OPEN ACCESS

PUCRS ESCOLA DE HUMANIDADES

CONVERSAS & CONTROVÉRSIAS

Conversas & Controvérsias, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 2178-5694

http://dx.doi.org/10.15448/2178-5694.2025.1.47095

DOSSIÊ DISCUSSÕES ACERCA DA VIOLÊNCIA E POLÍTICAS PÚBLICAS DE SEGURANÇA: O ESTADO, SEUS AGENTES E GOVERNANÇA SOCIAL

Contradições do Estado diante das incompatibilidades e possibilidades da violência e da Democracia

Contradictions of the State in the face of the incompatibilities and possibilities of violence and Democracy

Dalvit Greiner de Paula[1]
orcid.org/0000-0002-4091-3926
dalvit.greiner@gmail.com

Recebido em: 4 nov. 2024.
Aprovado em: 12 fev. 2024.
Publicado em: 15 abr. 2025.

Resumo: A contradição gerada pelo senso comum ao confundir a violência e o poder político é aqui analisada pela ótica da Democracia tomada como a forma de controle tanto do Estado quanto da Sociedade. Apesar de seu uso exclusivo, o Estado, *à* medida que é autorizado pela Sociedade, deve conduzi-la com a *mínima* ou nenhuma violência, o que só é possível com o diálogo democrático. Para isso, realizamos uma leitura dos clássicos da Política nos quais ancoramos nossa análise e de alguns fatos da realidade com os quais buscamos comprovar a teoria. Portanto, qualquer ato violento da Sociedade – contra si mesma, contra o Estado – é, por nós, visto e analisado como um sintoma de que o Estado faliu em sua racionalidade, uma vez que não conseguiu criar os canais necessários para o diálogo.

Palavras-chave: Ciência Pol*í*tica; poder político; governabilidade; Democracia.

Abstract: The contradiction generated by common sense when it confuses violence and political power is analyzed here from the perspective of Democracy, taken as the form of control of both the State and Society. Despite its exclusive use, the State, to the extent that it is authorized by Society, must conduct it with minimal or no violence, which is only possible with democratic dialogue. To this end, we need to read the classics of Politics on which we anchor our analysis and some facts from reality with which we seek to prove the theory. Therefore, any violent act by Society – against itself, against the State – is, by us, seen and analyzed as a symptom that the State has failed in its rationality, since it has failed to create the necessary channels for dialogue.

Keywords: Political Science; Political Power; Governability; Democracy.

Introdução

Este artigo pretende discutir a manutenção do Estado e a sua adjetivação como "democrático", a partir da intensidade da violência gerada em sua instalação e manutenção. Entendendo que estar vivo e entre os homens é a primeira condição para a política, consideramos violento todo ato que vise, pela ordem – explícita ou veladamente, física ou psicologicamente, de forma lenta ou rápida, por omissão, displicência ou negligência, e ainda por quaisquer outros meios, sejam eles a guerra, a fome, a falta de políticas públicas etc. –, aniquilar um ser humano ou um grupo de seres humanos. Claro está que, dos meios disponíveis, o mais preocupante é aquele, mais rápido e mais letal, que impede qualquer reação da parte daquele que sofre o ato violento, uma vez que o resultado

Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

[1] Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

geralmente é a morte imediata, impossibilitando assim qualquer forma de diálogo ou outro tipo de comunicação racional entre os atores.

O outro lado da violência é o que Hannah Arendt (1985) chama de "revide não odioso" da parte daquele que sofre a violência do Estado – ou outro modelo de instituição – e só encontra, em última instância, essa forma de manifestação política. Esse é o caso do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), de caráter rural, e do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST), de caráter urbano, no Brasil; de manifestações como a Primavera Árabe, no Oriente Médio, que se desdobraram em violência aberta; do Occupy Wall Street, nos EUA; de rebeliões de massa em presídios, manifestações de rua na Europa e no Brasil, da estratégia *Black Bloc*, etc. Todas essas são tentativas de chamar a atenção do primeiro provocador da violência, o Estado, e buscar o apoio da Sociedade transmitindo-lhe o seu projeto como de interesse geral ou buscando clemência para uma situação que considera injusta.

A nossa principal preocupação, e que tem nos levado às nossas escolhas, tem sido a necessidade de questionar o papel do Estado, em sua teoria fundadora e mantenedora, que, infelizmente, tem sido violenta usando a Democracia apenas como justificadora da ascensão das elites, ou seja, como procedimento e não como valor. Para isso, este artigo é composto desta introdução, de duas partes em que argumentamos e demonstramos algumas ações e reações a esse modelo de Estado – liberal e representativo – e das considerações gerais, em que reafirmamos nossa esperança e nosso desejo de uma educação para a Democracia (Bobbio 1986), uma daquelas promessas não cumpridas para a manutenção da Sociedade e do Estado.

Os autores clássicos explicam o surgimento e a manutenção do Estado a partir da violência – Hobbes (1974), Maquiavel (1996), Weber (1967), para ficarmos nessa tríade –, o que tem se tornado um consenso muito visível em nosso cotidiano reforçado pela prática e pela análise mais recentes – Balibar e Wallerstein (2021), Mbembe (2018). O advento de uma extrema direita violenta não é apenas um sintoma, mas um fato histórico, filosófico, sociológico e psicológico.

Para estas reflexões, ficaremos, de início, com apenas dois deles. Primeiro, o livro de Eugéne Enriquez (1931-2024), autor que investiga "[...] quais são as condições de uma verdadeira Democracia, ou então, como libertar os homens de sua tendência à servidão voluntária?" (Enriquez 1990, 22), em que o vínculo social é analisado pela ótica da psicanálise freudiana e nos mostra um Estado gerado com e a partir da violência, motivo pelo qual nos leva a pensar sobre a sua aceitação ou não aceitação. Com Max Weber (1967), entendemos a manutenção desse Estado através da mesma violência que o gerou, seja pela violência explícita das Forças Armadas, seja pela violência simbólica da burocracia estatal. Segundo, com Hannah Arendt (1985), que discorre acerca da violência como garantidora da paz e da mesa de negociação, apesar de ser o pior dos instrumentos para o exercício e a contestação do poder, à medida que "[...] aqueles que detêm o poder e o sentem escorregar por entre as mãos, sejam eles o governo ou os governados, encontraram sempre dificuldade em resistir à tentação de substituí-lo pela violência" (Arendt 1985, 56), acreditando, erroneamente, que o poder reside no arsenal de armas e meios violentos disponíveis.

Partindo dessa advertência inicial e dessas premissas, nosso esforço é o de pensarmos o Estado como o garantidor da paz entre os seres humanos, resultado que é de um consenso tácito entre os homens representado por um contrato social não escrito e que se positiva por meio de uma Constituição quando resultante de um ato político livre e direto. Dessa forma, primeiro, buscamos entender as incompatibilidades entre a teoria e a prática políticas, demonstrando que as ações do Estado, ao promoverem a violência contra a Sociedade como forma de legitimar suas ações, fazem com que essa mesma Sociedade reaja com violência contra esse mesmo Estado, contra si mesma e partes dela; segundo, no outro lado desse espectro, analisamos as possibilidades, ou seja, o contrário da violência estatal que entendemos como reação – ou revide, nas

palavras de Hannah Arendt –, cuja violência é contra o Estado e suas instituições, na esperança da Democracia como valor e prática constantes.

Incompatibilidades

A incompatibilidade da Democracia convivendo com a violência e vice-versa é o que pretendemos tratar nesta parte, à medida que assistimos diariamente a cenas de violência explícita, brutal e inexplicável por parte do Estado contra a Sociedade que o instituiu, principalmente em países com tradição democrática e, supostamente, pacífica, com alguns ou muitos critérios usados para medir a cidadania já bastante bem consolidada, como é o caso dos EUA, de países da Europa Ocidental e outros novatos nesta arte da política e da Democracia: como a Índia, após a dominação britânica (1947); o Brasil, ao longo do século XX; a Argentina, pós-ditadura militar (1980) – além do restante da América do Sul. O professor Paulo Sérgio Pinheiro (1992, 202) nos alerta que o "[...] arbítrio policial e a intimidação violenta não parecem ser mais uma característica somente das ditaduras", mas também, e infelizmente, das Democracias.

A Democracia norte-americana já dura mais de dois séculos e uma das exigências da Milícia de Michigan e do *Tea Party* é o uso individual de armas de fogo para que os cidadãos se defendam em grupos de interesse ou isoladamente, contra outros grupos e contra o Estado quando este não mais garantir a sua liberdade. Sobre a visão de seu fundador: "[...] *Norm Olson, leader of the Northern Michigan Regional Militia, believes constitutional rights probably will be suspended before the real crisis hits*"[2] (Estados Unidos da América 2000, 12). Isso demonstra que a Milícia de Michigan, apesar de ter mudado sua estratégia, ao deixar de lado, temporariamente, a visão de seu líder para buscar intervir como um grupo de interesse, não abandonou aquela que é sua estratégia inicial e fundadora.

O *Tea Party*, que concorreu às eleições norte-americanas em 2008 com Sarah Palin, governadora do Alasca e primeira mulher a concorrer ao cargo de vice-presidente na chapa de John McCain, é caracterizado "[...] como um movimento espontâneo, basista, uma soma de vontades individuais sem líderes ou aparelho centralizado, e sem ambições políticas convencionais" (Botelho 2010, 109), porém admitindo e legitimando em suas fileiras grupos de extrema direita, supremacistas brancos e violentos – a motivação persiste entre os eleitores de Donald Trump.

O *site* da Milícia de Michigan (2013) registra que "[...] um cidadão bem armado é a melhor forma de Segurança Interna e pode melhor deter o crime, invasão, terrorismo e tirania". Entende-se a invasão e o terrorismo da parte de outro Estado beligerante; o crime de parte da Sociedade que não se adequou ou se adéqua aos homens de bens; e, por fim, tirania, entende-se, da parte do próprio governo nacional. O *Tea Party*, em seu *site*, logo abaixo do enunciado de sua missão, consta a advertência: "*Don't tread on me*" ("Não pise em mim"), como que dito por uma serpente já em posição de ataque, uma imagem do século XVIII dos grupos políticos em guerra contra os britânicos. Ou seja, "não precisamos conversar: já sabemos o que queremos e como consegui-lo".

Exemplos surgem no cotidiano das cidades: o atentado ao Edifício Federal Alfred P. Murrah em Oklahoma City, no ano de 1995 – supostamente uma vingança sobre a ação do Estado na vida privada de cidadãos americanos durante o Cerco de Waco; o atentado a bala à deputada Gabrielle Giffords do Partido Democrata em Tucson, Arizona (2011); até a forte atuação que presenciamos no processo legislativo, no fim de 2013, de resistência da ultradireita do Partido Republicano no Congresso Americano, a abaixar o teto da dívida numa clara tentativa de mínimo governo pregado pela extrema direita.

Daí à eleição e ao governo de Donald Trump (2017-2020 e 2025-2028), um pulo. Da incapacidade do governo à necessidade de outro tipo de governo ou de nenhum governo é o tempo de um respiro. Exemplo contraditório é a batalha

[2] "[...] Norm Olson, líder da Milícia Regional do Norte de Michigan, acredita que os direitos constitucionais provavelmente serão suspensos antes que a crise real aconteça" (tradução nossa).

de Edward Snowden contra o Estado americano, que quebrou todas as regras constitucionais para vigiar a própria Sociedade americana. Não é uma luta solitária, mas solidária entre todos aqueles que acreditam na supremacia da Sociedade sobre o Estado.

A Democracia brasileira vem convivendo com uma violência cotidiana. Ora de forma cínica, julgando o massacre de 111 presos do Carandiru, numa longa série de atentados violentos da parte do Estado aos sem-casa, sem-terra, sem-nada; omitindo e impedindo a presença judicial a mais da metade dos mais de 700 mil presos nas penitenciárias brasileiras que sequer sabem o motivo de suas prisões – sem esquecer que o número de prisioneiros explodiu nos governos de Lula e Dilma (2002-2016), seguindo trajetória ascendente tanto de presos quanto de mortos nas inquantificáveis chacinas; da morte de centenas de milhares de pessoas na pandemia de Covid-19, às chacinas diárias que sofrem pretos, pobres e periféricos.

De forma assistencial, com ações paliativas para corrigir leis de mercado em situações explosivas, também nos governos de Lula e Dilma, na esperança de que, ao consolidarmos todos os canais e instituições democráticas, estaríamos banindo a necessidade da violência como recurso político. Uma longa e difícil tarefa diante das condições iniciais dadas. Essa tentativa, infelizmente, não passa por um grande investimento em educação e ciência, impossibilitando a longevidade de um processo que é lento em sua natureza.

Em 1651 já, Thomas Hobbes (1588-1679) ensinava que o surgimento do Estado está ligado ao medo e ao crime. A razão, instigada pela violência, funda o Estado e o mantém, à medida que os homens, "[...] por medo da morte ou do cativeiro, autorizam todas as ações daquele homem ou assembleia que tem em seu poder suas vidas e sua liberdade" (Hobbes 1974, 163). Renunciam à sua liberdade de ser violento em nome de um ser superior: o Leviatã, agora o detentor do monopólio da violência. Se para Hobbes o estado de natureza do homem é uma situação de extrema violência (a janela mostrava-lhe uma violenta guerra civil), isso não quer necessariamente dizer que a sua manutenção deva dar-se pelos mesmos meios.

Quarenta anos depois, em 1689, John Locke (1632-1704), já no seu Segundo Tratado do governo civil, apresentou seu contraponto a Hobbes à medida que seu estado de natureza pressupõe uma Sociedade de cidadãos ativos, racionais e em constante discussão acerca do papel do governo e do Estado. Locke (2014) via o seu mundo com mais otimismo e contrário à realidade hobbesiana que o cercava. Porém, imaginar que numa situação limite quanto a suas necessidades vitais, ou acuadas pelos mais fortes, ou, ainda, "[...] esperar que as pessoas, que não têm a mínima noção do que seja *res publica*, se comportem de maneira não violenta e discutam racionalmente o que se relaciona às questões de interesse não é nem realista, nem razoável" (Arendt 1985, 50).

Dito de outra forma: em Hobbes, o homem é o lobo do homem e, para conter tamanha ambição, é preciso um ser superior garantidor da liberdade e da igualdade, porém num novo estágio: a liberdade e a igualdade civil; não mais a liberdade natural da qual se abdicou em favor do Estado, não mais a liberdade de si para si, mas a de si para o Estado: o Leviatã. A igualdade anterior é baseada na violência, na força física, enquanto a igualdade atual é baseada na razão, na lei e, como um último recurso, no uso de uma polícia civil – de preferência desarmada – que agiria com a força da autoridade, no caso, o Estado. Portanto, todos são iguais perante a lei, não interessando se quem a fez foi um líder guerreiro usando de violência, um profeta ou um oráculo usando de chantagens e promessas, ou qualquer outro ser superior capaz de ameaçar sem ser ameaçado fisicamente. Por isso, a violência é pré-política.

Em Freud (2013), a igualdade e a inferioridade entre os irmãos, submetidos que são, são os fatores que propiciam a cumplicidade para o crime contra o chefe da horda, a face visível do Estado – ainda não o Leviatã. O chefe da horda primitiva é perseguido e assassinado justamente por não ser um igual, mas por ser superior aos filhos, impedindo, portanto, a política. A violência dos iguais, os filhos, inferiores, contra o superior,

o chefe da horda, é também pré-política.

Um exemplo é Júlio César (100 a.C. - 44 a.C.), imperador romano assassinado no meio dos senadores. César não é morto em batalha, muito menos assassinado por um bárbaro estrangeiro numa Roma invadida; mas pela união dos romanos, temerosos de se tornarem iguais aos escravos, num império onde o imperador é feito superior – um deus! – retirando-lhes essa condição de cidadãos, tornando-os iguais na inferioridade. César é amado pelos seus feitos e odiado por sua ambição. Seus feitos o igualam ao mais simples cidadão romano. Sua ambição o diferencia, hierarquizando uma relação que não cabia naquela República Romana (509 a.C. - 27 a.C.).

O discurso de Bruto (Marcus Junius Brutus, 85 a.C. - 42 a. C.) diante do povo de Roma, na visão de Shakespeare (1564-1616), nos diz tudo. Vale a pena lê-lo na íntegra:

> [...] Sede pacientes até o fim. Romanos, concidadãos e amigos! Ouvi a exposição da minha causa e fazei silêncio, para que possais ouvir. Crede em minha honra e respeitai minha honra, para que possais acreditar nela. Julgai-me segundo vossa sabedoria e ficai com os sentidos despertos, para que possais julgar melhor. Se houver alguém nesta reunião, algum amigo afetuoso de César, dir-lhe-ei que o amor que Bruto dedicava a César não era menor do que o dele. E se esse amigo, então, perguntar por que motivo Bruto se levantou contra César, eis minha resposta: não foi por amar menos a César, mas por amar mais a Roma. Que teríeis preferido: que César continuasse com vida e vós todos morrêsseis como escravos, ou que ele morresse, para que todos vivêsseis como homens livres? Por me haver amado César, pranteio-o; por ter sido ele feliz, alegro-me; por ter sido valente, honro-o; mas por ter sido ambicioso, matei-o. Logo: lágrimas para a sua amizade, alegria para sua fortuna, honra para seu valor e morte para a sua ambição. Haverá aqui, neste momento, alguém tão vil que deseje ser escravo? Se houver alguém nessas condições, que fale, porque o ofendi. Haverá alguém tão grosseiro para não querer ser romano? Se houver, que fale, por que o ofendi. Haverá alguém tão desprezível, que não ame sua pátria? Se houver, que fale, porque o ofendi. Faço uma pausa, para que me respondam (Shakespeare 2018, 76-7).

Portanto, com o assassinato de César, Roma não retorna a uma situação de desigualdade entre todos, que estava prevista com a ambição de um, pois a dignidade do romano está em ser livre da condição de escravo, na polidez de não ser um bárbaro, no amor incondicional à pátria representada em suas instituições. Não ignoramos aqui a ressalva que se deve fazer das diferenças entre a igualdade existente no Senado e aquela da plebe; porém, é preciso ressaltar o caráter de igualdade entre os iguais presente na Roma Republicana e consular que não se permitia voltar aos tempos da monarquia.

Há crime, e porque há crime é preciso fundar o Estado promotor, em tese, da paz e da justiça, da liberdade e da igualdade. Em Hobbes (1974, 141), o Leviatã tem "[...] um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos"; em Freud (2013, 132), a ambição do líder de ser livre como o chefe da horda primitiva, "[...] cujos atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, e sua vontade não precisava da confirmação dos outros", mantendo com todos os filhos, agora sedentos do seu amor, uma relação amorosa impeditiva da autonomia individual, porém tornando-os iguais na abstinência, cujo objetivo era, após o ato antropofágico, viver de modos diferentes sem precisar continuar assassinando ou ser assassinado. O mito da escolha: força, sangue, astúcia, coragem.

Possibilidades

Há similaridade entre as duas teorias: tanto o homem hobbesiano quanto o freudiano vivem numa situação de igualdade com os demais, a igualdade dos inferiores cuja base é a violência, seu único instrumento de política: a força, entendida como direito, que obriga a obediência dos demais, os mais fracos, até que se fortaleçam. O que queremos dizer é que ambos consideram apenas a violência como um meio de fazer política, de obter a obediência necessária à dissolução dos conflitos, porém uma situação em que não se cria o campo necessário para o surgimento do homem racional e razoável, capaz de acordos e alianças, portanto, não mais chamado para o crime. Em ambos os casos há igualdade em relação aos iguais aos submissos, mas não há Democracia. Ou seja, a igualdade obtida pela

submissão de todos, por quaisquer meios, fere a dignidade humana, tornando-se incompatível com a ideia democrática.

De acordo com Max Weber (1864-1920), o Estado é o legítimo detentor da força dentro de determinado território, mesmo não sendo o único capaz de usar a violência. Hannah Arendt (2004, 14) cita o *Relatório Sobre a Violência na América*: "[...] a força e a violência parecem ser técnicas bem-sucedidas de controle social e persuasão se tiverem amplo apoio popular". Se há aprovação da população, a violência toma ares de legitimidade até então condenados. Sob esta ótica, as teorias de Freud, Hobbes e Weber se tornam verdadeiras uma vez que nenhum ator político, exceto os anarquistas, propôs alternativas ao Estado. Dito de outra maneira, a violência legitimada pelo povo torna-se política daquele Estado.

Por isso a nossa discussão é a seguinte: por que o Estado, depois de instituído, tem que se valer da violência para se manter, se este mesmo Estado é a expressão da razão? Por outro lado, por que grupos e indivíduos acreditam que a luta armada é uma das respostas possíveis e o povo deveria apoiá-los contra o mesmo modelo de Estado, aumentando gradativamente a sua violência?

A igualdade não incomoda, mas atrapalha quando nos distanciamos de uma situação de superioridade física, econômica, numérica ou tecnológica. "O indivíduo forte tem o direito de não levar em conta nem mesmo os preceitos morais que são aceitos pelo homem médio egoísta" (Heller 1982, 158). Ou seja, iguais entre e para os seus pares, superior ou inferior aos demais. No primeiro momento somos todos iguais, mas, à medida que a necessidade nos remete ao trabalho e este cria instrumentos para a solução de problemas, consequentemente aumentamos nosso poder de fogo (falamos de tecnologia sob todos os aspectos, principalmente a tecnologia militar), restando-nos apenas a moral para inibir qualquer gesto de dominação e aniquilamento do outro. Aqui começamos a gerar desigualdades. Desde o antigo guerreiro que conhece a liga de metal mais leve para a espada até a manipulação genética na escolha de embriões, a única forma de conter a violência, sem dúvida, é a ética.

O que Freud (2013) propõe como uma atuação erótica é a interlocução: o uso da razão para mantermo-nos vivos. Eros é a razão negociando para a manutenção do Estado. Nem a violência nem a burocracia como teoriza Weber. No momento anterior ao parricídio, existe um ambiente erótico entre os irmãos, pois são capazes de negociar a união, o compromisso e a ação, mesmo que seja para o crime, como no caso de Júlio César. Para que se mantenham vivos entre si, para cumprir o objetivo proposto, todos são extremamente racionais e democráticos, à medida que não estão dispostos a usar de violência entre si. O objetivo determinado é a queda do chefe da horda (não o pai simbólico) e, para que se consiga a cumplicidade para tal objetivo, todos se igualam e entre os iguais dividem o crime, a culpa, o castigo e a redenção.

Esta redenção se dá numa prática democrática de troca periódica do chefe (que passa a ser simbólico) para que não corra o risco de ser assassinado, uma vez que a sua troca é periódica. A História nos mostra que chefes, mesmo eleitos e que tentaram perpetuar-se no poder, sofreram morte física e violenta por atentados: Anastácio Somoza (1925-1980), Adolf Hitler (1889-1945), Nicolae Ceausescu (1918-1889) etc. Ou viram-se em situações de extrema difamação e morte política que os impossibilitaram de voltar ao pleno exercício da sua cidadania: Ibsen Pinheiro (1935-2020), deputado federal pelo PMDB acusado de corrupção em 1993, e o emblemático caso de Lula que, retirado democraticamente do poder e exercendo sua cidadania, foi impedido de concorrer no pleito de 2018.

Tanatos é a morte como resultante do jogo. O jogo em si não prevê a morte, mas o desrespeito às regras pode levar a ela. Em Freud (2013), *tanatos* é a culpabilização do chefe da horda de toda a desgraça que se abate sobre o grupo. Em Hobbes (1974), o sujeito da culpa é a Sociedade que, acéfala, não se dá conta de sua autodestruição provocada com mais violência. O regicídio torna um corpo sem identidade, sem uma face

visível, portanto ninguém mais há a culpar. Em Weber (1967), o Estado burocrático sem rosto e sem identidade, ao qual Hannah Arendt (1985) também se refere, fica incapacitado de carregar a culpa. A burocracia é a forma que o Estado tem para esconder seu rosto. As perguntas de Kafka (1883-1924) ainda ressoam:

> [...] Que espécie de homens eram estes? De que estavam falando? A que departamento oficial pertenciam? Entretanto, K. vivia em um estado constitucional no qual reinava a paz, no qual todas as leis estavam em vigor, de modo que quem eram aqueles que se atreviam a invadir a sua casa? (Kafka 1925, 4).

E, afinal, acrescentamos à pergunta do senhor K. uma outra questão: "*[...] quis custodiet ipsos custodes?*"[3] (Juvenal 1996, 225). A pergunta do poeta Juvenal (55-127) é aqui usada para pensarmos nos governantes do Estado, podendo ser traduzida como "Quem governa os governantes?".

Ao reconhecer o desaparecimento com morte de presos políticos, o que o governo brasileiro faz é responsabilizar o Estado e não os executores do crime. Ao contrário, o governo argentino responsabiliza os militares e não o Estado. Emblemático é o momento em que a instalação da Comissão Nacional da Verdade, cujo principal objetivo é "[...] efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional" (Brasil 2011), é precedida da advertência de que suas investigações não gerariam processos de reparação ou quaisquer outros, como afirma o § 4º do artigo 4º: "As atividades da Comissão Nacional da Verdade não terão caráter jurisdicional ou persecutório" (Brasil 2011).

Os homens mais uma vez se escondem na burocracia. Não há punição. O chefe da horda tem um rosto e um corpo que é possível matar, e que efetivamente é morto. Ao contrário, o Estado democrático moderno se esconde atrás do mito da Democracia que decidiu majoritariamente como deve ser sua relação com a Sociedade. Apesar de todo o caráter de preservação dos autores de crime nessa lei, a presidenta Dilma Roussef (2011-2016), eleita democraticamente, foi deposta em 2016 de forma não democrática.

O homem natural hobbesiano tem um corpo e sua única salvação é a instituição de um rosto, uma cabeça que possa conduzi-lo a um estágio superior. Não é à toa que, após cortar a cabeça do rei e passar por um período republicano muito violento com Oliver Cromwell (1599-1658), a Inglaterra pede novamente um rei. Também a França o faz: pede Napoleão (1769-1821), seu general e, posteriormente, imperador.

Ora, as instituições não possuem um rosto e um corpo a quem culpar e lhe infligir a morte como forma de libertação. Quando há uma perda da função por parte do governante (o caráter autoritário e/ou totalitário), ele assume a face desconhecida, a personificação do Estado e, se "*l'Etat ce moi*" – ou "a Constituição sou eu" –, então é possível cortar-lhe a cabeça. O erro do absolutismo inglês e francês é a exposição do monarca como a encarnação do Estado. O mesmo acontece com o fascismo italiano, o nazismo alemão e o *imperium* japonês, cujo imperador só é salvo quando as pulsões de morte dão lugar às de vida e vêm os tratados de paz e, no futuro, as alianças.

No caso imperial brasileiro (1822-1889), o Imperador Pedro I (1798-1834) já havia perdido o apoio e renunciado em nome do filho Pedro de Alcântara (1825-1891), depois Pedro II. O período regencial (1831-1840) tornara-se uma saída para a manutenção de um Império sem cabeça que se debatia em disputas separatistas de norte a sul do incipiente Estado. O imperador, o novo e não o velho, não podia ser culpabilizado pela situação do povo porque seu era o Império, não o governo; seu era o Poder Moderador, capaz de controlar os apetites e as paixões expressas nas lutas dos demais poderes. Não estando o governo diretamente em suas mãos, retirava-se-lhe a responsabilidade sobre os atos (transferidos aos ministros), sendo eximido, assim, de qualquer culpa. Com a Proclamação da República, o enredo final: em vez da morte, em vez da abdicação, novo

[3] "[...] quem custodia os custódios?" Décimo Júnio Juvenal, poeta romano do século II nascido entre 55 e 60 e morto em 127. A citação está no verso 345 da Sátira VI, possivelmente escrita no ano 114 e aqui retirada de uma publicação bilíngue latim-espanhol de 1996.

exílio de outro Pedro, o agora Pedro II.

Diferentemente se dá com pessoas que sabem de sua função nas instituições e separam o poder do governante no exercício de seus deveres do grupo que é o depositário de todo o poder. Desta ótica, o parlamentarismo propõe o povo em constante exercício de seu poder através do Legislativo, considerado o verdadeiro poder, pois

> Seja quem for que detenha o poder legislativo, ou o poder supremo, de uma comunidade civil, deve governar através de leis estabelecidas e permanentes, promulgadas e conhecidas do povo, e não por meio de decretos improvisados; por juízes imparciais e íntegros, que irão decidir as controvérsias conforme estas leis; e só deve empregar a força da comunidade, em seu interior, para assegurar a aplicação destas leis, e, no exterior, para prevenir ou reparar as agressões do estrangeiro, pondo a comunidade ao abrigo das usurpações e da invasão. E tudo isso não deve visar outro objetivo senão a paz, a segurança e o bem público do povo (Locke 2014, 70).

Exército e Igreja são vistos por Freud (2013) como instituições artificiais, com rosto bem definido – o papa, o general – e uma coesão baseada num amor que não admite conflitos. Porém, o Estado é visto como uma instituição natural, uma burocracia sem rosto e, portanto, impossível de ser assassinado, pois os homens se corrompem, mas não as instituições. Não se comete violência contra instituições ao se atacar as pessoas que as representam ou até mesmo imagens.

O assassinato de Ytzhak Rabin, em 1995, não paralisou o processo de paz com os palestinos e só o paralisaria se a maioria de palestinos e judeus se negassem a colaborar com seus líderes remanescentes, o que aconteceria nas eleições seguintes. A guerra em Gaza, que dura até o momento, foi iniciada em 7 de outubro de 2023; à medida que os civis não foram mortos em sua totalidade, trata-se de uma limpeza étnica na região. A resistência civil, aqueles que insistem em não morrer, repõe a força de guerra necessária para repelir um Estado agressor decretando a incompetência do Estado de Israel ao obrigá-lo a recorrer à força.

O máximo que o ato de violência pode provocar é indignação, e indignação, pura e simples, não tem um caráter político – justamente porque a violência contra a Sociedade é que tem resultados imediatos e até catastróficos (vide o embargo comercial a Cuba, que aparentemente não é um ato de violência, mas o é conforme nossa definição no início deste artigo). Assassinar judeus ou negros, atirar em presos comuns ou não, remover comunidades inteiras, segregar, deixar morrer à míngua: tais atos contra a Sociedade podem gerar processos revolucionários. Pensemos com Hannah Arendt (1985): que a violência não é o estopim das revoluções, mas pode desencadeá-las.

Tanatos, então, só é possível contra o corpo da instituição, aquele de onde, de fato, vem todo o poder. Só com seu consentimento é possível praticar violência. Vejamos dois exemplos. Primeiro exemplo: o Massacre do Carandiru de 1992[4], entre outros, persiste em nossa memória e ilustra muito bem a política penitenciária no Brasil. Há um mínimo de indignação da Sociedade e pouca mobilização, que é imediatamente sufocada pelos afazeres domésticos e cotidianos de cada um justamente porque tal ato de violência atinge uma parcela mínima que já foi condenada pela Sociedade, mesmo sem ter passado pelo Poder Judiciário. Ou seja, qualquer exagero contra aqueles presos era e é visto como natural pela Sociedade. O fato de termos um Poder Judiciário lento e às vezes inoperante, sem haver nenhuma cobrança por parte da Sociedade, mostra-nos o consentimento tácito à pena de morte que se instaurou no País. Assim,

> [...] há ainda que se reconhecer que os sistemas de penalidades exigem a si próprios a conquista de níveis de legitimidade que lhes garantam uma expectativa de vigência social não identificada apenas como manifestação de violências, mas também como um instrumento de expressão e afirmação da moralidade

[4] O livro do doutor Dráuzio Varella *Estação Carandiru* registra muito bem o dia a dia de um local onde o Estado se ausenta e chega, não para dialogar, apenas para usar de uma violência autorizada pela Sociedade: "[...] Enquanto isso, oficiais da Polícia Militar, acompanhados de autoridades judiciárias, assumiam o comando da cadeia. O diretor ainda tentou convencê-los a deixá-lo dialogar com os prisioneiros. De fato, chegou até a porta que dá acesso ao pátio externo do [Pavilhão] Nove, mas, antes que pudesse entrar, a PM em formação militar atrás dele disparou portão adentro" (Varella 1999, 283).

> coletiva (com todos os paradoxos que essa moralidade possa conter) (Chies 2013, 19).

Se pensarmos na possibilidade de uma mobilização nacional para resolvermos a questão penitenciária no Brasil, ou seja, a Sociedade não permitindo que o Estado cometa mais atos violentos, este já seria um problema resolvido, mas "[...] não nos iludamos: parcela expressiva da população é a favor do uso da violência contra criminosos presos" (Benjamin 1994, 9), enquanto que a luta pelo tratamento menos violento e a criação de verdadeiras políticas de ressocialização do detento vão sendo cada vez mais adiadas e menos discutidas pela Sociedade, mesmo sabendo-se que aquele que hoje está preso amanhã estará nas ruas sem ter o que fazer nem a quem fazer.

Mesmo ainda não sendo pregado abertamente em campanhas e mesmo não havendo legalização para tal, já existe um consentimento da Sociedade para tais atos de violência, garantidos que são pelo Sistema Penitenciário. Não à toa, Enéas Carneiro, pelo Prona, seu presidente-candidato, em 1994, amealhou na Sociedade brasileira mais votos que Leonel Brizola, conforme dados do TSE. Claros indícios para a chegada de Jair Bolsonaro ao poder em 2019.

Outro exemplo: o progresso obriga-nos à urbanização e, com o êxodo rural, vamos perdendo a nossa noção de cooperação, resultado de nossas experiências na busca concreta de nossa sobrevivência, comum ao meio rural, provocadas pelos ciclos da natureza. Na falta desses ciclos e diante dos processos de socialização, o sentimento cooperativo entre cidade e campo – por exemplo, a luta pela reforma agrária – perde seu significado para o homem da cidade. Mesmo vindo do campo e conhecedor dos seus ritmos, o homem da cidade perde rapidamente os significados da natureza e o seu valor ao encontrar comida no supermercado e não na terra. Mesmo vindo recentemente do campo, desvincula-se de tal forma que o assunto já não mais lhe interessa.

Os valores burgueses e urbanos – perdoe a redundância – chocam-se com a Sociedade tipicamente patriarcal rural, mas não resolvem os conflitos daí gerados. Igualdade burguesa, de direito e não de fato, *versus* solidariedade camponesa, natural. Enquanto a cidade – de pensamento, gestos e omissões tipicamente burgueses – tem um discurso da igualdade, a solidariedade camponesa é a prática concreta desse discurso. Mas, uma solidariedade baseada na experiência buscando cada vez mais soluções para o presente e cuja única preparação para o futuro é a semente no silo e o filho no berço.

Dessa forma, o ideário burguês é, culturalmente, mais convincente para o proletariado urbano do que o ideário camponês. O contrário não. Por isso, a reforma agrária é assunto fora de pauta para o cidadão comum nas cidades brasileiras. O problema, em sua quase totalidade, vem sendo tratado com violência: da ocupação, passando pela resistência, até a chegada do reconhecimento ou da imissão de posse, em geral com a corrupção da Polícia e do Judiciário, provocando a morte do camponês e a impunidade do grileiro.

Caso contrário, e em relação ao qual cabe análise, foi a resistência ao golpe militar de 1964. O ato de violência só se tornou incômodo quando atingiu em cheio a classe média e os formadores de opinião, capazes de mobilizar a Sociedade. Boa parcela da Sociedade civil começou a não ver seus filhos voltarem para casa: pais desapareciam, parentes e amigos eram mortos de formas estranhas (enquanto passava o Regime) e as cadeias foram se enchendo de cidadãos que, violentados, foram respondendo à violência com mais violência. A Sociedade viu-se acuada pelo Estado e, nesse momento, reagiu exigindo a anistia quando todos aqueles que, corajosamente, estavam dispostos à violência já estavam presos, exilados ou mortos.

Acabou em fins da década de 1970 qualquer possibilidade do uso da violência como arma política. O Estado recuou e deu lugar à Sociedade. O rosto do Estado esquiva-se do revide propondo uma anistia também a si próprio na pessoa de seus agentes: anistia ampla geral e irrestrita. Podemos condenar Médici, Golbery, Geisel, Ustra, Fleury e outros vivos e mortos; mas nunca o Estado, o Exército Brasileiro ou qualquer

outra instituição. Estavam a "serviço da Sociedade", mesmo que esta Sociedade não os tenha solicitado naquele momento. A sua legitimidade é anterior e inquestionável quanto mais nenhum grupo tenha proposto, como vimos anteriormente, a extinção de tais instituições. É uma pena!

Barringtom Moore Junior (1983, 482) lembra-nos de que a Democracia é o resultado de "métodos violentos e ocasionalmente revolucionários", apesar de a maioria dos discursos, tanto à esquerda quanto à direita, omitirem tal característica. Nenhuma forma moderna e contemporânea de governo surgiu de maneira pacífica, ordeira e racional sob todos os aspectos. Desde a Revolução Americana, na América do Norte, até a Revolução Cubana, todas as formas de assentamento e normalidade política passaram por situações violentas do Estado para com a Sociedade, da Sociedade para com o Estado, da Sociedade para com a Sociedade (golpes militares na América Latina, Revolução Sandinista na Nicarágua e Guerra de Secessão nos Estados Unidos: os exemplos são infindos). Apesar de se citar apenas exemplos do Ocidente, claro está que a prática é generalizada no tempo e no espaço. A violência surge como uma vocação natural do Estado, vivendo este em constante estado de natureza (hobbesiano), ora em relação à Sociedade, ora em relação a outro Estado, pois sempre que foi e é possível a qualquer segmento da Sociedade, quando detentora do aparelho do Estado, a repressão se faz presente como instrumento da política.

O processo civilizatório é extremamente violento e

> [...] para manter e transmitir um sistema de valores, os seres humanos são forçados, empurrados, enviados para a prisão, lançados em campos de concentração, adulados, subornados, transformados em heróis, encorajados a ler jornais, colocados contra uma parede e fuzilados, e, por vezes até lhes é ensinada sociologia (Moore Junior 1983, 558).

Sendo, pois, a Democracia parte de um sistema de valores do mundo ocidental, o mau uso do nome e da coisa tem sido feito com os mesmos métodos, não levando em conta a tolerância necessária para a argumentação, a racionalidade e o convencimento, muito menos as adaptações necessárias, quando possíveis, e não violentas às culturas de cada povo e de cada região.

Se a satisfação das necessidades e a felicidade também podem ser conquistadas ou obtidas pelo favor do tirano, e se lembrarmos que o pai (da horda primitiva) traz em si uma representação da bondade, é possível pensarmos que, em nome da Democracia, estaríamos caminhando para a tão temida ditadura da maioria. Aliás, tal ditadura já é uma evidência. Vimos dois exemplos: a Sociedade brasileira, tácita e silenciosamente, apoia a pena de morte e a manutenção do latifúndio. Ao não se sentir mobilizada na exigência de uma política carcerária e fundiária, a maioria omissa impõe a uma minoria uma situação de extrema miséria, violência e marginalidade, cujas tentativas de solução e modos de chamar a atenção para o problema normalmente resultam em mais violência.

O imaginário popular – manipulado pelos cultores da morte – vê na violência a solução dos intermináveis conflitos existentes no mundo. Desde a violência pura e simples, sem nenhuma finalidade política, até a violência desejosa da construção de um novo mundo; seja a violência praticada fisicamente contra o devedor de uma pequena dívida de pouco valor, seja a violência verborrágica da denúncia em jornais sem nenhum compromisso político com a Sociedade, escritos, falados ou televisados etc. Vivemos as ondas das *fake news* e do hedonismo midiático: não se precisa provar nada, basta falar e ser falado.

Por outro lado, vemos diariamente grupos organizados na tentativa de induzir os governos ao diálogo; mas, com poucos recursos políticos, seus líderes são, às vezes, inevitavelmente levados a concordar ou não coibir o uso da força de parte de seus liderados. A paciência das pessoas é curta quando não têm nada a perder no trato com a Sociedade e seus governantes. Quebra-quebras e bloqueios na solução dos problemas de transporte coletivo; rebeliões em presídios na tentativa de mudança de tratamento; invasões de terras na cidade e no campo; delinquência juvenil

como forma de chamar a atenção dos pais e da Sociedade; e, o pior de todos, linchamentos de pessoas como forma de praticar a justiça: poderíamos encher páginas e páginas de exemplos em que a violência é o principal ingrediente na busca de soluções que a Sociedade julga ideais.

Considerações finais

Quando se fala em Democracia, sempre vêm à tona duas questões: o que fazer para que a tolerância e a paciência se tornem parceiras da palavra na discussão das coisas públicas? O que fazer com o outro, minoria que perdeu a discussão e não se convenceu da "vontade geral", e que insiste em usar de violência para conquistar ou para manter privilégios?

São questões de cunho moral e, de fato, somente a educação e o convencimento de que a razão deve governar as pessoas poderiam iniciar a solução de tais questões. Quantos já não tentaram convencer as pessoas de que a tolerância é o primeiro e principal ingrediente para a Democracia, pois, caso contrário, esta perece. Mais e mais Democracia onde já parece haver muita Democracia nunca é demais. O problema é remetido, então, para a paciência: normalmente as pessoas pretendem tratar a coisa pública com a mesma rapidez da coisa privada, como se o procedimento privado se tornasse uma virtude diante do procedimento público. Partidários da rapidez em geral não são democráticos. A Democracia pressupõe paciência para que se consultem todos os interessados, para que sejam ouvidas todas as suas propostas e tiradas todas as suas dúvidas. Os técnicos são de fato rápidos e ligeiros na solução de problemas porque administram coisas, não governam pessoas.

Sendo de cunho moral, são estritamente pessoais e pressupõem a educação para a cidadania. Só o cidadão livre e igual pode ser fraterno e, portanto, paciente e tolerante. Na entrevista que Zigmunt Bauman (1925-2017) concedeu a Thomas Leoncini (2018), sobre aquela que foi denominada a geração 3.0 ou a geração líquida, em função mesmo das mudanças e transformações propostas em que vivem, mais uma vez apostou na educação como a saída da violência e da opressão:

> La evolución que tú aquí sugieres seguir es el retorno de la violencia, de la coerción y de la opresión en la resolución de los conflictos, en detrimento del diálogo y el debate orientados a la comprensión mutua y a la renegociación del *modus covivendi*. Considero que en esta evolución ha desempeñado, desempeña y seguirá desempeñado en el futuro próximo un papel importante la nueva tecnología de la comunicación mediata; no como causa, sino como condición facilitadora fundamental (Bauman e Leoncini 2018, 19).

Mas, se pensarmos que no Brasil boa parte das pessoas não tem o mínimo necessário para se manter vivo e que, do restante, apenas poucos podem se dizer plenamente satisfeitos, portanto em condições reais de exercerem sua cidadania, não podemos pensar que nos aproximamos do Estado democrático pleno. As pessoas não estão objetivamente livres em suas necessidades.

O índice de violência praticado nos países democráticos para a solução de problemas é sintoma de que a Democracia não está totalmente implantada como valor. Digo por que. Como *procedimento*, de fato, podemos afirmar que estamos muito próximos; no caso brasileiro, somos um povo em que todos com idade superior a 16 anos têm o direito de eleger e, acima de 18 anos, eleger e ser eleito; a associação é livre, a expressão de ideias é livre. Ao falarmos de procedimento, temos nos tornado invejáveis. Mas, falemos de Democracia como *valor*, resultado da união de cidadãos plenos, livres e em condições de negociar. Livres todos somos, mas de direito, e não de fato. Não podemos dizer que todos no mundo estão em condições de negociar. Só o é a pessoa que tem satisfeitas as suas necessidades materiais, ou seja, que está livre do trabalho assalariado – como propõe Agnes Heller (1982), ao contrário de Aristóteles (1985), que propõe livre de todo trabalho – e assim dispõe de tempo suficiente para o mercado político.

Atores diferenciados, recursos diferenciados, tratamentos diferenciados. Cabe, pois, a um governo democrático proporcionar a igualdade entre as pessoas para que se tornem cidadãos

de fato, aptos a participarem do mercado político com recursos tais que não se lhes obriguem à escolha entre o viver no presente e o pensar no futuro. Há que instituir a razão como instrumento principal da política, coibindo a violência e criando condições e canais para que os atores participem não só da eleição, mas de todos os momentos da Sociedade de forma contundente, dinâmica e constante.

Cabe dar condições para que a violência não seja usada como recurso político, ou seja, atender os cidadãos em suas necessidades para que, livres, possam participar do mercado em igualdade de condições com quem, livre do privado, já participa da vida pública. Caso contrário, a violência continuará sendo instrumento da política e vista como vocação natural do Estado e da Sociedade, portanto, do ser humano.

Referências

Arendt, Hannah. *A Condição Humana.* Forense, 2004.

Arendt, Hannah. *Da violência*. UnB, 1985.

Aristóteles. *Política*. UnB, 1985.

Bauman, Zigmunt, e Thomas Leoncini. *Generación* líquida: *transformaciones em la era 3.0.* Traducción por Irene Oliva Duque. Paidós, 2018.

Balibar, Éttiene, e Immaniel Wallerstein. *Raça, nação, classe*: as identidades ambíguas. Boitempo, 2021.

Benjamin, Cid. "Polícia – 'Um Caso de Polícia'". *Teoria & Debate - Revista Trimestral do Partido dos Trabalhadores*, n. 23 (1994): 6-10.

Bobbio, Norberto. *O futuro da Democracia: uma defesa das regras do jogo*. Traduzido por Marco Aurélio Nogueira. Paz e Terra, 1986.

Botelho, Teresa. "O novo populismo conservador do movimento Tea Party e as intercalares americanas". *Relações Internacionais*, n. 27 (2010): 105-14.

Brasil. Presidência da República, 2011. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12528.htm.

Chies, Luiz Antônio Bogo. "A questão penitenciária". *Tempo Social Revista de Sociologia da USP* 25, n. 1 (2013): 15-36.

Enriquez, Eugène. *Da Horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. Jorge Zahar, 1990.

Estados Unidos da América. *Project Megiddo*. FBI, 2000.

Freud, Sigmund. *Psicologia das Massas e análise do eu*. Traduzido por Renato Zwick. LP&M, 2013.

Heller, Agnes. *Para mudar de vida: felicidade, liberdade e Democracia*. Brasiliense, 1982.

Hobbes, Thomas. *Leviatã.* Abril Cultural, 1974. Originalmente publicado em 1651.

Juvenal, Décimo Júnio. *Sátiras.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Kafka, Franz. *O processo*. Brasiliense, 1925.

Locke, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil.* Vozes, 2014. Originalmente publicado em 1689.

Maquiavel, Nicolau. *O Príncipe.* Traduzido por Lívio Xavier. Círculo do Livro, 1996. Originalmente publicado em 1514.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*. N-1 Edições, 2018.

Milícia de Michigan. 2013. http://mmcw.org/.

Moore Junior, Barrington. *As origens sociais da ditadura e da Democracia: senhores e Camponeses na Construção do Mundo Moderno*. Livraria Martins Fontes, 1983.

Pinheiro, Paulo Sérgio. "Estado e Terror". In *Ética*, organizado por Adauto Novaes. Companhia das Letras, 1992.

Shakespeare, Willian. *Júlio César*. Companhia das Letras, 2018.

Varella, Dráuzio. *Estação Carandiru*. Companhia das Letras, 1999.

Weber, Max. *Ciência e Política*: duas vocações. Cultrix, 1967. Originalmente publicado em 1908.

Dalvit Greiner de Paula

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 2021); mestre em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG, 2016). Especialista em Planejamento Educacional e Docência do Ensino Superior pela Escola Superior Aberta do Brasil (2013); especialista em Gestão Cultural pelo IEC-Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2012); graduado em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (1994). Foi gerente regional pedagógico na Regional Norte de Belo Horizonte e vice-diretor de escola pública em Belo Horizonte (MG). Foi bolsista ID da Fundação CECIERJ-CEJA como elaborador de itens – História para avaliação da Educação de Jovens e Adultos. Atualmente é pesquisador/colaborador na Universidade Estadual de Minas Gerais; assessor pedagógico para o Ensino Fundamental Regular na Rede Municipal de Educação em Belo Horizonte. É membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em História e História da Educação no Brasil (GEPHHEB), vinculado à UEMG; e do Centro de Pesquisa em História da Educação (GEPHE), vinculado à UFMG.

Endereço para correspondência

DALVIT GREINER DE PAULA

Rua Humberto Rosa Teixeira, 305/102, Santa Amélia, 31560-400

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.