza, 2014.

ROMOHR P. W. A Right/Duty Perspective on the Legal and Philosophical Foundations of the No-Duty-To-Rescue Rule, 55 **Duke L. J.**, 55, 2006, pp. 1025 – 1057.

RUBIN P. H. Cost and Benefits of a Duty to Rescue, **International Rev. of Law and Economics**, 15, 1986, pp. 273 – 276.

RUDZINSKI A- W. The Duty to Rescue: A comparative Analysis, **The Good Samaritan and The Law**, (Ratcliffe ed.), New York: Anchor Books, Doubleday, 1966.

RUDOLF J. W. M. The Duty to Act: A Proposed Rule, **Neb. L. Rev.** 44. 1965, pp. 499 – 509.

SELZNICK P. The Idea of Communitarian Morality, 75 **Calif. L. Rev.** 75, 1987, pp. 445 – 463.

SHAPO M. S., The Duty to Act: Tort Law, Power and Public Policy, **Univ. of Texas Press**, 1978, JSTOR, <https://doi.org/10.7560/780255>.

SILVER J. The Duty to Rescue: A Reexamination and Proposal, **William & Mary L. R.**, 26. 1985, pp. 423 - 448.

SILVESTRI G. Il diritto fondamentale di asilo e alla protezione internazionale, relazione tenuta per la Scuola Superiore della Magistratura, Catania 14 settembre 2018, accessibile a http://questionegiustizia.it/articolo/il-diritto-fondamentale-di-asilo-e-alla-protezione-internazionale_24-10-2018.php;

SMITS J. N., The Good Samaritan in European Private Law, On the Perils of Principles without a Programme and a Programme for the Future, Inaugural lecture Maastricht University 2000; Deventer (Kluwer) 2000, available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=848947>.

TOMLINSON E.A., The French Experience with Duty to Rescue: A Dubious Case for Criminal Enforcement, **N.Y.L. Sch. J. Int'l & Comp. L.**, 20, 2000, pp. 451 – 499.

SHELTON D. Duty to Assist Famine Victims, **Iowa L. Rev.** 70, 1984-1985, pp. 1309 -1319.

TERRE' F. – SIMLER P. – LEQUETTE F. **Droit Civil, Les Obligations**, Paris: Dalloz, 1999.

TUNC A., **The Volunteer and the Good Samaritan**, (Ratcliffe ed.), The Good Samaritan and the Law, New York: Anchor Books, Doubleday, 1966 -1974, pp. 43 – 62.

WEINRIB E.J., The case for a Duty to Rescue, **The Yale Law Journal**, Vol. 90, n.2 (Dec.1980) 247- 293.

WEINRIB E.J. **The Idea of Private Law**, Oxford: Oxford University Press 1995.

WILLIAMS A. Climate Justice and International Environmental Law: Rethinking the North-South Divide: Solidarity, Justice and Climate Change Law, **Melbourne J. of Int'l law**, 10, 2009, 493 - 508.

WRIGHT R. G., Homeless and the Missing Constitutional Dimension of Fraternity, **U. Louisville L. Rev.**, 46, 2008, pp. 437 – 472.

VOLOKH E., Duties to Rescue and The Anticooperative Effects of Law, **Georgetown Law Journal**, 1999, pp. 105 – 114.

CAPÍTULO 8

CONSIDERAÇÕES SOBRE MULHERES NEGRAS E SUA RELAÇÃO COM O(S) DIREITO(S) NO BRASIL¹⁴⁵

Vanessa Santos do Canto¹⁴⁶

RESUMO

O presente artigo discute a relação das mulheres negras com o(s) Direito(s) no Brasil. Em um primeiro momento discute a categoria mulher negra como legítima para a produção de conhecimento. Em seguida, o processo de organização política das mulheres negras e, por fim, a relação das mulheres negras com o campo jurídico. O objetivo do artigo é pensar o ideal de fraternidade desde a perspectiva das mulheres negras. O método é histórico-jurídico pautado em revisão de literatura sobre os temas abordados neste trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres negras; Direito; História do Direito; Política; Fraternidade

¹⁴⁵ Uma versão reduzida deste artigo foi publicado no Blog do Jota, sob o título “Considerações sobre Mulheres Negras e sua relação com o(s) Direito(s) no Brasil”, no dia 03/02/2024. Disponível em: Mulheres negras e sua relação com o(s) Direito(s) no Brasil (jota.info)

¹⁴⁶ Pós-Doutoranda pela Faculdade de Direito da USP; Doutora em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio; mestra em Serviço Social pela PUC-Rio; mestra em Direito Constitucional pelo PPGDC-UFF; Especialista em Patrimônio Cultural pelo CEFET-RJ; bacharel em Direito pela PUC-Rio. Bolsista PRIP USP. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/903792183201783>. E-mail: vanessadocanto@gmail.com.

ABSTRACT

This article discusses the relationship of black women with the Law(s) in Brazil. At first, it discusses the category of black woman as legitimate for the production of knowledge. Next, the process of political organization of black women and, finally, the relationship of black women with the legal field. The objective of the article is to think about the ideal of fraternity from the perspective of black women. The method is historical-legal based on a literature review on the topics addressed in this work.

KEYWORDS: Black women; Law; History of Law; Politics; Brotherhood

1. INTRODUÇÃO

“O fato é que enquanto mulher negra sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar” (GONZALEZ, 1983, p. 225).

A recente mobilização de setores progressistas da sociedade civil pela indicação de uma mulher negra à vaga no Supremo Tribunal Federal (STF)¹⁴⁷, decorrente da aposentadoria da Ministra Rosa Weber resultou em algumas reflexões sobre fraternidade que resolvi compartilhar neste artigo.

Como sabemos, ao final e ao cabo mais um homem foi indicado pelo atual Presidente da República, Luís Inácio da Silva, o jurista Flávio Dino, que tem uma carreira importante na defesa das instituições democráticas do Brasil, notadamente, na posição ocupada de Ministro da Justiça e Segurança Pública. Contudo, este texto não é sobre ele.

¹⁴⁷ Uma instituição secular, com 132 anos de existência que nunca teve a presença de uma ministra negra em sua história.

Neste sentido, gostaria de, a partir da campanha pela indicação de uma mulher negra ao STF através da apresentação de uma lista que continha o nome de juristas negras¹⁴⁸, que mobilizou ativistas da luta antirracista, tais como, militantes e organizações do movimento de mulheres negras e do movimento negro tais como, a Coalizão Negra por Direitos (CNPD), Mulheres Negras Decidem, Geledés, Criola, Articulação de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) juristas negros do Brasil, tais como Philippe Almeida e Thiago Amparo, como forma de reparação histórica. E, é sobre o argumento da reparação histórica que desenvolverei este texto.

Considero que este é um argumento muito importante, apesar de controvertido quando abordamos questões relativas às ações afirmativas e políticas públicas de enfrentamento ao racismo no Brasil, tendo em vista o nosso passado escravocrata que legou à população negra deste país os piores índices de qualidade de vida que traduzem as diferentes modalidades de violências praticadas pelo Estado e por indivíduos de nossa sociedade, ao serem atualizados os privilégios da branquitude através de um pacto narcísico que tem efeitos sobre as instituições jurídicas e o sistema de justiça nacional.

Diante deste contexto e partindo do argumento de reparação histórica realizarei algumas reflexões histórico-jurídicas sobre mulheres negras e sua relação com o(s) direito(s), desde o período em que eram escravizadas ao momento posterior à abolição da utilização de mão-de-obra escrava no país, quando se tornam formalmente cidadãs da República Federativa do Brasil, para que possamos entender o preterimento de uma mulher negra a uma vaga no STF, não apenas como um fato isolado ou resultante do racismo institucional e estrutural contemporâneo, mas como acontecimento que renova a posição de subalternidade das mulheres negras na sua relação com as instituições jurídicas e com o sistema de justiça ao longo da história de nossa formação social dificultando a realização do ideal de fraternidade na sociedade brasileira.

¹⁴⁸ Alguns nomes cotados foram os de Adriana Cruz, Manuelita Hermes, Livia Sant'Anna Vaz, Lucinéia Rosa, Vera Lúcia Santana, Soraia Mendes e Mônica de Melo.

Dessa forma, o presente artigo discute a relação das mulheres negras com o(s) Direito(s) no Brasil. Em um primeiro momento discute a categoria mulher negra como legítima para a produção de conhecimento. Em seguida, o processo de organização política das mulheres negras e, por fim, a relação das mulheres negras com o campo jurídico. O objetivo do artigo é pensar o ideal de fraternidade desde a perspectiva das mulheres negras. O método é histórico-jurídico pautado em revisão de literatura sobre os temas abordados neste trabalho.

2. UMA QUESTÃO EPISTEMOLÓGICA: “MULHER NEGRA” ENQUANTO CATEGORIA DE ANÁLISE

Diante da introdução dos estudos de gênero e das críticas ao sujeito universal e estável da modernidade, a mulher enquanto categoria de análise e sujeito do feminismo passou a ser cada vez mais questionada devido à sua ligação a idéia de uma identidade biológica que a definiria *a priori* e resultaria em uma natural irmandade entre todas as mulheres, não obstante as diferenças existentes entre elas.

Diante disso, não se pode negar que os esforços realizados tanto pela antropóloga Gayle Rubin quanto pela historiadora Joan Scott, no que se refere às problematizações realizadas acerca das múltiplas opressões vividas pelas mulheres representam contribuições fundamentais para toda uma produção ligadas aos estudos feministas que vem se desenvolvendo nas últimas décadas.

Contudo, conforme já foi demonstrado o gênero, apresenta limites enquanto categoria de análise, seja na perspectiva de Gayle Rubin, seja na perspectiva de Joan Scott, pois, compreende-se que algumas mulheres são mais subalternas do que outras.

Nesta perspectiva, impõe-se refletir acerca de uma categoria de análise que contemple as especificidades históricas e sociais, bem como, as práticas discursivas, os processos de produção dos sujeitos no contexto do Brasil, sempre tendo em mente que os conflitos existentes entre saber e poder na produção de verdade, devem ser pontuados.

Assim, destaca-se que Costa (1998) ao tratar do que denomina o “tráfico do gênero”, realiza síntese bastante interessante sobre os debates acadêmicos travados acerca do sujeito do feminismo. Afirma que algumas feministas criticam a dissipação do gênero diante da crescente heterogeneidade implementada pelas feministas de “cor”, naquele movimento que ficou conhecido como “feminismo da diferença”.

Outras, por sua vez, acusam as feministas ligadas ao pós-estruturalismo pela perda de sentido das categorias gênero e mulher, na sua ânsia de romper com os essencialismos, binarismos e lógicas identitárias, pois compreendem que estas são categorias que remetem a uma proposta política conservadora (Costa, 1998).

Costa (1998) destaca que apesar de todos os ganhos advindos da utilização da categoria gênero, propõe o retorno da noção de mulher, enquanto categoria política, considerando-a como “categoria heterogênea, construída historicamente por discursos e práticas variados, sobre os quais repousa o movimento feminista” (p. 133).

Em outro momento Costa (2002), cita Gayatri Spivak para quem a mulher deve ser vista como “essencialismo positivo, uma posição que as feministas devem arriscar, pois acredita que “isso nos oferece uma percepção mais prática do pós-estruturalismo do que aquele tipo de metafísica negativa sempre nervosa com a possibilidade do essencialismo estar de tocaia pelos cantos” (SPIVAK APUD COSTA, 2002, p. 73)¹⁴⁹.

Costa (2004) também defende o retorno da mulher enquanto categoria de análise, pois “[n]os debates feministas sobre relações de gênero, o tema das desigualdades entre as mulheres, além de ocupar menos

¹⁴⁹ Neste sentido, COSTA (2002) afirma que Judith Butler critica Spivak e afirma que “ao admitir a provisionalidade estratégica do signo (ao invés de seu essencialismo estratégico), tal identidade pode se tornar um lugar de contestação e revisão, assumindo na verdade, um conjunto futuro de significados que aquelas de nós que fazem uso dele no momento presente talvez nem possamos prever” (BUTLER APUD COSTA, 2002, p. 73-74). A partir da leitura de COSTA (2002) percebe-se que ela resiste às propostas mais radicais de Judith Butler.

espaço e emoção, encontra-se subordinado, regularmente, ao das desigualdades entre os sexos” (pp. 24-25)¹⁵⁰.

A autora trata do fato de que as disputas acadêmicas acerca de se abolir os estudos sobre as mulheres em detrimento dos estudos de gênero, em muitos casos, revelam questões relativas às disputas sobre a relevância dos temas a serem estudados. Trata-se, em suma, da questão relativa à produção de verdade, conforme destaca Michel Foucault.

Neste sentido, é que se opta por uma epistemologia que questiona a categoria gênero por considerá-la problemática sob vários aspectos, conforme já foi demonstrado anteriormente. Esta opção também demarca uma opção política, pois se compreende que o fazer acadêmico não é neutro. Além disso, a epistemologia segundo Rago (1998b),

... define um campo de conhecimento, o campo conceitual a partir do qual operamos ao produzir conhecimento científico, a maneira pela qual estabelecemos a relação sujeito-objeto do conhecimento e a própria representação do conhecimento como verdade de uma (ou seriam várias?) epistemologia feminista, ou um projeto feminista de ciência (p. 3).

Não é demais enfatizar que pensar em termos epistemológicos não é tarefa trivial, tampouco tranquila, tendo em vista as dificuldades encontradas acerca deste debate no campo de estudos feministas. Além disso, Rago (1998b) afirma que, no Brasil

... é visível que não há nem clarezas, nem certezas em relação a uma teoria feminista do conhecimento. Não apenas a questão é pouco debatida mesmo nas rodas feministas, como em geral, o próprio debate nos vem pronto, traduzido pelas publicações de autoras do Hemisfério Norte. Há quem diga, aliás, que a questão pouco interessa ao ‘feminismo dos

¹⁵⁰ No mesmo sentido, PRINS & MEIJER (2002) afirmam que a heteronormatividade também obscurece poderes performativos *entre* as mulheres. Segundo elas: “Historiadoras feministas têm mostrado que a estabilidade das identidades de gênero não depende automaticamente de negociações heterossexuais, mas também de diferenças *entre* mulheres ‘respeitáveis’ e outras mulheres, entre homens ‘respeitáveis’ e outros homens” (p. 164). Embora Butler insista no fato de que nestes casos a questão da homossexualidade feminina não é nominada, não entra nas discussões acerca do que é próprio e do que é impróprio.

trópicos', onde a urgência dos problemas e a necessidade rápida de interferência no social não deixariam tempo para maiores reflexões filosóficas (pp. 2-3).

Contudo, a questão acerca da epistemologia se aprofunda no decorrer do processo de pesquisa, torna-se cada vez mais urgente, devido à escassez de fontes para a construção teórica deste trabalho. Assim, não se trata apenas de inventar uma categoria de análise, mas de enfatizar a importância do problema, que também assume grande relevância política.

Além disso, destaca-se que um dos aspectos que norteiam esta pesquisa diz respeito à linguagem, à relevância das práticas discursivas para a compreensão, ou melhor, na produção de um sujeito que extrapola a idéia de instabilidade, bem como para a produção de subjetividades (para utilizar uma expressão de Foucault), na contemporaneidade.

Dessa forma, ainda que a tarefa seja complexa, aqui serão apresentadas idéias iniciais acerca de uma categoria de análise que busca compreender os dilemas que se apresentam na sociedade brasileira quando se busca analisar as hierarquias impostas através do gênero, e do racismo no cotidiano do trabalho. Porém, tem-se a necessidade de contextualizar a historicidade destas reflexões em relação ao Brasil, antes de se adentrar na discussão da categoria de análise em si.

Assim, é importante destacar que o discurso feminista brasileiro da década de 1980, ainda era marcado pelo ideal de sororidade ou irmandade enquanto categoria que remetia a uma unidade/solidariedade das mulheres pautada, em última instância, no mito da maternidade, em uma identidade biológica (Costa, 2002). Neste sentido, conforme ressalta Sarti (2004), o feminismo fundou sua origem pautando-se:

... na tensão de uma identidade sexual compartilhada (nós mulheres), evidenciada na anatomia, mas recortada pela diversidade de mundos sociais e culturais nos quais a mulher se torna mulher, diversidade essa que, depois, se formulou como identidade de gênero, inscrita na cultura (p. 35).

Dessa forma, o movimento feminista brasileiro parecia preso a um discurso que já sofria sérios ataques, pois desde a década de 1960, as

feministas européias e norte-americanas “brancas” e “não-brancas”, já pensavam em categorias de análise que pudessem romper com os discursos biologizantes e universalistas para incluir a questão da diferença existente entre as mulheres em suas discussões e trabalhos acadêmicos¹⁵¹.

Diante deste contexto, a sororidade passa a sofrer inúmeras críticas no debate internacional porque não era capaz de apreender as desigualdades de raça/etnia, classe, orientação sexual e geração existentes entre as mulheres. Contribuía para que permanecessem invisíveis as mulheres que historicamente sofreram outras opressões além do sexismo, tornando-as mais subalternas do que outras e, neste caso, CARNEIRO (2003) esclarece que:

... em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade (p. 118).

Uma das explicações para a ausência de uma abordagem do problema racial talvez possa ser encontrado na própria história do desenvolvimento deste movimento no Brasil. Isto porque, as primeiras mulheres a se envolverem em movimentos de emancipação que, inicialmente foi denominado movimento de mulheres, pertenciam ao grupo que constituía a elite política e econômica do país.

Neste sentido, pode-se dizer que na década de 30 do século XIX, embora Nísia Floresta fosse contra a escravidão, sua preocupação não se voltava para a discussão acerca da igualdade de direitos entre as mulheres.

¹⁵¹ Neste sentido, ao problematizar a questão da diferença em torno da discussão da categoria “negro”, BRAH (2006) apresenta interessante panorama sobre o surgimento de organizações de mulheres negras na Grã-Bretanha e as discussões teóricas suscitadas.

Isto significa que a questão das desigualdades intragênero não era algo levado em consideração.

Nota-se que as primeiras manifestações de mulheres a obter mais visibilidade desde Nísia Floresta até Bertha Lutz no princípio do século XX, visavam a um exercício mais aprimorado da maternidade e maior harmonia entre homens e mulheres no convívio doméstico. Não se tratava ainda de uma tendência norteadora do movimento a exigência pelo direito de atuar na esfera pública, embora fossem muito fortes as reivindicações pelo exercício dos direitos políticos (Costa, 2002; Pinto, 2003).

Ao se tratar especificamente do movimento feminista durante a ditadura militar que se instaurou com o golpe militar de 1964, SARTI (2004) afirma que “embora influenciado pela experiência européia e norte-americana, o início do feminismo brasileiro dos anos 1970 foi significativamente marcado pela contestação à ordem política instituída no país [...]” (p. 36).

Dessa forma, questões relacionadas à identidade de gênero, como uma pauta especificamente feminista, somente obtiveram maior importância a partir do início do processo de redemocratização do país no final da década de 1970 (SARTI, 2004). A autora ainda destaca que:

A expansão do mercado de trabalho e do sistema educacional que estava em curso em um país que se modernizava gerou, ainda que de forma excludente, novas oportunidades para as mulheres. Esse processo de modernização, acompanhado pela efervescência cultural de 1968, com novos comportamentos afetivos e sexuais relacionados ao acesso a métodos anticoncepcionais e com o recurso às terapias psicológicas e à psicanálise, influenciou decisivamente o mundo privado. Novas experiências cotidianas entraram em conflito com o padrão tradicional de valores nas relações familiares, sobretudo por seu caráter autoritário e patriarcal (SARTI, 2004, p. 39).

É na efervescência deste contexto que a construção teórica de militantes e intelectuais negras brasileiras na década de 1970 e, mais fortemente na década de 1980, configura-se como um novo desafio para o movimento feminista que até este momento tinha na oposição ao regime

militar então vigente, o principal foco das lutas dos movimentos de mulheres dos mais variados matizes políticos e teóricos e que reflete a demanda por estudos que contemplem as situações vividas por estas mulheres na sociedade brasileira.

Caldwell (2001), ao realizar uma análise comparada sobre a política de produção de conhecimento acadêmico relativo à questão das mulheres negras no Brasil e nos Estados Unidos, observa que os primeiros estudos específicos sobre a temática foram realizados por estas militantes, o que imprimia um forte caráter de denúncia nestas produções.

Azerêdo (1994) também realiza uma crítica sobre a restrita produção acadêmica sobre mulheres negras no Brasil, bem como, a ausência de discussões de temas que se relacionam com as mulheres negras nas publicações feministas do Brasil. Assim como Caldwell (2001), a autora destaca o quase desconhecimento das obras de mulheres negras dos Estados Unidos que já têm uma reflexão, mas amadurecida acerca da articulação entre gênero e racismo¹⁵².

Diante disto, são retomadas as considerações de Rago (1998a) acerca da questão, pois afirma que “mais do que nunca a crítica feminista evidencia as relações de poder constitutiva da produção dos saberes, como aponta de outro lado, Michel Foucault” (p. 5).

De fato, esta é uma questão importante tanto para os estudos sobre as mulheres quanto para os estudos de gênero. A historiadora se aproxima da corrente filosófica pós-moderna, pois, segundo ela, esta perspectiva propõe

... a desconstrução das sínteses, das unidades e das identidades ditas naturais, ao contrário da busca de totalização das multiplicidades. E, fundamentalmente, postula a noção de que o discurso não é reflexo de uma suposta base material das relações sociais de produção, mas produtor instituinte de reais (p. 5).

Neste sentido, Gilroy (2001) destaca que Patricia Hiil Collins defende uma epistemologia do ponto de vista das mulheres negras, pois entende que

¹⁵² No mesmo sentido, ver HARAWAY (2004).

o pensamento ocidental que conforma as ciências humanas tem sistematicamente estado preso às lógicas binárias, ao pensamento dualista e, tem excluído o pensamento das mulheres negras¹⁵³. Mas como propor uma epistemologia sem cair nestas armadilhas que se procura incessantemente evitar?

Nestes termos, recorre-se mais uma vez a Butler (2003), tendo em vista que a autora propõe algo que possibilita pensar em uma epistemologia que apreenda a dimensão ontológica conforme é sugerida neste trabalho. Pois ao refletir acerca das ações que são impedidas por um sujeito definido *a priori*, a autora afirma que se deve adotar uma perspectiva em que a

...passagem de uma explicação *epistemológica* da identidade para uma que situa a problemática nas práticas de *significação* permite uma prática significativa possível e contingente. Além disso, a questão da *ação* é reformulada como indagação acerca de como funcionam a *significação* e a *re-significação* (BUTLER, 2003, p. 210).

Assim, o *dever*-“mulher negra” que só pode “ser” no ato mesmo que realiza, rejeitando qualquer identidade definida previamente, pode ser entendida como prática de re-significação nos termos propostos por Butler (2003) e, dessa forma, a dimensão ontológica se confunde com a epistemológica e possibilita uma crítica ao sujeito definido *a priori* e ao essencialismo.

¹⁵³ Contudo, Gilroy (2001) tece severas críticas a Collins no que se refere à questão da unidade e à presença de um essencialismo que, segundo ele, permeia o pensamento da autora. Para ele: “Não há nenhum contra-argumento explícito de Hill Collins para o valor superior de uma compreensão essencialista da subjetividade feminina negra. Entretanto, outra versão de essencialismo racial é contrabandeada pela porta dos fundos mesmo quando Hill Collins eloquentemente a expulsa pela porta da frente. Em sua transposição o termo ‘negro’ cumpre uma dupla obrigação. Ele cobre as posições do conhecer e do ser. Suas dimensões epistemológicas e ontológicas são inteiramente congruentes” (p. 120). Além disso, o autor critica a posição de Collins no que se refere à sua ideia de que a massa de mulheres negras precisa de intelectuais que as ajudem a articular politicamente o seu ponto de vista (GILROY, 2001).

3. MULHERES NEGRAS NO BRASIL: O QUE QUEREM?

Aqui se retoma a subversão realizada por Fanon ao questionar “O que quer o homem negro?” para tentar uma operação que não pretende retornar simplesmente a Freud (O que quer a mulher?), mas talvez tornar mais complexa a questão: O que querem mulheres negras?

A indagação/provocação reflete a preocupação com a ontologia da “mulher negra”, pois conforme foi anteriormente colocado, esta é também uma categoria epistemológica, compreendida naqueles termos materialistas propostos por Negri (2003) e por Butler (2003), para quem o sujeito não é preexistente ao ato, não é definido a priori, mas somente “é” no ato próprio que realiza, performativamente.

Isto porque segundo BHABHA (2007), Fanon não apenas modifica “aquilo que entendemos por demanda *política* como transforma os próprios meios pelos quais reconhecemos e identificamos sua '*agência humana*', [...] pois não recai sobre um modelo universal de homem" (p. 73).

Nisto, a análise de Bhabha (2007) corrobora com o que se tem tentado demonstrar até aqui. Afirma que em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon revela que a identidade não deve ser entendida com algo dado *a priori*, “nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem da totalidade” (BHABHA, 2007, p. 85).

Diante desta perspectiva, retomar o processo de ruptura entre o movimento de mulheres negras e o movimento feminista tem fundamental importância para a compreensão das dificuldades e (necessidade) que envolve pensar acerca da diferença e da identidade nos discursos e práticas feministas brasileiras.

Isto porque se ambos os movimentos buscam o reconhecimento e a transformação das múltiplas opressões experimentadas pelas mulheres, nem sempre as pautas políticas coincidem ao se inserir o racismo como elemento de análise das formas por meio das quais as posições sociais são demarcadas na sociedade brasileira.

Neste contexto de embates e divergências, ganha mais força o surgimento de organizações autônomas de mulheres negras brasileiras (que

buscam, pode-se dizer o reconhecimento de sua dimensão ontológica). Isto porque consideram que o movimento feminista tradicional está impregnado pelo mito da democracia racial¹⁵⁴.

Neste sentido, GONZALEZ (2000) afirma que:

No meio do movimento das mulheres brancas, eu sou a criadora de caso, porque elas não conseguiram me cooptar. No interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo. As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas etc. E eu me enquadrei legal nessa perspectiva aí, porque para elas a mulher negra tinha que ser, antes de tudo, uma feminista de quatro costados, preocupada com as questões que elas estavam colocando. Agora, na própria fala, na postura, no gestual, você verificava que a questão racial era... (s/n).

Além disso, muito importante é a contribuição de Lélia Gonzalez que, ao refletir sobre Encontro Nacional de Mulheres Brasileiras realizado no Rio de Janeiro no ano de 1979, destaca que mesmo os setores mais progressistas do movimento feminista não absorviam a discussão acerca do impacto que o racismo causava sobre a vida das mulheres negras (Caldwell, 2001).

Caldwell (2001) observa que no Brasil, o Manifesto das Mulheres Negras apresentado no Congresso Brasileiro de Mulheres realizado em

¹⁵⁴ Esta expressão se tornou célebre no livro de Freyre (1973) e consiste, grosso modo, na idéia de que a miscigenação resultante das relações estabelecidas entre brancos, negros e índios, teria formado uma sociedade harmônica e livre de conflitos étnico-raciais. A desigualdade existente entre os indivíduos poderia ser explicada nas análises marxistas pela relação dialética entre capital e trabalho ou na visão liberal pela ausência de chances iguais para todos, levando a uma exclusão daqueles com menos aptidões competitivas para se inserir no mercado de trabalho ou alcançar as melhores oportunidades. Hasenbalg (1999), em sua análise weberiana das desigualdades raciais e políticas presentes no Brasil, afirma que a "posição sócio-econômica inferior dos negros e mulatos no Brasil contemporâneo tem sido explicada em termos dos diferentes pontos de partida desses grupos e do grupo branco no momento da abolição da escravatura. A esse argumento pode ser contraposto outro segundo o qual o poder explicativo da escravidão como causa da subordinação social de negros e mestiços decresce ao longo do tempo. A afirmativa de que as desigualdades raciais contemporâneas estão só residualmente ligadas ao legado da escravidão deve-se a continuação de princípios racistas de seleção social" (p. 40).

1975, declarado o Ano Internacional da Mulher pela ONU, foi muito importante para denunciar as múltiplas opressões vividas pelas mulheres negras¹⁵⁵.

Este documento apresenta as especificidades que marcam as experiências cotidianas destas mulheres no que se refere às representações sobre sua identidade social, bem como desmascara o impacto da dominação racial e de gênero que gerou uma longa prática de exploração sexual (Caldwell, 2001)¹⁵⁶.

Neste sentido, Gonzalez (1983) rebate as críticas no sentido de que as demandas apresentadas pelas militantes negras são emocionais (um discurso que reforça a dicotomia entre natureza e cultura e, em última instância entre mente e corpo).

Esse debate assume novos contornos com a promulgação da Constituição Federal de 1988, pois este momento demarca a conquista de direitos que foram adquiridos através de longas lutas e negociações. Nesse contexto, a incorporação de novas garantias ao exercício dos direitos constitucionais é importante para que os novos sujeitos coletivos possam demandar o Estado.

Esse é um dado importante, pois, embora as mulheres negras brasileiras tenham se constituído enquanto agentes históricos de resistência¹⁵⁷, somente começam a ter sua representatividade política

¹⁵⁵ Este aspecto também é ressaltado por GONZALEZ (1988b) ao defender um feminismo afrolatinoamericano. A autora retoma a categoria por ela desenvolvida e denominada de amefricanidade. Neste sentido recomenda-se a leitura de GONZALEZ (1988a).

¹⁵⁶ Aqui transcreve-se a passagem original: "By calling attention to the specific nature of Afro-Brazilian women's life experiences, representations, and social identities, the Manifesto underscored the impact of racial domination in Black women's lives. Moreover, by unmasking the gendered aspects of racial domination and the racial aspects of gender domination, the document underscored the victimization of Afro-Brazilian women by long-standing practices of sexual exploitation" (CALDWELL, 2001, p. 223). Quanto à questão da exploração sexual não se pretende realizar uma análise profunda sobre este tema, mas se remete a leitura de Gonzalez (1983), Giacomini (1994), Corrêa (2006) que tratam de uma das facetas das representações ligadas à exploração sexual de mulheres negras ocultas na imagem socialmente construída em torno da mulata.

¹⁵⁷ "A resistência da mulher escravizada é tão antiga quanto à de seus companheiros, podendo ser recuperada desde África [...]. Chegando ao 'novo mundo' [...] a resistência da mulher negra continuou, seja quando tentava amenizar a vida enquanto escrava [...]; quando

reconhecida a partir da visibilidade conferida por sua militância na década de 1980 (será este o momento em que se torna visível aquela “mulher negra” da qual se falou anteriormente?).

Nesse momento, a partir da redemocratização do Brasil e de sua inserção em diversos movimentos sociais, surgem as primeiras organizações femininas negras autônomas no Brasil¹⁵⁸.

Demonstraram que a opressão não se dava apenas dentro movimento feminista, mas, muitas vezes, dentro do próprio movimento negro. Assim como o movimento feminista se viu desafiado pela emergência de tal organização, conforme sinalizado acima, o movimento negro também vivenciou tal processo, uma vez que a percepção do racismo como forma de dominação, não assegurou a identificação de que em seu próprio interior também se propagavam estes mecanismos (Santos, 2006).

Dessa forma, a visibilidade das ações políticas das mulheres negras brasileiras demonstra que, se por um lado sua subjetividade é constituída por dispositivos do poder que, busca transformá-las em corpos dóceis (Foucault, 2007b), por outro lado, suas lutas e resistências demonstram a faceta constituinte (potência), sua capacidade de transformar o real a partir da construção de novas formas de vida.

Outro ponto a ser destacado é que durante muito tempo foi negado às mulheres negras o reconhecimento das práticas políticas alternativas e democráticas por elas empreendidas, apesar de sua existência remontar aos tempos da colônia. Além disso, a homogeneidade sempre foi vista como fator crucial para a efetividade das lutas de qualquer organização social.

Este discurso contaminou todos os segmentos da sociedade, mesmo os movimentos considerados de esquerda e/ou mais progressistas, em que a homogeneidade era representada pela idéia de classe. Isto explica, em parte, a dificuldade do MMN em elaborar estratégias de ação política que possam romper com a idéia de que somente a partir da unidade é que se consegue alcançar algum objetivo.

procurava saídas para sua condição [...]; ou então quando negava-se a qualquer negociação, matando ou morrendo” (MOTT, 1988, p. 29).

¹⁵⁸ Neste contexto, podem ser citadas as seguintes organizações de mulheres negras: Aqualtune, Nzinga e posteriormente, Criola e Geledés, dentre outras.

Além disso, não se pode ignorar que embora o mito da democracia racial esteja sendo cada vez mais questionado, ainda produz fortes impactos no que se refere a uma política de alianças entre os movimentos, apesar de o diálogo existir entre eles. Outra dificuldade é a posição do MMN frente à multiplicidade existente entre as mulheres negras.

Conforme destacado por Silva (2005) existe muita dificuldade prática do MMN em lidar com as diferenças, como elemento de fundamental importância para a concretização de uma prática democrática radical. Neste sentido, pode-se afirmar que esta dificuldade pode refletir uma longa história de autoritarismo que, principalmente a partir da proclamação da República, cerceou constantemente as manifestações democráticas no Brasil.

4. ENTRE IGUALDADE, LIBERDADE E FRATERNIDADE: MULHERES NEGRAS E UM PROJETO DE SOCIEDADE BRASILEIRA ATRAVÉS DO DIREITO

Sabemos, ou deveríamos saber que desde o período colonial mulheres negras têm mobilizado o Poder Judiciário e outras instituições sociais para lutar por projetos de liberdade, de reconhecimento de sua humanidade, de seus direitos e comunidades como nos ensinam historiadoras e historiadores como Keila Grinberg, no livro “Liberata: a lei da ambigüidade as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX” (2008) e Giovana Xavier, Flávio Gomes e Juliana Farias, organizadores e autores da coletânea de artigos publicados no livro “Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-Emancipação” (2012).

Neste sentido, nos ensinam que mulheres negras mobilizaram as ações de liberdade, o direito canônico, organizaram irmandades que tiveram papel importante para a instituição dos serviços de assistência aos negros e negras, mobilizaram movimentos pela liberdade, com papel importante na luta abolicionista e pelo reconhecimento da cidadania negra no Brasil.

No pós-abolição mulheres negras tiveram participação ativa na Frente Negra Brasileira, importante organização do movimento negro que foi capaz de mobilizar politicamente ações de enfrentamento ao racismo durante o período do governo de Getúlio Vargas e que foi desarticulado no âmbito do

Estado Novo, como ressaltou o historiador Petrônio Domingues no artigo “Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil”. Também participaram da União dos Homens de Cor da Década de 1940 e do Teatro Experimental do Negro na Década de 1950-60.

Ao ser instituído o Ano Internacional da Mulher pela Organização das Nações Unidas (ONU) no ano de 1975, mulheres negras brasileiras organizadas começaram a denunciar nos órgãos multilaterais as violências e violações de seus direitos humanos fundamentais. Além disso, a apresentação do Manifesto das Mulheres Negras durante o Congresso de Mulheres Brasileiras em julho de 1975 marcou o primeiro reconhecimento formal de divisões raciais dentro do movimento feminista brasileiro.

O manifesto chamou atenção para as especificidades das experiências de vida, das representações e das identidades sociais das mulheres negras e sublinhou o impacto da dominação racial em suas vidas. Além disso, ao desmascarar o quanto a dominação racial é marcada pelo gênero e o quanto a dominação de gênero é marcada pela raça, o manifesto destacou que as mulheres negras foram vítimas de antigas práticas de exploração sexual. Apontou, ainda, a herança cruel que coube as negras no Brasil, lembrando que o cruzamento das raças durante a época colonial resultou na mulata — considerada o único produto brasileiro que merece ser exportado.

Neste sentido, Kia Lilly Caldwell, antropóloga negra norte-americana, no artigo Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil, traduzido para o português e publicado no Brasil no ano 2000, ressaltou que Lélia Gonzalez, ao analisar o Encontro Nacional de Mulheres no Rio em 1979, lamentou que não houvesse na época, em relação à questão racial, a unanimidade observada em relação a outras questões.

Neste sentido, Caldwell ressalta que em suas tentativas de trabalhar com as dimensões raciais de opressão da mulher, feministas negras focalizaram assuntos como controle de natalidade e saúde reprodutiva. Preocuparam-se com taxas altas de esterilização entre mulheres pobres, lembrando que a maioria das mulheres pobres é negra. Seus esforços para

combater a esterilização feminina acabaram chamando atenção para a relação entre raça, gênero e classe.

Na década de 1980, a necessidade de ampliar e aprofundar o acúmulo político da década anterior e de desenvolver metodologias de trabalho próprias à agenda política por elas desenvolvidas e a dificuldade em estabelecer um diálogo com o Estado, mulheres negras passaram a se organizar sob a forma de organizações não-governamentais (ONG's), como ressaltou Sônia Beatriz dos Santos, no artigo "As ONGs de mulheres negras no Brasil".

Ainda na década de 1980, no 3º Encontro Feminista da América Latina e do Caribe, que ocorreu em Bertioga, São Paulo, em 1985, foi fundamental para a mobilização das mulheres negras. Nesse evento de Bertioga, as ativistas negras fizeram questão de colocar suas particularidades e suas demandas relativas à violência, ao combate a práticas racistas no mercado de trabalho e, principalmente assuntos relativos à saúde: como mortalidade materna e saúde reprodutiva e sexual das mulheres negra.

Além disso, ainda na década de 1980, dois trabalhos jurídicos de pós-graduação *stricto sensu* se colocaram em uma perspectiva contra-hegemônica no país, por meio da lente racial fundando o campo do Direito e Relações Raciais. Duas mulheres negras foram pioneiras neste desafio de romper com os grilhões de um Direito puramente dogmático (Cidade De Jesus, 2023).

Se o Brasil, desde de sua colonização, pautou-se em estruturas racistas para sua construção, no campo econômico influenciando a organização social, seja com ideias de miscigenação, racismo científico e embranquecimento populacional, com bases teóricas no higienismo e na eugenia, o Direito não ficou alheio a esta construção.

Contudo, este pensamento hegemônico sempre foi alvo de críticas, principalmente, por parte do movimento negro e de mulheres negras. Neste sentido, verificamos as contribuições pioneiras e corajosas das juristas

Eunice Prudente¹⁵⁹ (1980) e Dora Bertulio¹⁶⁰ (1989), que colocaram as questões raciais na centralidade de suas análises jurídicas.

Em 1980, sob a orientação do professor doutor Dalmo de Abreu Dallari, Eunice Prudente defendeu sua dissertação *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil*, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo São Francisco). Essa pesquisa é considerada marco fundamental para as discussões entre raça, direito e racismo no contexto jurídico brasileiro (Cidade De Jesus, 2023).

Por sua vez, Dora Bertulio denuncia a pretensa neutralidade jurídica posto que não resiste à análise frente às relações raciais (Bertulio, 1989, p. 148), de modo que “o sistema jurídico formado neste país, desde a Independência, procurou preservar os valores das classes dominantes, enredado em conceitos nobres e libertários da Europa e dos Estados Unidos da América” (BERTULIO, 1989, p. 148).

No campo do ativismo, durante a Assembleia Nacional Constituinte de 1988, ativistas, políticas e intelectuais negras, tais como, Benedita da Silva, Lélia Gonzalez e Helena Theodoro, defenderam de maneira brilhante os direitos da população negra brasileira e já demonstravam as bases do que mais tarde seria denominado de Educação das Relações Étnico-Raciais (ERER), inscrita na Lei 10.639/2003, que completou 20 vinte anos de existência.

¹⁵⁹ A professora Dra. Eunice Aparecida de Jesus Prudente possui graduação em Direito pela Universidade de São Paulo (1972), mestrado em Direito pela Universidade de São Paulo (1980) e doutorado em Direito pela Universidade de São Paulo (1996). Atualmente é Professora Sênior da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FDUSP) no departamento de Direito do Estado. Sob a sua liderança e coordenação estão o Laboratório de Estudos Étnico-Raciais Quilombo Oxé; a Clínica de Direitos da Criança e Adolescente e o Grupo de Estudos em Direitos Sexuais e Reprodutivos Esperança Garcia. As suas pesquisas, intervenções, publicações e experiências profissionais são relacionadas prioritariamente sobre direitos humanos, cidadania, direito, negros - Brasil, e interseccionalidades entre gênero e etnia.

¹⁶⁰ Dora Lucia de Lima Bertulio possui mestrado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (1989). Procuradora Federal – Advocacia Geral da União (AGU) na Universidade Federal do Paraná e tem experiência profissional em Direito Constitucional, atuando principalmente nos seguintes temas: Direito e Relações Raciais, Racismo, Desigualdade Racial, Discriminação Racial, Ação Afirmativa, História do Direito brasileiro, Teoria Crítica do Direito.

No período posterior à promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, as mulheres negras brasileiras desenvolveram uma linguagem política inclusiva e uma agenda política bastante abrangente utilizando a gramática dos direitos humanos, com técnicas de *advocacy* e incidência política inovadoras na luta pela constituição de direitos e acesso aos já inscritos na carta política brasileira.

Neste sentido, a Conferência de Durban de 2001, representou um ponto de inflexão importante no processo de luta por direitos empreendida por mulheres negras brasileiras. O movimento ganhou força e representatividade e a relatoria da ativista e médica negra brasileira, Edna Roland, na elaboração da Declaração e Plataforma de Ação de Durban atestam nossa afirmação.

Outro momento importante e que mostra a força do movimento de mulheres negras no período posterior a Durban foi a organização da Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, no ano de 2015, no dia 25 de julho. E, no ano de 2021, em um contexto político de ameaça à democracia o movimento de mulheres negras reafirma seu compromisso político com a luta antirracista e defesa das instituições democráticas ao publicar uma reflexão sobre o legado da Conferência de Durban, documentado no e-book publicado pela ONG Geledés, “Brasil e Durban 20 anos depois”.

Apesar desta longa história de lutas por direitos humanos fundamentais no Brasil, as mulheres negras ainda permanecem em posição subalterna no que se refere às instituições jurídicas e ao sistema de justiça brasileiro. Majoritariamente, somos usuárias do sistema, mas não conseguimos, ainda, alcançar a representatividade que as lutas ancestrais nos legaram. Ainda somos poucas no Poder Judiciário, como demonstraram os censos realizados pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), nas Defensorias, Ministério Público e outros órgãos de Advocacia Pública.

Apesar disso, seguimos resistindo e lutando por direitos para nossas comunidades e famílias para que possamos fruir dos direitos humanos fundamentais inscritos na nossa Constituição. Seguimos lutando por um futuro no qual seja possível que uma mulher negra ocupe cargos de direção nas empresas e nos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Para que a

presença de ministras negras no STF seja uma realidade e resultado de uma transformação das relações raciais na nossa sociedade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fraternidade é um dos ideais da Revolução Francesa de 1789. Enquanto revolução liberal foi bastante austera em relação às mulheres, pobres e escravizados em suas colônias. Não obstante este fato, a fraternidade foi utilizada como ideal para a luta por projetos societários ainda durante o período colonial nas Américas, como ressalta Queiroz (2017).

E, neste sentido, mulheres negras têm desempenhado papel importante para a concretização do ideal de fraternidade desde o período colonial até os dias atuais através de diferentes formas associativas na luta contra a violência estatal e societária como um todo fundada no racismo.

É diante deste contexto que este texto buscou mostrar ainda que de maneira breve o processo de organização política de mulheres negras, através da produção de conhecimento e da mobilização do campo jurídico. Não pretendemos esgotar todas as realizações das mulheres negras brasileiras em um artigo, mas ressaltar alguns aspectos do protagonismo político por nós assumido, ainda que de maneira breve,

Dessa forma, esperamos que este texto inspire o ensino, pesquisa e extensão universitária, principalmente, na área jurídica, de maneira transversal e interdisciplinar inspirados pelas lutas, pela resistência de nós, mulheres negras brasileiras e demais países da diáspora africana nas Américas.

Que a luta empreendida por nós, mulheres negras pela dignidade humana inspire estratégias para a realização do ideal de fraternidade neste mundo contemporâneo assolado pela violência, guerras, epidemias e pobreza.

É neste contexto societário que nós, mulheres negras, marchamos mais uma vez neste ano imbuídas das memórias das lutas ancestrais que também mobilizaram ideais que podem ser traduzidos nos ideais da fraternidade, da liberdade e da igualdade.

Estes ideais tão caros ao Estado Democrático de Direito ainda estão por ser realizados e, neste sentido, nós, mulheres negras, seguimos adiante na luta, em marcha para a sua realização mobilizando outras epistemes e construindo projetos políticos para que nossas sociedades sejam realmente fraternas e solidárias.

6. REFERÊNCIAS

AZERÊDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. In: **Estudos feministas**. CIEC/ECO/UFRJ, Número especial, out. 1994, pp. 203-216.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 1. ed., Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: **Cadernos Pagu** (26), janeiro-junho de 2006: pp.329-376.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. 1989. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Record, 2003.

CALDWELL, Kia Lilly. Racialized Boundaries: Women's Studies and the Question of "Difference" in Brazil. In: **The Journal of Negro Education**, Vol. 70, No. 3, Black Women in the Academy: Challenges and Opportunities (Summer, 2001), pp. 219-230. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3211212>. Acessado em: 17/09/2008.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. In: **Estudos avançados**, n. 17 (49), 2003, pp. 117-132.

CIDADE DE JESUS, Edmo de Souza. **Pelos becos da memória jurídica: as escrituras de Eunice Prudente e Dora Bertúlio nas relações entre o campo científico e a formação do quilombo jurídico, Direito e Relações Raciais**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2023.

COSTA, Cláudia de Lima. O sujeito no feminismo: revisitando os debates. In: **Cadernos Pagu**. n. 19, 2002, pp. 59-90.

COSTA, Cláudia de Lima. O tráfico do gênero. In: **Cadernos Pagu**. n. 11, 1998, pp. 127-140.

COSTA, Sueli Gomes. Movimentos feministas, feminismos. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 12(N.E.): 264, setembro-dezembro, 2004. pp. 691-703.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France: (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, jan-jun, 1988a, pp. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. A democracia racial: uma militância, por Leda Hühne. In: **Uapê Revista de Cultura**, ano 2, n.º 2 “Em cantos do Brasil”, 2000, pp. 97-99.

GONZALEZ, Lélia. Por un feminismo afrolatinoamericano. In: **Mujeres, crisis y movimiento. America Latina y El Caribe**. Isis Internacional – Mujeres por un Desarrollo Alternativo – MUDAR, Vol. IX, junio, 1988b, pp. 133-141.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. Et alli. **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília, ANPOCS, 1983.

GRINBERG, Keila. **Liberata - a lei da ambigüidade as ações de liberdade da Corte de Apelação do Rio de Janeiro no século XIX**. São Paulo: SciELO - Centro Edelstein, 2008.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. In: **Cadernos Pagu**. n. 22, 2004, pp. 201-246.

MOTT, Maria Luísa Barros. **Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão**. São Paulo: Contexto, 1988.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PRINS, Baujke; MEIJER, Irene Costera. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. In: **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1. Florianópolis, 1º semestre, 2002, pp. 155-167.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. **Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil**. São Paulo. Dissertação de mestrado. Departamento de Direito. Universidade de São Paulo, 1980.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. **Constitucionalismo brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana**. Dissertação (Mestrado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RAGO, Margareth. Descobrimo historicamente o gênero. In: **Cadernos Pagu**. n. 11, 1998a, pp. 89-98.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; Grossi, Miriam. (orgs.) **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998b.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political economy of “sex””. In: **Feminist Anthropology**: a reader, Hardcover, 2006.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. In: **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12 n. 2, maio-agosto, 2004, pp. 35-50.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, in: **Mulher e Realidade**: mulher e educação. Porto Alegre, Vozes, v. 16, n. 2, jul./dez. 1990.

SILVA, Eliana Borges. **Tecendo o fio, aparando as arestas**: o movimento de mulheres negras e a construção do pensamento feminista. Disponível em: www.file:///\\SRV_LPP\Servidor\olped\Documentos\ppcor\0268_arquivos\gt6-003.htm

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana Barreto; GOMES, Flávio (Orgs.). **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012.

CAPÍTULO 9

ENCARCERAMENTO DE PESSOAS LGBTQIAP+ E A VIOLAÇÃO AO PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE OBJETIVA.

Leo Mozdzenski¹⁶¹

Thaina Marques de Oliveira¹⁶²

RESUMO

Este artigo examina as experiências de pessoas LGBTQIAP+ encarceradas no Centro de Ressocialização do Agreste em Canhotinho, Pernambuco, à luz do princípio da fraternidade objetiva. Partindo de uma análise conceitual e histórica do princípio da fraternidade, busca-se compreender como esse preceito pode ser aplicado para garantir direitos e dignidade a indivíduos em situação de vulnerabilidade no sistema prisional. A pesquisa tem por escopo identificar as violações de direitos enfrentadas por essa população e propor medidas que promovam a inclusão e proteção no ambiente carcerário. A metodologia utilizada inclui a revisão de literatura e a análise de discursos e entrevistas com detentos LGBTQIAP+. Os resultados indicam uma grave falha do sistema prisional em assegurar um tratamento digno e seguro para essas pessoas, evidenciando a necessidade de reformas estruturais. Conclui-se que a adoção de políticas públicas baseadas na fraternidade objetiva é essencial para transformar o sistema prisional, promovendo um ambiente mais justo e humanizado.

PALAVRAS-CHAVE: fraternidade objetiva; LGBTQIAP+; sistema prisional; direitos humanos; violência institucional.

¹⁶¹ Pós-doutor em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco, com doutorado em Letras e em Comunicação pela mesma instituição. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3286845227117457>.

¹⁶² Mestra em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora de Direito na Uninassau e na Autarquia Superior de Arcoverde. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9346583990405069>.

ABSTRACT

This article examines the experiences of LGBTQIAP+ individuals incarcerated at the Agreste Resocialization Center in Canhotinho, Pernambuco, considering the principle of objective fraternity. Starting from a conceptual and historical analysis of the fraternity principle, it seeks to understand how it can be applied to ensure rights and dignity to vulnerable individuals within the prison system. The purpose of the research is to identify the rights violations faced by this population and propose measures that promote inclusion and protection within the carceral environment. The methodology included literature review, discourse analysis, and interviews with LGBTQIAP+ inmates. The findings indicate a severe failure of the prison system to provide dignified and safe treatment for these individuals, highlighting the need for structural reforms. It concludes that the adoption of public policies based on objective fraternity is essential to transform the prison system, promoting a more just and humanized environment.

KEYWORDS: objective fraternity; LGBTQIAP+; prison system; human rights; institutional violence.

1. INTRODUÇÃO

A discussão sobre o encarceramento de pessoas LGBTQIAP+¹⁶³ e a violação ao princípio da fraternidade objetiva constitui uma relevante e urgente temática no campo dos direitos humanos. Nesse sentido, o presente artigo propõe analisar as condições vivenciadas por indivíduos LGBTQIAP+ no sistema prisional brasileiro, especialmente no Centro de Ressocialização do Agreste (CRA) de Canhotinho, em Pernambuco, à luz do princípio da fraternidade objetiva, conforme delineado pelo sociólogo Bernard Sorj (2020) e aprofundado pelo desembargador Paulo Sérgio Velten Pereira (2021).

¹⁶³ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Queers, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais e demais gêneros, orientações sexoafetivas e vivências que escapam ao padrão cis-heteronormativo.

Inicialmente, apresentamos o desenvolvimento histórico e conceitual do princípio da fraternidade, explorando suas raízes filosóficas e jurídicas. Esse princípio, fundamental para a promoção da justiça social e da equidade, será contextualizado historicamente, evidenciando seu trajeto desde os ideais da Revolução Francesa até a sua incorporação nas democracias contemporâneas. Esse estudo sobre o percurso do princípio da fraternidade ao longo do tempo tem o intuito de fornecer a base teórica necessária para compreendermos a sua aplicação e relevância nos diversos campos do Direito, incluindo o direito penal e o sistema prisional.

Na sequência, discutimos o princípio da fraternidade objetiva no contexto das relações laborais, tal como concebido por Sorj (2020). A aplicação desse princípio, que transcende a filantropia individual para se constituir em uma responsabilidade pública e institucional, será explorada em suas múltiplas dimensões. Através dessa abordagem, almejamos evidenciar como a fraternidade objetiva pode ser aplicada para equilibrar as desigualdades de poder nas relações laborais, bem como em outras esferas do Direito, como os direitos humanos e o direito penal.

Posteriormente, nosso foco recai na realidade específica do encarceramento de pessoas LGBTQIAP+ no CRA de Canhotinho, conforme investigado por Thaina Marques de Oliveira (2023) em sua dissertação de mestrado. Com base nas narrativas dos sujeitos encarcerados, abordamos questões de orientação sexual e identidade de gênero, bem como o tratamento recebido por esses indivíduos dentro da unidade prisional. Esse tópico revela as graves violações aos direitos humanos e a falência do sistema prisional brasileiro em assegurar a dignidade e os direitos básicos da população LGBTQIAP+ encarcerada.

Adicionalmente, debatemos a ausência de políticas públicas efetivas e as medidas inadequadas adotadas para conter atos discriminatórios e violentos contra pessoas LGBTQIAP+ no ambiente prisional. A análise crítica das ações estatais e das omissões evidencia a necessidade urgente de implementação de políticas inclusivas e humanizadoras que promovam a proteção e a dignidade dos detentos LGBTQIAP+.

Finalmente, defendemos a fraternidade objetiva como um princípio norteador para a transformação do sistema prisional. Argumentamos que a

promoção de políticas inclusivas, treinamentos para agentes penitenciários e programas de reabilitação são essenciais para garantir um ambiente prisional mais justo e seguro. A concretização de um sistema prisional baseado na fraternidade objetiva exige um compromisso renovado com os valores de igualdade e respeito à diversidade, apontando para um futuro em que a justiça e a dignidade sejam plenamente realizadas no sistema prisional.

2. O PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE AO LONGO DA HISTÓRIA

De acordo com Teixeira e Saleh (2016), a fraternidade, elevada a um princípio universal juntamente com os valores de liberdade e igualdade, ganhou proeminência na Idade Moderna, especialmente com a Revolução Francesa de 1789. Nesse período, a fraternidade foi reconhecida como um valor político, capaz de orientar a formação de instituições e ideais no mundo ocidental contemporâneo.

A Revolução Francesa, motivada pelo descontentamento popular frente às desigualdades sociais da época, foi um marco na consagração desse princípio. Segundo Oliveira (2011), a insatisfação popular, aliada aos ideais iluministas que rejeitavam os antigos dogmas religiosos e os fundamentos do direito natural, impulsionou os indivíduos a buscar novas formas de combater os privilégios do clero, da nobreza e do soberano. Isso ocorreu em um contexto de crise financeira enfrentada pela monarquia, cuja estrutura fiscal e administrativa revelava-se notoriamente obsoleta, e com reformas que fracassaram devido à resistência dos interesses estabelecidos, como ressaltado por Hobsbawm (2008).

O ideal revolucionário francês, pontua Michelet (1989), representou o advento da lei, a ressurreição do direito e a reação da justiça. E sob influência do cristianismo, a tríade “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” tornou-se um lema amplamente difundido. Com base nesse mote, buscou-se a concessão de direitos que garantissem o mínimo existencial para todos os indivíduos, fundamentados no respeito à dignidade da pessoa humana.

Segundo Bauman (2007), esses princípios expressavam uma filosofia de vida essencial: a felicidade é um direito humano e a busca pela

felicidade é uma tendência universal. Além disso, para alcançarem a felicidade, os seres humanos precisam ser livres, iguais e fraternos.

Historicamente integrados, os princípios de liberdade e igualdade tornaram-se categorias políticas autênticas, manifestando-se tanto como princípios constitucionais quanto como ideias-força de movimentos políticos, como sustenta Baggio (2008). Por outro lado, a fraternidade permaneceu em grande parte silenciosa no cenário político, apesar de figurar na tríade de 1789 com a mesma conotação política dos outros dois princípios que caracterizam as democracias atuais (Oliveira, 2011).

Para Bestani (2011), esse “esquecimento” da fraternidade como princípio universal e categoria política deve-se à ascensão dos valores do individualismo, do autointeresse e do egoísmo metodológico na Modernidade, relegando o caráter social, fraterno e solidário dos direitos humanos. Segundo a autora, a liberdade refere-se ao indivíduo em sua singularidade, enquanto a igualdade diz respeito à sua dimensão coletiva, isto é, identidade de grupo ou classe. Já a fraternidade remete à ideia do “outro”, que não sou eu nem meu grupo social, mas o “diferente” perante o qual tenho deveres, e não apenas direitos a impor.

Ao se debruçar sobre a pesquisa histórica da matéria, Baggio (2008) pondera que os estudos sobre a fraternidade só ganharam força novamente com a proximidade do bicentenário da Revolução de 1789. Por seu turno, Resta (2004, p. 12) destaca que, nesse período, começou-se a perceber o desgaste da “forma estatal das pertenças fechadas” – governadas por um mecanismo ambíguo que incluía alguns cidadãos, excluindo outros –, passando-se, em contrapartida, a se defender a necessidade de um motor que elevasse o homem ao patamar de sujeito, garantindo-lhe a efetivação de direitos fundamentais.

Nessa toada, Silva (2011, p. 139) sublinha que o resgate político-científico da mentalidade fraterna é de suma importância, pois permite a discussão de “pactos entre sujeitos concretos com suas histórias e suas diferenças”. A proposta é resgatar o valor universal da fraternidade, com a expectativa de criar condições para (re)construí-la por meio da conscientização dos indivíduos e de seu compromisso com o bem-estar comum na vida em sociedade. Superando os obstáculos, a fraternidade pode

ser sedimentada como um princípio de envergadura política e jurídica, tal como os princípios da liberdade e igualdade, conferindo condições para a construção de uma sociedade fraterna em relação ao Direito (Teixeira; Saleh, 2016).

Mais especificamente, a fraternidade implica um comportamento humano destinado a promover o bem comum, ou seja, a ideia de não desejar maiores vantagens a não ser que beneficiem aqueles em situação desfavorável (Rawls, 2002). Sua prática tem sido frequentemente correlacionada à solidariedade; entretanto, tal conceito pode ser enganoso, pois a solidariedade permite fazer o bem aos outros mantendo uma posição de força, uma relação vertical do forte ao fraco. Já a fraternidade, por outro lado, pressupõe um relacionamento horizontal, a divisão dos bens e dos poderes (Baggio, 2008).

Assim, a solidariedade pode ser vista como um ramo da fraternidade, sendo esta mais abrangente. PIZZOLATO (2008, p. 113) define a fraternidade como uma forma intensa de solidariedade que une pessoas que se identificam por algo profundo, sentindo-se “irmãs”. Trata-se de uma forma de solidariedade realizada entre “iguais”, ou seja, entre elementos que se colocam em um mesmo plano.

Vale pontuar, contudo, que Herrera Flores (2009) critica a abstratividade da concepção fraterna, asseverando que seu conceito politizado não propõe tolerâncias abstratas, mas impulsos concretos de solidariedade e emancipação que permitam a elevação de todas as classes subalternas à condição de sujeitos plenamente livres e iguais. Para o estudioso, a realização da dignidade humana não é uma tarefa exclusivamente estatal, mas uma conquista que se efetiva a partir de situações factuais e situadas. Para alcançar tal objetivo, é necessário o reconhecimento do outro, ou seja, do princípio da fraternidade.

Resta (2004) esclarece ainda que a fraternidade reintroduz a questão da comunhão de pactos entre sujeitos concretos com suas histórias e diferenças. Já para Bestani (2011, p. 68), a fraternidade consiste em “um princípio de reunião de todos os seres humanos sem barreiras étnicas, políticas, ideológicas, econômicas”. E conforme Aquini (2008), a fraternidade não é apenas a enunciação de um conceito, mas um princípio ativo,

propulsor do comportamento e das ações humanas, com uma conotação essencialmente moral.

Diante disso, ao sustentarmos que o ser humano, por natureza, é livre e igual aos outros, apreendemos que isso só pode ocorrer se observada a condição fraterna. Desde a Revolução de 1789, essa bandeira tem sido lembrada e reconstruída, reafirmando-se a importância da fraternidade como um valor essencial para a promoção de uma sociedade justa e solidária.

3. PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE À LUZ DO DIREITO

No contexto do Direito, de acordo com Duailibe e Leal (2021), a fraternidade é classificada como um direito de terceira geração¹⁶⁴, fundamentado na solidariedade e na necessidade de transformações estruturais e pessoais. Esse princípio possui uma dimensão prática, refletida em atitudes como lealdade, confiança e cooperação mútua, sendo relevante tanto no âmbito privado quanto no político.

Duailibe e Leal (2021) salientam que a nossa Constituição Federal (Brasil, 1988) concebe a fraternidade como um valor essencial, permeando várias normas e preceitos constitucionais, desde o preâmbulo até disposições específicas que tratam da dignidade humana, justiça social e proteção de grupos vulneráveis. O preâmbulo da Constituição de 1988 expressa o compromisso de construir uma sociedade fraterna, pluralista e

¹⁶⁴ O acesso à justiça, contemplado no artigo 5º, inciso XXXV, da Constituição Federal (Brasil, 1988), é um direito fundamental que tem gerado amplas discussões tanto na doutrina quanto na jurisprudência. Entre as contribuições mais relevantes sobre o tema, destaca-se a obra iniciada por Mauro Cappelletti e Bryan Garth em Florença, Itália, em 1970. Cappelletti e Garth (1988) definiram o acesso à justiça como o sistema que permite às pessoas reivindicarem seus direitos e resolverem seus litígios sob a tutela do Estado. Além disso, classificaram o acesso à justiça em três gerações ou “ondas”, para ilustrar como esse direito evoluiu ao longo do tempo. A primeira onda aborda os obstáculos formais, como as custas processuais e a capacidade das partes. A segunda onda discute os direitos difusos, pertencentes à coletividade. A terceira – e mais relevante para a presente discussão sobre o princípio da fraternidade – é a que trata do acesso efetivo à justiça. Nesse contexto, os autores defendem a necessidade de mudanças no direito substantivo para evitar litígios ou facilitar sua resolução, além de promover mecanismos privados ou informais para a solução de disputas (DUAILIBE; LEAL, 2021).

sem preconceitos, comprometida com a solução pacífica das controvérsias. Tal preâmbulo opera como uma diretriz interpretativa basilar das normas constitucionais (Brasil, 1988).

A dignidade da pessoa humana, estabelecida no artigo 1º, inciso III, da Constituição, é um dos fundamentos estruturantes da fraternidade. Segundo o ministro do STJ Reynaldo Soares da Fonseca (2019), a dignidade humana e a fraternidade são interdependentes, compondo uma hermenêutica constitucional que pressupõe o reconhecimento da condição humana e estabelece limites e possibilidades para o projeto político baseado na tríade liberdade, igualdade e fraternidade. Nesse sentido, o artigo 3º, inciso I, da nossa Constituição define como objetivo fundamental da República a construção de uma sociedade livre, justa e solidária (Brasil, 1988).

Ainda consoante Duailibe e Leal (2021), a fraternidade também se manifesta na administração pública, onde o regime previdenciário dos contribuintes e dos beneficiários possui um caráter solidário. A ordem social tem como objetivo o bem-estar e a justiça sociais, expressos no artigo 193, e a ordem econômica fundamenta-se na justiça social, conforme o artigo 170 da Carta Magna. Já a proteção ambiental, garantida pelo artigo 225, reconhece o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado e impõe ao poder público e à coletividade o dever de preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

No âmbito familiar, a Constituição impõe à família, à sociedade e ao Estado o dever de assegurar, com prioridade absoluta, os direitos das crianças, adolescentes e jovens, protegendo-os de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, conforme o artigo 227. Já os direitos relativos aos povos indígenas, destacados no Capítulo VIII da Constituição Federal, possuem um caráter fraternal, impondo à União a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas e a proteção e respeito aos seus bens (Brasil, 1988).

Esse princípio também tem influenciado fortemente as decisões dos Tribunais Superiores, como esclarecem Duailibe e Leal (2021). O Supremo Tribunal Federal tem utilizado a fraternidade como um relevante norte hermenêutico, orientando decisões que promovem inclusão, igualdade e

justiça social. Exemplo disso é a aplicação do regime jurídico da união estável às relações homoafetivas na ADPF n.º 132/RJ, na qual se destacou a proibição do preconceito como um aspecto do constitucionalismo fraternal (Brasil, 2011). Ademais, o ministro Edson Fachin (2017) sustenta que o direito fraterno deve ser considerado um verdadeiro vetor hermenêutico de julgamento.

Dessa forma, o princípio da fraternidade tem sido reiteradamente utilizado pelas Cortes Superiores para fundamentar decisões que promovem inclusão, igualdade e justiça social. Esse princípio, ao ser reconhecido e aplicado de maneira prática e imediata, atua como um guia exegético na interpretação e aplicação das normas constitucionais, sempre buscando a realização harmônica dos princípios de liberdade e igualdade. A influência da fraternidade na construção de uma ordem jurídica acessível e efetiva, especialmente no âmbito civil, realça a importância desse preceito na promoção de uma sociedade mais inclusiva e equânime.

Para Watanabe (2011), o princípio da fraternidade desempenha um papel crucial nesse cenário, servindo como um instrumento fundamental para alcançar a ordem jurídica justa. Por sua vez, Cambi, Haas e Schmitz (2017) sublinham que a atuação cooperativa melhora a interação entre as partes envolvidas no conflito, resultando em soluções harmônicas e pacíficas que atendem melhor aos interesses dos litigantes. E Barbosa Moreira (2002) assevera que um dos grandes desafios do processo socialmente orientado é o desequilíbrio de forças entre os litigantes.

Duailibe e Leal (2021) arguem também que o novo paradigma processual permite que as partes adotem uma postura proativa na resolução de litígios, rompendo com a antiga concepção adversarial. A influência do princípio da fraternidade nesse contexto busca coibir desigualdades e promover um processo mais inclusivo e equitativo. Mesmo diante de interesses antagônicos, a fraternidade processual exige respeito às diferenças e a adoção de atitudes baseadas na lealdade e na boa-fé, colaborando para alcançar uma ordem jurídica justa.

Por fim, cabe evocar Habermas (2018), que entende que a “inclusão do outro” significa manter as fronteiras da comunidade abertas para todos, especialmente para aqueles que são estranhos entre si. Embora

permaneçam estranhos, nada impede que atuem conjuntamente para obter uma decisão de mérito adequada e efetiva em tempo razoável, promovendo uma sociedade mais equânime, fraterna e igualitária.

4. SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO: BREVES APONTAMENTOS

Trazendo-se agora a discussão mais propriamente para o objeto desta pesquisa, cabe inicialmente frisar que, na visão do ministro do STF Dias Toffoli (2021), uma das questões mais prementes para o Poder Judiciário brasileiro nos dias de hoje é a situação crítica do sistema prisional nacional. Em setembro de 2015, ao julgar a ADPF n.º 347, o Supremo Tribunal Federal caracterizou o sistema prisional brasileiro como um “estado de coisas inconstitucional”, devido à violação sistemática e persistente dos direitos fundamentais, resultante de falhas estruturais e ineficácia das políticas públicas (Brasil, 2015).

As conclusões do STF no julgamento da ADPF n.º 347 basearam-se, em grande parte, nas informações da Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário da Câmara dos Deputados. O então ministro Marco Aurélio Mendes de Farias Mello, relator do caso, sintetizou o diagnóstico da Comissão, destacando condições de superlotação, torturas, homicídios, violência sexual, celas insalubres, proliferação de doenças, alimentação inadequada, falta de água potável e produtos higiênicos, acesso limitado à assistência judiciária, educação, saúde e trabalho, além do domínio de organizações criminosas nos cárceres. Essas condições violam diversos princípios da Constituição de 1988, como a dignidade da pessoa humana, a proibição de tortura e tratamentos desumanos ou degradantes, e a vedação a penas cruéis.

Desse modo, no entendimento de Toffoli (2021), no cerne dos desafios enfrentados pelas prisões brasileiras está a superlotação. O magistrado assevera que, de acordo com dados do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) de dezembro de 2019, o Brasil possuía 755.274 presos para um total de 442.349 vagas, resultando em um déficit de 312.925 vagas e uma taxa de ocupação de 170,74%. Todos os estados apresentavam taxa de

ocupação superior a 100%, evidenciando que a superlotação é uma realidade crônica e endêmica no país.

Além disso, continua Toffoli (2021), do total de presos, 29,8% eram provisórios. Entre 1990 e 2019, a taxa de aprisionamento aumentou de 61 para 359,4 presos por 100 mil habitantes, quase sextuplicando em 29 anos. Embora o número de vagas no sistema prisional tenha mais que triplicado de 2000 a 2020, passando de 135,71 mil para 442,34 mil, essa expansão não acompanhou o aumento acelerado do número de presos. Esse cenário de saturação não apenas falha em cumprir o propósito constitucional do sistema prisional brasileiro, mas também agrava os problemas que deveria solucionar, intensificando a marginalização social e a insegurança pública.

Consoante Japiassú e Ferreira (2024), as dificuldades do sistema prisional no Brasil transcendem as questões estruturais e funcionais, refletindo também uma jurisdição lenta e frequentemente incapaz de controlar a tramitação dos processos¹⁶⁵. O bom funcionamento da justiça penal, com respostas céleres e efetivas, é essencial para um sistema prisional menos tensionado, mais equilibrado e, conseqüentemente, mais justo.

Ainda segundo Japiassú e Ferreira (2024), as soluções para os problemas do sistema prisional brasileiro envolvem a racionalização e o aumento da eficiência na gestão dos processos de execução penal. O Judiciário necessita de ferramentas que permitam acompanhar, com precisão e agilidade, a situação dos presos provisórios, bem como o cumprimento das penas e das medidas socioeducativas. Além disso, a Justiça deve atuar no retorno dos ex-detentos à sociedade, garantindo acesso a direitos básicos como educação, emprego, renda, saúde e alimentação.

¹⁶⁵ Compete frisar que a superlotação carcerária não é um problema exclusivo do Brasil, pois muitos países têm registrado aumento nas taxas de encarceramento. Conforme apontam Japiassú e Ferreira (2024), vários países experimentaram um crescimento significativo na taxa de encarceramento nos últimos 15 anos. Entre eles, destacam-se Djibouti (133%), Brasil (153%), Uruguai (115%) e, notavelmente, Turquia (209%), Angola (253%) e Kosovo (663%). Em contrapartida, alguns países como Itália (-7,5%), Alemanha (-10%), Burundi (-40%), África do Sul (-25%), Rússia (-36%) e Estados Unidos (-1,6%) apresentaram redução nas taxas de encarceramento.

Vale enfatizar que a superlotação impede o cumprimento das finalidades da pena, transformando as prisões em ambientes opressores que promovem a degradação da personalidade do preso (Borges, 2020). Ao invés de oportunidades de ocupação, como trabalho e educação, os presidiários encontram corrupção e a influência de grupos criminosos, convertendo a pena em um instrumento de segregação e aprofundamento das desigualdades sociais. A sanção penal não deve ultrapassar os limites estabelecidos pela sentença, e o apenado, independentemente do crime cometido, necessita manter sua dignidade e direitos humanos.

Em resposta a esse cenário desolador, Toffoli (2021) argumenta que o Conselho Nacional de Justiça tem concentrado muitos de seus esforços nessas áreas problemáticas, adotando como política pública prioritária o enfrentamento dos gargalos do sistema prisional. Esse esforço se caracteriza pelo investimento em tecnologia para racionalizar a gestão processual e pelo diálogo interinstitucional.

O ministro do STF cita o Programa Justiça Presente como um bom exemplo da atuação do CNJ. Instituído em janeiro de 2019, o Programa visa a qualificação dos sistemas prisional e socioeducativo, a redução da superlotação carcerária e a garantia de direitos básicos para as pessoas privadas de liberdade ou em processo de reeducação.

Para Toffoli (2021), a superação do estado de coisas inconstitucional no sistema prisional brasileiro requer a compreensão do caráter estrutural da crise. As iniciativas do CNJ visam atacar as raízes dos problemas, promovendo mudanças efetivas e sustentáveis. No ponto de vista do ministro, são relevantes os avanços liderados pelo CNJ na implementação de políticas judiciárias que garantem os direitos fundamentais das pessoas privadas de liberdade e dos reeducandos. Esses avanços demonstram um acúmulo de conhecimento e um amadurecimento institucional na abordagem de um problema complexo, que exige uma abordagem sistêmica e extensiva.

Toffoli (2021) conclui que o futuro promissor das transformações necessárias e urgentes no sistema prisional brasileiro depende do trabalho contínuo e persistente, focado em resultados concretos e no envolvimento de múltiplos atores sociais. A qualidade dos diagnósticos produzidos nessa área é crucial para a formulação de políticas públicas eficazes.

Somente com a superação do quadro de violação dos direitos das pessoas privadas de liberdade será possível alcançar plenamente os objetivos da República Federativa do Brasil, conforme estabelecido no artigo 3º da Constituição (Brasil, 1988). Ou seja, construir uma sociedade livre, justa e solidária, garantindo o desenvolvimento nacional, erradicando a pobreza e a marginalização, reduzindo as desigualdades sociais e regionais, e promovendo o bem de todos sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade ou quaisquer outras formas de discriminação.

5. A VIOLAÇÃO AO PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE OBJETIVA NAS VIVÊNCIAS DE PESSOAS LGBTQIAP+ ENCARCERADAS

Em sua dissertação de mestrado intitulada *Do orgulho extramuros ao armário intramuros: análise discursiva dos relatos de pessoas LGBTQIAP+ custodiadas no Centro de Ressocialização do Agreste de Canhotinho (PE)*, Thaina Marques de Oliveira (2023) propõe analisar as narrativas de sujeitos encarcerados dissidentes da matriz cis-heterossexista, abordando e tensionando sobretudo questões de orientação sexual e identidade de gênero pertinentes aos detentos.

Mais especificamente, a pesquisadora investiga as vivências desses indivíduos em restrição de liberdade, em regime prisional semiaberto, notadamente no que tange ao tratamento oferecido pelos agentes estatais e custodiados cis-heterossexuais através das singularidades próprias daquela unidade prisional pernambucana. Também são examinadas as medidas adotadas pelo CRA de Canhotinho para conter os atos discriminatórios, sobretudo comportamentos sexistas e homotransfóbicos. Por fim, o trabalho discorre sobre as possíveis estratégias de resistências utilizadas pelos sujeitos da pesquisa.

Entre os principais achados de sua investigação, Oliveira (2023) ressalta que o rompimento da “inteligibilidade normativa” (BUTLER, 2020) reflete na identificação das pessoas entrevistadas dentro do feminino, o que demarca o local social que elas devem ocupar, atuando como método de subalternização. Nas palavras da autora:

Essas relações de poder são fortalecidas em ambientes com predominância masculina, como o cárcere, que para Silva (2020) “é apenas uma consequência de uma série de violências estruturais, uma vez que a população perfilada nos dados sociodemográficos do levantamento prisional é historicamente violada das mais diversas formas”. Essa é uma estrutura que violenta grupos minoritários, os quais, dentro de um contexto de vulnerabilidade, se tornam alvos constantes de sofrer uma variedade de atos violentos.

Se, por um lado, se destacam algumas ações voltadas para a proteção da comunidade LGBTQIAP+, como a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão n. 26, na qual o STF equiparou os atos homotransfóbicos ao crime de racismo, por outro lado, se visualiza a dificuldade de efetivação da respectiva equiparação dentro do sistema prisional. Ressalta-se, ainda, a ausência de políticas de proteção efetivas em defesa da população LGBTQIAP+ a curto e longo prazo, que se atrela ao caráter conservador do Congresso Nacional (ALMEIDA, 2017).

Ao visitar o CRA e identificar uma repartição espacial que se denominava Ala das Dindas, observei, por meio de conversas informais, a imposição de alguns requisitos “generificados” [...]. Naquele ano, o aspecto mais problemático foi perceber que essa abordagem decorria da ausência da literacia sobre o gênero e a sexualidade. Um desses aspectos desdobrava-se na performance de gênero (BUTLER, 2020), que nesse caso, estava vinculada ao que se construiu socialmente sobre o feminino, amplificado intramuros.

Essa sucessão de atos repetitivos, que apregoa o que os sujeitos devem ser por meio de atos imitativos e práticas que buscam apontar a biologia como verdade universal, a qual se atrela, ainda, a uma falsa imutabilidade dos sujeitos, na qual Butler (2020) denomina de performatividades, possibilitou a imaginação daquelas pessoas de que aqueles que fissuravam a cis-heteronormatividade vinculariam-se, de algum modo, com o feminino.

Se por um lado, diferindo da maioria das unidades prisionais que não reservam um espaço específico dentro do próprio estabelecimento prisional para os corpos dissidentes (Brasil, 2020), o CRA, como dito, se destacava por conferir uma ala para esse grupo, por outro lado, aquele lugar pode ser observado por alguns interlocutores como um endereço fixo. Uma punição.

A problemática observada informalmente em 2019 diferia da realidade encontrada durante essa pesquisa científica. Naquele ano, por exemplo, sob uma análise preliminar dos

critérios estabelecidos dentro daquele estabelecimento prisional, extraiu-se a possibilidade da exigência que as pessoas custodiadas ratificassem a própria sexualidade e a identidade de gênero através da performance do feminino. Essa imposição, naquele ano, foi externada através da imposição de atos lascivos entre os sujeitos que desejavam morar na Ala das Dindas [eles eram obrigados a se beijar publicamente].

Pelo menos naquele ano, não era observado pela unidade prisional que o rompimento do sujeito com a inteligibilidade normativa (BUTLER, 2020) nem sempre se associaria ao feminino, ao masculino ou à homossexualidade. A tratativa desses corpos enquanto pertencentes a uma mesma “bolha”, ainda que de forma não consciente, repercutia no tratamento violador de direitos mínimos que tocam a (in)dignidade e a ausência de autonomia da vontade. Era a violação dos direitos humanos dentro de um ambiente de “proteção” estatal (OLIVEIRA, 2023, pp. 20-21).

Para interpretarmos esses achados da pesquisadora à luz do que vem sendo discutido ao longo do presente artigo, é necessário introduzirmos ao debate a noção de *fraternidade objetiva*. Proposta pelo sociólogo brasileiro-uruguaio Bernard Sorj (2020) em seu livro *Em que mundo vivemos?*, a ideia de fraternidade objetiva é configurada inicialmente quando o estudioso aborda os valores jurídicos que permeiam especificamente as relações laborais na contemporaneidade.

Para Sorj (2020), a concepção da fraternidade objetiva emerge no contexto do direito do trabalho, quando se reconhece que o contrato laboral não pode ser tratado apenas como uma transação mercantil entre partes iguais. Pelo contrário, o trabalho envolve indivíduos com características biológicas e psicológicas específicas, exigindo proteção contra condições adversas e a jornada extenuante. Segundo o autor, essa abordagem vai além da ótica marxista – que vê o trabalho como uma mercadoria comum –, ao enfatizar a singularidade humana e a capacidade dos trabalhadores de atuarem efetivamente como agentes políticos nas democracias contemporâneas.

A legislação trabalhista, portanto, não se restringe a regular “objetivamente” as relações contratuais entre empregador e empregado, mas também reconhece a necessidade de equilibrar o poder de negociação

desigual entre as partes. Na visão de Sorj (2020), a legalidade dos sindicatos – inicialmente contestada como uma interferência na liberdade contratual – foi fundamentalmente reavaliada para proporcionar uma representação coletiva que contrabalanceasse o poder econômico do empregador. Isso transformou o capitalismo ao introduzir uma regulação social que padroniza as condições de trabalho e redefine os limites do livre acordo mercantil.

A extensão dos princípios do direito do trabalho para além do universo laboral também contribuiu para essa concepção de fraternidade objetiva, que implica uma responsabilidade pública em assegurar direitos sociais e garantir uma segurança socioeconômica mínima para todos os cidadãos. De acordo com Sorj (2020), esse conceito contrasta com a ideia de uma “fraternidade subjetiva” – associada à filantropia individual –, ao enfatizar a obrigação coletiva e institucional do Estado em promover o bem-estar social.

Além do direito do trabalho, é possível argumentarmos que a aplicação da noção de fraternidade objetiva pode ser estendida a diversos outros campos do Direito, oferecendo uma base conceitual robusta na promoção da justiça social e da equidade. Por exemplo, no direito ambiental, essa ideia poderia fundamentar políticas que não apenas visam à preservação dos recursos naturais, mas também asseguram o direito de todas as gerações futuras a um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado. Isso resultaria tanto na elaboração de regulamentações mais estritas para a proteção ambiental, quanto na responsabilização coletiva pela sustentabilidade, transcendendo interesses individuais e corporativos em prol do bem comum.

Já no campo do direito internacional, essa noção poderia inspirar políticas de cooperação global que enfrentassem desafios transnacionais, como as mudanças climáticas, o tráfico humano e a segurança cibernética. A fraternidade objetiva entre nações, fundamentada na solidariedade e na responsabilidade mútuas e na colaboração para o bem-estar global, torna-se essencial para enfrentar crises que afetam indiscriminadamente pessoas de diferentes nacionalidades e origens culturais.

Por sua vez, no âmbito do direito penal e do sistema jurídico prisional, a fraternidade objetiva poderia orientar políticas que buscassem

não apenas a punição, mas também a ressocialização efetiva dos condenados. Isso envolveria a garantia de condições humanas nos presídios, a promoção de programas educacionais e profissionalizantes dentro das unidades prisionais, e a facilitação da reintegração dos ex-detentos à sociedade com suporte adequado. Ao reconhecer a dignidade intrínseca de cada indivíduo encarcerado, o Estado reafirma o seu compromisso com a justiça restaurativa e a inclusão social.

Além disso, no contexto dos direitos humanos, a fraternidade objetiva poderia fortalecer a proteção dos direitos das minorias e grupos vulneráveis, combatendo a discriminação e promovendo a igualdade de oportunidades. Isso inclui políticas antidiscriminatórias no emprego, na educação e em outros setores, como também medidas afirmativas que visam corrigir desigualdades históricas e estruturais. Ao reconhecer a diversidade e a pluralidade da sociedade, o Direito baseado na fraternidade objetiva busca garantir que todos os indivíduos tenham acesso justo aos recursos e oportunidades necessárias para uma vida digna.

A respeito dessa múltipla aplicação da noção de fraternidade objetiva nos mais variados campos jurídicos, o desembargador do TJMA Paulo Sérgio Velten Pereira (2021) reitera inicialmente que a fraternidade objetiva se diferencia da fraternidade subjetiva, pois esta última surge da filantropia e está confinada aos aspectos pessoais, desenvolvendo-se dentro do círculo das relações privadas. A fraternidade objetiva, por outro lado, é aquela que é assumida pelo Estado e pelas entidades públicas em todas as suas esferas, constituindo-se como uma categoria jurídica e política.

Velten Pereira (2021) retoma o entendimento de Sorj (2020) sobre o assunto ao pontuar que a fraternidade objetiva consiste em uma dimensão da cidadania, expressa na forma de direitos sociais, serviços públicos e mínima segurança socioeconômica. Essa forma de fraternidade transcende, pois, a esfera interpessoal, manifestando-se em políticas sociais baseadas em uma responsabilidade pública legalmente regulada, sendo, portanto, inerente às funções daqueles que governam e dos que administram a Justiça.

Neste contexto, prossegue Velten Pereira (2021), os direitos de cidadania não podem mais ser vistos apenas sob uma perspectiva civil ou política, mas assumem uma dimensão social que impõe obrigações aos

Estados nacionais, incluindo aqueles que seguem modelos de economias capitalistas, mas preservam a estrutura dos Estados de bem-estar social. Este é o caso, segundo o magistrado, dos países da Europa Ocidental, que continuam sendo competitivos e fortalecidos tanto social quanto economicamente em meio à globalização.

Ademais, instituições realmente eficazes são o principal instrumento da cidadania para atingir os objetivos de paz social e justiça, bem como o próprio crescimento econômico, a industrialização inclusiva e sustentável, e a promoção da inovação. Esses são objetivos fundamentais para trazer prosperidade e libertar a humanidade da tirania da pobreza, baseando-se em políticas públicas fraternas, concretizadas em um ambiente de segurança jurídica, respeito aos direitos fundamentais e garantia de prestação jurisdicional rápida e eficaz através de um Poder Judiciário independente e competente.

Velten Pereira (2021) argumenta ainda que uma sociedade civilizada e desenvolvida é alcançável somente com paz, segurança, boas instituições e políticas fraternas. O desenvolvimento não é um presente, mas o resultado de uma construção social que envolve conflito e cooperação em sociedades maduras e evoluídas. A República é o objetivo comum, mas um novo desenvolvimento social, constantemente renovado e fundamentado nos ideais de fraternidade objetiva e no esforço contínuo de aprimoramento das instituições, é a estratégia mais eficaz para atingi-la. É crucial repisar que o aprimoramento das instituições é uma tarefa interminável.

Isso posto, resume Velten Pereira (2021), vê-se que a fraternidade objetiva não se limita ao direito do trabalho e às relações laborais, mas permeia diversas áreas do Direito com a missão de promover uma sociedade mais inclusiva, justa e solidária. Ao reconhecer a interdependência e a responsabilidade coletiva, essa abordagem não apenas fortalece os fundamentos éticos do ordenamento jurídico, mas também contribui para a construção de um mundo onde todos possam desfrutar de seus direitos fundamentais e viver com dignidade.

Refletindo-se agora sobre os achados da pesquisa desenvolvida por Thaina Marques de Oliveira (2023), com base na presente discussão, é possível compreender que o encarceramento de pessoas LGBTQIAP+ no

Centro de Ressocialização do Agreste do município de Canhotinho revela uma grave violação ao princípio da fraternidade objetiva, que constitui um alicerce fundamental dos direitos humanos.

Como vimos, a fraternidade objetiva, enquanto princípio jurídico e ético, demanda uma compreensão e aplicação que transcende a mera coexistência pacífica entre os indivíduos, promovendo a inclusão, o respeito mútuo e a solidariedade efetiva. No contexto carcerário pernambucano em análise, essa dimensão fraternal enfrenta desafios profundos, notadamente nas vivências das pessoas LGBTQIAP+ detentas.

Na investigação empreendida por Oliveira (2023), constata-se que as pessoas LGBTQIAP+ encarceradas enfrentam uma série de adversidades que evidenciam a falência do sistema prisional em assegurar a dignidade e os direitos básicos desses indivíduos. A precariedade das condições de detenção, a insuficiência de políticas específicas e a cultura de violência institucionalizada criam um ambiente hostil e perigoso para a população sexodissidente em restrição de liberdade. A superlotação carcerária, um problema endêmico no Brasil, exacerba a vulnerabilidade das pessoas LGBTQIAP+, que frequentemente são alvo de abusos físicos, sexuais e psicológicos, tanto por parte de outros detentos quanto dos próprios agentes penitenciários.

A falta de políticas públicas adequadas que promovam a inclusão e a proteção das pessoas LGBTQIAP+ no CRA-Canhotinho reflete uma grave omissão do Estado. A ausência de programas de capacitação e sensibilização para agentes penitenciários quanto aos direitos e necessidades específicas dessa população contribui para a perpetuação de estigmas e discriminações. Além disso, a precariedade de espaços seguros para detentos LGBTQIAP+ dentro desse Centro de Ressocialização do Agreste demonstra uma clara violação ao dever estatal de garantir a integridade física e psicológica de todos os apenados.

A fraternidade objetiva, nesse cenário, deve ser compreendida como um princípio norteador para a transformação do sistema prisional brasileiro. A promoção de políticas inclusivas e humanizadoras, que respeitem e valorizem a diversidade, é essencial para a construção de um ambiente prisional mais justo e seguro. A implementação de unidades específicas para

detentos LGBTQIAP+, treinamentos constantes para servidores penitenciários e programas de reabilitação que levem em consideração as particularidades dessa população são passos fundamentais para a materialização da fraternidade objetiva.

A concretização de um sistema prisional que respeite a fraternidade objetiva exige, portanto, um compromisso renovado com os valores de igualdade e respeito à diversidade. É imperativo que Pernambuco adote medidas eficazes para combater a discriminação e a violência contra pessoas LGBTQIAP+ nas prisões, assegurando que os direitos humanos sejam plenamente respeitados e protegidos. A fruição da dignidade humana e a promoção de um ambiente prisional verdadeiramente inclusivo e fraterno são metas que devem guiar as políticas públicas e as práticas institucionais.

Não obstante os desafios e as dificuldades enfrentadas, há espaço para otimismo e esperança. Movimentos sociais, organizações não governamentais e iniciativas acadêmicas têm desempenhado um papel crucial na denúncia de violações e na promoção de mudanças positivas. Projetos de lei, campanhas de conscientização e ações judiciais também podem contribuir para aumentar a visibilidade das questões LGBTQIAP+ e pressionar por reformas necessárias. A desejada conscientização da sociedade sobre a importância da fraternidade objetiva e da inclusão de todas as pessoas, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero, pode apontar para um futuro em que a justiça e a dignidade sejam plenamente realizadas no sistema prisional brasileiro, sobretudo no âmbito do estado de Pernambuco.

Finalmente, pode-se concluir que a implementação de um sistema prisional baseado na fraternidade objetiva não é uma tarefa fácil, mas é uma meta alcançável. Com o comprometimento contínuo de todos os atores envolvidos – Estado, sociedade civil e indivíduos – é possível transformar a realidade das pessoas LGBTQIAP+ encarceradas, assegurando que seus direitos sejam respeitados e que elas possam viver com dignidade e respeito. A fraternidade objetiva, quando aplicada de maneira plena e efetiva, tem o potencial de transformar o sistema prisional brasileiro, tornando-o um verdadeiro espaço de reabilitação e justiça social.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto ao longo deste artigo, destacamos a premente necessidade de se reavaliar e reformular as políticas públicas e práticas institucionais no sistema prisional brasileiro e, em particular, pernambucano, especialmente no que tange ao tratamento das pessoas LGBTQIAP+. Ao longo do texto, demonstramos como a violação sistemática dos direitos dessa população reflete uma falha estrutural em assegurar os princípios fundamentais de dignidade, igualdade e respeito, elementos essenciais da fraternidade objetiva.

A análise histórica e conceitual do princípio da fraternidade objetiva permitiu compreendermos suas raízes e sua evolução, bem como sua aplicação prática nas diversas áreas do Direito. Esse princípio, que se traduz na responsabilidade coletiva e institucional de promover o bem-estar social, emerge como uma base sólida para a promoção da justiça social e da equidade. Ao ser aplicado no contexto das relações laborais, ambientais, internacionais e penais – tal como exemplificado neste artigo –, a fraternidade objetiva pode revelar-se um instrumento poderoso para equilibrar as desigualdades de poder e assegurar direitos fundamentais.

No caso específico do encarceramento de pessoas LGBTQIAP+ no Centro de Ressocialização do Agreste de Canhotinho, as narrativas e experiências vivenciadas por esses indivíduos evidenciam a falência do sistema prisional em proporcionar um ambiente seguro e digno. As práticas discriminatórias, a violência institucionalizada e a ausência de políticas sociais efetivas por parte do poder público expõem esses detentos a um ciclo contínuo de violação de direitos humanos. A segregação espacial, como a “Ala das Dindas”, embora concebida com a intenção de proteger, acaba por reforçar estigmas e perpetuar a subalternização e a marginalização.

Para enfrentar esses desafios, é imperativo que o Estado adote medidas concretas que promovam a inclusão e a proteção da população LGBTQIAP+ no sistema prisional. A implementação de políticas inclusivas, a capacitação contínua dos agentes penitenciários sobre questões de gênero e sexualidade e a criação de programas de reabilitação que considerem as especificidades dessa população constituem ações fundamentais. Além

disso, a promoção de um ambiente prisional humanizado e respeitoso passa pela revisão das práticas institucionais que perpetuam a discriminação e a violência.

O princípio da fraternidade objetiva deve ser o norteador dessas mudanças, orientando a construção de um sistema prisional que respeite a diversidade e promova a dignidade de todos os indivíduos. Através de um compromisso renovado com os valores de igualdade e justiça, é possível transformar a realidade das pessoas LGBTQIAP+ encarceradas, assegurando que os seus direitos sejam plenamente respeitados e protegidos.

Em conclusão, defendemos que a construção de um sistema prisional mais justo e inclusivo, baseado nos princípios da fraternidade objetiva, exige um esforço coletivo e contínuo de todos os atores envolvidos – Estado, sociedade civil e indivíduos. Somente através de uma abordagem integrada e comprometida com a promoção dos direitos humanos, será possível alcançar um ambiente prisional que respeite a dignidade humana e promova a reintegração social efetiva. Este artigo pretende, portanto, contribuir para essa discussão, oferecendo uma análise crítica e propositiva sobre a necessidade de transformação do sistema prisional em prol da justiça e da inclusão social.

8. REFERÊNCIAS

AQUINI, Marco. Fraternidade e direitos humanos. *In*: BAGGIO, Antonio M. (Org.). **O princípio esquecido / 1: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas**. São Paulo: Cidade Nova, 2008. p. 133-136.

BAGGIO, Antonio M. (Org.). **O princípio esquecido / 1: a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas**. São Paulo: Cidade Nova, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Liquid identity**. Palestra. *In*: CONGRESSO ARQUITETURA E POLÍTICA, 1., 22 mar. 2007, Politécnico de Milão, 22-23, mar. 2007.

BESTANI, A. Princípio precautorio, fraternidad y generaciones futuras. *In*: BESTANI, A. **Fraternidad y conflicto**: enfoques, debates y perspectivas. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2011. p. 59-91.

BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa?**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Promulgada em: 5 out. 1988. Disponível em: <https://bit.ly/3xBr4W>. Acesso em: 26 jun. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n.º 132/RJ**. Origem: Rio de Janeiro (RJ). Relator: Min. Carlos Ayres Britto. Brasília, 5 maio 2011. Disponível em: <https://bit.ly/4eBan85>. Acesso em: 27 jun. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n.º 347/DF**. Origem: Brasília (DF). Relator: Min. Marco Aurélio. Brasília, 9 set. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3zwhmij>. Acesso em: 27 jun. 2024.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CAMBI, E.; HAAS, A.; SCHMITZ, N. Princípio da cooperação processual e o novo CPC. *In* **Revista dos Tribunais**, São Paulo, v. 106, n. 984, p. 345-384, out. 2017.

CAPPELLETTI, M.; GARTH, B. **Acesso à justiça**. Porto Alegre: Fabris, 1988.

DUAILIBE, R. T. B.; LEAL, B. C. P. O princípio da fraternidade como instrumento de acesso à ordem jurídica justa no âmbito civil. *In*: FROZ SOBRINHO, J. de R. *et al.* (Orgs.). **Direitos humanos e fraternidade**:

estudos em homenagem ao ministro Reynaldo Soares da Fonseca. Volume 1. São Luís: ESMAM; EDUFMA, 2021. p. 256-274.

FACHIN, Leo E. De fraternidade falando. **Revista Eletrônica do Tribunal Regional do Trabalho da 9ª Região**, Curitiba, v. 6, n. 58, p. 11-18, mar./abr. 2017.

FONSECA, R. S. da. **O princípio constitucional da fraternidade: seu resgate no sistema de Justiça**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Unesp, 2018.

HERRERA FLORES, Joaquin. **Teoria crítica dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2008.

JAPIASSÚ, C. E. A.; FERREIRA, A. L. T. **Superpopulação carcerária e direitos humanos**. São Paulo: Tirant Brasil, 2024.

MICHELET, Juliet. **História da Revolução Francesa**: da queda da Bastilha à festa da Federação. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.

MOREIRA, J. C. B. Por um processo socialmente efetivo. **Revista de Processo**, São Paulo, v. 27, n. 105, p. 181-190, jan./mar. 2002.

OLIVEIRA, O. M. B. de. O princípio da fraternidade no âmbito das revoluções moderna e contemporânea. In: VERONESE, J. R. P.; OLIVEIRA, O. M. B. de (Orgs.). **Direitos na pós-modernidade**: a fraternidade em questão. Florianópolis: Boiteux, 2011. p. 33-108.

OLIVEIRA, T. M. de. **Do orgulho extramuros ao armário intramuros:** análise discursiva dos relatos de pessoas LGBTQIAP+ custodiadas no Centro de Ressocialização do Agreste de Canhotinho (PE). 2023. 271f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023.

PEREIRA, P. S. V. O princípio da fraternidade na (re)construção das instituições do sistema de justiça. In: FROZ SOBRINHO, J. de R. *et al.* (Orgs.). **Direitos humanos e fraternidade:** estudos em homenagem ao ministro Reynaldo Soares da Fonseca. Volume 1. São Luís: ESMAM; EDUFMA, 2021. p. 195-215.

PIZZOLATO, Filippo. A fraternidade no ordenamento jurídico italiano. In: BAGGIO, A. M. (Org.). **O princípio esquecido / 1:** a fraternidade na reflexão atual das ciências políticas. São Paulo: Cidade Nova, 2008. p. 111-126.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

RESTA, Egidio. **Direito fraterno.** Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004.

SILVA, I. R. V. da. Fraternidade e direito: em busca da paz. In: VERONESE, J. R. P.; OLIVEIRA, O. M. B. A. de (Orgs.). **Direitos na pós-modernidade:** a fraternidade em questão. Florianópolis: Boiteux, 2011. p. 133-162.

SORJ, Bernardo. **Em que mundo vivemos?.** São Paulo: Plataforma Democrática, 2020.

TEIXEIRA, L. X.; SALEH, S. M. **Direitos humanos, fraternidade & bullying:** momentos de reflexão e caminhos dialógicos. Curitiba: Multideia, 2016.

TOFFOLI, J. A. D. Políticas judiciárias para o sistema prisional brasileiro. In: FROZ SOBRINHO, J. de R. *et al.* (Orgs.). **Direitos humanos e fraternidade:** estudos em homenagem ao ministro Reynaldo Soares da Fonseca. Volume 1. São Luís: ESMAM; EDUFMA, 2021, pp. 61-76.

WATANABE, Kazuo. Política pública do Poder Judiciário nacional para tratamento adequado dos conflitos de interesses. **Revista de Direito do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v. 86, pp. 76-88, 2011.

CAPÍTULO 10

O TRABALHO DECENTE COMO EXPRESSÃO DA FRATERNIDADE: PROMOVENDO A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA NO DIREITO DO TRABALHO

Maria Augusta Leite de Oliveira e Souza¹⁶⁶

Maria Clara Leite de Oliveira e Souza¹⁶⁷

RESUMO

O presente estudo tem a finalidade de abordar a conexão entre o conceito de trabalho decente e o princípio da fraternidade, destacando sua importância para a promoção da dignidade humana no contexto laboral. Com a valorização do trabalho humano, passou-se a reconhecer que a pessoa, enquanto trabalhador, é portadora de direitos fundamentais. O trabalho decente envolve a criação e manutenção de empregos com condições dignas, respeito aos direitos trabalhistas e proteção social, sendo essencial para assegurar a dignidade da pessoa humana, fundamento da república brasileira. A fraternidade, considerada um princípio ético e jurídico, deve orientar as relações de trabalho, promovendo práticas que fomentem a justiça social e o desenvolvimento sustentável. O artigo também discute os desafios contemporâneos para a implementação do trabalho decente, como as desigualdades econômicas e sociais, o impacto da globalização e das tecnologias, e as mudanças nas relações de trabalho, destacando a necessidade de políticas públicas inclusivas e equitativas. Conclui-se que o trabalho decente, guiado pela fraternidade, é um forte instrumento para

¹⁶⁶ Advogada. Mestranda em Direito pela Faculdade CERS. Professora no curso de Direito da Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1534156700486893>.

¹⁶⁷ Advogada. Mestra em Direito pela Faculdade Damas de Instrução Cristã. Professora no curso de Direito da Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1305012718064532>.

promover a dignidade humana e a justiça social, e que sua implementação requer um compromisso coletivo.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho decente; fraternidade; dignidade da pessoa humana; direito do trabalho.

ABSTRACT

The present study aims to address the connection between the concept of decent work and the principle of fraternity, highlighting its importance for the promotion of human dignity in the work context. With the appreciation of human work, it began to be recognized that the person, as a worker, is the bearer of fundamental rights. Decent work involves the creation and maintenance of jobs with decent conditions, respect for labor rights and social protection, being essential to ensure the dignity of the human person, the foundation of the Brazilian republic. Fraternity, considered an ethical and legal principle, must guide work relationships, promoting practices that foster social justice and sustainable development. The article also discusses contemporary challenges for the implementation of decent work, such as economic and social inequalities, the impact of globalization and technologies, and changes in labor relations, highlighting the need for inclusive and equitable public policies. It is concluded that decent work, guided by fraternity, is a strong instrument to promote human dignity and social justice, and that its implementation requires a collective commitment.

KEYWORDS: Decent work; fraternity; dignity of human person; labor law.

1. INTRODUÇÃO

O mundo passar por um período de mudanças significativas, especialmente devido ao avanço tecnológico.

Com a valorização do trabalho humano, passou-se a reconhecer que a pessoa, enquanto trabalhadora, é portadora de direitos fundamentais e merece ser tratada sob o prisma da dignidade da pessoa humana, que é um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito (CFRB, 1988). O trabalho passou a ser visto como condição humana, sendo essencial para garantir uma existência digna.

A partir das lutas emancipatórias dos trabalhadores e do estabelecimento do Estado de bem-estar social, os trabalhadores conquistaram vários direitos, dentre eles, à limitação da jornada de trabalho, ao lazer, ao descanso, à saúde, ao meio ambiente de trabalho sadio, às férias, ao adicional noturno e, inclusive, o direito ao livre desenvolvimento da personalidade, amparado no princípio da dignidade da pessoa humana e nos direitos personalíssimos.

Os direitos trabalhistas têm, portanto, desempenhado um papel central na busca pela justiça social e na promoção da dignidade humana. No âmago desses direitos encontra-se o princípio do trabalho decente, que vai além do mero direito de trabalhar, abrangendo condições de justas, remuneração adequada e um ambiente saudável e seguro. Neste contexto, o direito ao trabalho decente emerge como um componente essencial não apenas para a realização individual, mas também para o progresso econômico e social de uma nação.

No atual estágio da sociedade é possível perceber na prática, entretanto, um verdadeiro descaso com a figura humana do trabalhador; assim, é importante relembrar que a dignidade da pessoa, observada à luz do princípio da fraternidade, deve figurar sempre em primeiro plano.

Esta pesquisa se propõe a examinar a conexão entre a ideia de trabalho decente e o princípio da fraternidade, resgatado pela CF/88, como forma de garantir a dignidade da pessoa humana. Busca-se investigar como a garantia ao trabalho decente não apenas fortalece a realização pessoal,

mas também contribui para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Para alcançar o objetivo acima fez-se necessário estabelecer os seguintes objetivos específicos: a) analisar a fundamentalidade dos direitos trabalhistas, elencados pela Constituição Federal de 1988, e sua relação direta com o princípio da fraternidade; b) descrever a classificação de organismos internacionais a respeito dos elementos necessários para o desenvolvimento do trabalho decente; c) indicar como a promoção do trabalho decente agirá como garantidora da dignidade humana.

O método a ser utilizado na presente pesquisa será o dialético posto que tem sua base na concepção de tese, antítese e síntese a partir de possíveis contradições com relação a fundamentalidade dos direitos trabalhistas e a garantia ao trabalho decente.

É preciso ressaltar que o trabalho é primordial à subsistência do ser humano, mas os demais direitos fundamentais e a dignidade humana também sejam respeitados para que, assim, haja o pleno desenvolvimento da pessoa enquanto ser social.

2. OS DIREITOS SOCIAIS TRABALHISTAS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

Os Direitos Sociais, amplamente tratados pela Constituição Federal de 1988, representam garantias abarcadas pelo Estado em favor da coletividade, ou seja, simbolizam uma responsabilidade do Estado na salvaguarda de condições mínimas de vida que serão alcançadas através de políticas públicas. Esses direitos abrangem elementos essenciais para uma sociedade democraticamente organizada, tais como: educação, saúde, previdência social, segurança pública, trabalho, etc.

Esses direitos encontram-se dispostos na Constituição cidadã a partir de seu artigo 6º. (Brasil, 1988)

A Constituição Federal brasileira tratou, especificamente, em seu artigo 7º, dos Direitos Sociais trabalhistas; a carta magna define, portanto, o trabalho como um direito social (Brasil, 1988). Nesse dispositivo, estão estabelecidos alguns direitos constitucionais dos trabalhadores urbanos,

rurais e avulsos, bem como de outros que tenham o propósito de promover a melhoria de sua condição social.

A base democrática da Constituição da República, aliada ao propósito protetivo das normas trabalhistas, levou a Carta Magna a exaltar a importância do trabalho quanto a sua efetivação, elevando-o a um dos princípios fundamentais da ordem constitucional democrática brasileira (DELGADO, 2015).

Os valores inerentes ao Direito do Trabalho também integram o Título VIII - Da Ordem Social na CF/88 (Brasil, 1988), o que demonstra sua relevância para a estrutura da ordem social voltada a consecução da justiça e bem-estar da sociedade.

Em seu artigo 193 a Constituição Federal determina: “A ordem econômica tem como base o primado do trabalho, e como objetivos o bem-estar e a justiça sociais.” (Brasil, 1988)

Apesar dos avanços alcançados através da Constituição de 1988 no que diz respeito aos Direitos Sociais Trabalhistas, o Brasil ainda enfrenta desafios significativos na efetivação dessas garantias. A realidade do mercado de trabalho, incontáveis vezes, se distancia dos ditames constitucionais, com altos índices de informalidade, precarização das condições laborais e desrespeito aos direitos mais básicos dos trabalhadores. A falta de fiscalização eficiente, principalmente no tocante ao teletrabalho e suas nuances, e a fragilidade das políticas públicas sobre o tema contribuem para a perpetuação dessas situações, criando um cenário em que muitos trabalhadores se veem vulneráveis à exploração e à exclusão social.

No que se refere ao direito ao trabalho, portanto, percebemos ter sido ele elevado à categoria de fundamental em nosso ordenamento jurídico, visto que representa uma garantia absoluta para o cidadão.

3. O TRABALHO DECENTE

A presente pesquisa tem a finalidade precípua de revisitar a ideia de trabalho digno estabelecida pela Organização Internacional do Trabalho e o avanço de sua promoção no Brasil, com foco especial na figura do

teletrabalho. Dessa forma, inicialmente serão examinados os conceitos e elementos da figura do trabalho decente, bem como sua incorporação na Constituição Federal de 1988.

3.1 O TRABALHO DECENTE SOB A PERSPECTIVA DA ONU, OIT E OMS

O conceito de Trabalho Decente foi introduzido como uma meta fundamental das iniciativas promovidas pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) durante a 87ª sessão da Conferência Internacional do Trabalho, realizada em 1999. Esta proposição foi feita por Juan Somavia, que à época ocupava o cargo de Diretor-Geral da mencionada organização. Ele apresentou essa ideia em resposta à imperiosa necessidade de realinhamento e revitalização da atuação da OIT, à luz das significativas transformações no cenário global, caracterizadas pelo processo de liberalização econômica e a crescente globalização, ambos exercendo influência direta sobre as dinâmicas das relações trabalhistas em todo o mundo. (OIT, 1999).

Com o propósito de fomentar a promoção do conceito de Trabalho Decente, foi delineada uma abordagem que visa à realização coordenada e equilibrada de quatro objetivos estratégicos cruciais: a promoção vigorosa dos direitos e princípios fundamentais relacionados ao trabalho, a fomentação ativa da criação de novos empregos caracterizados pela sua alta qualidade, o reforço substancial da proteção social e o estabelecimento de canais eficazes de diálogo social. (OIT, 1999).

A promoção dos direitos e princípios do trabalho enquanto objetivo do Trabalho Decente é dividido em três prioridades, quais sejam, promover a Declaração da OIT sobre Princípios e Direitos Fundamentais no Trabalho de 1998, intensificar a luta contra o trabalho infantil e, finalmente, renovar as atividades relativas às normas da OIT. Todas essas prioridades estão em ordem a preservar os princípios fundamentais e direitos no trabalho (OIT, 1999).

Mencionados princípios assim são definidos pela Declaração de 1998: liberdade de associação e de organização sindical, reconhecimento

efetivo do direito de negociação coletiva, eliminação de todas as formas de trabalho forçado ou obrigatório, abolição efetiva do trabalho infantil e eliminação da discriminação em matéria de emprego e ocupação (OIT, 1999).

O segundo objetivo tem como principal elemento de atuação a criação de novos postos de empregos, contanto que dignos, remunerados, sem distinção de sexos, com a proteção necessária e com igualdade de condições de ingresso (OIT, 2003). A proteção social visa amortizar os efeitos das crises econômicas, garantindo amplo acesso a serviços básicos de sobrevivência, especialmente àqueles que não possuem condições de manter o próprio sustento, temporária ou permanentemente, por se encontrarem inaptos ao trabalho ou desempregados (OIT, 2003).

O diálogo social é apresentado como um meio altamente eficaz para a consecução dos demais objetivos estabelecidos, destacando-se como um elemento indispensável para atenuar as tensões sociais. Ele requer a ativa participação das partes interessadas e a garantia da liberdade de associação, sendo, por conseguinte, firmemente reconhecido como um princípio fundamental que orienta as atividades da Organização Internacional do Trabalho (OIT) por meio do sistema tripartite, que envolve governos, empregadores e trabalhadores. A OIT reconhece a existência de uma dimensão regional no contexto do diálogo social, entendendo que a definição desse conceito pode variar de acordo com o local e o período em que é aplicado. Embora a definição exata de diálogo social possa ser fluida e sujeita a interpretações, é de suma importância compreender o papel central das negociações coletivas no progresso da sociedade e na fortificação da própria democracia. Em âmbito nacional, a ampla participação das partes envolvidas reforça substancialmente o processo de formulação de políticas públicas, conferindo-lhe maior legitimidade. De acordo com Uriarte, o diálogo social possui uma dimensão política intrínseca que o transforma em um elemento fundamental do cenário democrático pluralista (Uriarte, 2000).

Dentro do contexto do sistema de diálogo social tripartido, os interlocutores sociais, que incluem empregadores e trabalhadores, estabelecem relações de duas maneiras distintas: por meio do enfrentamento de conflitos e do processo de negociação. É fundamental ressaltar que essas

interações estão respaldadas por um reconhecimento sólido e efetivo do direito de participação na negociação coletiva, bem como pelo compromisso inabalável com a eliminação de todas as formas de trabalho forçado ou compulsório, a efetiva erradicação do trabalho infantil e a promoção da igualdade na esfera do emprego e da ocupação (Ishikawa, 2008).

A concepção de Trabalho Decente foi explicitamente inspirada pela Declaração e Programa de Ação de Copenhague de 1995, resultante da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social, convocada pela ONU. Sob esse paradigma, a OIT passa, pois, a propor a cooperação internacional dos diversos Estados e atores internacionais envolvidos com as questões econômicas e sociais sob as premissas arroladas do Desenvolvimento Social aplicadas às relações laborais. O desenvolvimento ganha, portanto, centralidade na condução da governança global em matéria laboral, sendo declarado questão transversal à concepção de Trabalho Decente (OIT, 2001).

São exatamente as inovadoras ideias do economista e filósofo indiano Amartya Sen em relação ao Desenvolvimento Social que, conforme reconhecido pela própria Organização Internacional do Trabalho (OIT), terão um impacto substancial na construção teórica da proposta abraçada pelo conceito de Trabalho Decente. A perspectiva de Desenvolvimento Social, segundo a visão de Sen, emerge como uma resposta crítica ao enfoque tradicional de avaliação do desenvolvimento, que historicamente se baseava estritamente em indicadores econômicos relacionados à acumulação de capital e ao crescimento econômico, tais como o Produto Interno Bruto e a renda per capita. Em contraposição a essa abordagem, Sen propõe enfaticamente a consideração de uma variedade de outros critérios que possam revelar a melhoria da qualidade de vida, assegurando que essa melhora seja distribuída de maneira equitativa entre os membros de uma sociedade (Sen, 2010).

A partir dessa análise crítica, defende-se firmemente que o desenvolvimento humano só pode ser verdadeiramente alcançado por meio da expansão das liberdades individuais. Esse processo de expansão, por sua vez, se concretiza mediante a eliminação das raízes das privações, tais como a pobreza, a carência de acesso a infraestruturas públicas e a negação de

direitos civis. Essa eliminação das fontes de privação é inextricavelmente ligada a uma série de medidas sociais, econômicas e civis, e está intimamente associada à participação efetiva e democrática nas tomadas de decisão políticas (Sen, 2010).

Para a OIT, o tripartismo e o diálogo social ínsitos à ideia de Trabalho Decente garantem a participação e a democracia, contribuindo diretamente para o alcance dos demais objetivos traçados. De acordo com esta compreensão, o diálogo social afigura-se necessário para assegurar o livre exercício de participação e contribuição por parte de diversos setores sociais, com vistas à elaboração das políticas públicas e à consolidação democrática. A OIT adota uma definição própria de diálogo social, que abarca uma extensa variedade de processos e práticas verificadas em distintos países. Segundo tal definição, o diálogo social compreende todo tipo de negociações e consultas ou, simplesmente, o mero intercâmbio de informação entre governos, empregadores e trabalhadores sobre questões de interesse comum relativas às políticas econômicas e sociais (Levaggi, 2006).

São três as ferramentas de consecução do diálogo social consideradas pela OIT: negociações, consultas e intercâmbio de informações. A negociação (coletiva) é a forma mais ampla de diálogo social, que faz dos atores partícipes ativos do processo decisório. A consulta pressupõe um diálogo mais a fundo entre os interlocutores; todavia, não dispõe de poder de decisão, conquanto possa embasá-la junto a quem dela se incumbe. Já o intercâmbio de informações é o processo mais básico de diálogo social, que não implica discussão ou ação sobre as questões enfrentadas, restringindo-se à troca de informações que prepara o caminho de um diálogo social mais maduro (Ishikawa, 2008). Percebe-se, pois, que toda esta construção teórica alça a democracia ao patamar de condição de efetivação do Desenvolvimento Social e do Trabalho Decente, tendo no tripartismo e no diálogo social, segundo a OIT e parte da doutrina, as expressões de uma pretensa democracia deliberativa de suas ações.

Diante desse cenário importante mencionar que diversos contextos sociais, políticos e econômicos influenciam a busca pela equidade social na atualidade, destacando-se as diretrizes propostas pela Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU).

A Agenda 2030 representa uma abordagem para repensar o modelo atual, buscando superar a exclusão social e promover a equidade. Ela enfatiza metas essenciais, objetivos e vínculos políticos, além de abordar os pilares interligados do desenvolvimento sustentável, abrangendo aspectos econômicos, sociais e ambientais (Brasil, 2021).

Nesse sentido o oitavo Objetivo de Desenvolvimento Sustentável (ODS) apresentado pela Agenda 2030 da ONU visa "estimular o crescimento econômico sustentável, inclusivo e equitativo, assegurando emprego digno e produtivo para todos". Dentro desse objetivo, destaca-se a meta 8.3, que busca a promoção de empregos decentes e a implementação de políticas de desenvolvimento. Já a meta 8.5 tem como alvo, até 2030, "alcançar o pleno emprego produtivo e trabalho decente" para todos os segmentos da sociedade, incluindo jovens e pessoas com deficiência, garantindo igualdade salarial para atividades equiparáveis (Organização, 2015).

O Plano Nacional de Trabalho Decente (PNTD), desenvolvido pelo Ministério do Trabalho e Emprego em 2010, reconhece que, para a Organização Internacional do Trabalho (OIT), o conceito de trabalho decente se baseia em quatro fundamentos essenciais: (i) o cumprimento das normas laborais internacionais; (ii) a promoção de oportunidades de emprego de qualidade; (iii) a expansão da cobertura da proteção social; e (iv) a facilitação do diálogo social (Brasil, 2010, p. 4).

3.2 O TRABALHO DECENTE COMO DIREITO FUNDAMENTAL

De acordo com Sarlet, a fundamentalidade de alguns direitos pode ser observada através de dois sentidos, sendo eles os sentidos formal e material. A ideia da fundamentalidade formal encontra-se relacionada basicamente ao fato de o direito estar positivado no texto constitucional, já fundamentalidade material, por sua vez, decorre da circunstância de aqueles direitos conterem em seu âmago decisões fundamentais acerca da estrutura básica do Estado e da sociedade (Sarlet, 2012).

Como já mencionado, a Constituição Federal de 1988 dá especial atenção a proteção ao direito fundamental ao trabalho, notadamente no que se refere a sua contribuição para a garantia da dignidade humana.

Quanto a ideia de trabalho decente, ele termina por constituir um dos direitos fundamentais do ser humano enquanto trabalhador. Conforme lecionado por José Claudio Monteiro de Brito Filho, no âmbito individual, o trabalho decente garante: o direito ao emprego; a liberdade de escolha quando a ocupação; igualdade de oportunidades no acesso e na prática laboral; o direito a um ambiente de trabalho que preserve a saúde do trabalhador; a garantia de uma remuneração justa; condições de trabalho dignas, incluindo a limitação da jornada laboral e a existência de períodos de descanso e a proibição do trabalho infantil. No aspecto coletivo, assegura-se a liberdade sindical. Por fim, no âmbito da seguridade social, abarca a proteção contra o desemprego e outros riscos sociais (Brito Filho, 2016).

Segundo o autor:

Não há trabalho decente sem condições adequadas à preservação da vida e da saúde do trabalhador. Não há trabalho decente sem justas condições para o trabalho, principalmente no que toca às horas de trabalho e aos períodos de repouso. Não há trabalho decente sem justa remuneração pelo esforço despendido. Não há trabalho decente se o Estado não toma todas as medidas necessárias para a criação e para a manutenção dos postos de trabalho. Não há, por fim, trabalho decente se o trabalhador não está protegido dos riscos sociais, parte deles originada do próprio trabalho humano (BRITO FILHO, 2016, p. 56).

Sobre a garantia a um trabalho com condições decentes como sendo um direito fundamental, cumpre destacar a lição de Wandelli:

A prestação entregue pelo trabalhador ao disponibilizar sua força de trabalho leva consigo, inseparável, a pessoa do trabalhador, o trabalho vivo. A separação entre tempo de trabalho e tempo de vida é, portanto, mera negação da vida no trabalho. E a ausência de possibilidade de trabalho é ausência de possibilidade de vida digna. Por isso, a proteção jurídica do trabalho é essencial para a proteção e para o respeito à dignidade humana. Portanto, uma constituição e

um direito constitucional que não estejam intensamente vinculados ao mundo do trabalho estão alheios à vida concreta da maioria das pessoas (WANDELLI, 2012).

Não restam dúvidas de que a dignidade da pessoa humana é um direito fundamental de aplicação direta nas relações trabalhistas. Como parte de uma relação de emprego, o trabalhador desfruta de diversos direitos fundamentais (Romita, 2014).

Dessa forma, é importante observar que o trabalho é considerado um elemento que confere dignidade e reconhecimento ao ser humano, e a Constituição Federal de 1988 reforça o compromisso do Estado e da sociedade em proteger esses direitos.

Entende-se que o direito ao trabalho por si só não assegura a dignidade, porém, sem ele, a dignidade não pode ser plenamente alcançada. Portanto, a noção de vincular o direito ao trabalho com a dignidade humana, ou seja, considerar o direito ao trabalho como um direito humano fundamental, é verdadeiramente importante para garantir o direito ao trabalho decente.

4. O VALOR DO TRABALHO NA AFIRMAÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA E O PRINCÍPIO DA FRATERNIDADE

A Constituição Federal, em seu artigo 1º, III, indica que a dignidade da pessoa humana representa um dos fundamentos da República Federativa do Brasil; no artigo 170 ressalta que uma existência digna está profundamente relacionada com a valorização do trabalho (Brasil, 1988).

Sarlet indica não existir uma conceituação universal e definida acerca da dignidade humana, dessa forma expõe que ela deve ser vista segundo um conceito propositalmente analítico:

(...) temos por dignidade da pessoa humana a qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que asseguram

a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos (SARLET, 2007, p. 62).

Ainda segundo o entendimento de Sarlet, os direitos fundamentais, observados segundo suas dimensões, contemplam, em sua terceira geração, os ideais de solidariedade e fraternidade. Nesse sentido, é imperioso observar que a liberdade econômica deve atender a sua finalidade social, real sentido do princípio da Fraternidade (Sarlet, 2007).

É importante observar, também, que existe uma conexão entre o instituto da dignidade da pessoa humana e o direito ao trabalho decente (Ledur, 1998)

Para Delgado, o direito ao trabalho garante a formalização da proteção ao trabalho decente, que é verdadeira salvaguarda dos direitos do trabalhador e corolário da ideia de fraternidade e solidariedade. Diante disso qualquer previsão no tocante as relações trabalhistas, por tratarem de verdadeiro direito fundamental, deve observar o referencial axiológico da proteção a dignidade humana (Delgado, 2015).

O planejamento da atividade econômica, previsto no art. 174 da Constituição Federal, surge como um imperativo constitucional orientado à necessidade de efetivação de que a sociedade possa ter acesso a um trabalho decente, que seja dignamente executado e remunerado (Brasil, 1988). E, nesse contexto, reitera-se o dever do Estado de intervir nas relações trabalhistas, por meio de estratégias planejadas, visando alcançar a realização do direito fundamental ao trabalho, que, conforme demonstrado, desempenha um papel crucial na promoção da dignidade humana, inclusive considerando os avanços tecnológicos ocorridos nas últimas décadas.

De acordo com Delgado (2006, p. 214), existem os chamados direitos trabalhistas de indisponibilidade absoluta. Estão previstos em três grandes eixos jurídicos, quais sejam: o primeiro, de alcance universal, trata dos direitos estabelecidos em normas internacionais que sejam ratificados pelo Brasil; o segundo é representado por todos as garantias elencadas no

artigo 7º da CF/88; enquanto o terceiro diz respeito às normas infraconstitucionais, em especial a Consolidação das Leis do Trabalho.

É possível observar, a partir disso, que a proteção ao trabalho decente, dispensada em nosso ordenamento jurídico, é garantia fidedigna da promoção da dignidade humana.

Em verdade, a existência de um patamar mínimo de direitos, onde fique resguardo o básico para condições de saúde físicas e mentais para os trabalhadores, é condição de viabilidade para afirmação dos direitos intrínsecos da pessoa trabalhadora (Delgado, 2015). Somente pela efetivação das garantias do direito ao trabalho previstas na Constituição Federal, a partir de seu artigo 6º, é que se terá preenchido o conteúdo reclamado pelo princípio da dignidade humana (Ledur, 1988).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade está em constante evolução, os avanços tecnológicos das últimas décadas têm sido impressionantes, o direito ao trabalho decente em um ambiente saudável permanece, entretanto, como uma prioridade na busca por justiça social e desenvolvimento humano sustentável, garantindo a consecução dos ideais de fraternidade e solidariedade. O presente estudo reafirma a importância dos direitos trabalhistas, destacando o papel crucial do trabalho decente na promoção da dignidade humana.

Ao longo desta pesquisa, examinamos os elementos que compõem o conceito de trabalho decente, especificamente trazido pelas maiores organizações internacionais de defesa da igualdade humana.

É imperativo reconhecer que a efetivação do direito ao trabalho decente não é apenas uma responsabilidade dos governos e empregadores, mas de toda a sociedade. Somente através do compromisso coletivo e de ações coordenadas podemos garantir que cada indivíduo tenha a oportunidade de trabalhar com dignidade, em condições que promovam tanto o seu bem-estar quanto o progresso social.

Portanto, instamos os líderes políticos, empresariais e comunitários a redobrar seus esforços na promoção do trabalho decente e na construção de um futuro em que o trabalho seja verdadeiramente valorizado e reconhecido

como um meio de realização pessoal e contribuição para o bem comum. Somente assim poderemos alcançar uma sociedade mais justa, equitativa e sustentável para todos.

6. REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição Federal. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Poder Executivo, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em 10/01/2024.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Agenda 2030. Brasília, DF: CNJ, [2021]. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/programas-e-aco-es/agenda-2030/>. Acesso em 07/12/2023.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. Plano nacional de trabalho decente. Gerar trabalho decente para combater a pobreza e as desigualdades sociais. Brasília, DF: 2010. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-americas/-ro-lima/-ilo-brasilia/documents/publication/wcms_226249.pdf. Acesso em 07/12/2023.

BRASIL. Decreto-lei nº 5.452, de 1 de maio de 1943. Aprova a consolidação das leis do trabalho. Lex: coletânea de legislação: edição federal, São Paulo, v. 7, 1943.

BRANDÃO, Cláudio. **Meio ambiente do trabalho saudável: direito fundamental do trabalhador.** In **Meio Ambiente do Trabalho Aplicado.** Homenagem aos 10 anos da CODEMAT. Editora LTR, 2013. Disponível em: http://portal2.trtrio.gov.br:7777/pls/portal/docs/PAGE/GRPPORTALTRT/PAGINAPRINCIPAL/JURISPRUDENCIA_NOVA/REVISTAS%20TRTRJ/049/11_REVTRT49_WEB_CLAUDIO.PDF. Acesso em 01/09/23

BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de. **Trabalho Decente: análise jurídica da exploração do trabalho: trabalho escravo e outras formas de trabalho indigno**. São Paulo: LTr, 2016.

DELGADO, Gabriela Neves. **Direito fundamental ao trabalho digno**. 2. Ed. São Paulo: LTr, 2015.

DELGADO, Gabriela Neves; DI ASSIS, Carolina; ROCHA, Ana Luísa Gonçalves. **A melancolia no teletrabalho em tempos de coronavírus**. Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 3ª Região, Belo Horizonte, Edição Especial, t. 1, p. 171-191, jul. 2020.

DELGADO, Maurício Godinho. **Direitos Fundamentais na relação de trabalho**. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, nº 2, vol. 7, 2007. p. 13-16. Disponível em <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/40> . Acesso em 20/03/2024.

FERREIRA, Vanessa Rocha. **O dano existencial nas relações de trabalho: uma análise da eficácia horizontal dos direitos fundamentais nas relações privadas**. In: BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de; FERREIRA, Vanessa Rocha; GARCIA, Anna Marcela Mendes. *Direito ao trabalho: reforma trabalhista e temas afins*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

ISHIKAWA, Lauro. **O Direito ao Desenvolvimento como concretizador do princípio da dignidade da pessoa humana**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC. São Paulo, 2008.

LEDUR, José Felipe. **A Realização do Direito do Trabalho**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris. 1998.

LEVAGGI, Virgilio. **Democracia y trabajo decente en América Latina**. Lima: OIT, 2006.

MORAES, Alexandre de. **Curso de Direito constitucional**. 30ª. ed. São Paulo: Atlas, 2017.

OIT. CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO. 87ª reunión. Memoria Del Director General: Trabajo decente. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo Ginebra, OIT, 1999. Disponível em: <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc87/rep-i.htm>. Acesso em: 12/01/2024.

OIT. CONFERENCIA INTERNACIONAL DEL TRABAJO. 89ª reunión. Discusión del informe del Presidente del Consejo de Administración y de la Memoria del Director General (cont.): OIT, 2001. Disponível em: <http://www.ilo.org/public/spanish/standards/relm/ilc/ilc89/pdf/pr5s4.pdf>. Acesso em: 12/01/2024.

OIT. Uma década de trabalho decente no Brasil: uma estratégia de ação baseada no diálogo social. Ginebra: OIT, 2015. Disponível em: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasilia/documents/publication/wcms_467352.pdf. Acesso em: 12/01/2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Assembleia Geral. Transformando nosso mundo: a agenda 2030 para o desenvolvimento sustentável. Nova York, 2015. Disponível em: https://stories.undp.org/sdg-1-confidential?gad_source=1&gclid=Cj0KCQiAkKqsBhC3ARIsAEEjuJgg2L11Qrr1HDEExsZZzRyAa4ltd8qwhxJVfvcL0Huxiq0JYgXKKx8aAhnIEALw_wcB. Acesso em 05/12/2023.

ROMITA, Arion Sayão. **Direitos Fundamentais nas Relações de Trabalho**. 5. ed., São Paulo: LTr, 2014.

SAYEG, Ricardo; BALERA, Wagner. **Fator CapH: capitalismo humanista. A dimensão econômica dos direitos humanos**. São Paulo: Ed. Max Limonad, 2019.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 11ª edição. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2012. E-book.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 40. ed. São Paulo: Malheiros, 2017.

URIARTE, Oscar Ermida. **Diálogo social: teoría y práctica. Sindicatos y diálogo social: situación actual y perspectivas**, v. 3, n. 120, p. 57, 2000.

WANDELLI, Leonardo Vieira. **O direito humano e fundamental ao trabalho**. São Paulo: LTr, 2012.

SEÇÃO 3

A fraternidade e o contexto social

CAPÍTULO 11

ENTRETEJIENDO LA FRATERNIDAD Y EL CUIDADO: O DE CÓMO UNA UTOPIA REQUIERE DE LAS EUTOPIAS

Pablo Ramírez Rivas¹⁶⁸
María Virginia Osorio Cabrera¹⁶⁹

RESUMO

Este artigo estabelece algumas relações possíveis entre as ideias de fraternidade política e de cuidado, buscando tornar visíveis os pontos de encontro e parentesco entre as duas noções, cada uma delas com uma trajetória histórica diferente, mas que hoje, segundo postulamos, se cruzam. As relações estabelecidas são articuladas com base nas metacategorias de utopia e eutopia, que servem para destacar a dimensão contrafactual das duas ideias apresentadas, bem como sua dimensão factual-experiencial. Concluímos com alguns dos escopos, limitações, implicações e potencial hermenêutico das ideias de fraternidade política e cuidado.

PALAVRAS-CHAVE: Fraternidade – cuidado – utopia – eutopia.

¹⁶⁸ Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto (Bilbao, Espanha). Atualmente é professor de Filosofia Política e Ética Aplicada em Estudos Transversais em Humanidades para Engenharia e Ciência (ETHICS), Escola de Engenharia e Ciência, Faculdade de Ciências Físicas e Matemáticas, Universidade do Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2525-9687>.

¹⁶⁹ Socióloga uruguaia, Mestre em Desenho e Gestão de Programas Sociais pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Tucuman, Argentina). Consultora do Terceiro Setor, com experiência na coordenação de programas sociais, treinamento e acompanhamento de ONGs no Uruguai, Argentina, Paraguai e Bolívia. Assessor técnico em planejamento estratégico, sistematização, monitoramento e avaliação de projetos sociais. Membro fundador da equipe de desenvolvimento e gestão do programa de voluntariado internacional MILONGA. Colaborador da equipe de gestão do Instituto Universitário Sophia ALC.

ABSTRACT

This paper sets out some possible relations between the ideas of political fraternity and care, seeking to make visible points of encounter and kinship between the two notions, each of which has had a different historical drift but which today, we postulate, intersect. The relationships established are articulated on the basis of the meta-categories of utopia and eutopia, which serve to highlight the counterfactual dimension of the two ideas presented, as well as their factual-experiential dimension. We conclude with some of the scope, limitations, implications and hermeneutical potential of the ideas of political fraternity and care.

KEYWORDS: Fraternity – care – utopia – eutopia.

1. INTRODUCCIÓN: LA FRATERNIDAD COMO PRINCIPIO POLÍTICO Y EL CUIDADO COMO REALIDAD VISIBILIZADA.

Un principio político (o ético) es una regla o norma que se considera deseable y que orienta las acciones. En este sentido, es una máxima que se considera buena, apetecible y adecuada para regular o informar las relaciones o las acciones de quienes componen una comunidad. En tanto que principio, es algo que está a la base o como fundamento de la acción. Así, un principio es el fundamento orientador de la acción. En el ámbito ético-político podemos hablar, por ejemplo, del “principio de responsabilidad”, del “principio de justicia”, etc.; también podemos enumerar otros principios como: democracia, igualdad, libertad, etc.; o dimensiones emergentes que pueden llegar a ser principios como las relacionadas con la ética y política de los cuidados.

Los principios ético-políticos provienen de la experiencia y se consolidan como tal una vez que se reflexiona sobre esa experiencia. Una vez constituidos se configuran como fundamento orientador de la acción humana. En tanto tal, están cargados de utopía, pues eso que orienta se lo pone en un plano trascendente y “total”, en el sentido de que trasciende el

momento fáctico en que se realiza la acción o se toma una decisión. Por eso hablamos de *la* justicia, *la* igualdad, *la* democracia, etc. Sabemos que no es posible alcanzar *la* justicia, o un estado perfecto de justicia; pero aspiramos a él, aspiramos a realizar el principio de la mejor manera posible en las condiciones que están dadas y que se crean en el momento de actuar, de decidir. Ighina (2012) tematiza este aspecto en su obra *La brasa bajo la ceniza* a partir del pensamiento de Rodolfo Kusch, hablando de una “ficción orientadora”. De esta forma, los principios se constituyen como ficciones orientadoras. O, dicho de otro modo, como “horizonte de expectativa” (KOSELLECK, 1993, p. 333-357), como ese *télos* que endereza y enmarca nuestras aspiraciones y deseos, también nuestra acción. Como todo horizonte de expectativa, ocurre siempre en unas coordenadas espacio-temporales marcadas por un “espacio de experiencia” (*ibid.*), aunque no siempre hay una correlación lineal entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Por su parte, los cuidados constituyen también un espacio de experiencia innegable, pero han sido invisibilizados en su relevancia ético-política (Camps, 2021, pp. 17-34). La presente reflexión busca avanzar en esa visibilización mediante la identificación de la relación posible que puede haber entre fraternidad y cuidado.

Toda institución humana es precisamente eso: *instituida*. En tanto que creada, es *imaginada*. La imaginación produce una serie de artefactos y posibilidades que van creando un entramado de significaciones que le otorgan sentido a la vida humana. Ésta misma se otorga el sentido mediante esas instituciones. Así lo ha mostrado con lucidez Castoriadis (2006, p. 93-126) al hablar del “*imaginario social instituyente*”, mediante el cual se muestra cómo las instituciones “son animadas por -o son portadoras de- significaciones que no se refieren ni a la realidad ni a la lógica” (*op.cit.*, p. 95). Hay momentos de la historia, de todas las historias, en que palpita una pulsión creadora que funda modos de ser y estar en el mundo; son períodos ricos de creación, tal como ocurrió paradigmáticamente en la Grecia del siglo V a.C. Pero también en Canudos a fines del siglo XIX en el noreste de Brasil; o en los procesos independentistas americanos, en los inicios del mismo siglo. Algunas creaciones perduraron más que otras; y todas han dejado un legado, a veces invisible (y/o invisibilizado), como lo relata Ighina en *La brasa*

bajo la ceniza (2012). Por su parte, en el caso de los cuidados (y *del cuidado*), recientemente la crisis del COVID-19 volvió a poner en relieve esta esencial dimensión de la vida humana. Si bien los cuidados han sido y son una parte esencial de la vida social, ellos han sido también invisibilizados y, como tantas otras realidades, sólo nos percatamos de la importancia que tienen en su ausencia, tal como ha ocurrido a finales del siglo XX con la crisis del Estado de bienestar (Brugère, 2021). Así, la demanda por un “mundo más cuidadoso” ha entrado en la esfera de la discusión pública y académica, tal como se expresa en *The Care Manifesto* (2020) del Care Collective, entre tantas otras iniciativas de la sociedad civil, organismos internacionales, etc.

En lo que respecta particularmente al cuidado, una de las corrientes, o fuerzas, creadoras en este proceso han sido los feminismos. Jugando un rol significativo al visibilizar la inequidad en el cuidado doméstico como generador de una distribución desigual en los roles ejercidos por varones y mujeres. De esta forma, plantean nuevas demandas y manifiestan la emergencia de una nueva politicidad en clave femenina, tal como lo expresa Rita Segato:

Una vez que algo que es parte de nuestra experiencia vivida es nombrado, pasa a obtener un *status* de existencia como parte de la realidad..., la escena política está pasando de las manos de los hombres a las de las mujeres y necesitamos escudriñar y nombrar todo lo nuevo que hay en este tránsito de la historia. La política está frente a una nueva era, y lo que va a reencaminar la sociedad hacia otro horizonte histórico, con más bienestar para más gente, no va a ser el camino que siempre hemos seguido (SEGATO, 2018).

Así, la demanda de un *mundo más cuidadoso* abre una ventana de posibilidades a un nuevo horizonte histórico, con capacidad de una nueva institucionalidad, lo que nos demanda una mirada expectante y aguda, para nombrar eso nuevo que esta era naciente trae. La presente reflexión apunta en esta dirección recién nombrada.

En tanto que cargados de sola utopía, los principios ético-políticos pueden tornarse ciegos y monstruosos. En el afán de alcanzar lo inalcanzable pueden pasar a llevar alguno de los otros principios que han

fundado nuestra convivencia tales como el de la dignidad inalienable de toda persona, la democracia, la justicia, entre otros. Por ello la utopía sola no basta; es necesaria, pero no basta. Tomás Moro necesitó, además de una dimensión contrafáctica -i.e. utópica-, un espacio de experiencia *real -fáctico-* para imaginar su isla. Con la reciente llegada del europeo a lo que se vino llamar América y las noticias fantásticas que llegaban del nuevo mundo y de sus habitantes, Moro pudo imaginar un lugar que *debía* existir por esas latitudes; de hecho, Utopía constaba en algunos mapas de los navegantes del siglo XVI y XVII, pero no su localización, sino que indicada con una flecha hacia el Occidente, apuntando hacia donde estaba. ¿*Debía* o *era necesario* que existiera un lugar tal (un lugar que es un no-lugar)? Debía porque era necesario. Era menesteroso instalar un horizonte de sentido que pudiera guiar la acción política presente para su propia isla, Inglaterra. Para imaginar ese ideal se requirió de realidad (a veces un tanto fantaseada quizás, como toda aspiración humana), pero realidad al fin y al cabo. Esa realidad la hemos llamado previamente *eutopía*, buen lugar (Ramírez-Rivas, 2010). La utopía requiere de *eutopías* puesto que la orientación futura, también las expectativas y la esperanza que en ella depositamos, requiere de un referente que tenga algún grado y densidad tangible, experienciable.

Para volver tangible el recorrido de esta reflexión que proponemos, hemos identificado algunas eutopías, algunos buenos lugares, desde dónde estos nuevos horizontes de expectativas se vienen trazando, desde lo más doméstico como configurar los modos de *maternar* y *paternar* o comunidades de vida que eligen compartir la vida con los más vulnerables, hasta movimientos sociales por el cuidado que se vuelven política pública. Estos y otros referentes eutópicos irán siendo entretejidos con el desarrollo conceptual que proponemos pues ellos pueden servir como punto de referencia para pensar la fraternidad y las relaciones que puede haber entre ella y la dimensión del cuidado. Seguramente existen muchos otros ejemplos más que podrían evidenciarse, los aquí señalados son fruto de una red de contactos personales y vivencias cercanas de nuestro recorrido.

2. LA IDEA DE LA FRATERNIDAD

La fraternidad podría -provisoriamente- ser caracterizada como esa “cuidadosa solicitud recíproca, unitiva y reconocedora de los otros” (RAMÍREZ-RIVAS, 2011, p. 309). Se trata de una disposición de apertura hacia la alteridad, es decir, reconocimiento de que hay alteridad y que es precisamente eso, *alteridad*, diferencia y, en tanto tal, constituye la pluralidad de lo humano. Además, es cohesionadora y unitiva, al modo de la amistad cívica de Aristóteles, pero no referida sólo a los “iguales” o pares sino a toda otra alteridad. Y consiste básicamente en el *cuidado solícito*, en poner a esa alteridad en resguardo de manera atenta, diligente y eficaz, en particular cuando ella es vulnerable. Se trata, pues, de poner al resguardo sin pasar a llevar por delante la autonomía de esas personas o colectivos.

Acercarse a la alteridad vulnerable habitar conjuntamente el mundo, acompañarla respetando su autonomía, es lo que sucedió en Paraguay cuando un grupo de personas de un movimiento de inspiración religiosa se acercaron a una comunidad guaraní, que debido a inundaciones debió dejar su territorio, instalándose en la periferia de la ciudad, volviéndose todo un desafío asumir ese cambio involuntario de una vida rural a vida urbana. Se aproximaron al campamento para "ayudar" en lo básico. Con el tiempo fueron construyendo una relación de confianza que permitió hacer un camino de reconocimiento y valoración de esta cultura originaria, conociendo más a fondo las necesidades que efectivamente tenían. Precisaban tierra para poder desarrollar una huerta y espacio para construir viviendas dignas. Se consiguieron cinco hectáreas a 5 km de Asunción y, articulando con otras instituciones, se consiguió agua, red eléctrica, caminos. Hoy en día están en condiciones de consumir sus propios productos. Se fue convirtiendo en un proyecto de desarrollo, donde la comunidad es la protagonista, son tratados como cualquier otro/a ciudadano/a, como iguales pero diferentes, superando el racismo, trabajando en conjunto, respetando su identidad y manera de habitar el mundo. De hecho, en la cosmovisión Guaraní, la tierra, el territorio, no es solo un lugar para el cultivo, para desarrollar la vida, sino es *Yvy Maraey* (tierra sin mal), un lugar para vivir en amor mutuo, *un buen lugar* (FOCOLARE.ORG, 2017).

La fraternidad en tanto que *cuidado solícito*, como disposición y actividad, puede referirse tanto a personas, comunidades, como a

instituciones. Es decir, no sólo una persona puede ser fraterna sino también las instituciones, *máxime* si se trata de las instituciones que hemos creado para resguardar el bien, la vida y la integridad de todas las personas, como es el caso del Estado en tanto que es la institución que garantiza, promueve y resguarda el bien común y bienestar de quienes están bajo su amparo; o de la sociedad civil organizada, en base a las demandas y necesidades que esta identifica. Desde una perspectiva más empírica, la fraternidad ha sido caracterizada como “la amalgama de una comunidad política local, nacional o global que se observa o se mide en términos de confianza generalizada” (MARDONES, 2010, p. 244). Esta concepción nos permite visualizar a la *confianza* como un elemento central en las relaciones sociales entre personas pero también entre las personas y las instituciones.

En Santiago de Chile, una capital reflejo de un país con profundas desigualdades, personas pertenecientes a una institución con motivaciones religiosas, preguntándose cómo habitar estas realidades complejas, optó por abrir una comunidad de vida, un tipo de opción institucional que se repite bastante en varias regiones del continente, con el propósito de convivir con las vulnerabilidades de un barrio periférico, compartir la cotidianeidad en una zona dónde convergen realidades sociales muy heterogéneas. Buscan expresar una cercanía desde una perspectiva de hermandad más que de servicio, que también es un ingrediente clave de la amalgama comunitaria. Lo que marca esta experiencia es la búsqueda de nuevas formas de convivencia social desde el cuidado solícito de los más vulnerables, compartiendo el día a día. Así, con el tiempo se han ido tejiendo lazos de confianza que han permitido desarrollar juntos varias acciones, como por ejemplo, una huerta comunitaria con la comunidad haitiana o un comedor comunitario para las personas en situación de calle (COLLEGAMENTO, 2024, minuto 16).

La fraternidad en sentido político hace referencia a personas que integran una comunidad y que están unidas como si fueran hermanas aunque no tengan lazos naturales que les unan. Más bien, a la vez que aspiran a ello, se relacionan como *idealmente* se relacionarían personas que fuesen hermanas de sangre, unidas por lazos naturales. Tal es el caso del grupo de personas en Asunción de Paraguay que se acercó a la comunidad guaraní sin tener ningún tipo de lazo, más que habitar un mismo territorio; o

el caso de la comunidad de vida en Santiago de Chile, ambas motivadas por expresar una cercanía concreta y colectiva. En este caso, la fraternidad funciona también como horizonte normativo pues reúne en el ideal de alcanzar una igualdad en la dignidad y en el acceso a una vida digna. Pero también funciona como experiencia eutópica ya que son precisamente las relaciones *cuidadasas* y *solicitas* las que posibilitan dicho ideal.

Como hemos mostrado, en tanto que principio político, la fraternidad “actúa como una metáfora en la que los individuos o ciudadanos libres se tratan políticamente a sí mismos como hermanas y hermanos de una misma familia extendida que es la sociedad” (Ramírez-Rivas y Luengo-Kanakri, 2022), de modo que ninguna desigualdad que pueda haber entre ellos llegue nunca a convertirse en un abuso de poder, en la sujeción del débil al poderoso (Puyol, 2017).

3. EL CUIDADO Y SU POTENCIAL ÉTICO-POLÍTICO

El asunto del cuidado ha emergido con fuerza en los últimos tiempos. Si bien no es una idea “nueva” -en el ámbito ético-político ya desde la década del ochenta del siglo XX se ha ido instalando en distintos espacios sociales (movimientos sociales, academia, políticas públicas, etc.); y en el ámbito de la reflexión filosófica y de ciertas “narrativas académicas” en autores como Heidegger, entre otros (Cadahia, 2024), es quizás después de la crisis del COVID-19 que volvió a tomar fuerza pública pues se volvió una preocupación crucial tanto para el manejo de la crisis como para su superación¹⁷⁰.

Si bien una definición del cuidado es una discusión en curso, podemos recurrir a la conocida definición de Fisher y Tronto por tener, en nuestra opinión, un fuerte potencial hermenéutico, es decir, por posibilitar una discusión compleja ya que toca distintas dimensiones y discusiones que hay y ha habido en torno al cuidado:

¹⁷⁰ Una discusión amplia y actualizada acerca del devenir de la noción de “cuidado” tanto en su dimensión ética como política la encontramos en el libro recientemente lanzado y editado por Daniela Alegría y Lieta Vivaldi (2024). *Reflexiones feministas sobre los cuidados*. LOM: Santiago de Chile.

en un nivel más general, sugerimos que el cuidado sea visto como una actividad de la especie que comprende todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro 'mundo' para que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro yo y nuestro entorno, todo lo cual tratamos de entrelazar en una compleja red de sostenimiento de la vida (FISHER Y TRONTO, 1990)¹⁷¹.

En tanto que se define como *actividad* se recalca la dimensión práctica del cuidado. Es más un hacer que un simple enunciar. Cuidar, así, consiste en una serie de acciones y prácticas focalizadas en primera instancia en personas (o realidades) que lo requieren, es decir, que de alguna manera necesitan de dichos cuidados. Pero no se restringe sólo a esas prácticas específicas sino que señala también hacia una forma de proceder, de hacer las cosas, de relacionarnos (Camps, 2021). De esta manera, el cuidado es también un sentido de la acción, un sentido orientador y conformador de la acción misma. Contiene, así, un componente orientador similar a la dimensión utópica de la fraternidad; y en ambas realidades -la fraternidad y el cuidado- el contenido utópico está dado desde la práctica eutópica fáctica.

El cuidado siempre ha satisfecho necesidades esenciales para la vida social y de las personas singularmente. Pero ha sido sistemáticamente invisibilizado, quedando invisibilizadas también las personas que tradicionalmente se han dedicado a dichas tareas: mujeres, esclavos/as, "servidumbre", obreros/as, migrantes, etc. Todas estas personas y funciones operaban en el espacio privado pre (o no) político, quedando así despolitizadas (Fisher Y Tronto, 1990). Si circunscribimos el cuidado sólo a la esfera privada y lo atribuimos como concerniente sólo a esa parte de la humanidad (mujeres, migrantes, etc.) cometemos una injusticia pues el cuidado es un mandato similar al de la responsabilidad de Jonas (1995): ser responsable como una madre o un padre implica cuidar diligentemente a la hija o hijo, hacerse cargo de su vida y todo lo que ello implique. Esta responsabilidad, según Jonas, es ineludible e intransferible. Ineludible para todas las personas. Por ello las tareas de cuidado no pueden sólo concernir a

¹⁷¹ La traducción es de Daniela Alegría y la encontramos en Alegría y Vivaldi, 2024, p. 22.

mujeres, migrantes, etc.: constituye un compromiso universal de cada integrante de la comunidad humana.

El fundamento de esta especie de compromiso universal se ancla en otra dimensión fáctica, en otro hecho: la esencial vulnerabilidad a la que estamos expuestas todas las personas. Esta condición de vulnerabilidad común a todo ser viviente nos vuelve dependientes o, más bien, interdependientes, tal como lo señala Butler para quien la interdependencia es una *constatación* -un hecho- material:

Dependemos de estructuras de poder estatal que nos protejan y que nos persiguen, del personal sanitario para que nos ayude y no nos ponga obstáculos, de un medio ambiente que esté libre de contaminación, de que la calle esté bien pavimentada para que no nos caigamos, y si tenemos alguna discapacidad física dependemos de que haya modos de salvar los obstáculos en el espacio público. Vivimos en profundas redes de interdependencia radical que la ideología del individualismo niega (BUTLER, 2010, p. 59).

Es así como en el campo semántico de la noción de cuidado surgen palabras como precariedad, vulnerabilidad, fragilidad. Esto porque efectivamente necesitamos de otras personas para sobrevivir. Esta que es una condición humana (y de todo ser viviente) da lugar a la posibilidad y acción del cuidado. A la vez, los cuidados quieren dar respuesta a esta condición para alivianarla o hacerla llevadera. La conciencia de la interdependencia nos pone en el ineludible reconocimiento de la fragilidad a la que estamos expuestas las personas, aunque siempre hay algunas realidades y personas que están en condiciones de mayor vulnerabilidad o que les afecta una mayor fragilidad en alguna de las dimensiones que las constituyen (por ejemplo, condición social y económica, discapacidades, etc.). Surge así el necesario compromiso de priorizar el cuidado hacia aquellas poblaciones y personas que más lo necesitan, del mismo modo en que la fraternidad de la tríada revolucionario francés hacía: la fraternidad trae consigo una fuerte carga de nivelación de desigualdades (por ello la fraternidad aparece junto a la igualdad en la tríada), ya que ella se orienta a igualar en condiciones materiales y de existencia respecto de quienes son los

colectivos o poblaciones más desfavorecidas (Puyol, 2017). De hecho, padecer las mismas condiciones de vulnerabilidad (u opresión) *hermana* a las personas, las iguala y, eventualmente, las cohesiona o amalgama.

Sin embargo, hay que tomar la precaución de no idealizar los lazos fraternos como si *per se* fuesen virtuosos y humanizadores. Hay también una cierta fraternidad negativa que se da cuando la cohesión, o bien produce otros lazos de dependencia y/o opresión, o bien cuando la actividad cohesionada (coordinada y amalgamada con fuertes lazos unitivos) busca fines que deshumanizan o atentan contra la integridad de personas o de la sociedad entera (como puede ser, por ejemplo, los fuertes lazos fraternos que podemos reconocer en fenómenos como la mafia y ciertos circuitos del crimen organizado). De forma semejante ocurre con el cuidado, el cual en vez de ser emancipador puede volverse una instancia de incremento de las relaciones de dependencia y vulnerabilidad (Tronto, 2024).

Desde la óptica de una mayor conciencia de esta interdependencia y de un cierto “desnivel” en el ámbito privado-cotidiano del cuidado, hay quienes buscan nuevas formas de habitar el mundo, de vivir la maternidad y la paternidad. Es lo que hace en la ciudad de Montevideo “Desmadre” (INVISIBLES PODCAST, 2021), una “colectiva” de maternidades feministas que se reúne en plazas o parques. Mujeres feministas que comparten sus formas diversas de *maternar* y, a la vez, buscan desarmar los mandatos sociales que atraviesan sus experiencias. Se definen como una colectiva viva, abierta y en construcción. Por su parte, el “círculo de padres” es un espacio animado por dos psicólogos que acompañan a los padres en este desafío de compartir el cuidado y transitar desde un nuevo horizonte de cuidado compartiendo las primeras etapas de la nueva vida que nace: cambiar hábitos, formas de trabajar, acompañar; se ve ahí que es relevante cuestionarse esto, pues había un conflicto en ese esquema de ser puramente proveedor; esos padres sentían que había en ello algo arraigado, algo “primitivo” que requería una reconfiguración. Quedarse en casa también sumaba: cuidar, contener, limpiar, alimentar, va generando un cambio de estructura. Por todo ello podemos decir que estas nuevas formas de maternar y parternar son un acto político. Pensar una política en clave femenina (Segato, 2017), tienen que ver con contenido político que tiene el

cuidado en tanto práctica doméstica, pero que también es práctica de una nueva política. Con ello se visibiliza una importante raíz de la desigualdad social, vinculada al rol desigual en la sociedad que las sociedades patriarcales han instituido.

Como vemos, el interés por los cuidados, por la ética del cuidado, ha irrumpido en el área de la política dando lugar a políticas del cuidado tales como, por ejemplo, la promoción y reciente creación de un Sistema Nacional de Cuidado en Chile y también el Sistema de Cuidados en Uruguay. Esto, entre otros aspectos que se podrían señalar, implica un intento de desfeminización y desprivatización de las tareas de cuidado haciéndolas recaer en el Estado y la sociedad civil en general. Es éste, y toda la ciudadanía, la que tiene como responsabilidad las tareas de cuidado de forma tal que se dé una “des-naturalización de la asociación cuidados y mujeres, politizando los cuidados como parte integral y central en la reproducción y producción de la sociedad (donde el Estado tiene un rol protagónico), e impugnando la idea de los cuidados como algo privado o sólo del ámbito doméstico, o como una tarea «solidaria»” (FERNÁNDEZ, 2024, p. 135). Resguardando el Estado mismo las tareas de cuidado, velando por que se dé efectivamente para todas las personas que pertenecen a la sociedad, se alcanza un fin propio suyo: el resguardo y garantía de la justicia puesto que los cuidados pasan a ser parte de las “formas de gobernabilidad y necesarios para la gestión de una mejor distribución de justicia” (FERNÁNDEZ, 2024, p. 134).

En Argentina encontramos el Movimiento Cuidadores de la Casa Común (CUIDADORES DE LA CASA COMÚN, s.f.). Este constituye un rico tejido de relaciones institucionales (públicas y privadas), una red de profesionales y personas con vocación social que promueve cadenas productivas que cuidan el ambiente y, al mismo tiempo, generan fuentes de trabajo digno para jóvenes en situación de vulnerabilidad con una propuesta de formación integral. A los destinatarios de estas acciones se los llama “cuidadores”, “cuidadoras”. Se trata de un enfoque de política pública que nace de la sociedad civil, poniendo al centro los lazos comunitarios, no solo entre los seres humanos sino también con la naturaleza, asumiendo la visión del Planeta Tierra como una Casa Común. Desde una conciencia de la

interconexión de la vida para subsistir, promueven una ampliación de la ética del cuidado dirigiendo la mirada hacia la tierra, que viene siendo devastada y que ya no soporta el maltrato de los modelos de producción extractivistas. Esta propuesta ha logrado articulaciones con el gobierno a nivel nacional con los Ministerios de Trabajo y de Desarrollo Social. En la provincia de Entre Ríos Argentina, en particular, fue incorporado la totalidad del proyecto a la política pública provincial, aplicándolo a la realidad local, firmando convenios con municipios, comunas y organizaciones sociales.

La ética del cuidado viene a traer en la escena pública una nueva mirada del Estado hacia la sociedad, asumiendo el rol de “garante” del cuidado para el sostenimiento y cuidado de la vida. El cuidado, como asunto público, asume la interdependencia de la vida, multiplicando acciones hacia las distintas vulnerabilidades que nos atraviesan desde el comienzo de nuestra existencia. Todavía no podemos ver las consecuencias que esto trae a nivel institucional porque es algo relativamente reciente. Aunque es posible arriesgar a pensar que sociedades con más cuidado de la vida, en cuanto reproducción social sino también ambiental, habilita una mayor integralidad e interconexión entre políticas públicas.

4. CONSIDERACIONES FINALES

En este entretrejo de conceptos teóricos y vivencias hemos recorrido un camino que evidencia una conexión entre la fraternidad y el cuidado, tanto en las comunes dimensiones éticas y políticas que tienen, pero también como conceptos que pueden ayudar a comprender mejor la realidad que habitamos, a la vez que promover utopías, pues abren horizontes de sentido que trazan nuevas posibilidades de vivir, habitar y mejorar el mundo en que vivimos. Sin embargo, tal como lo mencionábamos anteriormente, no podemos considerar (ni utilizar) estas nociones de manera ingenua o desconociendo la constitutiva conflictividad y *cacotopías* (es decir, “malos lugares”) que conlleva la realidad humana y la convivencia. Pero recurrir a ellas y visualizarlas, que era el objetivo de este trabajo, nos parece relevante precisamente para habitar y comprender mejor esas *cacotopías*.

Algunas implicancias y potencialidades del principio de fraternidad podríamos destacar son: i) proporciona una especie de conciencia de especie que habita un planeta único y lo comparte con otras especies, con una alteridad radical; ii) endereza a la inteligencia y a la voluntad a decidir considerando la existencia de los demás, no sólo como meros “demás” indiferentes, sino también como seres con los que comparto una “filiación” a un mundo común, con quienes tenemos una igualdad de base (la vulnerabilidad); iii) en su dimensión eutópica, posibilita el reconocimiento de los “buenos lugares” que de hecho experimentamos; al reconocerlos les permitimos entrar en el ámbito de nuestra comprensión y pueden llegar así a ser epistémicamente fértiles; iv) en su dimensión utópica, nos permite orientarnos hacia la unidad en la diversidad, hacia la igualdad en la diferencia; v) viste de concretitud y, a la vez, de idealidad la característica óntica del co-estar de la existencia humana.

En cuanto a la ética del cuidado también encontramos implicancias y potencialidades: i) conciencia de la interdependencia de la vida; ii) potencialidad de incidencia como principio orientador de la política pública; iii) nivelador o al menos cuestionador de una distribución desigual de roles sociales; iv) potenciador de una nueva politicidad; v) ampliación de derechos en la compleja red de sostenimiento de la vida.

No debe perderse de vista que la fraternidad (o una fraternidad universal) es una posibilidad imaginaria y, por ello posible, ya que no está del todo atada a lo fáctico. Y por ello puede instituirse. Por su parte, el cuidado es un hecho que se enarbola, o tiene potencial de hacerlo, como principio orientador de las acciones singulares y colectivas, estatales y políticas. En la contraposición de los inmensos peligros a los que nos enfrentamos hoy como sociedad humana, una imaginería como la fraternidad universal y la promoción del cuidado pueden volverse una vía transitable justamente por su componente contrafáctico, por su idealidad y, a la vez, por su realidad.

Dicha realidad exige una revisión de todos los conceptos políticos y filosóficos a los que hemos echado mano en los últimos cuatro siglos, al menos aquellos ligados a la noción de Estado moderno en su versión liberal, tales como: individuo, pacto/contrato, estado de naturaleza, derechos

naturales, libertad, derecho(s), etc. (Cadahia, 2024). En este sentido, la ética del cuidado

no se asienta en principios generales ni en derechos universales, sino en el sentimiento que nos une en la contingencia y en las limitaciones que padecemos, del cual nace el deber mutuo de cuidarnos los unos a los otros. En lugar de suponer que somos seres autónomos capaces de introducir una mayor racionalidad en el mundo, supongamos que somos seres necesitados en busca de ayuda (CAMPS, 2021, p. 73).

La ética del cuidado puede ser asumida como complemento necesario del principio de justicia (Alegría, 2024, pp. 87-88), al aportar una novedad movilizadora desde su praxis, y configurar nuevos conceptos políticos y filosóficos aún por nombrar.

Después del recorrido hecho, el cual buscaba hacer una primera aproximación a las relaciones posibles entre fraternidad y cuidado quedan un sin fin de cuestiones que podrían ser profundizadas en trabajos posteriores. Por ejemplo, ¿podrían la fraternidad y el cuidado en tanto principios que trazan horizontes de acción, ser principios niveladores, capaces de visibilizar las raíces socio-culturales de la desigualdad, regeneradores del tejido social? Consideramos que sí, pero hace falta desarrollar esta veta de manera más sistemática. También hace falta visibilizar los alcances de ambas ideas pues fácilmente se puede caer en una idealización de las mismas, en el sentido de “despegarse” del suelo en el que tienen pleno sentido. Con ello se pueden volver ideas dogmáticas y/o desconectadas de la realidad que pretenden iluminar. Resguardarse de esto requiere un estudio más pormenorizado de los alcances y limitaciones que pueden tener, así como de un esfuerzo por comprender las relaciones virtuosas que pueden tener con otras ideas y conceptos del ideario político moderno.

Es así que la fraternidad y el cuidado -dos principios entramados y entretejidos entre sí en tanto que son, a la vez, horizonte de expectativa y sentido, y espacio de experiencia- y en la vivencia de quienes se dejan inspirar por ellos, pueden dar operatividad a experiencias y construcciones sociales y políticas, también a nuevas instituciones, en un mundo complejo

que requiere de estas esperanzas, las cuales a veces están heridas, pero que, no obstante todo, permanecen intactas en la vivencia de quienes las buscan.

5. REFERÊNCIAS

ALEGRÍA, Daniela. (2024). “**Las trampas del cuidado**”. En Alegría, D. y Vivaldi, L. **Reflexiones feministas sobre los cuidados**. LOM: Santiago de Chile, 2024, pp. 77-92.

ALEGRÍA, D. y Vivaldi, L. **Reflexiones feministas sobre los cuidados**. LOM: Santiago de Chile, 2024.

BUTLER, Judith. **Violencia de Estado, guerra, resistencia. Para una nueva política de la izquierda**. Katz: Madrid, 2010.

CADAHIA, Luciana. “**República de los cuidados: hacia una nueva imaginación política**”. En ALEGRÍA, D. y VIVALDI, L. **Reflexiones feministas sobre los cuidados**. LOM: Santiago de Chile, 2024, pp. 107-125.

CAMPS, Victoria. **Tiempo de cuidados: otra forma de estar en el mundo**. Arpa&Arfil: Barcelona, 2021.

CASTORIADIS, Cornelius. **Figuras de lo pensable**. F.C.E.: Argentina, 2006.

CHATZIDAKIS, A.; Hakim, J.; Littler, J.; Rottenberg, C.; Segal, L. (The Care Collective) (2020). **The Care Manifesto: the politics of interdependence**. Verso: London & New York.

COLLEGAMENTO (2024). Conexión 23 de marzo. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gDkKKKjyrm0>

CUIDADORES DE LA CASA COMÚN (s.f.)

<https://cuidadoresdelacasacomun.org/sitio/>. Recuperado el 15 de julio de 2024.

FERNÁNDEZ OSSANDÓN, R. (2024). **“Cuidados y feminismos: nudos, complejidades, posibilidades”**. En ALEGRÍA, D. y VIVALDI, L. **Reflexiones feministas sobre los cuidados**. LOM: Santiago de Chile, 2024, pp. 127-145.

FISHER, B. y TRONTO, J. **“Toward a Feminist Theory of Caring”**. En ABEL, E.K. y NELSON, M. (eds.), **Circles of Care**. SUNY Press, 1990.

FOCOLARE.ORG (2017). *O Projeto Yari Miri: um encontro com a comunidade aborígene Ava Guarani. Uma terra que narra o caminho do amor recíproco e da dignidade reencontrada*. Recuperado de <https://vimeo.com/214180435>

GILLIGAN, Carol. **La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino**. F.C.E.: México, 1985.

IGHINA, Domingo. **La brasa bajo la ceniza. La fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana**. Ed. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 2012.

INVISIBLES PODCAST. **Desmadres**, Episodio N° 6. Recuperado de <https://open.spotify.com/episode/28OShNCpSGBrG1vF1xHc4e?si=ac4c6f76d74b46cd>, 2021.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos**. Paidós: Barcelona, 1993.

MARDONES, Rodrigo. **“Educación democrática liberal: una lectura desde el principio de fraternidad”**. En Mardones, R. (Editor). **Fraternidad y educación: un principio para la formación ciudadana y la convivencia democrática**, Ciudad Nueva: Buenos Aires, 2010, pp. 243-279.

PUYOL, Ángel. **El derecho a la fraternidad**. Catarata: Madrid, 2017.

RAMÍREZ-RIVAS, P. y LUENGO-KANAKRI, P. "**La fraternidad como principio político constitucional: apuntes para la discusión de una nueva Constitución para Chile**". En *Palabra y Razón*, nro. 22, 2022, pp. 76-87.

RAMÍREZ-RIVAS, Pablo. "**Amistad, pólis y reconocimiento: la decisión de la libertad**". En Ramírez Rivas, Pablo. **Fraternidad y conflicto: enfoques, debates, perspectivas**. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 2011.

RAMÍREZ-RIVAS, Pablo. "**De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy**". En Barreneche, Osvaldo. **Estudios recientes sobre fraternidad: de la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva**. Ciudad Nueva: Buenos Aires, 2010.

SEGATO, Rita L. **La guerra contra las mujeres**. Traficantes de Sueños: Madrid, 2016.

SEGATO, Rita L. "**Se va a caer**". Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/164761-se-va-a-caer>, 2018. Fecha de última consulta: 13/07/2024.

SEGATO, Rita L. "**La primera víctima del mandato de masculinidad es el hombre**". Recuperado de <https://www.lacapital.com.ar/ovacion/la-primera-victima-delmandato-masculinidad-es-el-hombre-n1456007.html>, 2017. Fecha última consulta: 13/07/2024.

TRONTO, Joan. (2024). "**Desafíos para crear una democracia cuidadora**". En ALEGRÍA, D. y VIVALDI, L. (2024). **Reflexiones feministas sobre los cuidados**. LOM: Santiago de Chile, 2024, pp. 21-42.

CAPÍTULO 12

FRATERNIDADE COMO RESISTÊNCIA: OS MOVIMENTOS SOCIAIS ARGENTINOS EM BUSCA DE MEMÓRIA, VERDADE E JUSTIÇA

Lucas Barroso Rego¹⁷²

RESUMO

O presente trabalho aborda a repressão na Argentina durante a ditadura civil-militar (1976-1983) e a resistência dos movimentos sociais em defesa da memória e dos direitos humanos. A metodologia utilizada é qualitativa, com foco em estudo de caso, analisando documentos históricos, entrevistas e relatos pessoais. Os resultados indicam que, apesar da repressão, grupos como as *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo* desempenharam um papel crucial na resistência ao regime, lutando por justiça e pela recuperação de crianças sequestradas. Na conclusão, o estudo evidencia como esses movimentos ajudaram a construir uma nova sociedade civil na Argentina, promovendo a fraternidade e os direitos humanos em resposta ao trauma da ditadura.

PALAVRAS-CHAVE: repressão, ditadura, Argentina, resistência.

¹⁷² Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Possui especialização em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o mundo do trabalho pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Também é licenciado em História pela Universidade Candido Mendes (UCaM) e bacharel em História pela UFRJ. E-mail: lucas.barroso@ufrj.br

ABSTRACT

This work addresses repression in Argentina during the civil-military dictatorship (1976-1983) and the resistance of social movements in defense of memory and human rights. The methodology used is qualitative, focusing on a case study approach, analyzing historical documents, interviews, and personal accounts. The results indicate that despite the repression, groups such as the *Madres* and *Abuelas de Plaza de Mayo* played a crucial role in resisting the regime, fighting for justice and the recovery of kidnapped children. In conclusion, the study highlights how these movements helped build a new civil society in Argentina, promoting fraternity and human rights in response to the trauma of the dictatorship.

KEYWORDS: repression, dictatorship, Argentina, resistance.

1. INTRODUÇÃO

Entre 1954, quando ocorreu um golpe de estado no Paraguai, e 1989, quando as eleições presidenciais livres foram restauradas no Chile, a América Latina vivenciou a proliferação de ditaduras civis-militares. Durante esse período, esses regimes impuseram uma repressão intensa que afetou diversas camadas da população, incluindo sequestros, torturas, desaparecimentos forçados e assassinatos de militares, civis, homens, mulheres, crianças e idosos.

Imersa nesse contexto, a Argentina passou por uma série de ciclos ditatoriais ao longo do século XX, com seis golpes de estado entre 1930 e 1983. Segundo Crenzel (2020), esse autoritarismo recorrente seria fruto de uma tradição construída ao longo do tempo, com raízes no século XIX. A constante intervenção militar nas instituições, juntamente com influências católicas, nacionalistas e conservadoras, contribuiu para a formação de uma cultura autoritária no país.

Entre 1976 e 1983, a sociedade argentina enfrentou um dos períodos mais violentos e sangrentos de sua história. Os líderes da última ditadura implementaram políticas de esquecimento, repressão e aniquilação, visando

transformar a sociedade. Esse regime ditatorial tinha dois objetivos principais: ocultar o processo de repressão devido à sua natureza clandestina e eliminar uma memória histórica baseada na transmissão de valores como diálogo, comunidade, participação e mobilização política. O resultado foi o desaparecimento de mais de 30 mil pessoas, incluindo 500 crianças, e o exílio de cerca de 300 a 500 mil indivíduos (Yankelevich, 2008).

A repressão também afetou a organização da sociedade civil. Antes da ditadura, na década de 1970, houve um significativo florescimento de movimentos sociais na Argentina, especialmente o movimento feminista, com a criação de grupos como a *Unión Feminista Argentina* (1970), o *Movimiento Feminista de Liberación Femenina* (1972), a *Asociación para la Liberación de la Mujer Argentina* (1974) e o *Frente de Lucha por la Mujer* (1975). O golpe interrompeu as atividades desses grupos. Com a redemocratização, o feminismo ressurgiu, como argumenta Koike (2013), especialmente graças ao trabalho incansável de familiares que, desde os dias da ditadura, buscavam respostas sobre seus entes desaparecidos.

Apesar da repressão, a sociedade civil continuou a existir de modo clandestino no país platino. Durante o regime ditatorial, os familiares dos desaparecidos perceberam que o sofrimento causado pelo desaparecimento de entes queridos era compartilhado por muitos outros cidadãos. Em outubro de 1977, doze mulheres começaram a protestar na Plaza de Mayo, um local histórico de reivindicações na Argentina. A cada semana, o número de mães envolvidas aumentava, assim como a repressão policial. A escolha desse local simbólico fortaleceu o vínculo com a nação argentina, ligando a ideia de identidade à construção de uma memória nacional e à resistência ao regime ditatorial (Sanjurjo, 2018).

No final de 1977, a *Asociación Abuelas de Plaza de Mayo* surgiu a partir do movimento das *Madres de Plaza de Mayo*. Diante da presunção da morte de seus filhos, essas mulheres lutam pela restituição de seus netos, estabelecendo conexões legais entre a verdade histórica, jurídica e biológica das vítimas da repressão. Além disso, outras organizações civis, como os *Hijos por la Identidad, la Justicia, contra el Olvido y el Silencio* (H.I.J.O.S.), surgiram no pós-ditadura, buscando justiça, resgate de crianças apropriadas e ação pública contra os torturadores da ditadura.

Koike (2013) afirma que, a partir da memória, ambos os movimentos inauguraram uma nova sociedade civil latino-americana após os períodos de violência e terror estatais. Já Crenzel (2020) aponta que os grupos rompem com a implementação de falsas memórias nas vidas das crianças apropriadas e de suas gerações. Em suas ações, ambos os grupos procuram curar o continente de uma amnésia acerca de seu próprio passado traumático e das violações aos direitos humanos ocorridas nos períodos ditatoriais (Jelin, 2012).

Na América Latina, o campo da memória social ganhou destaque devido às ditaduras civil-militares entre as décadas de 1960 e 1980 e aos movimentos de resistência que surgiram em resposta a elas. Esse enfoque surge como resposta à necessidade de não esquecer os horrores desses períodos, uma demanda da sociedade que enfrentou esses eventos (Grosso, 2015). As teorias de Halbwachs (1968) e Pollak (1989) destacam a fabricação autoritária do silêncio sobre memórias marginalizadas e as dificuldades de integrar lembranças traumáticas nas memórias coletivas nacionais. Essas memórias subterrâneas representam uma resistência da sociedade civil, transmitidas por redes informais enquanto aguardam a revisão das narrativas políticas e ideológicas (Pollak, 1989).

A interação entre trauma, memória e identidade é enfatizada por autores como Caruth (2016) e Candau (2016). O trauma transcende o choque inicial do evento, caracterizando-se por um sofrimento contínuo e repetitivo. No entanto, pode ser transformado em um elemento de identidade e memória através de ações públicas relacionadas a eventos traumáticos, desempenhando um papel significativo nos sistemas de crenças sociais (Catroga, 2010). Em contextos como o da Argentina pós-ditatorial, a memória coletiva surge como uma forma de acolhimento, luta e resistência (Jelin, 2012). As manifestações e testemunhos se convertem em exemplos para a memorialização, utilizando o passado como um repositório de experiências para adaptar valores e comportamentos ao presente (Todorov, 2000; Capelato, 2006; Larrañaga, 2006).

Segundo Romero (2007), a memória é essencial para a consciência do passado de um ator social, seja indivíduo, grupo ou sociedade, e está intimamente ligada à identidade e subjetividade. Halbwachs (1968) afirma

que a memória é sempre social, formada nas relações sociais e responsável por transmitir normas e valores. Pollak (1992) acrescenta que a memória é crucial na construção da identidade, proporcionando coerência e continuidade. Este estudo adota uma abordagem multidimensional da memória, destacando sua importância tanto a nível individual quanto coletivo, sua conexão com o meio social e sua influência na construção da identidade e coesão social (Assman, 2016; Ferreira, 1997).

Devido à importância desses movimentos sociais argentinos, este capítulo objetiva explorar como a memória coletiva, especialmente em contextos de repressão e ditadura, pode desempenhar um papel crucial na construção de novas identidades sociais, políticas e democráticas. Ao investigar as experiências traumáticas vividas pela sociedade argentina durante seu último período ditatorial, busca-se compreender a importância das ações de resistência e luta por justiça das organizações civis, como as *Madres e Abuelas de Plaza de Mayo*. Com isso, este estudo pretende demonstrar como essas iniciativas contribuíram para a formação de uma nova sociedade civil latino-americana, fortalecendo os laços de fraternidade, solidariedade e promovendo os direitos humanos.

A metodologia adotada neste artigo é de natureza indutiva, buscando estabelecer relações causais entre os fenômenos estudados a partir de observações empíricas e teóricas. Para isso, o estudo se baseia em uma investigação qualitativa, conforme proposto por Aires (2011), que valoriza a compreensão aprofundada dos contextos e das experiências dos sujeitos envolvidos. A abordagem qualitativa permite captar nuances e significados que escapam às metodologias quantitativas, oferecendo uma visão mais rica e detalhada dos processos sociais analisados.

Especificamente, este estudo utiliza a metodologia de estudo de caso, segundo a abordagem de Yin (2005). O estudo de caso é uma estratégia de pesquisa que permite a exploração detalhada de um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto real, especialmente quando as fronteiras entre o fenômeno e o contexto não são claramente evidentes. A escolha dessa metodologia se justifica pela complexidade e especificidade do tema abordado, que envolve as memórias e as ações de resistência durante os regimes ditatoriais na América Latina, com foco particular na Argentina.

Além disso, a metodologia também inclui a coleta e análise de dados de diversas fontes, como documentos históricos, entrevistas, relatos pessoais e registros de organizações civis. Essa triangulação de dados proporciona uma compreensão abrangente e integrada dos eventos e das dinâmicas sociais. Assim, a pesquisa pretende não apenas descrever os fatos históricos, mas também interpretar as implicações sociais e políticas das memórias coletivas e das ações de resistência, contribuindo para o fortalecimento da sociedade democrática e do respeito aos direitos humanos na América Latina.

2. A VIOLÊNCIA DITATORIAL NA ARGENTINA (1976-1983)

No período que antecedeu a última ditadura, a Argentina enfrentava uma grave instabilidade política. De 1930 a 1976, o país sofreu seis golpes de estado liderados pelas Forças Armadas, evidenciando a constante presença militar na política. Em 1966, o general Juan Carlos Onganía liderou um golpe que derrubou o presidente Arturo Illia, instaurando uma ditadura militar que justificava suas ações com a luta contra o comunismo e a restauração da ordem no país. Esse período foi caracterizado por intensos conflitos políticos e sociais, incluindo guerrilhas urbanas. A repressão foi brutal, mas a radicalização dos conflitos enfraqueceu o regime, levando ao seu colapso.

A transição subsequente para a democracia não trouxe estabilidade, com a década de 1970 sendo marcada por contínua violência política, principalmente entre facções peronistas de esquerda e de direita, em grande parte controladas pela repressão militar. A instabilidade política persistiu mesmo após a morte de Juan Domingo Perón e durante o governo de María Estela Martínez, que cada vez mais recorria à repressão estatal. A falta de apoio político, junto com crises econômicas e sociais, agravou ainda mais a situação (Capelato, 2006).

Em 24 de março de 1976, mais um golpe militar marcou a Argentina quando uma Junta de Comandantes em Chefe das Três Forças Armadas depôs a então presidente María Estela Martínez de Perón, iniciando um novo regime ditatorial. O general Jorge Rafael Videla assumiu a presidência e

declarou o início do Processo de Reorganização Nacional (PRN), justificando-o em nome da moral cristã, da tradição nacional e da dignidade argentina, com a promessa de combater a subversão e a corrupção. Esse golpe estabeleceu um Estado Terrorista em um contexto onde os grupos guerrilheiros já estavam enfraquecidos devido à repressão anterior da Alianza Anticomunista Argentina (AAA).

O desaparecimento forçado, embora não exclusivo da Argentina, foi a principal estratégia usada pelos militares para eliminar a oposição, envolvendo métodos como lançar corpos, vivos ou mortos, de aviões ou helicópteros militares no rio da Prata, fuzilamentos e enterros não identificados em valas comuns. Seu uso serviu como modelo massificado de destruição de opositores, que variavam desde trabalhadores industriais a jornalistas (CONADEP, 1984).

Nesse cenário de terror, os Centros Clandestinos de Detenção (CCDs) foram usados como os principais instrumentos de repressão da ditadura, introduzindo um novo modelo punitivo que incluía métodos brutais, como tortura física, lembrando práticas da Idade Média, a organização rígida do tempo em rotinas diárias, semelhante a instituições disciplinares dos séculos XVIII e XIX, e o isolamento total dos detidos, tanto internamente quanto externamente. Essas instalações serviam como metáforas materiais dos discursos autoritários e tinham o objetivo de aniquilar e destruir física e psicologicamente os detidos, bem como qualquer dissidência ao governo militar (Zarankin; Niro, 2008).

No informe Nunca Más, os CCDs foram descritos como grandes edifícios com paredes espessas e janelas tapadas, localizados próximos às casas do bairro (CONADEP, 1984). Calveiro (1995) estima que existiram cerca de 340 CCDs em 11 das 23 províncias argentinas. Por esses campos de extermínio, a autora também infere que passaram entre 15 e 20 mil pessoas, das quais 90% foram assassinadas. Esses centros operavam dentro de outros edifícios, adaptados parcial ou totalmente para esse fim, tornando-se invisíveis no cotidiano dos cidadãos.

Águila (2010), em um estudo de caso sobre a cidade de Rosário, destaca que, embora a repressão fosse secreta e oculta, manifestações públicas da violência militar eram visíveis e conhecidas, incluindo tiroteios

intensos, fuzilamentos em vias públicas, cercos de ruas, invasões de domicílios e toques de recolher. Até mesmo a imprensa relatava eventos repressivos nas áreas urbanas. Portanto, a presença da repressão militar na vida cotidiana argentina era inegável, constituindo um dos pilares do regime ditatorial, sendo amplamente comunicada e, por vezes, exibida publicamente, mesmo quando se tentava ocultá-la (Águila, 2010).

Romero (2001) define essa experiência histórica como um genocídio, devido ao alto número de vítimas e ao uso de métodos terroristas. O número oficial de desaparecidos, segundo o informe Nunca Más (Conadep, 1985), é de aproximadamente 9 mil pessoas, mas estimativas alternativas elevam esse número para cerca de 30 mil. Quanto aos exilados, estima-se que entre 300 e 500 mil argentinos deixaram o país durante esse período, embora a contagem exata seja incerta devido a diversos fatores, incluindo destinos variados e métodos de fuga (Yankelevich, 2008; Geromel, 2022).

Além de militantes e subversivos, a violência clandestina da ditadura também afetou seus filhos e netos pequenos. Muitas crianças nasceram em CCDs e outras foram sequestradas. As agressões, os abusos e as torturas alcançaram ambos. Mães foram torturadas na frente de seus filhos e vice-versa. Torturas provocaram abortos. Mulheres grávidas deram à luz nos centros e tiveram seus filhos raptados, sendo doados a outras famílias simpatizantes do regime. Nos Centros, “[...] o choro de bebês [era] misturado com os gritos de tortura” (GORETTA apud ARDITTI; LYKES, 1997, p. 109).

A prática comum de apropriação de crianças pelo aparato repressivo servia para intimidar as famílias dos opositores políticos, forçar os pais a falarem e consolidar o terror clandestino na sociedade argentina. Além disso, mesmo com condições aceitáveis de assepsia nos centros de detenção, a maternidade clandestina demandava a entrega ilegal de bebês saudáveis, nascidos em condições subumanas dos cativeiros, a famílias simpatizantes ao regime militar ou aos próprios agentes da repressão. O objetivo era proporcionar uma formação diferente para essas crianças em comparação com a dos seus pais biológicos e suas famílias de origem (Sábato, 1984).

Em uma entrevista à revista espanhola *Tiempo*, em 1983, o general Ramón Camps, um dos ideólogos da ditadura, justificou essas práticas dizendo que os filhos dos detidos-desaparecidos "carregavam os genes da

subversão" e, por essa razão, precisavam ser educados por famílias que defendessem os valores de uma vida "cristã" (KOIKE, 2013, p. 7). Segundo essa interpretação, as crianças, ao serem raptadas, seriam salvas da subversão de suas famílias de origem e da transmissão de valores danosos à pátria argentina.

A prática sistemática de apropriação de crianças era institucionalizada. Prova disso são os manuais desenvolvidos para orientar a atuação dos militares nessas situações. Um deles foi o Instruções sobre procedimento a seguir com menores de idade, filhos de dirigentes políticos ou sindicais, quando seus progenitores se encontram detidos ou desaparecidos, do Ministério do Interior, datado de abril de 1977. Esse manual continha orientações específicas, como a entrega de crianças de até quatro anos de idade para famílias de militares ou orfanatos e o assassinato das mais crescidas, de cerca de dez anos, pois já estariam impregnadas da subversão de seus pais.

Da estimativa total de 30 mil desaparecidos, 500 eram crianças, que foram arrancadas de suas famílias de origem e apropriadas como botins de guerra (Padrós, 2007). Retiradas do convívio materno, as crianças que nasciam em cativeiro ou eram raptadas eram dadas a outras famílias de civis ou militares para serem criadas por eles, recebendo os valores sagrados do cristianismo e do ocidentalismo. Essas apropriações representam o auge do Terrorismo de Estado na Argentina (Pascual, 2004).

O último ciclo ditatorial militar argentino acabou devido a fatores externos e internos. Desde 1977, os episódios de terror perpetrados pela ditadura começaram a ser denunciados nas imprensas nacionais e internacionais. Além disso, desde junho de 1982, a opinião pública no país cobrava dos militares sobre a derrota humilhante na Guerra das Malvinas e criticava a própria decisão de entrar no conflito. Devido a essas crises, o regime foi se decompondo e abrandando aos poucos seus mecanismos de repressão.

3. DE MÃES E AVÓS A FILHOS: AS AÇÕES PELA JUSTIÇA, MEMÓRIA E VERDADE NA ARGENTINA

Com o desenrolar do último regime ditatorial na Argentina, os familiares dos desaparecidos e das crianças sequestradas começaram a perceber que a dor pelo desaparecimento de um parente não era isolada, mas compartilhada com muitos outros cidadãos que também sofriam pela ausência forçada de seus entes queridos. Frente a essa dor coletiva, grupos de mulheres começaram a buscar seus filhos e netos raptados.

Nos primeiros meses da ditadura, algumas mães e avós faziam visitas frequentes a prisões, delegacias e instituições estatais em busca de informações. No entanto, suas buscas não resultavam em respostas oficiais sobre o paradeiro dos desaparecidos. Nesse cenário de silêncio, em 30 de abril de 1977, um grupo de mulheres começou a se reunir ao redor da pirâmide da Plaza de Mayo.

Semanalmente, o número de mães na praça aumentava, assim como a vigilância e repressão policial. Elas utilizaram a praça como ponto de encontro para se organizar e pressionar as autoridades em busca de respostas. Inicialmente, permaneceram sentadas, mas quando o estado de sítio foi declarado, a polícia as forçou a circular ao redor da praça com o comando “circulem, circulem”.

A Plaza de Mayo é um local histórico de protesto para a sociedade argentina, sendo uma referência desde o processo de independência no século XIX. Próxima à Casa Rosada, sede do governo, a praça carrega um simbolismo histórico, o que ajudou a torná-la o local escolhido para as manifestações semanais. Em dezembro daquele ano, já havia mais de 150 mães reunidas regularmente (Bombal, 1992).

As manifestações públicas continuam sendo uma das principais ações do grupo até hoje. Todas as quintas-feiras, às 15h30, as Mães da Praça de Maio, lideradas por Hebe de Bonafini, marcham em torno da Pirâmide de Maio. Às 16h, realizam um discurso no Monumento a Belgrano, abordando temas nacionais e internacionais.

Apelidadas de “Las Locas de Plaza de Mayo” pelos militares, essas mulheres se tornaram alvos da repressão. Durante a Copa do Mundo de

1978 na Argentina, o movimento ganhou notoriedade internacional, levando o governo a intensificar a repressão na tentativa de silenciá-las.

Em agosto de 1978, surgiu a *Asociación Abuelas de Plaza de Mayo*, uma importante ONG dedicada à verdade, memória, justiça e à busca dos desaparecidos políticos da ditadura. Com a presunção da morte de seus filhos, essas mulheres passaram a lutar pela restituição de seus netos, reunindo recursos legais para estabelecer a verdade biológica entre as famílias das vítimas da repressão.

O objetivo do grupo é encontrar e reintegrar as crianças sequestradas pela ditadura, restaurando suas identidades, histórias e memórias, além de condenar os responsáveis e prevenir novas violações dos direitos humanos na Argentina. O movimento investiga orfanatos, abrigos e tribunais de menores, muitas vezes a partir de denúncias da sociedade sobre adoções clandestinas.

Um dos seus maiores desafios era comprovar a verdadeira identidade das crianças apropriadas pelo Estado e entregues a outras famílias. Diante da prisão, tortura e morte dos pais, as Avós da Praça de Maio enfrentavam a difícil tarefa de estabelecer a verdade e reunir provas conclusivas sobre a origem das crianças perante à justiça.

Para isso, iniciaram um processo pioneiro na genética mundial. Nos anos 1970, os testes de DNA eram realizados apenas entre filhos e pais. Com a necessidade de identificação entre avós e netos, as Avós buscaram parcerias para um desenvolvimento inovador. Pesquisadores como Dr. Victor Penchaszadeh, Dr^a. Mary-Claire King e Dr. Cristian Orrego descobriram um novo exame utilizando marcadores específicos do DNA e das mitocôndrias, permitindo determinar o índice de *abuelidad* e confirmar a paternidade sem a presença dos pais biológicos.

Paula Logares foi a primeira criança a ser restituída com provas genéticas. Em 18 de maio de 1978, Paula, com 1 ano e 11 meses, foi sequestrada com seus pais em Montevideú. Adotada ilegalmente por um militar argentino e sua esposa, foi localizada em 1983 por sua avó materna, Elsa Pavón de Grinspon. Em 13 de dezembro de 1984, sua guarda foi concedida à avó após a apresentação de documentos e um exame de DNA.

No pós-ditadura, em maio de 1987, o projeto genético foi apresentado ao *Congreso de la Nación Argentina*, resultando na lei nº. 23.511 e na criação do Banco Nacional de Dados Genéticos (BNDG) em 1989. Com o índice de *abuelidad* e o banco de dados, é possível realizar identificações presentes e futuras, mesmo após a morte das avós. O BNDG visa restabelecer a verdade biológica para as famílias dos desaparecidos. Entre 1980 e 2010, cerca de 107 crianças foram identificadas e restituídas, com mais de 20 netos identificados na década seguinte (FEITOSA, 2022).

Outras organizações de direitos humanos surgiram no contexto pós-ditatorial argentino, como a *Hijos e Hijas por la Identidad, la Justicia, contra el Olvido y el Silencio* (H.I.J.O.S), fundada em 1994. Composta por filhos de vítimas da repressão e jovens restituídos, o grupo luta pela justiça e a restituição de crianças apropriadas, realizando protestos em frente às residências dos responsáveis por violações dos direitos humanos durante a ditadura.

4. FRATERNIDADE COMO ESPAÇO DEMOCRÁTICO DE RESISTÊNCIA NA ARGENTINA

Esses movimentos transformam o trauma em ação pública. Desde as primeiras rondas na Praça de Maio, as experiências traumáticas e o luto servem como impulso para a ação no presente. Essa memória do trauma desafia a sociedade argentina a recordar suas experiências traumáticas e agir no presente, reforçando a ideia de que o passado traumático pode ser um guia de lembrança, admoestação e conhecimento. Ao transformar a ditadura em exemplo histórico, eles reconstruem a visão do passado como um campo de aprendizado.

A atuação destes grupos representa uma ruptura com a tradição autoritária da região e contribui para a construção de uma memória e identidade compartilhadas em relação ao trauma ditatorial que afetou não apenas a Argentina, mas toda a América Latina. Essa memória compartilhada desempenha um papel formativo e de comunicação intergeracional de saberes sobre esse período sombrio. A partir da coragem,

perseverança, inteligência e ética, é possível lutar por justiça e pelo resgate das memórias envergonhadas pela última ditadura na Argentina.

Por meio de suas manifestações públicas, as Mães da Praça de Maio desempenharam um papel fundamental na preservação e divulgação das memórias individuais e de grupos sociais, que, de outra forma, poderiam ter sido perdidas ou silenciadas para a eternidade. Por intermédio da genética, as *Abuelas de Plaza de Mayo* desempenham um papel essencial na busca por justiça mnésica, jurídica e biológica e na construção da memória coletiva na Argentina. Já os H.I.J.O.S. desempenham um papel crucial na busca por justiça jurídica e na preservação da memória, a partir de ações públicas de resistência à impunidade e ao esquecimento social.

Desde o início, a resistência desses movimentos baseou-se, sobretudo, na fraternidade como um valor central, fortalecendo os laços sociais e a solidariedade em face da repressão. A memória coletiva, alimentada por essas ações de resistência, tornou-se uma forma de acolhimento e luta, fundamental para a formação de novas identidades sociais, políticas e democráticas na Argentina pós-ditatorial. A interação entre trauma, memória e identidade mostra como o sofrimento pode ser transformado em um elemento de resistência e coesão social. A fraternidade, assim, emerge como um alicerce para a democracia, onde a memória coletiva não apenas preserva a história, mas também sustenta a luta contínua por justiça e equidade.

A importância da fraternidade é evidenciada pela capacidade de unir indivíduos em torno de um objetivo comum, mesmo diante das adversidades mais extremas. Essa união fortalece a sociedade ao promover um senso de pertencimento e solidariedade, essenciais para a sobrevivência e prosperidade em tempos de opressão. A memória coletiva, portanto, não é apenas uma recordação passiva dos eventos passados, mas uma força ativa que nutre a identidade coletiva e orienta ações futuras. Ao lembrar e honrar os sacrifícios feitos, a sociedade mantém vivos os ideais de liberdade e justiça, fundamentais para a consolidação de uma democracia robusta e resiliente.

Esses movimentos sociais não só desafiaram o regime ditatorial, mas também contribuíram significativamente para o fortalecimento da sociedade

democrática na Argentina. Eles exemplificam como a fraternidade pode ser um espaço de resistência democrática, promovendo a empatia, o respeito aos direitos humanos e a valorização da diversidade e das afinidades na convivência social. A memória coletiva, alimentada pela fraternidade, torna-se, assim, um pilar fundamental na construção de uma sociedade mais justa e democrática. Esses elementos se alinham com os objetivos de promover discussões interdisciplinares que contribuam para o fortalecimento da sociedade democrática, destacando a importância da solidariedade e da memória na criação de um ambiente social inclusivo e participativo.

A fraternidade, ao criar um espaço em que os indivíduos se reconhecem como partes de um todo maior, facilita a construção de uma cidadania ativa e consciente. Esta coesão social é crucial para a promoção de políticas públicas que atendam às necessidades de todos os cidadãos, especialmente os mais vulneráveis. Movimentos sociais que priorizam a fraternidade e a memória coletiva estabelecem as bases para uma cultura política que valoriza a participação, a transparência e a responsabilidade. Dessa forma, a memória não é apenas um registro do passado, mas uma ferramenta poderosa para a transformação social, capaz de moldar uma sociedade onde a justiça e a igualdade sejam realmente alcançáveis.

Ao abordar este período da história argentina, almeja-se não somente o entendimento dos acontecimentos passados, mas também a promoção de uma perspectiva crítica e reflexiva sobre as ramificações do autoritarismo e a busca pela justiça em sociedades contemporâneas pós-regime ditatorial. Dessa maneira, pretende-se cultivar novas interpretações dos eventos traumáticos do passado nas escolas brasileiras, resultando em uma formação cidadã mais consciente e ativa no futuro.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo dos movimentos sociais argentinos em busca de memória, verdade e justiça revela não apenas um capítulo doloroso da história da Argentina, mas também um poderoso testemunho de resistência e fraternidade em face da opressão. Ao longo das décadas de 1970 e 1980, a

ditadura militar impôs um regime de terror que buscava não apenas eliminar fisicamente seus opositores, mas também apagar suas histórias e legados.

Os movimentos das Mães e Avós da Praça de Maio emergiram como pilares de resistência. Iniciadas por mães que se recusaram a aceitar o desaparecimento de seus filhos sem luta, essas manifestações na Plaza de Mayo se tornaram um símbolo internacional de protesto contra a brutalidade do regime. Sob a liderança corajosa de mulheres como Hebe de Bonafini e as fundadoras das Avós da Praça de Maio, esses grupos desafiaram a narrativa oficial de silêncio e medo imposto pelos militares.

A busca por justiça e verdade levou as Avós da Praça de Maio a adotarem métodos inovadores, como testes de DNA pioneiros para identificar e reunir crianças sequestradas com suas verdadeiras famílias. Essas ações não apenas restauraram identidades perdidas, mas também reafirmaram o direito à memória e à herança cultural para as gerações futuras.

A fraternidade, como princípio central desses movimentos, transcendeu o sofrimento individual para unir uma sociedade dilacerada pela violência e injustiça. A solidariedade entre as famílias afetadas e o apoio internacional foram fundamentais para enfrentar a repressão e exigir responsabilização pelos crimes cometidos. Ao preservar e transmitir a memória coletiva dos horrores da ditadura, esses grupos fortaleceram os laços de solidariedade e empatia na sociedade argentina.

Portanto, a luta contínua das Mães e Avós da Praça de Maio não é apenas uma batalha por justiça histórica, mas também uma inspiração para movimentos sociais em todo o mundo que enfrentam regimes autoritários e violações dos direitos humanos. Suas ações exemplificam como a memória, verdade e justiça podem ser alcançadas por meio da mobilização social e do compromisso com os valores universais de dignidade humana e democracia.

6. REFERÊNCIAS

ÁGUILA, Gabriela. "Testemunhas e vizinhos: a ditadura na Grande Rosário (Argentina)". In: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (Orgs.). **A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina**, v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. cap. 8, pp. 596-613.

AIRES, Luísa. **Paradigma qualitativo e práticas de investigação educacional**. Lisboa: Universidade Aberta, 2011.

ARDITTI, Rita; LYKES, Brinton. “La labor de las abuelas de Plaza de Mayo.” In: ABUELAS de la Plaza de Mayo. **Restitución de niños**. Buenos Aires: Editorial Universitariade Buenos Aires, 1997.

BOMBAL, Inés González. De vítimas a sujeitos: as mães da Plaza de Mayo. **Revista de Ciências Humanas**, v. 8, n. 11, p. 49-70, 1992. Disponível em: periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/23524. Acesso em: 20 ago. 2023.

CAPELATO, Maria Helena. Memória da ditadura militar argentina: um desafio para a história. **Clio**, v. 24, n. 1, p. 61-81, jan. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaclio/article/view/24758>. Acesso em: 20 mar. 2022.

CALVEIRO, Pilar. **Poder y desaparición**. Los campos de concentración en Argentina. Buenos Aires: Colihue, 1995.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CARLOTTO, Estela Barnes de. Interview with Estela Barnes de Carlotto. Interviewed by Vincent Bernard e Ximena Londoño. **International Review of The Red Cross**, n. 99, v. 905, 2017, p. 487-495. Disponível em: <https://international-review.icrc.org/articles/interview-estela-barnes-de-carlotto>. Acesso em: 03 jul. 2022.

CARUTH, Cathy. “Introdução ao trauma”. In: ALVES, Fernanda Mota; SOARES, Luísa Afonso; RODRIGUES, Cristiana Vasconcelos (Orgs.). **Estudos de Memória: teoria e análise cultural**. Famalicão: Edições Húmus, 2016, pp. 173-184.

CATROGA, Fernando. O culto dos mortos como uma poética da ausência. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, p. 163-182, jan.-jun. 2010. Disponível em: <https://www.seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/11315>. Acesso em: 11 jul. 2022.

CONADEP. **Nunca Más**; Informe de la Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas. Buenos Aires: Eudeba, 1984.

CRENZEL, Emilio. **A memória dos desaparecidos na Argentina**: a História Política do Nunca Mais. São Paulo: Letra e Voz, 2020.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral, comemorações e ética. Projeto História. **Ética e História oral**, São Paulo, n. 15, p. 157-164, 1997. Disponível em: bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6790/518.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 17 jul. 2022.

GEROMEL, Bárbara. O exílio conosureño das décadas de 1960 a 1980: considerações sobre o caso argentino. **Revista Aedos**, Porto Alegre, v. 13, n. 29, 2022, p. 851-861. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/aedos/article/view/121788/66174>. Acesso em: 29 jan. 2022.

GROPPO, Bruno. “O mito da sociedade como vítima: as sociedades pós-ditatoriais em face de seu passado na Europa e na América Latina”. In: QUADRAT, Samantha Viz; ROLLEMBERG, Denise. **História e memória das ditaduras do século XX**. v. 1. Rio de Janeiro: FGV, 2015, pp. 39-56.

HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

JELIN, Elizabeth. **Los trabajos de la memoria**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002.

KOIKE, Maria Lygia. O sequestro de crianças pela ditadura militar Argentina e atuação das Avós da Praça de Maio pelo direito à verdade (jurídica e biológica) e à memória. **Revista Gênero & Direito**, v. 2, n. 1, p. 1-24, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ged/article/view/16945/9645>. Acesso em: 21 mar. 2022.

PADRÓS, Enrique Serra. “Botim de guerra”: desaparecimento e apropriação de crianças durante os regimes civil-militares platinos. **Métis**, v. 6, n. 11, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/293605431.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2023.

PASCUAL, Alejandra Leonor. **Terrorismo de Estado: a Argentina de 1976 a 1983**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos históricos**, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: https://uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf. Acesso em: 11 jul. 2022.

POLLAK, Michel. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, n. 10, 1992. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>. Acesso em: 17 jul. 2022.

ROMERO, Luis Alberto. **Breve historia contemporánea de la Argentina**. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2001.

ROMERO, Luis Alberto. A memória, o historiador e o cidadão. A memória do Processo argentino e os problemas da democracia. **Topoi**, v. 8, n. 15, p. 9-23, jul. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2237-101X008015001>. Acesso em: 03 jul. 2022.

SÁBATO, Ernesto (Org.). **Nunca mais**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

SANJURJO, Liliana. **Sangue, Identidade e Verdade: Memórias sobre o passado ditatorial na Argentina**. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

TODOROV, Tzvetan. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000.

YANKELEVICH, Pablo. “Estudar o exílio”. In: QUADRAT, Samantha (Org.). **Caminhos cruzados: história e memória dos exílios latino-americanos no século XX**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011, pp. 11-30.

YIN, Robert. **Estudo de caso: planejamento e métodos**. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

ZARANKIN, Andrés; NIRO, Claudio. “A materialização do sadismo: arqueologia da arquitetura dos Centros Clandestinos de Detenção da ditadura militar argentina (1976-83)”. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; REIS, José Alberioni dos (Orgs.). **Arqueologia da repressão e da resistência na América Latina na era das ditaduras (décadas de 1960-1980)**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2008. cap. 9. pp. 183-210.

CAPÍTULO 13

FRATERNIDADE EDUCADORA: A CRENÇA NO PODER DA EDUCAÇÃO NO NORDESTE BRASILEIRO

Roberto Ribeiro da Silva¹⁷³
Renata Barbosa Ferreira Neto¹⁷⁴

RESUMO

O presente estudo apresenta a experiência educativa desenvolvida no conjunto das ações pastorais e sócio-politizadoras entre as décadas de 1930 a 1945 pela arquidiocese de Natal – RN. Responsável em gerar um ambiente de luta alimentado pelo desejo não somente de renovação eclesial, o chamado ‘Movimento de Natal’ serviu de inspiração para a organização sindical, cooperativista e conscientização política. Nesse período o analfabetismo das camadas campesinas se apresentou como um inimigo a ser combatido, fato gerador de uma metodologia para a alfabetização e politização através de ações capilarizadas na ampla rede de comunidades eclesiais organizadas. Pesquisas sobre o denominado Movimento de Natal como: Ferrari (1968), Camargo (1971), Correia e Pernambuco (2011), Paiva (2014) e Silva (2021), realçam o pioneirismo de um fazer pedagógico nascido a partir do nordeste brasileiro, promotor de uma metodologia libertadora portadora de muitos valores humanísticos.

PALAVRAS-CHAVE: Movimento de Natal; Fraternidade educadora; Conscientização; Politização.

¹⁷³ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. É Professor do Núcleo de Formação Docente/CAA - Universidade Federal de Pernambuco (Brasil). ORCID: orcid.org/0000-0002-7973-2276. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4806823229729866>.

¹⁷⁴ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Pernambuco – UPE. Possui Graduação em História e em Pedagogia. ORCID: orcid.org/0009-0004-4461-4810. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6652407802086512>.

ABSTRACT

This work presents the educational experience developed on the set of pastoral and socio-politicizing actions between the 1930 and 1945 decades by the Archdiocese of Natal – RN. Responsible for generating an environment of struggle fueled by the desire not only for ecclesiastical renewal, the so-called ‘Movement of Natal’ served as an inspiration for union organization, cooperativism, and political awareness. During this period, the illiteracy of the peasant layers presented itself as an enemy to be fought, leading to the development of a methodology for literacy and politicization through actions disseminated across the wide network of organized ecclesial communities. Research on the so-called ‘Movement of Natal’, such as Ferrari (1968), Camargo (1971), Correia and Pernambuco (2011), Paiva (2014), and Silva (2021), highlights the pioneering nature of a pedagogical approach born in the Brazilian northeast, promoting a liberating methodology that embodies many humanistic values.

KEYWORDS: Movement of Natal; Educating Fraternity; Awareness; Politicization.

1. INTRODUÇÃO

“Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”.
(Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo I)

O conceito “*fraternidade*” pode ser fixado conceptualmente em aspectos de frondosos significados. Aplicado por sua natureza em categorias que abancam as esferas mais amplas da sociedade e da vida política, pode ser um termo de compreensões diversas. Mesmo ausente de muitos dicionários de política, o desdobramento temático entorno da conceituação sobre a fraternidade, fulgura no ocidente vinculada ao construto religioso mais originário ligado ontologicamente ao cristianismo, que se reconecta a

uma espécie de “*esquerda evangélica*”¹⁷⁵ direcionada às lutas das camadas populares – excluídas e marginalizadas. Considerando as bases teológicas da tradição cristã, a palavra-conceito: fraternidade, é materializada na doutrina através de outros conceitos aproximativos como ‘*misericórdia*¹⁷⁶ e *caridade*’ reveladores do amor altruísta, responsável em transformar a crença em práxis, a dimensão pública da fé transformada em obras e o reconhecimento do outro em sua dignidade no chão de uma comunidade concreta.

Nesse presente excuro, a fraternidade enquanto palavra-conceito, será desvelada como uma categoria pertencente ao arcabouço religioso, não institucionalizado, mas alternativamente constituído a partir da plataforma estrutural originante do catolicismo popular como resultante das tensões contra as ditaduras políticas originadas na América Latina. Sob o prisma dessas tensões originadas a partir da segunda metade do século XX, o contexto de luta e uma crescente busca pela justiça social posicionou como chave hermenêutica o *empobrecido*¹⁷⁷.

A partir do arcabouço de lutas latino-americanas, as experiências comunitárias no meio eclesial foram responsáveis pelo surgimento de uma metodologia sócio-politizadora denominada teologia da libertação¹⁷⁸, suas práticas buscaram atualizar as sagradas escrituras numa perspectiva exegética imanente. O livro de Gustavo Gutiérrez, “*Beber do próprio poço*” (1984), revelou essa metodologia já amplamente praticada nas origens das comunidades de bases, demonstrando que ao optar preferencialmente pelos

¹⁷⁵ É possível estabelecer nexos filosóficos com a tradicional e revolucionária esquerda hegeliana, sendo verossímil a ponderação existente de pensadores que se debruçam sobre Hegel, que vê em seu bojo uma cisão nuclear na afirmação presente no marxismo na eleição materialista em detrimento ao idealismo. (nota dos pesquisadores).

¹⁷⁶ Sobre esse conceito numa perspectiva latino-americana recomendamos a leitura da obra: Sobrino, Jon. *A Misericórdia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020. ISBN 978-85-326-6338-2.

¹⁷⁷ Segundo Crespo e Gurovitz: “[...] pobreza é fome, é falta de abrigo. Pobreza é estar doente e não poder ir ao médico. Pobreza é não poder ir à escola e não saber ler. Pobreza é não ter emprego, é temer o futuro, é viver um dia de cada vez. Pobreza é perder o seu filho para doença trazida pela água não tratada. Pobreza é falta de poder, falta de representação e liberdade” (2002, p. 11).

¹⁷⁸ Segundo Löwy “[...]há vários princípios que regem a teologia da libertação. A matriz comum entre política e religião neste movimento é a fé” (2000, p. 63).

pobres incluía-se na ordem do dia o acolhimento às diversas raças e culturas que povoam o continente.

2. APONTAMENTOS EDUCATIVOS-FRATERNOS MATERIALIZADOS NO NORDESTE BRASILEIRO

Sob o guarda-chuvas da palavra '*fraternidade*' se abrigam vários conceitos incorporados à tradição eclesial católica popular, que dialogaram com a "questão social", mas institucionalmente apareceu tardiamente no mundo eclesial com a Encíclica *Rerum Novarum*, do Papa Leão XIII¹⁷⁹, em 1891. A realidade social do contexto da edição desse documento é uma realidade de grande mudança de época, provocada pela industrialização, crescimento das migrações e o êxodo rural.

Há nesse documento pontifício um acento proselitista da igreja romana, ao se levantar abertamente contra 'a religião do comunismo', mesmo que propondo uma aréola conciliadora entre os patrões e operários, conforme teoriza Marlúcia Paiva,

Esse quadro conjuntural, aliado ao crescimento do comunismo, tanto em nível internacional como nacional, preocupou a burguesia e também a Igreja, que dizia ter perdido, no século XIX a classe operária e, como falou Pio XI, agora, no século XX, não quer perder também os trabalhadores rurais, tradicionais sujeitos de sua ação educativa. A Igreja empenhou-se nessa luta. Em 1931, comemorando 40 anos da *Rerum Novarum* (Leão XIII) – a primeira encíclica social da Igreja – Papa Pio XI publicou a *Quadragesimo Anno*, sobre a "Restauração e o aperfeiçoamento da Ordem Social", na qual faz uma avaliação do trabalho social realizado pela Igreja nos últimos 40 anos. Denunciou a ditadura econômica do capital e condenou veementemente o socialismo (PAIVA, 2014, p. 61).

No cenário acima, a pesquisadora revelou a passagem dos documentos eclesiais pelas transformações sociais que se sucederam diante

¹⁷⁹ Vale recordar o testemunho do abolicionista Joaquim Nabuco com o Papa que segundo ele exerceu forte influência em sua personalidade: "[...]uma nova camada de minha formação desenha-se insensivelmente desde esse meu momentâneo contato com Leão XIII" (NABUCO, 1998, p. 277).

de outros documentos pontifícios em comemoração da edição da *Rerum Novarum*. Comparativamente, podemos aferir a distância das pautas nacionais com o resto do mundo, revelando o longo percurso traçado pela velha república (1889 - 1930), mostrando o atraso ancestral pela luta por cidadania no Brasil, isso quando consideramos o histórico colonizador, a escravidão dos negros/Lei Áurea¹⁸⁰ e as desigualdades sociais em seu desenvolvimento.

Na primeira metade do século XX, efetivamente são ampliadas e inauguradas novas discussões entorno da temática social em vários cenários brasileiros. Até então, a ideia de fraternidade no meio eclesial se conectava às obras de caridade. A partir do contexto nordestino de luta pela reforma agrária destacamos o surgimento do denominado 'Movimento de Natal'¹⁸¹, com a realização da I Semana de Estudos Sociais do Rio Grande do Norte (1945), e a posterior criação do Serviço de Assistência Rural – SAR (1949). Mesmo com diversidades de modelos circulantes no seu interior (conservadores e progressistas), ponderamos ser inegável que a igreja católica tem um papel vanguardista como agente cultural e educativo no Brasil.

As décadas de 1940 - 1960, representam um período singular para a história da igreja e conseqüentemente para a educação no Brasil. O encontro com o sindicalismo instaurou relevantes ações inspiradoras para uma renovação social e eclesial. O contexto de organização popular e de mudança estrutural, segundo as teorizações de Camargo,

[...] foi suscitando em seus agentes, à medida em que se empenhavam em melhorar o mundo social de que eram parte, uma visão cada vez mais ampla e integrada dos problemas sociais e do processo de desenvolvimento socioeconômico, levando-os a uma multiplicidade de programas de ação tanto na esfera religiosa como na temporal – educação de base, sindicalismo, extensionismo, cooperativismo, clubes de jovens, de mães, formação de

¹⁸⁰ Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888.

¹⁸¹ A gênese do Movimento de Natal se enquadra dentro da ação educativa da Igreja Católica, em seu caráter universal (documentos papais) e local (ações diocesanas), estruturada por sua vez naquilo que se convencionou denominar Doutrina Social da Igreja – DSI. (nota dos pesquisadores)

líderes, conscientização religiosa e política etc. (CAMARGO, 1971, p. 67).

Outras pesquisas como: Ferrari (1968), Correia e Pernambuco (2011), Paiva (2014) e Silva (2021) ressaltam o pioneirismo da Igreja de Natal - RN na geração de iniciativas pastorais, sociais e educacionais inspiradoras aos resultados do próprio Concílio Vaticano II. Nesse interim, muitas pesquisas relacionadas à Teologia da Libertação já foram sistematizadas e a proximidade conceitual - estrutural reverberou na unificação identitária desse movimento, que metodologicamente está organizado em um mesmo fluxo, responsável na reunião e construção de princípios libertários comuns.

Ao se referir sobre o objetivo do Movimento de Natal, Dom Eugênio Sales um dos seus pioneiros, teoriza sobre aspectos aplicados semanticamente ao campo das lutas sociais em detrimento ao acento puramente religioso:

Há alguns aspectos que parecem não ter qualquer relação com a evangelização, porque voltados apenas para a transformação social. No entanto, essas atividades são a única linguagem capaz de ser entendida. Ora é a negociação com o sindicato. Ora a participação na cooperativa ou outras situações (AMMANN, 2015, p.133).

Desde seu início o Movimento de Natal buscou a atualização da dimensão social da religião católica, procurando respostas para as questões-desafios da ação pastoral da igreja local através da aplicação de uma metodologia educativa nas camadas populares, segundo Marlúcia Paiva, essas ações acabaram “[...]envolvendo uma geração de adultos que, através dos tempos, acumulou experiências, valores e uma geração de jovens que devem assimilar esses conteúdos para poder integrar-se no meio social” (2014, p. 17).

Ao pesquisar sobre as experiências socioeducativas do Movimento de Natal, defendemos a ideia que durante as décadas de 1950 e 1960 a Arquidiocese da Natal – RN, cultivou uma metodologia educativa que abrigou

seminalmente o espírito da experiência materializada em Angicos – RN¹⁸², estando, portanto, presente nas ideias e práticas do educador Paulo Freire, na luta para a aplicação de metodologias geradoras de uma ação educativa emancipatória dos trabalhadores camponeses. Esse contexto possibilitou a aplicação de iniciativas transformadoras, vocacionadas à libertação integral dos empobrecidos, que se tornaram fortes aliadas das crescentes lutas em prol da reforma agrária com o surgimento de vários movimentos populares filiados a Liga Camponesa. Segundo Scoot Mainwaring,

Esses movimentos afetaram muitos líderes da Igreja, tanto por chamarem a atenção para a importância de se dar apoio às reformas, quanto por criarem, no caso dos conservadores, uma conscientização de rápido crescimento da esquerda. Inovações na educação popular inclusive o Movimento de Educação de Base (MEB), o trabalho de Paulo Freire e os Centros de Cultura Popular, estimularam reflexões sobre o papel das massas na sociedade. Esses movimentos ajudaram a criar um ambiente de questionamento que indiretamente encorajava a inovação no trabalho pastoral entre as classes populares (MAINWRING, 1989, p. 64).

O Movimento de Educação de Base – MEB, assume uma linha de ação eclesial em resposta ao analfabetismo aferido, transmutando-se em uma resposta como ação evangelizadora inserida na realidade social. Esse aspecto demonstra que a instauração da ação educativa tem um revestimento de compromisso social e um assentimento fraterno, portando, um dever do cristão. O desejo de uma efetiva presença eclesial no meio social e a eleição da alfabetização como estratégia, foi responsável por incutir nos agentes a *‘crença na educação’* como instrumental na luta por transformação social. Segundo as teorizações de Marlúcia Menezes de Paiva:

[...]naquele movimento católico, *uma crença no poder da educação* (a chamada educação de base) e das técnicas pedagógicas em solucionar os problemas que assolavam o meio

¹⁸² Lugar onde se deu as ‘40 Horas de Angicos’, um projeto de alfabetização para 300 adultos orientado pelas práticas educacionais do professor Paulo Freire, uma experiência de educação popular desenvolvida no início dos anos 1960.

rural brasileiro, podendo torná-lo produtivo e assim integrá-lo ao mercado capitalista (PAIVA, 2014, p. 208) (grifo nosso).

Resultante desse meio social e eclesial, foi o compromisso sempre basilar de um posicionamento pela eleição da pessoa humana como projeto, a escolha dos pobres como os endereçados da formação política por meio da conscientização¹⁸³ das bases.

Figura 1 – Viagem de Dom Eugênio Sales a Colômbia



Fonte: Jornal La Republica, 24.10.1957

A conscientização é assumida como estratégia das lideranças que objetivaram provocar um agir comunitário imanente. O SAR foi responsável

¹⁸³ Por conscientizar entende-se o esforço intencional de provocar em categorias, classes e grupos sociais a consciência das desvantagens de sua situação na sociedade e a disposição de participar em sua alteração. A conscientização consiste na tomada de consciência por categorias, grupos e classes sociais de sua condição socialmente desvantajosa e na disposição em participar de um processo de mudança (Camargo, 1971, p. 107).

em sistematizar esses aspectos através das cartilhas produzidas em mutirão através do Programa de Educação Política, revelando o comprometimento e o poder de articulação das comunidades de bases. O SAR abrigou as experiências das Escolas Radiofônicas, resultado de uma visita em 1957 de Dom Eugênio de Araújo Sales a Colômbia, onde presenciou a iniciativa do Monsenhor Salsedo na promoção das Escolas Radiofônicas de Sutatenza. No ano seguinte acontece a inauguração da Rádio Rural, como a missão de conscientizar, educar e evangelizar. O rádio assume um papel importante de mediação do conhecimento:

A novidade ficava por conta da utilização do rádio, instrumento de comunicação de massas, com o poder de difundir rapidamente qualquer mensagem, inclusive o pensamento católico junto às massas rurais. A esse respeito, Dom Eugênio Sales assim expressou-se: 'Sempre pensava que devia haver uma maneira de atingir a todos, mesmo os mais pobres e os mais distantes. E esse meio eu o procurei durante anos' (MEDEIROS, 1992, p. 198).

Há uma forte relação entre o MEB e o rádio. Esse veículo de comunicação assumiu um aspecto crucial para o desenvolvimento do projeto educativo, quando passou a ser um instrumental motivador das camadas camponesas, carentes de tecnologias da comunicação.

Esse elemento garantiu o alcance de comunidades de difícil acesso e uma profunda penetração social. Os resultados das experiências em Natal fizeram surgir mais de 300 escolas radiofônicas, em 1958, já contava com mais de 5.000 alunos (entre 12 e 70 anos). Em 1962 atinge a marca de 1.500 escolas contando com o total de 18.000 alunos.

A Rádio Cultura em Aracajú - SE, nesse período passou a transmitir um programa de educação de base com semelhantes resultados aos obtidos em Natal - RN. Há registros que no Crato - CE, existiram mais de 900 escolas radiofônicas, período da capilarização de experiências em Penedo - AL, Bragança - PA; em Sobral - CE; e Carpina - PE. No seu adiantamento, uma ação coordenada, em rede, em parceria com os sindicatos de trabalhadores rurais, possibilitou que durante anos eleitorais distribuíssem as orientações para combater as oligarquias coronelistas e latifundiárias.

Como observamos acima, o último a assinar a circular foi o Bispo Diocesano Dom Antônio Soares Costa¹⁸⁴, que fora transferido da Arquidiocese de Natal-RN para a Diocese de Caruaru-PE em 19 de dezembro de 1993.

Essa formação vivenciada no interior do Movimento de Natal e mais especificamente como articulador político do SAR, cunhou em seu agir pastoral uma pedagogia ‘libertadora’ e politizadora, que sustemos ter sido aplicada em Caruaru-PE, ao criar o Instituto de Filosofia e Teologia de Caruaru – ITEC, tendo como elemento conceitual à *fraternidade* o *compromisso social*, como teorizamos:

[...]os conhecimentos experenciados no âmbito dessa instituição de ensino, através de uma profunda análise da apropriação dos elementos formadores da denominada ‘educação de base’ transportada do Movimento de Natal e materializada como identidade metodológica do ITEC. Intuímos ser esse aspecto o fomentador de uma concepção educativa alicerçada na passagem da reflexão teórica/filosófica à prática, uma hermenêutica a partir da experiência, aplicada no interior do instituto com a finalidade de desenvolver nos alunos a consciência de sujeitos emancipados, convocados a um compromisso social. O ensino da Filosofia no ITEC, iniciado no primeiro semestre de 1995, apresentou limites estruturais e institucionais, garantindo em primeira análise a rotulação de ser compreendido como projeto utópico. Sua efetivação aparece no conjunto das disciplinas, deixando transparecer os objetivos e metas com proximidades estruturais do ideário contido nas ações educativas do Movimento de Natal e agora consubstanciada na concepção da Filosofia ensinada nessa instituição (SILVA, 2021, p. 92).

¹⁸⁴ Para maior conhecimento desse proeminente educador, sugerimos a leitura do nosso artigo: SILVA, R.R. Um colaborador à consolidação do movimento de Natal: o papel socioeducativo de Dom Antônio Soares Costa. **Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 160–174, 2023. DOI: 10.21680/1984-3879.2022v22n1ID30646. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/30646>. Acesso em: 16 maio. 2024.

A conscientização enquanto conceito, a educação enquanto práxis e a religião católica com plataforma estratégica de lutas no nordeste brasileiro, materializaram ações que se institucionalizaram como é o caso do ITEC.

É oportuno ponderar que essa epistemologia reinaugura a “*mística de olhos abertos*” (METZ, 2013) e por sua potência não é uma exclusividade do cristianismo, mas podem e devem ser anelos que conectam esses mesmos princípios encontráveis em outras religiões, servindo também como elemento dialógico e ecumênico.

Nessa perspectiva ecoa o pensamento sobre a fraternidade de Chiara Lubich que viabiliza coadunar tais princípios ao cotidiano da vida social e política, pois “[...] *algumas pessoas têm funções no governo, outras na oposição: mas somente juntas garantem a soberania dos cidadãos*” (2003, p. 1), ou quando assumem essa agenda na criação de iniciativas colaborativas comuns.

Essa mesma dinâmica é compreendida sob o prisma do pensamento de Paulo Freire como compromisso sociotransformador, ao conceituar a conscientização como “[...] *um compromisso histórico. É também consciência histórica; é inserção crítica na história, implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo*”. (1979, p. 26).

Conscientização, compromisso social e a solidariedade, assumem semanticamente o que ontologicamente significou à conceituação da fraternidade nesse excuro. Essa acepção vigorou nos estados modernos até os dias atuais. A fraternidade é assumida como categoria política extraída da esfera religiosa já na Revolução Francesa, comprometendo seu devir originário devido a assunção do Estado. Para uma reconexão conceitual em prol do equilíbrio necessário aos termos conectados à fraternidade, Edgar Morin propõe reconceituar princípios:

[...]é preciso um mínimo de liberdade e igualdade para que haja fraternidade; um mínimo de fraternidade para que a liberdade não se torne abuso e que a igualdade seja em princípio aceita -, esses termos são igualmente antagônicos, uma vez que a liberdade tende a destruir a igualdade e ignora a fraternidade, que a igualdade necessita de coerções que atentam contra a liberdade, e que a fraternidade, contrariamente aos dois outros princípios, não pode ser

imposta ou garantida por nenhuma lei ou Constituição (MORIN, 2005, p. 143).

Com a modernidade se consubstanciou o cenário de esfacelamento do conceito: fraternidade. No horizonte cristão a fraternidade como palavra-conceito, exigiu uma declinação topológica em busca de concretude, o que pode ter redefinido a eleição da solidariedade para tentar expressar o mesmo fluxo. Mesmo assim, não elimina a urgente retomada semântica referente aos discursos construídos, como também necessita de uma atualização prática em diversos campos das iniciativas coletivas que lutam pela salvaguarda da cidadania.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao cabo desse excursão, onde tratamos da fraternidade como categoria política, sendo abordada segundo as bases de um conjunto de iniciativas educacionais ocorridos no nordeste brasileiro, como resultante de um escopo libertário latino-americano, marcado pelas lutas em vista da transformação social, demonstramos essa herança materializada ao eleger como elemento estratégico de luta a educação. A regionalização impetrada à fraternidade legada a educação de base, analisada nesse estudo, revelou a práxis social da igreja católica a partir das experiências educativas experienciadas como ações libertadoras, que denominamos nesse estudo como: fraternidade educadora. Em informativo de 1961, sobre os objetivos da educação de base pelo rádio, encontramos um recorte que nos auxilia compreender o espírito desse movimento educativo:

A educação pelo rádio, tal como é concebida pelo MEB, ultrapassa os estreitos limites do ensinamento e tem como fim elevar aos homens, melhorar a economia modificar as estruturas. Ela exige a colaboração efetiva, material e espiritual dos melhores de uma comunidade natural. Além da alfabetização, as escolas radiofônicas contam com um programa de educação sanitária, agricultura, economia doméstica, orientação profissional, formação moral, cívica e religiosa. O ensinamento transmitido pelo rádio não pode permanecer isolado, seus conceitos devem ser vividos. Ele

deve estimular uma série de atividades: cooperativas, artesanato, clubes de jovens, de mães etc. É útil assinalar que as escolas radiofônicas não pretendem substituir a escola primária tradicional. Elas representam, apenas, uma solução imediata para um problema que parecia não ter solução.

Considerando essa temática e o conjunto das questões originadas a partir desse estudo, recapitulamos ações consideradas genuínas e relevantes da ação transformadora impetrada no conjunto das iniciativas pedagógicas em vista do compromisso com o empobrecido e pela transformação da sua realidade social.

As pesquisas anotadas nesse estudo referendam o desenvolvimento metodológico de uma ação educativa revestida de vetores filiados ao princípio mais originário do conceito de fraternidade, mas que recebe uma atualização característica advinda de um dos cenários regionais mais pobres do nordeste brasileiro.

Nessa perspectiva, reafirmamos a unicidade do conceito 'fraternidade' como um fator característico do *modus vivendi* dessa região do país, apesar da dureza e pobreza dos sertões brasileiros, sentimentos circulantes pela positividade do que se possa significar e conceituar o 'ser humano' é presentificado em cada recanto nordestino.

Nessa direção, anunciamos a figura de um educador pouco conhecido das discussões acadêmicas no Nordeste: O bispo Diocesano Dom Antônio Soares Costa. Não só pela situação geográfica onde desenvolveu sua ação educadora, mas principalmente pelas políticas internas da instituição da sua transferência da arquidiocese de Natal para Caruaru, impetrou um silenciamento aos seus projetos e iniciativas. Sua ação pedagógica tem uma profunda inspiração popular marcadamente presente em seu agir pastoral e educacional, que em última análise serviu à mudança social na comunidade envolvente ao instituto por ele fundado,

A prática pedagógica assumida nesse instituto é um contributo para a educação. No campo da formação filosófica encontra singularidade ao considerar as experiências vivenciadas pelos alunos. O reconhecimento do outro em seu chão pastoral e o respeito a singularidade de cada vivência estabelece uma comunicação atualizada entre os temas

abordados e com a reflexão em sala de aula, pois estes não estavam desvinculados da realidade pensada e praticada por seus interlocutores (SILVA, 2021, p. 155).

Nossas investigações que objetivaram reconstituir sua importância e atualizar seu perfil como líder popular fortemente combatido pelas alas conservadoras da igreja católica.

Em nossas pesquisas em arquivos eclesiásticos que fundamentam uma pesquisa no campo das instituições educativas, após a análise documental das experiências socio-pastorais aplicadas no interior dessa instituição investigada, que forneceram os indícios da transposição das iniciativas educativas de Natal - RN para Caruaru - PE, firmamos a convicção da consubstanciação de uma práxis recorrente desenvolvida pelos seus expoentes que nos serviram como referenciais nordestinos, em elementos como a eleição pela opção preferencial pelos pobres e a educação como prática fraterna, responsável pelo desenvolvimento da dinâmica educativa concebida no Movimento de Natal, que denominamos nessa pesquisa como 'fraternidade educadora'.

4. REFERÊNCIAS

AMMANN. Safira Bezerra/ Marcos José de Castro Guerra. Otto Euphrásio de Santana. (Organizadores) Dom Eugênio Sales em Natal: fé e política. – Natal, RN: EDUFRN, 2015.

CRESPO, A. P. A.; GUROVITZ, E. **A pobreza como fenômeno multidimensional**. RAE-eletrônica, v. 1, n. 2, p. 1-11, jul.-dez. 2002.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Igreja e desenvolvimento**. São Paulo: CEBRAP; Brasileira de Ciências, 1971.

CORREIA, Cícero Gomes. PERNAMBUCO, Marta Maria castanho Almeida. **As ações político-pedagógicas do Serviço de Assistência Rural (SAR)**. Brasília: Liber livro, 2011.

FERRARI, Alceu. **Igreja e desenvolvimento**: o movimento de Natal. Natal: fundação José Augusto, 1968.

FREIRE, Paulo. **A Importância do ato de ler**. São Paulo: Cortez, 1982.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro. Paz e terra, 2009.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber do próprio poço**: itinerário espiritual de um povo. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1016-1985)**. Editora brasiliense, São Paulo – SP, 1989.

METZ, Johann B. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

MORIN, Edgar. **Terra-pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

PAIVA, Marlúcia Menezes de (org). **Escolas Radiofônicas de Natal**: uma história construída por muitos (1958-1966). Brasília: Liber Livro, 2009.

PAIVA, Marlúcia Menezes de. **Igreja e renovação**: Educação e sindicalismo no Rio Grande do Norte (1945-1965). Natal: EDUFRN, 2014.

LEÃO XIII, Papa. **Carta Encíclica Reum Novarum**, in *Civiltà Cattolica* 42 (1891), II, p. 513-547.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUBICH, Chiara. **Mensagem enviada ao II Encontro Nacional do MPPU**, em 28 de novembro de 2003. Disponível em: www.mppu.org.br/pdf/ch-bsb-28.11.03.pdf. Acesso em 18 de abril de 2024.

MEDEIROS, Hécio Pacheco de. **Nas ondas do rádio**: Conversando sobre saúde reprodutiva. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1992.

NABUCO, Joaquim. **Minha Formação**. Brasília: Senado Federal, 1998.

SAR, Serviço de Assistência Rural. **Educação pelo Rádio** (Informativo). INFORMACIONES UNDA - ULAPAC. N. 4. 1961. Natal – RN.

SILVA, Roberto Ribeiro da. **Dom Costa e a experiência socioeducativa na criação do ITEC (1995-2002)**: o pioneirismo no ensino de Filosofia. Natal, 2021. 200 f.: il. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Orientador: Prof. Dr. Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes.

CAPÍTULO 14

A COMPREENSÃO E PRÁTICA DA CIDADANIA NOS MATERIAIS EDUCACIONAIS

Lidianne Salvatierra¹⁸⁵

RESUMO

Este capítulo investiga a abordagem da cidadania nos livros didáticos de Ciências para o Ensino Médio e suas implicações para a compreensão e desenvolvimento da fraternidade nos contextos político, jurídico e social. A análise dos materiais didáticos revela que, apesar dos avanços, os livros ainda não oferecem uma abordagem eficaz e integrada da cidadania, apresentando lacunas significativas na sua integração com outras disciplinas e na promoção de atividades práticas. A ausência ou superficialidade na explicação do conceito de cidadania limita a capacidade dos alunos de aplicar o conhecimento de forma prática e reflexiva, comprometendo o desenvolvimento de uma consciência cidadã plena. A integração interdisciplinar e a promoção de atividades práticas são essenciais para uma formação cidadã mais robusta e engajada. O capítulo conclui que é necessário atualizar os livros didáticos e aprimorar a formação dos educadores para garantir uma educação cidadã mais efetiva, promovendo uma participação ativa e solidária na sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Análise de Conteúdo; Ensino; Programa Nacional do Livro Didático.

¹⁸⁵ Mestre e Doutora em Ciências Biológicas pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). Professora adjunta da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Licenciada e bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5447574669313006>.

ABSTRACT

This chapter examines the approach to citizenship in high school science textbooks and its implications for understanding and developing fraternity in political, legal, and social contexts. The analysis of these educational materials reveals that, despite some progress, textbooks still fall short in providing an effective and integrated approach to citizenship, showing significant gaps in their interdisciplinary integration and the promotion of practical activities. The lack of or superficial treatment of citizenship concepts limits students' ability to apply knowledge in practical and reflective ways, thereby hindering the development of comprehensive civic awareness. Interdisciplinary integration and practical activities are crucial for a more robust and engaged civic education. The chapter concludes that textbook updates and enhanced educator training are necessary to ensure more effective civic education, fostering active and supportive participation in society.

KEYWORDS: Content Analysis; Teaching; National Textbook Program.

1. INTRODUÇÃO

A fraternidade, que é essencial para a coesão social e a justiça, pode ser comprometida se não houver uma educação adequada sobre suas dimensões política, jurídica e social. Em contextos políticos, a falta de formação pode reduzir a capacidade dos cidadãos de colaborar e dialogar efetivamente. No âmbito jurídico, pode haver uma compreensão limitada dos direitos e deveres que sustentam a fraternidade. Socialmente, a ausência de uma educação focada pode resultar em uma menor solidariedade e compreensão das necessidades e desafios dos outros.

Assim, é possível observar que a categoria de fraternidade nos diferentes contextos e a abordagem da cidadania nos livros didáticos se relacionam através de uma educação que promove uma compreensão integrada da ciência, da cidadania e da responsabilidade compartilhada na construção de um mundo melhor. Não bastando, a noção de cidadania

constitui um dos princípios fundamentais garantidos pela Constituição Federal (BRASIL, 1988) e é reafirmada no âmbito educacional pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1996), pelos Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1998) e pela Base Nacional Comum Curricular (Brasil, 2017).

Em 2022, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), em conjunto com a Associação Internacional para a Avaliação do Desempenho Educacional (AIE), realizou a aplicação do Estudo Internacional de Educação Cívica e Cidadania (ICCS) com o objetivo de verificar “a compreensão dos países sobre questões que envolvem o papel dos estudantes em relação à cidadania global, sustentabilidade ambiental, interações sociais na escola, uso de novas mídias sociais para engajamento cívico, cidadania digital, migração e diversidade” através de “um teste de entendimentos conceituais e competências em cidadania e educação cívica” (BRASIL, 2022). Essa ação governamental reforça a visão de que o ensino para a cidadania deve ser uma das funções e preocupações da escola. E entre os resultados do ICCS foi verificado que 41% dos estudantes indicaram estar bastante ou muito interessados em questões políticas e sociais (ALVIM, 2023).

Dessa forma, a educação é um dos principais meios pelos quais os indivíduos adquirem conhecimentos, habilidades e valores necessários para exercerem plenamente sua cidadania (Martins; Mogarro, 2010). Espera-se, portanto, que o ensino das diversas disciplinas aborde os direitos e deveres dos cidadãos, bem como a importância da participação ativa na vida política e social, visando uma sociedade mais justa e democrática. Além disso, a educação é crucial para a formação de valores como respeito, tolerância, solidariedade, justiça e igualdade, que são essenciais para a construção da cidadania (Benevides, 2001).

Nesse contexto, aprender sobre Ciência como parte da formação cidadã envolve compreender o funcionamento do mundo e seus diversos fenômenos naturais, políticos, culturais e sociais. Isso capacita o indivíduo a tomar decisões informadas sobre questões que impactam diretamente sua vida, a comunidade onde vive e o planeta como um todo.

A cidadania é, portanto, um tema universal, e a análise de sua abordagem nos recursos didáticos, especialmente nos livros didáticos, é uma ferramenta crucial para avaliar a qualidade das fontes de informação primárias utilizadas nas escolas (Kalayci; Hayirsever, 2014; Kroum, 2019; Al-Rub, 2021).

O livro didático continua a ser o principal mediador do processo de ensino-aprendizagem e a fonte de informação primária, e às vezes única, para professores e alunos, especialmente na Educação Básica brasileira (Silva, 2012; Carvalho Neto, 2015). Nesse contexto, a verificação dos conteúdos temáticos, direcionamentos, tecnologias e inovações presentes nos livros didáticos é um fator crucial para avaliar a qualidade desses recursos pedagógicos.

Dessa forma, a seguir é analisado e discutido a falta do cuidado e da profundidade da apresentação do conceito e da contextualização da prática de cidadania nos livros didáticos.

2. AVALIAÇÃO DOS ESTUDOS PRÉVIOS

As pesquisas analíticas destinadas a avaliar a abordagem da cidadania nos conteúdos científicos dos livros didáticos revelaram avanços significativos nas abordagens dos manuais, que se tornaram menos descontextualizados, mais atualizados, interdisciplinares e reflexivos. No entanto, essas pesquisas também indicam a persistência de lacunas e problemáticas que afetam a qualidade desses materiais em várias áreas disciplinares. Freitas e Martins (2008) enfaticamente afirmam que há um enfraquecimento da discussão das questões relacionadas à cidadania.

Oliveira et al. (2014) verificaram que esse conceito, mesmo em uma proposta de ensino problematizador, se distancia da realidade social dos educandos e de suas expectativas de aprendizagem nos livros didáticos de Alfabetização na Educação de Jovens e Adultos (EJA).

Silva et al. (2005) revelaram que pela completa ausência ou superficialidade do conceito nos livros didáticos de Geografia, os professores de Geografia investigados não abordam a temática de forma efetiva em suas aulas.

Oliveira (2004) observaram que os exercícios apresentados nos materiais didáticos de Matemática para o Ensino Fundamental não ajudam a revelar aspectos importantes da realidade social. Na maioria dos casos, são a-históricos e, portanto, omitem componentes essenciais para caracterizar a cidadania, como direitos civis, direitos políticos e direitos sociais.

Assis (2018) analisou as propostas de ensino de Química e observou que a abordagem dos conteúdos, especialmente no que se refere à construção histórica da Ciência, ainda é muito simplificada e carece de atividades que promovam a reflexão crítica. Em relação aos conteúdos de Educação Ambiental, foi constatada uma superficialidade nas questões abordadas, o que pode levar à subestimação dos reais riscos ambientais enfrentados pela sociedade. Isso, por sua vez, pode impactar negativamente as ações cidadãs necessárias para resolver problemas ambientais atuais e prevenir futuros desafios.

A autora também identificou uma perspectiva predominantemente masculina e excludente em algumas abordagens de conteúdos, que reforçam preconceitos de gênero (Assis, 2018). Essa análise evidencia a necessidade de uma proposta mais multicultural e atualizada, que vá além do cientificismo e das velhas tendências que contradizem as perspectivas contemporâneas de formação cidadã. Os conteúdos precisam ser abordados de forma a promover uma cidadania que transcenda o cientificismo, permitindo que os alunos apliquem o conhecimento no cotidiano, saindo da abstração e reconhecendo seu papel na sociedade através de ações concretas.

Em resumo, os estudos prévios destacam a importância de uma análise contínua dos livros didáticos para aprimorar e garantir a qualidade dessa ferramenta essencial, que serve como fonte de conhecimento científico e apoio educacional em muitas escolas.

3. ANÁLISE DO MATERIAL DIDÁTICO

A discussão a seguir é baseada na verificação de como o termo cidadania é abordado no Ensino Médio em sete coleções de Ciências discriminadas no PNLD 2021 (BRASIL, 2019). Ao todo, 41 volumes das coleções autoradas por Thompson et al. (2020), Godoy, Dell'agnolo & Melo

(2020), Lopes & Rosso (2020), Amabis et al. (2020), Santos (2020), Zamboni & Bezerra (2020), e Mateus, Machado & Panzera (2021) que compõem o PNLD 2021 foram considerados.

A análise verificou cinco categorias temáticas sobre a abordagem dos conteúdos de cidadania: (1) Conceitos Básicos: presença do conceito de cidadania; (2) Temáticas da Cidadania: elenco dos temas tratados dentro da cidadania; (3) Atividades Práticas: presença de propostas de exercícios e a atividades com foco na cidadania; (4) Interdisciplinaridade, Multidisciplinaridade e Transdisciplinaridade: presença de integração disciplinar na abordagem do conteúdo relativo à cidadania; e (5) Orientações para os Professores: conteúdos que abordam as sugestões e diretrizes da abordagem dos conteúdos sobre a cidadania.

Após contar a frequência do termo "cidadania" nos conteúdos do Ensino Médio nos textos-base dos livros didáticos, constatou-se que a média de citações por volume de coleção é de aproximadamente 1,04%. Entre as coleções analisadas, Lopes & Rosso (2020) não apresentaram nenhuma citação do termo no corpo do texto, enquanto Thompson et al. (2020), Godoy, Dell'agnolo & Melo (2020), Santos (2020) e Mateus, Machado & Panzera (2021) incluíram o termo uma vez cada. Por outro lado, Amabis et al. (2020) e Zamboni & Bezerra (2020) apresentaram entre três e 37 citações, respectivamente. Além disso, o texto-base apresentado aos alunos raramente explicitava a relação entre os conteúdos ou temas e as ações ou fundamentos de cidadania, deixando para o professor a responsabilidade de estabelecer essa conexão para os alunos.

4. AUSÊNCIA DO CONCEITO DE CIDADANIA E SUAS IMPLICAÇÕES

No que diz respeito ao conceito de cidadania, este não esteve presente em nenhum dos volumes examinados. Esperava-se encontrar uma explicação do termo que evidenciasse a participação do indivíduo e sua importância, tanto particular quanto coletiva, na sociedade, conforme destacado nos documentos educacionais de referência brasileiros.

Embora se reconheça a importância do esforço contínuo para superar o conteudismo e as abordagens tradicionais nas temáticas disciplinares, é essencial que os livros didáticos apresentem concepções, ideias e representações claras e precisas dos conceitos-chave. Além disso, no que diz respeito à difusão do conceito de cidadania, frequentemente observa-se que ele é abordado de maneira ambígua, subjetiva, equivocada e/ou sem consenso teórico em diversos documentos e contextos que tratam do assunto (Pinsky; Pinsky, 2008).

Esse fato reforça que, antes de qualquer tentativa de integrar os conteúdos de Ciências com a cidadania, é fundamental conceituar a cidadania dentro de uma proposta disciplinar e introdutória. A cidadania deve ser apresentada de forma explícita e relacionada com a história da Ciência, pois a desvalorização dessa relação — especialmente no que tange à sua história e importância para o progresso socioeconômico e cultural, para a resolução de problemas complexos e para a melhoria da qualidade de vida — impacta diretamente na formação do cidadão (Mathews, 1995; Vidal, 2007).

Höffling (1987) define o conceito de cidadania em três grandes espectros: civil, político e social. Estudos mais recentes (Menazel, 2015) ampliam essa visão, categorizando a relação dos temas científicos com cinco aspectos: a) político, impacto político de fenômenos científicos; b) social, implicações na vida social das inovações; c) econômico, efeitos monetários individuais e coletivos; d) comportamental, mudanças necessárias para melhorar a qualidade de vida; e e) legal, aspectos jurídicos relacionados aos direitos e deveres dos cidadãos. Essas categorias auxiliam os docentes a oferecer um ensino contextualizado e a compreender as implicações dos conteúdos científicos nas práticas cidadãs.

5. APROXIMAÇÃO DA TEMÁTICA DA CIDADANIA COM CONTEÚDOS DIVERSOS

Observando as coleções individualmente, a Biologia apresentou a maior frequência de correlação com a cidadania na abordagem dos

conteúdos. Esse dado pode refletir a dificuldade da "instrumentalização para a cidadania", que busca integrar conteúdos de diferentes disciplinas de forma articulada.

Há poucos anos, era considerado muito difícil integrar a cidadania com os conteúdos curriculares e, ainda mais, ensinar considerando as ideias, objetivos e o potencial transformador dos alunos. No entanto, com algumas ressalvas, esse desafio já tem sido abordado e considerado por profissionais da educação, representando um grande avanço no campo educacional (ZAMBON; ARAUJO, 2014, p. 179).

De fato, persiste uma discussão sobre a dificuldade de lidar com temáticas e conteúdos considerados muito "abstratos", "exatos" e "duros" além da teoria científica que os fundamenta. A prática de contextualizar o ensino continua sendo um desafio, tanto na elaboração de ferramentas didáticas, como o livro didático, quanto na formação curricular dos professores e na sua prática pedagógica.

Portanto, a solução para abordar a cidadania de forma mais efetiva exige um esforço a longo prazo e a superação desses desafios de maneira mais prática e imediata. Mesmo na ausência de uma abordagem explícita nos livros didáticos, uma estratégia eficaz para incorporar a cidadania ao ensino é por meio da problematização e da prática reflexiva sobre sua relação com a Ciência. Nesse contexto, é crucial criar espaços adicionais (feiras de ciências, amostras científicas, ciclos de palestras, rodas de debates e outras atividades extracurriculares e de extensão) para discutir e promover a cidadania.

6. APRESENTAÇÃO DA CIDADANIA NA PRÁTICA

Em relação às propostas de atividades práticas e problematizadoras, essas foram quase inexistentes. A ausência ou incipiências propostas de experimentações da aplicabilidade por parte dos alunos no ensino sobre a cidadania perpetua a ideia abstrata do conceito e suas ações. No ambiente escolar, a aplicação prática do conceito de cidadania muitas vezes se limita a uma abordagem superficial, que não permite uma construção complexa nem proporciona experiências significativas para que educandos e educadores

repensem sua participação social. Como resultado, assim como em outras disciplinas, as atividades sobre cidadania frequentemente se tornam apenas um instrumento mecânico de aprendizado, que reproduz uma lógica prática e individualista (Gomes; Senne, 2016, p. 3).

As atividades práticas e problematizadoras são essenciais na educação cidadã, pois permitem que os alunos explorem questões reais, analisem dilemas éticos, discutam problemas sociais e busquem soluções coletivas. Essas atividades ajudam a aprofundar a compreensão da cidadania e ampliam os estudos teóricos e práticos, permitindo que os alunos identifiquem o significado do termo de forma objetiva e contextualizada. Assim, eles se tornam mais aptos a se engajar ativamente em suas comunidades, defender seus direitos e contribuir para uma sociedade mais justa e participativa.

Portanto, a falta de atividades práticas e problematizadoras pode ser uma lacuna significativa no ensino da cidadania. É crucial desenvolver propostas pedagógicas que incentivem os alunos a vivenciar a cidadania por meio de ações concretas, promovendo uma compreensão mais efetiva e engajada desse importante pilar da formação dos indivíduos.

7. INTEGRAÇÃO INTER/MULTI/TRANSDISCIPLINARIDADE DA CIDADANIA

As diferentes disciplinas ministradas no ensino regular podem resultar em uma segregação de saberes e em um acúmulo de informações desconectadas se as áreas disciplinares envolvidas não promoverem o trabalho com temas transversais (Zambon; Araujo, 2014). Nesse contexto, surgem os conceitos de interdisciplinaridade e transversalidade nas discussões sobre cidadania no ambiente escolar.

D'Ambrosio (2001) destaca que a integração disciplinar é essencial nas propostas curriculares para garantir um ensino que fomente o pleno exercício da cidadania. No entanto, é comum encontrar que os materiais didáticos não oferecem uma apresentação integrada de qualidade. A análise

atual também revelou uma escassez de integração curricular, o que impacta a contextualização e prioriza apenas a formação conceitual do aluno em relação ao conteúdo específico (Oliveira; Caldeira, 2016).

A falta de integração disciplinar e a escassez de temas transversais nos materiais didáticos prejudicam a compreensão plena do conceito de cidadania e o processo de formação dos alunos como cidadãos. Quando as disciplinas são segregadas e as informações são apresentadas de forma isolada, os alunos podem ter dificuldade em conectar os conceitos e entender como eles se relacionam com a prática cidadã.

A integração interdisciplinar favorece as interconexões entre diferentes áreas do conhecimento e como essas conexões influenciam questões sociais, políticas, econômicas e culturais. Sem essa abordagem integrada, o ensino da cidadania tende a se limitar a uma formação conceitual, sem proporcionar uma compreensão mais profunda e prática de como exercer a cidadania de forma efetiva.

Portanto, a ausência de uma apresentação integrada e contextualizada nos materiais didáticos pode levar a uma visão fragmentada e superficial da cidadania, dificultando a capacidade dos alunos de aplicar os conceitos aprendidos em situações reais e de participar ativamente na sociedade. Para uma formação cidadã efetiva, é essencial que o ensino seja estruturado de forma a integrar e conectar os conhecimentos, promovendo uma compreensão mais completa e prática da cidadania.

8. LACUNAS FORMATIVAS DOS PROFESSORES SOBRE CIDADANIA

É reconhecido as diversas deficiências, lacunas e fragilidades na formação e no conhecimento que os educadores possuem sobre o conceito e a prática da cidadania, visto que a ausência da abordagem desse conceito acaba transpondo a Educação Básica e segue para o Ensino Superior e na formação continuada. É dentro desse contexto que o livro didático é visto como uma fonte de facilitação na condução conteudinal e também como forma de atualização do professorado (visto que o livro didático tende a ser atualizado anualmente).

Assim, sabendo das lacunas formativas (inicial e/ou continuada) e também da fragmentação, superficialidade ou ausência da abordagem de cidadania no livro didático é imperativo que esses recursos e processos sejam aprimorados para garantir uma formação mais completa e integrada.

A atualização dos livros didáticos deve incluir uma abordagem mais robusta e contextualizada da cidadania, promovendo conexões entre as diferentes disciplinas e oferecendo aos professores e alunos ferramentas que favoreçam uma compreensão mais profunda e prática. Além disso, é fundamental investir na capacitação contínua dos educadores, para que possam utilizar esses recursos de forma eficaz e integrar a cidadania de maneira significativa em suas práticas pedagógicas. Dessa forma, será possível superar as lacunas existentes e proporcionar uma formação cidadã mais efetiva, preparando os alunos para atuar como cidadãos ativos e engajados na sociedade.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos resultados ratifica as conclusões e observações de Assis (2018), Vaz (2020), Deon et al. (2018), Freitas e Maria (2008), Martins (2008), Oliveira (2004), Santos (2014) e outros. Os livros didáticos ainda não se mostram instrumentos eficazes para abordar os diversos aspectos da cidadania.

Os resultados implicam, de forma prática, que o livro didático deve: (a) funcionar também como uma ferramenta de formação continuada, sendo desenvolvido com essa função em mente; (b) esclarecer as ramificações interdisciplinares dos conteúdos; e (c) incentivar atividades práticas que envolvam os alunos como construtores ativos do próprio conhecimento e como sujeitos reflexivos e conscientes da sua participação cidadã na sociedade.

Embora a temática da cidadania ainda esteja presente de forma mínima, observa-se um movimento, ainda que lento, em direção à integração da formação cidadã nos materiais didáticos.

A falta de uma abordagem eficaz e integrada da cidadania nos livros didáticos tem impactos significativos no alcance, compreensão e desenvolvimento da fraternidade nos contextos político, jurídico e social.

A carência de uma abordagem robusta da cidadania nos materiais didáticos reduz a capacidade de alcançar todos os alunos com uma formação completa sobre a importância da fraternidade. Sem uma integração efetiva do tema, a mensagem sobre a importância da fraternidade pode não chegar a todos os estudantes, resultando em um entendimento fragmentado ou limitado do conceito.

Quando os livros didáticos não explicam claramente como a cidadania se materializa no dia-a-dia, os alunos podem ter dificuldades em compreender as implicações práticas e teóricas desse conceito nos diferentes contextos. A falta de atividades práticas e interdisciplinares pode levar a uma compreensão superficial da cidadania, impedindo que os alunos vejam sua importância nas esferas política, jurídica e social.

A ausência de uma abordagem aprofundada e integrada da cidadania compromete o desenvolvimento de uma consciência cidadã que inclui a fraternidade, impacta no fortalecimento da sociedade democrática, dificulta a abertura à pluralidade, à diversidade, a empatia e ao respeito aos Direitos Humanos. Sem essa formação adequada, os alunos podem não desenvolver plenamente a capacidade de agir de maneira ativa, democrática e solidária em suas interações sociais e políticas. Isso pode resultar em uma participação menos engajada e responsável na vida comunitária e na construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Portanto, é crucial que os livros didáticos integrem uma abordagem abrangente da cidadania, que conecte teoria e prática, e que os educadores sejam capacitados para ensinar esses conceitos de maneira interconectada e prática. Isso garantirá que os alunos não apenas compreendam e se envolvam ativamente na construção de uma sociedade mais equitativa e solidária.

10. REFERÊNCIAS

ALVIM, Silmary J. Gonçalves. **Estudo Internacional de Educação Cívica e Cidadania (ICCS): primeiros resultados sobre o Brasil. Seminário Internacional da Avaliação da Educação Básica**, 28 a 30 de novembro de 2023, Brasília, DF. Disponível em: https://download.inep.gov.br/educacao_basica/seminario_internacional/apresentacoes/mesa_3_silmary_alvim.pdf. Acessado em 03/03/2022.

AL-RUB, Imad O. Abu. The Values of Citizenship Included in the Palestinian Arabic-Language Textbooks for the Lower Basic Education. **British Journal of Education**, vol. 9, n. 2, pp. 96-111, 2021.

AMABIS, José Mariano; MARTHO, Gilberto Rodrigues; FERRARO, Nicolau Gilberto; PENTEADO, Paulo Cesar Martins; TORRES, Carlos Magno; SOARES, Júlia; CANTO, Eduardo Leite do; LEITE, Laura Celloto Canto. **Moderna Plus: ciências da natureza e suas tecnologias: manual do professor**. São Paulo: Moderna, 2020.

ASSIS, Nayara Regina Bispo. **Educação e cidadania: análise do livro didático como instrumento para construção de propostas de ensino de Química**. 143 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Goiás, Jataí, 2018.

BENEVIDES, Maria Victoria. Educação em direitos humanos: de que se trata?. **Convenit Selecta**, vol. 6, n. ene./ju 2001, p. 43-50, 2001.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. **LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: MEC, 1996.

BRASIL. Secretaria de Ensino Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: terceiro e quarto ciclos: introdução aos parâmetros**

curriculares nacionais. Secretaria de ensino fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998.

BRASIL. Ministério de Educação. **Base Nacional Comum Curricular: Educação é a base. Versão Final.** Ministério da Educação: Brasília, 2017.

Disponível em:

http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versao_final_site.pdf. Acessado em 03/03/2022.

BRASIL. Ministério de Educação. **Iniciado estudo de educação cívica e cidadania.** Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/assuntos/noticias/acoes-internacionais/iniciado-estudo-de-educacao-civica-e-cidadania>. Acessado em 13/04/2023.

CARVALHO NETO, Eulália Raquel Gusmão de. O livro didático e as teorias pedagógicas. *Holos*, Natal, v. 6, p. 402-414, 2015.

D'AMBROSIO, Ubiratan. **Educação para uma sociedade em transição.** 2 ed. Campinas: Papyrus, 2001.

DEON, Alana. Rigo; KUHN, Martin; SCHWINGEL, Tatiane Cristina Possel Greter. O livro didático de ciências naturais e a possibilidade de reconhecimento social. In: **Anais do Salão do Conhecimento 2018**, Ijuí: Editora Unijuí, v. 1, p. 1-16, 2018.

GODOY, Leandro; DELL'AGNOLO, Rosana Maria; MELO, Wolney C. **Multiversos: ciências da natureza.** São Paulo: Editora FTD, 2020.

GOMES, Leonardo Teixeira; SENNE, Marina Novaes de. Reflexões acerca do conceito de cidadania e sua relação com a educação escolar. II **SIPPEDES - Seminário Internacional de Pesquisa em Políticas Públicas e Desenvolvimento Social, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da UNESP, Câmpus de Franca, 20 e 22 de setembro, 2016.**

KALAYCI, Nurdan; HAYIRSEVER Fahriye. An analysis of citizenship and democracy education text book in the context of gender equality and determining students' perceptions on gender equality. **Educational sciences: theory and practice**, vol. 14, n. 3, p. 1065-1072, 2014.

KROUM, Fatima Zohra. Citizenship education in EFL textbooks secondary level: a content analysis. **The international journal of applied language studies and culture**, vol. 2, n. 2, p. 5-10, 2019.

LOPES, Sônia; ROSSO, Sergio. **Ciências da natureza: Lopes & Rosso**. São Paulo: Moderna, 2022.

MARIA, Carolina José. **O livro didático na educação científica C/T/S/A voltada para o exercício da cidadania**. 178 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências, 2008.

MARTINS, Maria José D.; MOGARRO, Maria João. A educação para a cidadania no século XXI. **Revista Iberoamericana de Educación**, n. 53, p. 185-202, 2010.

MATEUS, Alfredo; MACHADO, Andre Horta; PANZERA, Arjuna. **Matéria, energia e vida: uma abordagem interdisciplinar**. São Paulo: Scipione, 2021.

MENAZEL, Basil. Degree of national and civic education textbook focus on reinforcement of the citizenship concept of citizenship in seventh grade students of the north Eastern Badiya Directoratein Mafrq governorate from social studies teachers' viewpoint. **Journal of Education and Practice**, vol. 6, n. 36, 2015.

OLIVEIRA, Paulo Roberto Vieira de. **A cidadania no livro didático de matemática: um diagnóstico a partir dos temas transversais trabalho e consumo**. 149 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, Thais Benetti de; CALDEIRA, Ana Maria Andrade. Interdisciplinaridade escolar no ensino médio: domínios epistêmicos como possibilidade para elaboração e avaliação de um trabalho coletivo. **Acta Scientiarum Education**, vol. 38, n. 2, p. 193-204, 2016.

PAULI, Graciela Regina Gritti; PAIM, Marilane Maria Wolff; PAIM, Robson Olivino. O livro didático de geografia e a formação da cidadania na educação básica. **Revista Científica Multidisciplinar**, vol. 2, p. 1-17, 2022.

PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. **História da Cidadania**. 4^a. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

SANTOS, Kelly Cristina dos. **Diálogo: ciências da natureza e suas tecnologias: manual do professor**. São Paulo: Moderna, 2020.

SANTOS, Marcelli Evans Telles. **Tema Transversal Saúde nos Anos Iniciais da Educação Básica: um estudo em escolas com baixo IDEB**. Dissertação do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências: Química da Vida e Saúde da Universidade Federal de Santa Maria-UFSM, RS, 2014.

SILVA, Marco Antônio. A Fetichização do livro didático no Brasil. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 37, n. 3, p. 803-821, 2012.

SILVA, Alexandre Ribeiro da; MAGALHÃES, Sandra Maria Fontenele. A cidade e a cidadania no ensino de geografia. **Revista da Casa da Geografia de Sobral**, vol. 6, n. 1, p. 51-59, 2005.

THOMPSON, Miguel; RIOS, Eloci Peres; SPINELLI, Walter; REIS, Hugo; SANT'ANNA, Blaidi; NOVAIS, Vera Lúcia Duarte de; ANTUNES, Murilo Tissoni. **Conexões: ciências da natureza e suas tecnologias: manual do professor**. São Paulo: Moderna, 2020.

VAZ, Wesley Fernandes. Ensino de química e cidadania: análise dos livros didáticos de química do Programa Nacional do Livro Didático. **Revista Virtual de Química**, vol. 12, n. 1, p. 196-222, 2020.

ZAMBON, Francielle Barrinuevo; ARAUJO, Francieli. Cidadania em contexto escolar: concepções e práticas. **III Jornada de Didáticas e de desafios para a docência e II Seminário de pesquisa do CEMAD**, 2014. Disponível em: <http://www.uel.br/eventos/jornadadidatica>. Acessado em 15/04/2023.

ZAMBONI, André; BEZERRA, Lia Monguilhott. **Ser protagonista: ciências da natureza e suas tecnologias**. São Paulo: Edições SM, 2020.

SOBRE OS ORGANIZADORES



ANA MARIA DE BARROS

Doutorado em Ciência Política pela Universidade Federal de Pernambuco (2007), Mestre em Educação Popular pela Universidade Federal da Paraíba (1998), Especialista em Sociologia pela FAFICA-PE (1989), possui graduação em História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Caruaru (1986), Bacharelado em Direito pela Faculdade ASCES (2013). É Professora Associada 4 da Universidade Federal de Pernambuco (CAA). Leciona Metodologia do Ensino da História e da Geografia no Curso de Pedagogia, é Docente Permanente do Mestrado em Direitos Humanos da UFPE (PPGDH - CAC - UFPE), tem experiência de pesquisa nas seguintes áreas: de Educação e clientelismo, Educação de pessoas privadas de liberdade, estudos de criminalidade feminina e direitos humanos. Foi Coordenadora da Licenciatura Intercultural Indígena da UFPE/PROLIND/MEC de 2014 a 2019. É Coordenadora do Projeto de Extensão: Laboratório de Filosofia, Política e Direitos Humanos desde 2015, é Vice - Líder do Grupo de Pesquisa: Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos: UFPE- CNPq. Foi Coordenadora de área do PIBID Diversidade CAPES / UFPE na área de Gestão Escolar Indígena. Coordena o Curso de Formação Continuada em Educação e Direitos Humanos: SECADI/MEC/UFPE atendendo as cidades do Recife, Caruaru e Nazaré da Mata – PE. É Coordenadora do Laboratório de Geografia e História do Centro Acadêmico do Agreste/UFPE. É militante da causa animal e protetora de animais no Agreste de Pernambuco. É Co-Fundadora do Coletivo Feminista Marias Também Tem Força.



MARCO LUPPI

Doutorado em História Moderna e Contemporânea pela Universidade de Cagliari – Itália (2007). Mestre em Letras Modernas, com especialização em História Contemporânea no Departamento de Estudos históricos, geográficos e artísticos pela Universidade de Cagliari (2002). Foi Vice-Diretor da Escola de Doutorado do Instituto Universitário Sophia, Figline e Incisa em Val d'Arno - Florença, Itália (setembro 2017- janeiro 2020). Foi bolsista de pós-doutorado no Instituto Universitário Sophia (2012-2014), Professor de História Política Contemporânea e de Teoria Política Moderna e Contemporânea do Departamento de Estudos Políticos no Instituto Universitário Sophia (2013-2020). Foi Professor de História contemporânea da Faculdade de Educação, Curso de graduação em Línguas e Culturas Modernas da Universidade Kore de Enna - Itália (2008-2010) e Professor de História Contemporânea da Faculdade de Direito, Curso de graduação em Ciência Política Internacional da Universidade Kore de Enna (2008-2009). Foi Professor Adjunto I do Centro Universitário Tabosa de Almeida ASCES-UNITA de Caruaru-PE (2016-2022), onde ensinou nos cursos de Ciência Política, História e Relações Internacionais. Faz parte do Instituto de Estudos Avançados (IEA), na área das Ciências Humanas, no mesmo ASCES-UNITA de Caruaru. Tem experiência de pesquisa na área de História, com ênfase em História Contemporânea, História dos Movimentos e partidos políticos na Itália e na Europa, História Atlântica, com ênfase na relação entre Europa e América Latina. Atualmente é professor e pesquisador em História Contemporânea no Instituto Universitário Sophia, onde também ocupa o cargo de Coordenador da Escola de Pós-Doutorado.

A ideia desta publicação surgiu como resultado do II Seminário internacional de Educação, Direitos Humanos e Cidadania, realizado remotamente entre os dias 25 e 27 de abril de 2023 e organizado pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em colaboração com o Centro Acadêmico do Agreste - CAA; o Grupo de pesquisa Educação, Inclusão Social e Direitos Humanos - GPEISDH; o Laboratório de Geografia e História - LABGEHIS/CAA e o Laboratório de Filosofia, Política e Direitos Humanos - LFPDH/CAA. A obra, assim como o desenvolvimento do Seminário, foi enriquecido com a participação e o espírito de colaboração que existe com duas outras instituições que nutrem e fomentam o estudo e o debate em torno da fraternidade: o Instituto Universitário Sophia, fundado em 2008 por Chiara Lubich e sediado na Itália, próximo a Florença; e o Instituto de Estudos Avançados do Centro Universitário Tabosa de Almeida ASCES-UNITA, primeira instituição universitária do interior do Norte e Nordeste do Brasil, fundada há 65 anos e sediada em Caruaru (PE). Em tempos desafiadores como os atuais o princípio fraterno se apresenta como uma grande oportunidade: os vários olhares envolvidos na obra (filosófico, político, jurídico, social, entre outros), explicam a necessidade de abertura e diálogo entre os aspectos epistemológicos, metodológicos e os aspectos concretos e de implementação das agendas políticas e sociais. Nessa linha, caracterizada pelo diálogo interdisciplinar, e com muita humildade e respeito pelos estudiosos que vêm trabalhando nessa questão há mais tempo, esta publicação é nutrida pela convicção de querer manter a fraternidade no centro do debate acadêmico, dando uma contribuição a partir de algumas possíveis linhas de pesquisa. Uma *call for papers* garantiu a produção de um número substancial de contribuições, posteriormente submetidas ao Comitê Científico que organiza este volume, a qual reconheceu a validade e a relevância dos capítulos selecionados para esta publicação. Estamos entregando uma obra coletiva, fruto do trabalho e da paixão acadêmica de muitos, que pode ser acessada gratuitamente através do site da Editora Kattleya. Assim, por meio dela, esperamos cumprir a função social da pesquisa e da democratização do conhecimento. Boa Leitura!

Os organizadores.

