

Ética, alteridade e autocomposição: Um referencial de manejo dos conflitos em prol da emancipação dos indivíduos

Cibele Cheron

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul, Viamão, RS, Brasil

Cristine Koehler Zanella

Universidade Federal do ABC, São Bernardo, SP, Brasil

Mauricio Assumpção Moya

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

Este estudo qualifica os sujeitos das relações sociais como atores juridicamente relevantes, autônomos e capazes de gerir, pela ética, suas interações e conflitos. A ética é interpretada pelo prisma da alteridade, fonte de definição do sujeito nas relações sociais, em que ele reconhece a si, ao outro e ao todo. Considerando que a sociedade é uma estrutura dinâmica e que o conflito é uma forma de interação social, ressaltamos o potencial construtivo do conflito como elemento formador da sociedade. Por fim, a autocomposição é apontada como alternativa ao paradigma hegemônico, por ter a capacidade para instigar a emancipação e o empoderamento.

Palavras-chave: alteridade, cidadania, conflitos, emancipação, ética

Ethic, Otherness and Self-Composition: A Referential for Conflicts Management in Favor of the Individual Emancipation qualifies the protagonists of social relations as legally relevant actors, autonomously capable of managing, through ethics, their interactions and conflicts. Ethics is interpreted by the prism of alterity, source of the protagonist's definition in social relations, in which he recognizes himself, the other and the community. Assuming that society is a dynamic structure, and conflict is one of the multiple forms of interaction, we emphasize the constructive potential of conflict as a formative element of society. Finally, self-composition is pointed as an alternative to the hegemonic paradigm, due to its potential to instigate emancipation and empowerment.

Keywords: alterity, citizenship, conflicts, empowerment, ethics

Introdução

Pressupondo o “homem” enquanto “homem” e seu comportamento com o mundo enquanto um [comportamento] humano, tu só podes trocar amor por amor, confiança por confiança, etc. Se tu quiseres fruir da arte, tens de ser uma pessoa artisticamente cultivada; se queres exercer influência sobre outros seres humanos, tu tens de ser um ser humano que atue efetivamente sobre os outros de modo estimulante e encorajador. Cada uma das tuas relações com o homem e com a natureza tem de ser uma “externação determinada” de tua vida “individual efetiva” correspondente ao objeto da tua vontade. Se tu amas sem despertar amor recíproco, isto é, se teu amar, enquanto amar, não produz o amor recíproco, se mediante tua “externação de vida” como homem amante não te tornas “homem amado”, então teu amor é impotente, é uma infelicidade (MARX, 2004, p. 161).

O texto em epígrafe fala sobre a premência de reciprocidade e de alteridade na tarefa cotidiana de construir-se enquanto ser humano, indivíduo, sujeito, cidadão. O seu conteúdo tem relação direta com o objetivo do presente estudo, que é o de qualificar



os sujeitos das relações sociais enquanto atores juridicamente relevantes que, de forma autônoma, pela emancipação adquirida por meio do empoderamento, são capazes de gerenciar seus conflitos de forma ética. Neste artigo interpreta-se a ética pelo prisma da alteridade, como fonte de definição do sujeito nas relações sociais, em que reconhece a si, ao outro e ao todo e, em um processo dinâmico de referencial intrínseco, compõe sua própria cidadania.

Busca-se refletir acerca de alternativas ético-jurídicas que possam cingir os conflitos presentes nas relações sociais contemporâneas. Abordam-se os conflitos sociais desde uma perspectiva multidimensional, no intuito de compreender as relações sociais a partir da ocorrência de valores, interesses e práticas conflitantes. Duas perspectivas teóricas basilares são discutidas: a que concebe a sociedade como estrutura estável, sendo o conflito uma anomalia nociva, e a que compreende a sociedade enquanto estrutura dinâmica, sendo o conflito uma das múltiplas formas de interação (ALVES, 1996). Especial ênfase é dada à segunda perspectiva, a qual permite ressaltar o potencial construtivo dos conflitos, na qualidade de elementos formadores da sociedade, de relações inafastáveis que se estabelecem entre os indivíduos a partir de divergências.

O potencial definidor do conflito também é destacado pela ótica do sujeito, que se reconhece na relação com outro e assim se define como sujeito social. Sobreleva-se a importância da ética como referencial endógeno de conduta centrado simultaneamente no indivíduo e no outro, a fim de qualificar a autonomia do sujeito como ator jurídico relevante. A autocomposição, na esteira da ética da alteridade, é apontada como alternativa ao paradigma hegemônico monista, com capacidade para instigar entre os sujeitos a emancipação e o empoderamento. Este último, compreendido pelo conteúdo político da expansão de seu quadro interpretativo, entabulado desde processos de superação das desigualdades e das opressões até o fomento da autonomia individual e coletiva, a mobilização, o associativismo e a transformação de estruturas desigualitárias (STROMQUIST, 2000).

Os conflitos: anomalias sociais ou formas de interação?

Goethe, nos versos que compõem a obra *Fausto*, alcançou grande reconhecimento. Desde o primeiro esboço, em 1790, o romantismo da narrativa expressiu o que estudiosos contemporâneos apontam ser a visão do autor sobre a sociedade moderna idealizada. O final da primeira parte detalha esse arquétipo:

E enquanto a indolente natureza
vai torcendo no fuso o eterno fio,
e a tão conflitante multidão dos entes

se entrebate estrondosa e dissonante;
 quem vos pacífica pela experiência,
 vos vivifica e inunda de harmonias?
 (GOETHE, 2013, pp. 23-24).

A sociedade ideal é representada pelo conceito de harmonia, pelo qual todos os elementos se associam em perfeita conjunção. Já a presença de conflito confere natureza antagônica à sociedade, dissociativa e desestruturante. Contudo, ao retratar as agruras de Fausto, Goethe prenuncia as metamorfoses sociais da modernidade e os conflitos, dela indissociáveis. Diferentes realidades – econômicas, culturais, étnicas, religiosas – começam a conviver nos mesmos espaços. Mudanças em marcha tocam os “pequenos mundos”, herméticos, anacrônicos e idílicos. Esses encontros, que se fazem mais frequentes ao passar do tempo, inevitavelmente se configuram em conflitos (BERMAN, 1986, pp. 50-59).

Epistemologicamente, o que são conflitos sociais? De acordo com Birnbaum (1995, p. 247), “a abordagem do estudo do conflito significa, de uma maneira ou de outra, procurar explicar ao mesmo tempo a lógica do sistema social e a lógica de sua história”. Diferentes ciências e correntes teóricas produziram conceitos distintos, complementares ou incompatíveis, nessa tentativa de interpretação. Entretanto, há um traço comum às teorias e aos conceitos que se ocupam dos conflitos: sua presença na integralidade dos arranjos sociais.

O conflito é uma contingência básica da vida social. Todas as sociedades, em suas estruturas, e cada relação social, em suas interações, apresentam conflitos potenciais na medida em que envolvem pessoas cujos interesses, manifestos ou latentes, podem divergir. De fato, o mundo social é pleno de tensões e contradições, exteriorizadas em diversas formas de conflitos. Esse palco é espaço em que atuam múltiplos atores: heterogêneos, plurais, diferentes e divergentes. A ideia de conflito social não engloba, contudo, um único fenômeno. Conflitos sociais referem-se a situações que podem ser violentas ou pacíficas, reguladas conforme a deliberação dos envolvidos, ou por outras regras, ou sem regras estabelecidas, que resultam ou não em rupturas do tecido social (BERMAN, 1986).

Para instrumentalizar essa interpretação, Dahrendorf (1982) buscou reduzir as perspectivas teóricas sobre o conflito agrupando-as em dois grandes blocos, segundo sua matriz explicativa e, ao mesmo tempo, conectando-o aos processos de mudança estrutural. Dessa forma, aponta uma cisão no pensamento político-social moderno e contemporâneo, aludindo à chamada teoria do consenso e integração social e à teoria coativa. Pela premissa do consenso, toda sociedade é vista como uma estrutura relativamente persistente e estável, bem integrada, cujos elementos formadores contribuem para sua manutenção como sistema e cujo funcionamento é condicionado ao consenso entre seus membros sobre valores. Já pela premissa coativa, toda sociedade está, a todo momento, sujeita a processos de mudança. A ubiquidade é característica da mudança social e dos

conflitos, expostos permanentemente assim como as dissensões, edificando um sistema tanto contraditório quanto explosivo. Os elementos presentes na sociedade contribuem, de certa forma, para a sua desagregação e sua mudança. Nessa premissa, toda sociedade é baseada na coerção de alguns de seus membros por outros (DAHRENDORF, 1982, p. 149).

Ao buscar sistematizar o pensamento sociológico, Giddens (2008) ressalta quatro correntes teóricas recentes de maior vulto: o funcionalismo, a perspectiva do conflito, a perspectiva da ação social e o interacionismo simbólico, relacionadas respectivamente a Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber e George Herbert Mead. De maneira semelhante, Collins (2009) apresenta as principais teorias do pensamento social divididas em quatro grupos: teorias funcionalistas ou durkheimianas, teorias do conflito, teorias da escolha racional ou utilitaristas e teorias do microinteracionismo. Para o funcionalismo, a sociedade consiste em um complexo sistema, cujos elementos atuam a fim de garantir solidariedade e estabilidade. No final do século XIX e início do século XX, o conflito é visto como razão de falhas e imperfeições na vida social (BIRNBAUM, 1995). A análise funcionalista destaca o conceito de consenso moral, o compartilhamento dos mesmos valores pelos membros de uma sociedade. O consenso moral é crucial para a manutenção do estado normal da sociedade, caracterizado pelo equilíbrio e pela ordem (GIDDENS, 2008). As instituições sociais existem em razão das funções que desempenham, voltadas à estruturação harmônica da sociedade (COLLINS, 2009).

Também para a perspectiva do conflito, a estrutura social é sobrelevada. O funcionamento da sociedade é estudado pelas teorias do conflito por meio da criação de modelos abrangentes nos quais têm ênfase cisões, contradições e disputas (GIDDENS, 2008). Desse prisma, as relações de poder, as assimetrias e desigualdades são centrais e determinantes para que a sociedade seja caracterizada como palco de lutas, oposições de interesses divergentes, dominações e vulnerabilidades (COLLINS, 2009). Por sua vez, as teorias que avaliam a sociedade pela perspectiva da ação social sublinham a importância do papel que a ação e interação dos membros da sociedade desempenham na edificação de suas estruturas. Desse modo, importa conhecer as formas de os atores sociais agirem, interagirem entre si e também em relação à sociedade (GIDDENS, 2008). A pressuposição da escolha racional inerente aos comportamentos dos atores visualiza o cálculo de possibilidades, ganhos e perdas, presente nas ações e interações (COLLINS, 2009).

O interacionismo simbólico observa as ações dos atores sociais em nível de cognição mais aprofundado, o que justifica a atribuição do termo “microinteracionista” às teorias dessa vertente. As teorias microinteracionistas buscam a compreensão das linguagens e dos significados e afirmam a relevância dos símbolos componentes das relações dos atores, bem como do uso da interpretação e dos sentidos atribuídos pelos atores a esses símbolos (GIDDENS, 2008). O

enfoque privilegia percepções subjetivas, comunicação, canais, significados, identidades e autoconsciência na organização social (COLLINS, 2009).

A reflexão sobre as teorias dos conflitos permite verificar basicamente duas perspectivas: aquela que considera os conflitos como processo dissociativo (como em Karl Marx e Émile Durkheim) e aquela que os considera processo associativo, forma de relação, interação ou tensão social (como em Max Weber, Georg Simmel e Norbert Elias).

Conflitos como processos dissociativos

Concernente à primeira perspectiva, Karl Marx, em parceria com Friedrich Engels (1998), aponta que a estruturação desarmônica da sociedade é resultado do desequilíbrio nas relações econômicas, do antagonismo entre as classes sociais e do desenvolvimento contraditório entre as relações de produção e as forças produtivas. Compreender a sociedade demanda o entendimento da luta de classes e do conflito antagônico que se dá entre seus membros, historicamente condicionados. Marx critica a base, os envolvidos, as formas, os efeitos e os mecanismos dessa luta, fenômeno essencial da vida em sociedade em todos os tempos.

São múltiplas as formas e expressões da luta de classes, e são diversas as contradições entre os interesses envolvidos, sejam eles membros da mesma classe ou de classes diferentes. Ainda assim, os conflitos estão polarizados em duas categorias amplas: dominantes e dominados. Atuam, de um lado, os dominantes conservadores do *status quo*, que defendem a manutenção da ordem social e impõem sua disciplina de cima para baixo. De outro lado, estão os dominados, ou o segmento deles que, despertados da alienação, pressionam a estrutura social de baixo para cima, buscando subvertê-la ou atenuá-la. O conflito, nessa cena, compreende uma demonstração de anormalidade construída historicamente (BIRNBAUM, 1995). Entretanto, essa anomalia é dotada de vitalidade, pois qualquer grupo ou sistema social é “constantemente marcado por conflitos, porque em nenhuma sociedade a harmonia ou equilíbrio foram normais” (PASQUINO e REGALIA, 1998, p. 225). Mais ainda,

o que é específico na política marxista é o que ela declara como sendo a natureza do conflito; e o que proclama ser seu resultado necessário. No enfoque liberal de política, os conflitos existem em termos de “problemas” que precisam ser “resolvidos”. A pressuposição oculta é que o conflito não vai muito fundo, ou não precisa ser muito profundo; que pode ser “contornado” pelo exercício da razão e da boa-vontade, e uma disposição a conciliar e harmonizar. [Já] o enfoque marxista do conflito é muito diferente. Não se trata de “problemas” a serem “resolvidos”, mas de um estado de dominação e sujeição a ser terminado por uma total transformação que o ensejam. Sem dúvida, o conflito pode ser atenuado, mas apenas

porque a classe governante é capaz, por este ou aquele meio – coerção, concessão ou persuasão – de impedir as classes subordinadas de procurarem a emancipação (MILIBAND, 1979, p. 22).

Dessa ótica, a estabilidade não ocorre em função da razão, mas das forças que os dominantes exercem sobre os dominados. Se, para Marx, as lutas são historicamente determinantes, para Émile Durkheim os conflitos são disfuncionais. A concepção de Durkheim acerca da natureza dos conflitos subdivide-os em três categorias: tensões normativas inerentes ao surgimento da sociedade moderna; choque entre grupos sociais com interesses distintos, ressignificados a partir da modernidade; e ausência de normas capazes de controlar os comportamentos dos membros da sociedade, ou de direcioná-los objetivamente (NASCIMENTO, 2001).

Durkheim aponta que o rompimento da solidariedade mecânica das sociedades primitivas em direção à divisão do trabalho e à solidariedade orgânica pode levar a estágios patológicos da sociedade. Imprescindível, assim, a intervenção de mecanismos de normatização e regulação para recompor a coesão social. Tais mecanismos são desenvolvidos no decurso da estabilização da sociedade, e são cruciais para o desenvolvimento harmônico das funções sociais. Na ausência de regras, ou seja, na anomia, a solidariedade se desfaz e a sociedade se desmantela. Em linhas gerais, Durkheim percebe a divisão do trabalho como propulsora de conflitos com potencial destrutivo para a estrutura social, cujo antídoto é a regulamentação (DURKHEIM, 1995).

A sociedade, alicerçada nos valores compartilhados pela consciência coletiva, determina normas para controlar os indivíduos *ex ante*, assegurando a sua própria funcionalidade. Afirmo o autor: “as paixões humanas só se detêm diante de uma força moral que elas respeitam. Se qualquer autoridade desse gênero inexistente, é a lei do mais forte que reina e, latente ou agudo, o estado de guerra é necessariamente crônico” (*Ibid.*, p. VII). A atribuição de moderar a propensão humana ao conflito incumbe à sociedade, que objetiva “suprimir ou, pelo menos, moderar a guerra entre os homens, subordinando a lei física do mais forte a uma mais alta” (*Ibid.*, p. VII).

A sociedade é, assim, autoridade moral e legal superior ao indivíduo, e a norma que ela produz “não é apenas uma maneira habitual de agir; é, antes de tudo, ‘uma maneira de agir obrigatória’, isto é, que escapa, em certa medida, do arbítrio individual” (*Ibid.*, p. X). Contudo, Durkheim admite uma dimensão conflituosa na sociedade, constantemente renovada e legítima. Tal dimensão é manejada entre os atores sociais por meio de contratos de curta duração, que estabelecem tréguas precárias e temporárias entre as constantes hostilidades. Segundo o sociólogo francês, “não é necessário, nem mesmo possível, que a vida social seja sem lutas. O papel da solidariedade não é suprimir a concorrência, mas sim moderá-la” (*Ibid.*, p. 382). Por tal ótica, qualquer tentativa de se resolver um conflito, mesmo pela via da regulamentação, seria insuficiente e lacunar, mantendo-se permanente a possibilidade de ocorrência de incontáveis atritos.

Conflitos como formas possíveis de interação em sociedades dinâmicas

De outro modo, a perspectiva que vê os conflitos como formas de relação oferece uma via pela qual é possível desviar-se tanto do determinismo histórico-social quanto da disfuncionalidade preconizados por Marx e Durkheim.

Max Weber observa as ações, relações e interações dos agentes sociais carregadas de intenções, munidas de maior ou menor grau de racionalidade. Nesse marco, o conflito ocorre “quando as ações que se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros” (WEBER, 1999, p. 187) caracterizam relações sociais de luta. Não se trata, portanto, de um estágio anômalo ou de um período negativo da história, mas de uma ação cotidiana, verificável em toda a história da humanidade. Essa ação é resultado da concorrência por recursos escassos variados (materiais e simbólicos), que podem levar a diferentes formas de interação, inclusive à violência, à obediência, à dominação ou à resistência. Ou seja, trata o conflito como uma dimensão normal da vida social. Dessa forma, o pensamento weberiano tanto é empregado para sustentar paradigmas de consenso quanto de conflito na análise social. Autores como Parsons (2010) e Schutz (1979) aproximam o pensamento de Weber ao de Durkheim pela via do funcionalismo. De outra banda, Wright Mills (1965), Mannheim (1982) e Lukács (2012) acercam Weber à tradição marxista.

Um dos principais conceitos definidos por Weber (1999) é o de “ação”, a designar o comportamento ao qual o indivíduo praticante atribui sentido. Quando esse comportamento é orientado em função de um outro, humano ou não, individual ou não, determinável ou não, a ação ali definida se torna social. Assim, a ação humana é simultaneamente individual e social. A noção de sociedade de Weber difere das de Marx e de Durkheim, uma vez que não se constitui em elemento totalmente autônomo, distinto, maior e mais forte do que os indivíduos. Ao contrário, a estrutura social é erigida pelas ações e relações dos membros da sociedade. O conceito de relação social designa, assim,

a situação em que duas ou mais pessoas estão empenhadas numa conduta onde cada qual leva em conta o comportamento da outra de uma maneira significativa, estando, portanto, orientada nestes termos. A relação social consiste, assim, inteiramente na probabilidade de que os indivíduos comportar-se-ão de uma maneira significativamente determinável. É completamente irrelevante o porquê de tal probabilidade, mas onde ela existe pode-se encontrar uma relação social (WEBER, 2008, p. 45).

Weber compreende a intrincada teia de relações humanas que forma a sociedade como a probabilidade de seus participantes guiarem suas ações em dado sentido, moldando uma ordem determinada. Todavia, os seres humanos não tecem entre si apenas relações de afeto, amizade,

estima, confiança e concordância. Eles também se opõem uns aos outros, erigindo adversidades, contrariedades, rivalidades e competições, que podem se desenrolar da negociação até a violência (HENRICH, OFFE e SCHLUCHTER, 1990). Nesse sentido, o autor define que “uma ação social será chamada de luta na medida em que a ação de uma parte for orientada propositalmente a fim de satisfazer a vontade própria, prevalecendo contra a resistência de outras partes” (WEBER, 2008, p. 67), e as condições em que essa luta ocorre podem classificá-la como luta pacífica, competição, competição controlada ou seleção social.

Um sistema de autoridade poderá apenas regulamentar os meios, os objetivos e as direções das lutas, que não podem ser eliminadas por completo do cenário social, pela inevitabilidade e perenidade dos processos de seleção. Em vista disso, conflitos e antagonismos são inerentes à própria experiência humana, dada a pluralidade de valores e interesses inexoravelmente atrelados ao ser humano e às suas relações (FREUND, 1987).

Para Weber, a escolha é essência geradora dos conflitos. Quando exerce uma escolha entre distintas possibilidades, o ator privilegia determinados valores ou fins, em detrimento de outros. Assim, contribui para a impossibilidade de eliminação dos múltiplos antagonismos de valores e de fins, aos quais correspondem múltiplos antagonismos de pontos de vista explicativos. Por esse prisma, “definir uma posição é opor-se” (*Ibid.*, p. 26). Os conflitos, todavia, também podem surgir internamente a um grupo ou atividade. Por exemplo, tanto são possíveis conflitos entre progressistas e conservadores como conflitos no progressismo e no conservadorismo, e os fatos relativos a tais conflitos podem ser cientificamente explicados por teorias ou doutrinas antagônicas (HÜBINGER, 2012). A sistematização definitiva da ciência e a universalização absoluta dos conhecimentos são impossíveis para Weber, pois a ciência não é neutra, “não está isenta da rivalidade entre hipóteses e da competição entre teorias, cada uma fundamentando-se em certo número de fatos fidedignos e constatáveis, por vezes muito bem escolhidos para as necessidades da causa, com exclusão de outros fatos igualmente bem estabelecidos” (FREUND, 1987, p. 11).

A análise histórico-cultural de Weber rejeita as noções de progresso ou decadência das organizações sociais, atendo-se às ambiguidades e ambivalências inerentes à modernidade. Deste modo, os atores sociais simultaneamente convivem com a conquista de novos espaços de liberdade e democracia e com seu aprisionamento em estruturas institucionais autocráticas (HÜBINGER, 2012). As condições de vida modernas exigem dos seres humanos o desenvolvimento de virtudes que se diferenciam e, ao mesmo tempo, convergem. A modernidade exige ao ser humano corresponder à vida cotidiana em condições de enfrentá-la e exercer fraternidade. De outra banda, Weber indica as virtudes inerentes à oposição ativa ante a subserviência e à perseverança quando em conflitos de valores. A modernidade capitalista constrói uma

carapaça de aço (...) vista por ele [Weber] num aspecto duplo: por um lado, como uma condição global que modificou nossas condições de vida por um tempo imprevisível. Pois o sistema jurídico conforme à organização econômica, as burocracias e as formas de dominação vinculadas a estas não poderiam ser desfeitos pela introdução de uma economia solidária. Esta é a construção objetiva da carapaça. Mas esta carapaça determina também o modo de comportamento daqueles que nela têm que viver, e isto porque ela sugere e quase já impõe a nova servidão não apenas como dependência efetiva como também como forma de vida intrínseca, mesmo na esfera privada, tendo, mediante esta quase imposição, mudado o semblante espiritual da humanidade até torná-lo quase irreconhecível (HENRICH, OFFE e SCHLUCHTER, 1990, pp. 250-251).

A vida moderna em sociedade assume, para Weber, os contornos de uma arena de forças, na qual se enfrentam escolhas – essas construídas sobre um rol de valores correspondentes à própria modernidade.

Simmel aprofunda essa noção, refletindo sobre a modernidade em perspectiva histórico-crítica. Considerando o conflito uma das formas básicas de interação humana, o autor parte da premissa de que conflitos se reproduzem junto às ações interativas e relacionais geradas na sociedade.

Admite-se que o conflito produza ou modifique grupos de interesse, uniões, organizações. (...) Se toda interação entre os homens é uma sociação, o conflito – afinal, uma das mais vívidas interações e que, além disso, não pode ser exercida por um indivíduo apenas – deve certamente ser considerado uma sociação. E, de fato, os fatores de dissociação – ódio, inveja, necessidade, desejo – são as causas do conflito; este irrompe devido a essas causas. O conflito está assim destinado a resolver dualismos divergentes; é um modo de conseguir algum tipo de unidade, ainda que através da aniquilação de uma das partes conflitantes (SIMMEL, 1983, p. 122).

Em outro trabalho, Simmel situa os conflitos enquanto fatores de progresso e desenvolvimento, na medida em que obrigam a sociedade à superação de situações de contingência, produzindo realizações consideráveis, não verificáveis em circunstâncias de aparente harmonia coletiva. Nesse prisma, o autor afirma:

Assim como o universo precisa de “amor e ódio”, isto é, de forças atrativas e repulsivas a fim de dispor de qualquer forma, do mesmo modo a sociedade também, para atingir uma forma determinada, precisa de alguma razão quantitativa de harmonia e desarmonia, de associação e de concorrência, de tendências favoráveis e desfavoráveis. Mas estas discórdias não são meros instrumentos sociológicos passivos, ou instâncias negativas. Definitivamente, a sociedade não resulta apenas de forças sociais que lhe são positivas e apenas na medida em que fatores negativos não as impeçam. Esta concepção comum é bastante superficial: a sociedade, tal como a conhecemos, é o resultado de ambas as categorias de interação, que assim se manifestam como inteiramente positivas (*Idem*, 2011, pp. 570-571).

A noção de sociedade em Simmel abarca a interação psíquica dos indivíduos, mesmo as que não tenham se estabelecido permanentemente. O autor alude ao conceito de sociação para abordar a interação dinâmica e constante entre os atores sociais, mesmo entre aqueles que não

interagem diretamente. Para ele, a ideia do social se concretiza nas ligações entre os atores, os quais constantemente se conectam e desconectam, influenciando e recebendo influências, uns interferindo na vida dos outros. A cidade moderna seria, assim, o *locus* da sociação. Na modernidade, a sociedade remete às cidades, ao urbano, às metrópoles. Nesse cenário, a sociedade não é, ela acontece. O social significa um devir contínuo, que acontece nas cidades. Ela não é compreendida a partir do seu conteúdo, concretamente, mas pelas dinâmicas de seus membros (PERES, DURÁN e ALBUQUERQUE, 2011). Viver nas sociedades urbanas modernas traz consequências à psique humana, a maioria delas nociva. Em autopreservação, o ser humano assume condutas de intelectualização, reserva e apatia crescentes.

O indivíduo vive o conflito permanente entre seu interior e o exterior. Contudo, Simmel adverte que “os problemas mais graves da vida moderna derivam da reivindicação (...) de preservar a autonomia e individualidade [*da*] existência em face das esmagadoras forças sociais, da herança histórica, da cultura externa e da técnica da vida” (SIMMEL, 1973, p. 11). Se o exterior tem o poder de causar desestabilização emocional, internamente o indivíduo engendra condições para continuar vivendo em sociedade: desenvolve o intelecto, priorizando a racionalidade em detrimento da afetividade; resguarda a personalidade, ampliando o alcance de sua privacidade; e embota a capacidade de discernimento, objetificando a vida e conferindo valores quantitativos aos objetos e preterindo os valores qualitativos (*Idem*, 1998). Na raiz desses processos, Simmel também situa a divisão do trabalho e a especialização das funções sociais, pelas quais os objetos se emancipam dos sujeitos e preponderam sobre eles. Quando os sujeitos perdem o controle sobre os objetos, experimentam a “tragédia moderna”, alienação que o autor relaciona à dinâmica dos meios de produção. Em razão da fragmentação produtiva inerente à modernidade, os objetos produzidos carecem da essencialidade “que é própria do plano da alma, que de outro modo é facilmente perceptível no produto do trabalho, quando este aparece como obra de um único homem” (*Ibid.*, p. 61).

Nas dinâmicas das relações sociais, o conflito viabiliza “a superação de certas discrepâncias e alienações individuais internas”, e, dessa forma, “evidencia as relações intergrupais com uma clareza e uma determinação impossíveis de outro modo” (*Idem*, 1983, p. 154). O conflito entre distintos grupos ou facções proporciona a anulação temporária de discrepâncias internas, mas, simultaneamente, as visibiliza, permitindo que venham a surgir em outro momento, de tal forma que tanto o estado de disputa quanto a paz se apresentam imbricados. Nesse diapasão, o autor considera que os períodos de paz encerram as condições para disputas futuras, bem como durante as disputas os patamares de um devir pacífico estão em construção. Ou seja, o conflito, composto por seus elementos positivos e negativos inseparáveis, é elemento essencial da formação da sociedade, na medida em que unidade e divergência são duas faces do ser individual e coletivo.

Fatores negativos e duais, antagônicos, podem operar de forma positiva na composição da sociedade. Mesmo atuando em prejuízo do indivíduo, para a sociedade as contrariedades e os antagonismos são meios pelos quais é possível alcançar conformidade, ainda que à custa do aniquilamento de uma das posições conflitivas. O conflito, transversal à sociedade, tanto é fator estruturante quanto disruptivo. Ou seja, é “(...) uma totalidade que abrange tanto as relações estritamente unitárias quanto as relações duais” (*Ibid.*, p. 125). Para o autor, os indivíduos são uma dualidade tensionada, o que se revela sua substância e sua tragédia. O indivíduo é um universo “em si e para si”, imerso em um contexto que o fragmenta e relativiza. O conflito não é, portanto, patológico, nem destruidor da estruturação social. Ao contrário, o conflito é uma sociação, ocorrência imprescindível para que a sociedade aconteça, de formas associativas ou dissociativas.

Norbert Elias (1994) elabora uma teoria sociológica crítica, ao analisar a relação entre indivíduos e sociedades. Ao rejeitar elementos “individualistas” e “holistas”, Elias questiona os sentidos usuais atribuídos a “indivíduos” e a “sociedades”, buscando compreender as dinâmicas sociais de forma alternativa. Para ele, as sociedades se diferenciam no espaço e no tempo devido às ações individuais, sem que as diferenças e mudanças tenham sido planejadas por algum indivíduo em especial. A sociedade existe na medida em que existem muitas pessoas, e “só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas, e, no entanto, sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular” (ELIAS, 1994, p. 13). As relações que se estabelecem entre pessoas singulares e a coletividade, por esse ângulo, são de elevada complexidade, uma vez que ambos os elementos são mutantes e dinâmicos. Assim, são múltiplos os modos pelos quais indivíduos se conectam às sociedades, e essas se constituem de conjuntos plurais de indivíduos. Igualmente, essas conexões dependem, em alguma medida, da influência do lugar em que os indivíduos se inserem e a partir do qual se movimentam na estrutura social, bem como das transformações que suas inserções provocam nessa estrutura.

Segundo o autor, embora persista a crença de que formações sócio-históricas tenham sido pensadas, projetadas e criadas nos mesmos moldes em que circunstancialmente se apresentam, a falta de lógica de tais premissas é percebida por uma parcela dos observadores com consciências mais aguçadas. Mas a maioria das pessoas está presa ao modelo conceitual da “criação racional e deliberada” (*Ibid.*, p. 64). Por esse modelo, a compreensão das instituições sociais ou dos conceitos a elas relativos demanda a localização de quem as criou, originalmente. Mesmo diante de elementos mais complexos, como é o caso do Estado,

procedem como se essas formações sociais pudessem ser deliberadamente produzidas por pessoas isoladas para fins específicos. Podem argumentar, por exemplo, (...) que a finalidade do Estado é a

manutenção da ordem – como se, no curso da história da humanidade, (...) a organização de associações específicas de pessoas sob forma de Estados tivesse sido deliberadamente criada para esse fim específico por indivíduos isolados, como resultado de um pensamento racional. E, com bastante frequência, ao serem confrontados com fenômenos sociais que obviamente não podem ser explicados por esse modelo, como é o caso da evolução (...) do processo civilizador, seu pensamento estanca. Param de formular perguntas (*Ibid.*, p. 64).

Em sentido oposto, há a parcela de pessoas que descarta a participação dos indivíduos na edificação de formações histórico-sociais, extraíndo seus modelos conceituais especialmente da biologia e de outras ciências da natureza. A percepção da sociedade, nesse enfoque, agrega noções dogmáticas, religiosas ou metafísicas que se imbricam tênue e sutilmente, compondo um organismo holístico, supraindividual, que avança inexoravelmente do nascimento à morte (*Ibid.*, p. 65). Colocados dessa forma, os modelos conceituais esquematizam perspectivas distintas e, muitas vezes, antagônicas, partindo da premissa de que entre indivíduo e sociedade há um distanciamento abissal e intransponível. As ideias gerais sobre o indivíduo e sobre a sociedade são relativamente assentes, mas a relação entre esses elementos é percebida como geradora tanto de antinomias quanto de vazio existencial.

Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos. Mas, quando tentamos reconstruir no pensamento aquilo que vivenciamos cotidianamente na realidade, verificamos (...) que há lacunas e falhas em constante formação em nosso fluxo de pensamento. O que nos falta (...) são modelos conceituais e uma visão global mediante os quais possamos tornar compreensível (...) de que modo um grande número de indivíduos compõe entre si algo maior e diferente de uma coleção de indivíduos isolados: como é que eles formam uma “sociedade” e como sucede a essa sociedade poder modificar-se de maneiras específicas, ter uma história que segue um curso não pretendido ou planejado por qualquer dos indivíduos que a compõem (*Ibid.*, p. 70).

Elias evidencia, nessa senda, a indissociabilidade entre o conflito e a existência social. Para o autor, as pessoas estão sempre a medir forças, mesmo inconscientemente, o que resulta em um equilíbrio de poder estável ou instável, de acordo com a eventualidade social ou pessoal. A concepção de poder, aqui, assume “uma característica estrutural das relações humanas – de todas as relações humanas” (*Idem*, 1980, p. 81). Essas relações são cotidianas, onde quer que exista algum nível de interdependência funcional entre as pessoas, em modelos bi ou multipolares. O conflito, assim, tem caráter estruturante das relações e interações humanas – e da sociedade enquanto construção dinâmica em constante evolução.

Apontando que, em suas interconexões, os indivíduos moldam a sociedade e a si próprios, Elias reflete sobre o conceito de *habitus*. Nessa reflexão, o autor chama atenção para o influxo das determinações sociais na formulação da individualidade. O *habitus* é formado pelos fatores que o

indivíduo internaliza, em diferentes graus, dos quais se impregna a partir de sua inserção no grupo. Por conta disso, é possível entender que a

existência da pessoa como ser individual é indissociável de sua existência como ser social. (...) A palavra “eu” careceria de sentido se, ao proferi-la, não tivéssemos em mente os pronomes pessoais referentes também às outras pessoas. A forma dupla do nome próprio explicita o que, por sinal, é óbvio: que cada pessoa emerge de um grupo de outras cujo sobrenome ela carrega, em combinação com o prenome individualizante. Não há identidade-eu sem identidade-nós. Tudo o que varia é a ponderação dos termos na balança eu-nós, o padrão da relação eu-nós (*Ibid.*, pp. 151-152).

A definição do eu, por conseguinte, é inerente a um processo pleno de tensionamentos, que varia conforme os contextos e arranjos sociais. A tônica da relação indivíduo/sociedade está nas dinâmicas da interdependência, o que, para o autor, “não quer dizer harmonia, mas tensões e conflitos” (LEÃO, 2007, p. 85). Assim, o indivíduo encontra nas interações com o outro as categorias definidoras de sua própria humanidade – tais quais as capacidades de educar, comunicar, jogar, divertir-se, competir, disputar, amar e pensar, vez que “uma pessoa está em constante movimento; ela não apenas atravessa um processo, mas ela própria é um processo” (ELIAS, 1980, p. 29).

Dentro de tal processo está a forma de socialização contínua e mutável segundo a qual os membros de uma sociedade interagem, e também os modos como eles participam em situações de conflito e disputas de poder. Elias evidencia a importância, nesse processo, da imagem que o indivíduo e o grupo fazem de si próprios, e a partir da qual arquetam sua autoconsciência, parâmetro de avaliação de si e dos outros, referencial das ações sociais erigidas por múltiplas interdependências. A imagem de si reflete as relações e as posições que são ocupadas por indivíduos e grupos, demarcadores de papéis sociais não estáticos, também objetos de disputas por poder e conflitos, que legitimam os ocupantes em suas posições. Para Elias, o encadeamento entre indivíduo e sociedade é de tal forma imbricado, que produz um estreito nexo entre como ele se percebe e a forma como estabelece suas relações. Assim, no Ocidente, o indivíduo, inserido em uma rede de relacionamentos e interdependências, tem no ideal da civilização o balizador de suas relações (SOUZA, 2000).

Se o conflito é uma das formas de interação entre os indivíduos, a cooperação aparece como convergência de interesses e confluência de ações, isto é, que se orientam em um mesmo sentido. Entretanto, vale o alerta de Bourdieu (1998), para quem a sociedade ganha visibilidade através de espaços onde as relações de poder se manifestam e os atores irão lutar em torno de interesses específicos, ocupando posições previamente definidas pelo capital social adquirido por eles. Dessa forma, atores em posições hierarquicamente legitimadas como superiores detêm maior prestígio

e podem exercer o poder de impor seus interesses aos demais, de acordo com suas conveniências. Criam-se, assim, relações de dominação. As cooperações seriam aparentes, e os conflitos estariam subjacentes ao poder que não é resistido. Todas as relações, a partir dessa perspectiva, estariam marcadas por confrontos e alinhamentos em torno de interesses manifestos ou latentes.

Entende-se que as exigências da democracia e da contemporaneidade multicultural chancelam a abordagem que destaca o conflito como elemento inevitável, constitutivo e construtivo. Se é assim, então há que se buscar formas de lidar com o conflito, relativizando a ideia de que se trata de uma patologia social e abraçando seu potencial transformador, desde que manejado com ética e alteridade.

Ética, autocomposição e empoderamento

Ao considerar o direito a partir de sua função de pacificar os conflitos sociais, a doutrina tradicional recorre aos pressupostos ideológicos da estatalidade, da unicidade, da positividade e da racionalização, os quais lastreiam a função jurisdicional do Estado enquanto monopólio da emissão, interpretação e aplicação das normas que irão substituir a vontade das partes conflitantes. Wolkmer (2001) analisa o direito desde o prisma do monismo estatal. De acordo com essa perspectiva,

toda sociedade tem apenas um único Direito, e que este “verdadeiro” Direito, instrumentalizado por regras neutras positivamente postas, só pode ser produzido através de órgãos de instituições reconhecidos e/ou oficializados pelo Estado. Constrói-se, assim, a segurança, a hierarquia e a certeza de um arcabouço de normatividade dogmática fundado no plano lógico da completude e de que só existe um Direito, o Direito Positivo do Estado (WOLKMER, 2001, p. 61).

Toda a ordem jurídica, nesse enfoque, é formada por normas que, desde um paradigma exógeno, devem se impor a todos os sujeitos e grupos microssociais, haurindo as normas de fontes diversas, erguendo-se como o direito em si, o único legítimo, válido e soberano, pois dotado de poder de coerção. De fato, no bojo do Estado moderno, o que caracteriza o estabelecimento de relações jurídicas intersubjetivas é a regulação exterior, que, dada a importância que assume, define a própria existência social do homem (COELHO, 2003). A prevalência do formal jurídico sobre o social está gravada no ordenamento e na tradição positivista. Ao eleger a ciência positiva como caminho mais eficaz para alcançar o conhecimento, a modernidade sacrificou a sensibilidade, as emoções, as suscetibilidades humanas no altar da objetividade, rompendo o liame entre sujeito e objeto do saber. Porém, quais os limites de uma ciência que prescindir do

sujeito e se volta ao objeto? Algumas reflexões podem indicar caminhos para as almejadas respostas à essa questão.

Primeiro, sobre o próprio monismo estatal. O direito do Estado não necessariamente precisa ser visto como um bloco monolítico, uma vez que a produção normativa é produto de acirradas disputas políticas entre grupos de interesses distintos “oriundos da classe dominante, através de seus representantes, nem esse direito estatal admite os mesmos espaços de luta e participação dos protagonistas dessa disputa” (COELHO, 2003, p. 447). Nessa ótica, a neutralidade da norma estatal é fictícia, e o conflito que a produz obedece a uma racionalidade nem sempre declarada.

Segundo, sobre a tradição jurídica que, no Brasil, decorre da herança cultural ibérica semiperiférica, conforme assevera Maliska, para quem

a tradição jurídica portuguesa, vinculada à concepção patrimonial de Estado, introduziu no Brasil um Estado deficitário e uma cultura jurídica excessivamente formalista. (...) A igualdade jurídica foi sempre uma tentativa de igualdade formal, nunca material. (...) Deve-se ter presente que o Estado brasileiro não nasce das exigências do cidadão, uma vez que a situação de colônia não permite falar em cidadania. O Estado resulta da transferência de poder real da metrópole para a colônia, que implanta-se burocraticamente, distante da sociedade e alheio a seus objetivos (MALISKA, 2000, p. 25).

Os entes soberanos, assim, seriam incapazes de dar conta das situações demandadas pelos integrantes da sociedade, gerando uma crise estrutural.

Terceiro, olhando com mais cuidado para a crise ventilada acima, depreende-se que a incapacidade de atender às demandas é apenas uma das facetas de uma crise muito maior que o Estado contemporâneo atravessa, abrangendo as instituições sociais, políticas e jurídicas. As falhas do modelo representativo impulsionam a criação de um novo paradigma, capaz de solucionar os problemas dos indivíduos e grupos sociais. Também conduzem em direção às exigências que emergem desses atores e de suas demandas por direitos, ou, muitas vezes, da privação de direitos que se acomete sobre eles. Essa esquematização acaba por gerar conflitos e litigâncias, e, ainda, dá conta das falhas de competência dos órgãos estatais produtores, intérpretes ou aplicadores de normas. Ante tal contexto, um necessário paradigma novo deverá ser capaz de superar a crise de legalidade dos canais convencionais, já saturados, mediante a criação de alternativas eficazes, institucionalizadas ou não, para abranger as novas condições, interesses e imposições de regulação da sociedade.

Ansart (1978) verifica que, em um mesmo espaço sócio-político, interagem múltiplas práticas jurídicas a partir de conflitos ou de consensos, justificadas pelas necessidades existenciais, materiais e culturais humanas, individuais ou coletivas. O pluralismo reconhece a potencialidade dos indivíduos, não como sujeitos dedicados à satisfação de si próprios, mas como aqueles que, a

partir das diferenças, se integram em uma coletividade marcada pelo múltiplo, uma conexão entre singularidade e variedade. Igualmente, o pluralismo contesta a univocidade, a massificação, e visa a atingir o consenso enquanto processo, mas não enquanto objetivo. O consenso é construído, e o pode ser por meio do dissenso, de forma que o poder se encontra

diante de pressões e exigências, ameaças e apelos aos quais não se pode mostrar indiferente, e entre os quais deve definir as decisões mais eficazes. Essa situação define a prática do poder como a negociação permanente nos desacordos, a busca ativa das soluções de compromisso e a invenção dos equilíbrios provisórios no seio das relações de força (ANSART, 1978, p. 170).

Uma nova prática jurídica desponta com o potencial de preencher o hiato epistemológico entre a dogmática tradicional e o monismo jurídico em crise. Sua ambição é consubstanciar a democracia e a inclusão ativa do indivíduo em um “espaço de práticas sociais participativas, capaz de reconhecer e legitimar novas formas normativas e extra-estatais/informais (institucionalizadas ou não), produzidas por novos atores titulares de carências e necessidades desejadas” (WOLKMER, 2001, p. XIX). A sociedade está criando novos direitos e exigindo efetividade a direitos existentes, a partir dos chamados novos movimentos sociais, reconhecidos formalmente ou não. A arena social, nessa visão, constitui palco político e jurídico no qual democracia, descentralização e participação contribuem para a emancipação do indivíduo, a partir de fundamentos de natureza ética.

Fomentar a emancipação do indivíduo, nesse patamar, exige deslocar o foco do tratamento dos conflitos do Estado para os sujeitos. Significa considerar que as circunstâncias subjetivas dos indivíduos e grupos microssociais têm primazia, no gerenciamento dos conflitos, sobre a disciplina objetiva da norma estatal. A partir de então, o referencial exógeno normativo deixa de exercer papel principal na fundamentação das interações, ante o referencial endógeno ético, que tem na alteridade seu parâmetro primário. O ser humano, conforme já sustentado por filósofos existencialistas e psicólogos humanistas, passa a ocupar o centro das atenções científicas, sociais, políticas, econômicas e jurídicas.

Em contrapartida, as relações intersubjetivas sofrem com a crise que abala as estruturas da sociedade contemporânea, cujas causas podem ser suscitadas a partir de fenômenos tais qual a exaltação do individualismo, invisibilizando ou anulando o outro; a supressão da dignidade e das noções a ela correlatas nas relações cotidianas; a intolerância à diversidade; o afastamento do cidadão da vida política da nação; a alienação cultural e social; a massificação das informações; a tecnicidade exacerbada e a tecnicização da razão; a coisificação dos corpos, da sexualidade e do afeto; a centralidade do consumo na vida humana, entre tantas outras características perceptíveis dos tempos hodiernos (LIPOVETSKY, 2005a). Ao mesmo tempo, a sociedade se esforça para

permitir, ao menos aparentemente, a expressão e o reconhecimento das diferenças e da diversidade como condições de existência do ser humano contemporâneo. Trata-se de uma contradição intrínseca da vida contemporânea, na qual

quanto mais a cidade desenvolve as possibilidades de encontro, mais os indivíduos se sentem sós; quanto mais as relações se tornam livres, emancipadas das antigas restrições, mais rara se torna a possibilidade de conhecer uma relação intensa. Por todo lado há solidão, vazio, dificuldade de sentir, de ser transportado para fora de si mesmo (*Ibid.*, p. 57).

Essa contradição acaba por reduzir a vida social a um relativismo lesivo, uma vez que tende à aglutinação cultural, fragmentadora do sujeito. Assim, não mais o reconhece como um ser racional e consciente de suas atitudes, livre árbitro de suas ações, responsável por suas escolhas. Contemporaneamente, a vida em sociedade perpassa a padronização e a massificação dos seres humanos e, ao mesmo tempo, origina indivíduos autônomos e ambíguos. Da mesma forma, a contemporaneidade abriga a busca hedonista por prazeres e a experiência da angústia, dividindo a humanidade entre a cultura do excesso e o elogio da moderação. A ameaça da obsolescência e do alheamento fomenta a obsessão pela informação, pela novidade, pelo imediatismo, levando os indivíduos a consumirem sua própria existência, fenômeno alimentado pelo aumento e diversificação de necessidades. A conduta humana, nesse entendimento, resulta de incessantes escolhas entre a satisfação individual e a responsabilização (LIPOVETSKY, 2005a).

A fórmula "é preciso fazer..." cedeu lugar ao fascínio da felicidade; a obrigação peremptória, à exaltação dos sentidos; a proibição irretorquível, à liberdade de escolha. A retórica silenciosa do dever não está mais no cerne de nossa cultura; em seu lugar, o que temos são os chamamentos à boa vontade, os conselhos *psi*, as promessas de felicidade e de liberdade aqui e agora (*Idem*, 2005b, p. 24).

A ética, ciência da conduta humana, busca identificar tanto as causas que condicionaram o agir do homem quanto a finalidade da ação (ABBAGNANO, 2007). O ser humano, e não a norma, está no centro da fundamentação do agir. Trata-se de uma transição de critérios necessária para que o novo e desejado paradigma jurídico possa ser construído com efetividade: o referencial humano. Nesse marco, cumpre buscar um novo critério ético para balizar o agir, contemplando a integralidade do ser humano, o que representa substanciais transformações do direito na contemporaneidade.

Para que esse critério ético seja possível, é necessária a transformação dos sujeitos e da cultura, construindo fundamentos de integralidade do indivíduo e, a partir deles, o definindo na relação com o outro. O referencial da ação humana, assim, deixa de ser o interesse momentâneo ou a satisfação imediata de necessidades, e passa a ser a natureza humana, o que o define como

humano. Assim, a noção de bem para o ser humano “é a decisão e o ato que promove a vida, sua funcionalidade e seu ser, tanto em relação ao sujeito como em relação à sociedade. A mesma identidade do ser estabelece a ordem do bem individual para o sujeito e do comum para a sociedade” (VIDOR, 2008, p. 120).

Assim, a definição do sujeito a partir de um referencial ético permite a ele, também, definir o outro e o todo. Ao buscar um referencial ético, ao buscar um parâmetro de conduta integral que balize seu agir ante seus iguais, em situações reconhecidas como normais, conflituosas, potencialmente construtivas, o sujeito define a si como cidadão. Não é, então, o reconhecimento do liame com o Estado, em uma relação de pertencimento, ou a condição de beneficiário de políticas ou programas que reconhece ao sujeito o exercício pleno de sua cidadania. É, sim, a busca pela ética como definidora da conduta, delineadora da vontade, imperativo centrado sincronicamente na individualidade e na alteridade (ZAMORRA Y CASTILLO, 1991).

A chamada ética da alteridade ancora-se na emancipação e na autonomia do sujeito, na solidariedade e na justiça que se manifestam nas conjunturas materiais, nas práticas sociais e nas necessidades dos que sobrevivem à margem do sistema econômico. Quando o “eu” se relaciona com o “outro”, orientado pelos parâmetros éticos de reconhecimento e respeito a esse outro, o indivíduo define a si próprio e, simultaneamente, estabelece parâmetros éticos para a cidadania, exercendo seu direito a ter direitos e reconhecendo no outro um sujeito do(s) mesmo(s) direito(s).

A “ética da alteridade” é uma ética antropológica da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos. Por ser uma ética que traduz os valores emancipatórios de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma *práxis* concreta comprometida com a dignidade do “outro”, encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos da chamada Filosofia da Libertação (WOLKMER, 2001, pp. 269-270).

O critério ético centrado na alteridade se estabelece a partir de um ato de vontade do sujeito. É um ato voluntário que, quando exteriorizado, transforma-se em comportamento, permitindo distinguir que a vontade, pela ética da alteridade, tende ao bem. Articula-se, assim, uma relação entre o bem individual e o bem comum, apta a garantir normas da própria racionalidade em prol do bem comum. “A lei intrínseca à natureza do homem dá origem às leis formadas para garantir a ordem racional ao bem comum” (VIDOR, 2008, p. 131).

Cabe considerar, nessa lógica, a crítica de Douzinas (2009) acerca da noção de humanidade e de sua titularidade de direitos. O autor pondera que o conceito de humanidade é delineado a partir da modernidade – antes dela, o que havia eram cidadãos. Embora na República, em Roma, se empregasse o termo *humanitas* para diferenciar dois tipos de *homos*: o *barbarus* do *humanus*

(romano). A partir das doutrinas cristãs, a noção de humanidade passa a representar uma unidade da qual fazem parte, indistintamente, todos os seres humanos. Com o advento da filosofia liberal, essa concepção de igualdade se desloca da fundamentação em Deus para a natureza, vindo a constituir o pressuposto formal da titularidade de direitos quando afirmada no artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão: os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos.

Todavia, essa afirmação dupla de igualdade e liberdade nutre o paradoxo do universalismo excludente, fundado pelo ideal de igualdade como ruptura das diferenças. A contradição paradoxal se revela com a ausência de reconhecimento e proteção a grupos particulares, invisibilizando as categorias de classe, sexo, religião, raça/etnia, geração, entre outras. A igualdade, assim, é pressuposto da humanidade, mas sua afirmação se dá subtraindo do contexto a correspondência à realidade de limitação de direitos a indigentes, mulheres, gentios, praticantes de dadas religiões e pessoas de determinadas faixas etárias. Tal distância entre a afirmação formal e a realidade remete aos conflitos presentes à época (BALIBAR, 2010). Com a afirmativa, no artigo terceiro, do monopólio da nação sobre a soberania, instala-se mais um paradoxo:

Após as revoluções, os Estados-nação são definidos por fronteiras territoriais, que os separam de outros Estados e excluem outros povos e nações. A cidadania passou a exclusão de classe para exclusão de nação, que se tornou uma barreira de classe disfarçada. Assim, o legislador universal e o sujeito autônomo kantiano transformam-se em uma miragem, tão logo as características empíricas são acrescentadas a eles (DOUZINAS, 2009, p. 116).

A separação entre humanidade e cidadania é criticada por sua irrealidade e, também, pelos conteúdos abstratos e imateriais dos direitos afirmados sobre essa premissa. O ser humano é uma abstração irreal, dotado apenas de livre arbítrio e racionalidade, mas sem sexo, idade, cor, procedência ou trajetória. Já o titular de direitos é, por sua vez, o cidadão de um Estado-nação, dotado de características que, efetivamente, são objeto da proteção estatal. Não é, o fundamento moderno do direito na noção de humanidade que irá garantir o gozo subjetivo de direitos pelos seres humanos. O sujeito de direitos só existe na figura do cidadão, ou seja, daquele que “pertence à vontade comum do Estado” (DOUZINAS, 2009, p. 119).

Para Emmanuel Lévinas (1980), essa abstração dá sentido ao que se compreende como o outro. O outro, por esse prisma, seria aquele que não possui e não é passível de identificação, despido de qualquer qualificação. “A filosofia de Lévinas pode ser lida como uma profunda descrição fenomenológica da subjetividade, que inscreve na estrutura um-para-o-outro o sentido eminentemente ético do humano” (MIRANDA, 2014). Lévinas afirma a subjetividade por meio do outro. A radicalidade ética proposta por Lévinas (1980) pressupõe dois movimentos

simultâneos: eu-desinteressamento e existir-para-o-outro, de tal forma autênticos, que o outro não se torna meio para qualquer fim ambicionado pelo *eu*.

De acordo com Rita Segato (2006, p. 226), essa alteridade, distintamente da consciência moral – relativa ao reconhecimento de culpa –, promove uma consciência ética “que reconhece a responsabilidade, o sentido preciso de responder ao outro, admitindo sua interpelação e seu pedido de prestação de contas”. A autora identifica na obra de Lévinas “uma disponibilidade existencial para um outro que cumpre um papel humanizador. O outro se apresenta diante do sujeito ético como um rosto irredutivelmente outro, que o obriga ao desprendimento” (SEGATO, 2006, p. 226). Dessa forma, invalida o modelo ontológico individualista da existência, no qual um eu egoísta atua como fim e sim mesmo. A alteridade dessa conduta ética desafia a lógica de consumo dos relacionamentos modernos, identificada por Zygmunt Bauman (2004), cujos frágeis vínculos demandam satisfação individual máxima e imediata, desfazendo-se ante quaisquer frustrações.

As relações estabelecidas entre os seres humanos, conforme afirma o autor, não são ontológicas, de constituição, exploração, dominação, reificação ou posse. A ética, e não a ontologia, lastreia as relações humanas. Na filosofia de Lévinas, mais do que relação, a ética é uma experiência. É a ética que permite ao ser humano transcender a noção ilusória da liberdade individual da estrutura um-para-si, na qual o eu egoísta tudo quer em proveito próprio (LÉVINAS, 1976). A ética possibilita ao eu experimentar em si a ideia de um outro infinito, limitador do eu-posso-poder. É pela ética que o ser humano poderá experimentar

o desejo metafísico pelo Outro a quem ainda não se acedeu; experimentar o encontro sem mediações com o rosto do Outro estando face-a-face com ele; experimentar no “dito” – falado e ouvido – a inesgotabilidade do “dizer” que fulgura no rosto do Outro: experimentar a bondade do “recebimento do Outro em mim”, outro que “vem a mim” assimetricamente pela calçada e de mãos vazias. (COSTA 1998, p. 139).

Essa experiência ética, circunstanciada na alteridade, também é viabilizada por meio de práticas autocompositivas de solução de conflitos. Schvarstein (1996) apresenta seis proposições que afirmam a mediação, dentre os meios autocompositivos, como aquele em que as relações intersubjetivas se desenrolam conforme a ética da alteridade: a comunidade é o ambiente privilegiado para que a mediação seja empregada como técnica de resolução de conflitos, na medida em que a necessidade de convívio salutar potencializa práticas de valorização do outro e cooperação; o potencial educativo da mediação, como processo de educação informal, é elevado, promovendo simultaneamente a autonomia responsável e a colaboração mútua na atuação dos sujeitos; a ética é o parâmetro de construção de soluções específicas e satisfatórias dos conflitos pela via da mediação, ao passo que a solução judicial normalmente se dá impregnada de conteúdo

moral relativo aos ditames da lei; embora ocorra *intra partem*, a mediação não consiste em uma forma de privatização da justiça, mas de relação interpessoal, presencial, corporificada em que se reconhece e respeita o outro; a mediação é desenvolvida por meio de técnicas aplicadas a contextos concretos e por sujeitos dotados de suas próprias perspectivas referentes ao conflito, o que limita a neutralidade exigida e exigível, distanciando-se, assim, do modelo convencional do qual se reveste a decisão heterônoma judicial; e as relações interpessoais inerentes à mediação são horizontais, fazendo com que ambientes estruturados em padrões hierárquicos não sejam, *a priori*, o cenário para seu emprego na construção de soluções para os conflitos. Nesse sentido, defende-se a autocomposição, e especialmente a mediação, como meio de gerenciamento de conflitos, fundamentado na experiência ética como estratégia de construção da cidadania, da emancipação e do empoderamento dos indivíduos.

No Brasil, dois são os sentidos em que o termo “empoderamento” é empregado no pensamento social. O primeiro abarca os processos de mobilizações e as práticas que visam a promover e impulsionar indivíduos, grupos e comunidades a ampliar sua autonomia e melhorar sua qualidade de vida. O segundo, por sua vez, abrange ações que objetivam promover a integração de excluídos, carentes e demandantes de recursos essenciais à sobrevivência, políticas públicas e atenção governamental, entre outros, em sistemas normalmente precários, viabilizados por meio de projetos de cunho assistencialista (GOHN, 2004, pp. 20-31). A ética da alteridade se coaduna com o primeiro sentido, primando pela construção da autonomia do sujeito que empodera a si próprio em um processo de reconhecimento em que renuncia à condição de tutelado, dependente e impotente, e transforma-se em protagonista ativo, que luta para si, com e para os outros por mais liberdade, independência e autodeterminação, tomando em suas próprias mãos as rédeas de seu destino (HERRIGER, 2006).

Em um processo dialógico e deliberativo, a justiça pode ser alcançada a partir de valores consensuados entre os sujeitos, que interagem a fim de encontrar adequações entre interesses originalmente contrapostos. Nesse processo, a definição do sujeito desde o referencial ético humano, tendo o outro por parâmetro, potencializa a construção de sua cidadania, amplia o exercício de seus direitos e faz com que ele se empodere. A autocomposição mostra-se tanto instrumento para a efetiva realização de direitos materiais, quanto meio de reformular as relações sociais intersubjetivas, capacitando e qualificando os sujeitos para tratarem suas demandas e interesses, mesmo que estes não estejam, necessariamente, sob a tutela do ordenamento (ZAMORRA Y CASTILLO, 1991).

A mediação revela-se, assim, procedimento autocompositivo de gerenciamento ético dos conflitos; tem como cerne uma característica que a diferencia do tratamento judicializado dos litígios: os sujeitos envolvidos no conflito controlam e produzem a forma como este será tratado.

A sua vontade não é substituída pela vontade do Estado-juiz, que interpreta e aplica o direito positivado. O referencial do gerenciamento do conflito é a ética intrínseca aos sujeitos, e não à norma exógena. Assim, o ser humano é centralizado no escopo da justiça e por meio de práticas emancipatórias de subjetividades emergentes e participativas dos novos atores relevantes do universo jurídico que, ao direcionarem suas demandas habituais e regulares para o gerenciamento a partir do referencial ético, criam direito e constroem cidadania.

Conclusão

No lugar de apenas um direito elaborado, interpretado e aplicado dentro da lógica hierárquica do monismo estatal, as demandas da contemporaneidade requerem a construção da horizontalidade. Tanto os sujeitos, com seus conflitos e interesses, quanto os potenciais positivos de crescimento social daí advindos e o reconhecimento da normalidade do próprio conflito exigem um tratamento inclusivo do indivíduo no panorama jurídico. Assim, para erguer um novo paradigma, é preciso romper os modelos vigentes, buscando compor a emancipação que permita aos indivíduos conceberem e expressarem suas identidades, enquanto condição de liberdade, autodeterminação e alteridade.

Para tal, compreende-se que o ser humano não é objeto de idealização, nem pode ser tomado como algo pronto. O ser humano está em contínua construção e, nessa premissa, ser humano significa tornar-se humano, conquistar-se, apoderar-se de si. A consciência do eu, simultânea à consciência do nós, torna o ser humano um sujeito responsável, ético, individual e social. Ninguém pode ser ético senão em relação com o outro: a ética existe na necessária interação com o outro – interação essa que nem sempre será harmônica ou equilibrada, pois a sociedade é plena de interesses e valores divergentes. A divergência e a dissociação levam ao conflito, e ele, por sua vez, não representa uma patologia ou um fator de desmantelamento da sociedade. Ao contrário, se gerenciado com ética, pode produzir resultados positivos. Ao discutir relações sociais, um trinômio é inseparável: ser humano, como sujeito da ética; a ética, como parâmetro das relações; e as relações, como objetos de justiça. Entende-se a justiça também como relacional, na medida em que ninguém pode ser justo senão ao estabelecer relações, que se pretendem justas, com o outro.

É na relação direta com o outro, tendo a ética da alteridade como critério, que o ser social se define, e define a sua existência cidadã. Ao definir o seu agir a partir do outro, ele define a si, e exerce seu direito mais básico enquanto cidadão: o direito a ter direitos. A autocomposição, nesse sentido, é campo profícuo para a construção da cidadania a partir da autonomia do sujeito e de seu empoderamento, chamando para si próprio a tarefa de gerenciar os conflitos de que faz parte.

A vontade do sujeito, assim, prepondera sobre a possível substituição pela vontade do estado-juiz. O determinante da conduta humana, na autocomposição, aloca-se no referencial interno da ética. Já na alternativa heterocompositiva da jurisdição, o comportamento do indivíduo se referencia de forma heterônoma, pela externalidade da norma jurídica, que lhe é imposta, inclusive, por meio dos mecanismos coercitivos do Estado.

Investir em autocomposição, assim, significa investir na emancipação do cidadão, que se empodera. Resulta no reforço da democracia em seu sentido mais amplo, no qual os seres humanos são centrais e o direito não é um fim em si mesmo. Trata-se, portanto, de um desafio posto à sociedade contemporânea, onde a liberdade e a emancipação são mercantilizadas, e em cuja ordem imperam o individualismo e a reificação do outro, submetido a múltiplas e interseccionais formas de opressão, exploração, crueldade e privação, reduzido a meio para a concretização de fins egoístas do eu.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALVES, José Augusto Lindgren. A agenda social da ONU contra a desrazão pós-moderna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 11, n. 30, pp. 63-82, 1996.
- ANSART, Pierre. **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- BALIBAR, Étienne. **La proposition de l'égaliberté: Essais politiques 1989-2009**. Paris: Puf, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BIRNBAUM, Pierre. Conflitos. *In*: BOUDON, Raymond (org.). **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, pp. 247-282.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.
- COELHO, Luiz Fernando. **Teoria crítica do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.
- COLLINS, Randall. **Quatro tradições sociológicas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- COSTA, Marcio Luis. **Lévinas: Uma introdução**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.
- DAHRENDORF, Ralf. **As classes e seus conflitos na sociedade industrial**. Brasília: UnB, 1982.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto**. Lisboa: Relógio D' Água, 2013.
- GOHN, Maria da Glória. Empoderamento e participação da comunidade em políticas sociais. **Saúde e Sociedade**, v. 13, n. 2, pp. 20-31, 2004.
- HENRICH, Dieter; OFFE, Claus; SCHLUCHTER, Wolfgang. Max Weber e o projeto da modernidade. **Lua Nova**, n. 22, pp. 229-257, 1990.
- HERRIGER, Norbert. **Empowerment in der sozialen Arbeit: Eine Einführung**. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- HÜBINGER, Gangolf. Max Weber e a história cultural da modernidade. **Tempo Social: Revista de Sociologia da USP**, v. 24, n. 1, pp. 119-136, 2012.
- LEÃO, Andréa Borges. **Norbert Elias e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Noms propres**. Paris: Fata Morgana, 1967.

- LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005a.
- LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista**: O crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Barueri: Manole, 2005b.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MALISKA, Marcos Augusto. **Pluralismo jurídico e direito moderno**. Curitiba: Juruá, 2000.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. O manifesto do Partido Comunista. *In*: COGGIOLA, Osvaldo (org.). **Manifesto do partido comunista** – Karl Marx e Friedrich Engels. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MILIBAND, Ralph. **Marxismo e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- MIRANDA, José Valdinei Albuquerque de. Levinas e a reconstrução da subjetividade ética aproximações com o campo da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 19, n. 57, pp. 461-475, 2014.
- NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Os conflitos na sociedade moderna: Uma introdução conceitual. *In*: BURSZTYN, Marcel (org.). **A difícil sustentabilidade**: Política energética e conflitos ambientais. Rio de Janeiro: Garamond, 2001, pp. 85-105.
- PARSONS, Talcott. **A estrutura da ação social**: Um estudo de teoria social com especial referência a um grupo de autores europeus recentes – Vol. II. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- PASQUINO, Gianfranco; REGALIA, Ida. Conflito. *In*: BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de política**. Brasília: Editora UnB, 1998, pp. 225-1230.
- PERES, Fabio de Faria; DURÁN, Paulo Renato Flores; ALBUQUERQUE, Natália Pacini de Medeiros e. “Sensibilidade” de Simmel: Notas e contribuições ao estudo das emoções. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 10, n. 28, pp. 93-121, 2011.
- SCHUTZ, A. Bases da fenomenologia. *In*: WAGNER, H. (org). **Fenomenologia e relações sociais**: Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, pp. 53-76.
- SCHVARSTEIN, Leonardo. Prólogo. *In*: SUARES, Marines. **Mediación**: Conducción de disputas, comunicación y técnicas. Buenos Aires: Paidós, 1996, pp. 21-31.
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, pp. 207-236, 2006.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. *In*: VELHO, Otavio Guilherme. **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, pp. 11-25.
- SIMMEL, Georg. Sociabilidade: Um exemplo de sociologia pura ou formal. *In*: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983, pp. 165-181.

- SIMMEL, Georg. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. *In: SOUZA, Jessé; ÖELZE, Berthold (orgs.). Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora UnB, 1998, pp. 41-77.
- SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- SIMMEL, Georg. O conflito como sociação. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 30, pp. 568-573, 2011.
- SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: Uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora UnB, 2000.
- STROMQUIST, Nelly. La búsqueda del empoderamiento: em qué puede contribuir el campo de la educación. *In: LEÓN, Magdalena (comp.). Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo Editores/U.N. Facultad de Ciencias Humanas, 2000, pp. 75-95.
- VIDOR, Aécio. **Filosofia**. Curitiba: Iesde, 2008.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: UnB, 1999.
- WEBER, Max. **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Centauro, 2008.
- WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito**. São Paulo: Alfa Omega, 2001.
- WRIGHT MILLS, Charles. **Poder e política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- ZAMORRA Y CASTILLO, Niceto Alcalá. **Proceso, autocomposição e autodefensa**. Cidade do México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1991.

CIBELE CHERON (iccibele@gmail.com) é professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS, Viamão, Brasil), bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) do Ministério da Educação (MEC) junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu) da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS, Porto Alegre, Brasil) e pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Mulher e Gênero (Niem) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Porto Alegre, Brasil). Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGPol) da UFRGS, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da PUCRS e bacharel em ciências jurídicas e sociais pela UFRGS.

CRISTINE KOEHLER ZANELLA (cristine.zanella@ufabc.edu.br) é professora da Universidade Federal do ABC (UFABC, São

Bernardo, Brasil) e pesquisadora associada da Faculdade de Direito e Comunicação Social da Universidade Bernardo O'Higgins (UBO, Santiago, Chile). Doutora em ciência política pela Universidade Gent (UGent, Gent, Bélgica) e doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais (PPGEEI) da UFRGS. Mestre pelo Mestrado em Integração Latino-Americana (Mila) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, Brasil) e bacharel em direito e em economia pela UFSM.

MAURICIO ASSUMPÇÃO MOYA (maumoya75@gmail.com) é professor do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, Porto Alegre, Brasil) e pesquisador do Centro de Estudos Internacionais sobre Governo (Cegov) da UFRGS. É doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCP) da Universidade de São Paulo (USP, Brasil) e bacharel em ciências sociais pela USP.

Recebido em: 21/05/2018
Aprovado em: 18/03/2019